Universidad de Da
Biblioteca

S. THOMÆ
QUAESTIONES
DISPUTATÆ

Universidad de Deusto
Biblioteca

Universidad de Deusto
Biblioteca

QVAESTIONES
DISPVTATAE S. THOMAE AQVINATIS DOCTORIS ANGELICI,

***

De Potentia Dei, De Malo, De Spiritualibus Creaturis, De Anima, De Dæmonibus, De Angelis, De Veritate, Et pluribus alijs Quæstionibus, vt in Tabula continetur.

NVPER SINGVLORVM ARTICVLORVM cuiuslibet quæstionis conclusionibus ad commodum studiosorum appositis quam diligentissime exornatæ, & innumeris erroribus expurgatæ.

OMNIVM QVAESTIONVM AC SINGVLORVM articulorum ad omnem materiam adiecti sunt Indices.



LVGDVNI,
APVD GVLIELMVM ROVILLIVM
SVB SCVTO VENETO.
1569.

BIBLIOTECA DE NAVARRA

Universidad de Deusto
Biblioteca

INDEX.

ANNOTATIO GENERALIS compendiosa librorum, quæstionum & materiarum in hoc volumine contentarum ex ordine.

DE POTENTIA DEI.

Qō.1. De potentia Dei, habet artic.7. fol.1
2 De potentia generatiua in diuinis, habet art.6. 5
3 De creatione, habet articul.19. 9
4 De creatione informis materiæ, habet art.2. 27
5 De conseruatione rerum ineſſe, habet art.10. 35
6 De miraculis, habet artic.10. 43
7 De ſimplicitate diuinæ eſſentiæ, habet art.11. 52
8 De his quæ relatiue dicūtur de Deo, habet art.4. 59
9 De perſonis diuinis, habet art.9. 63
10 De proceſsione perſonarum in diuinis, habet articulos 5. 70

DE MALO.

Qō.1. De malo in communi. Et habet art.5. 77
2 De peccatis in communi. Et habet art.12. 82
3 De cauſa peccati. Et habet art.15. 90
4 De peccato originali. Et habet art.8. 99
5 De pœna originalis peccati. Et habet art.5. 105
6 De electione humana, Et habet art.1. 109
7 De veniali peccato. Et habet art.12. 111
8 De vitiis capitalibus. Et habet art.4. 119
9 De inani gloria. Et habet art.tres. 123
10 De inuidia. Et habet art.3. 124
11 De acedia. Et habet artic.4. 126
12 De ira. Et habet artic.5. 128
13 De auaritia. Et habet artic.4. 130
14 De gula. Et habet artic.4. 133
15 De luxuria. Et habet art.4. 135
16 De dæmonibus. Et habet arti.12. 137
Qō. vnica. De ſpiritualibꝫ creaturis. Et habet arti.11. quorum tituli ponuntur. fol.151
Qō. vnica. De anima. Et habet articul.21. quorum titulos habes. fol.164
Qō. vnica. De vnione verbi, habens artic.5. fol.190

DE VIRTVTIBVS.

Qō. vnica. De virtutibus in communi. Et habet articulos 13. 192
2 De charitate. Et habet articul.13. 205
3 De correctione fraterna. Et habet art.2. 215
4 De ſpe. Et habet arti.4. 218
5 De virtutibus cardinalibus. Et habet art.4. 220

DE VERITATE.

Qō.1. De veritate, habet artic.12. fol.225
2 De ſcientia Dei, habet artic.15. 231
3 De Ideis, habet arti.8. 241
4 De verbo, habet artic.8. 245
5 De prouidentia, habet art.10. 249
6 De prædeſtinatione, habet art.6. 256
7 De libro vitæ, habet art.8. 160
8 De cognitione angelorum, habet art.17. 162
9 De cognitione ſcientiæ angelicæ, habet art.7. 274
10 De mente, habet art.13. 278
11 De magiſtro, habet art.4 287
12 De prophetia, habet art.14. 290
13 De raptu, habet art.5. 300
14 De fide, habet art.12. 303
15 De ſuperiori & inferiori ratione, habet art.5. 311
16 De ſyndereſi, habet art.3. 315
17 De conſcientia, habet artic.5. 317
18 De cognitione primi hominis, habet art.8. 320
19 De cognitione animæ poſt mortem, habet art.2. 325
20 De ſcientia animæ Chriſti, habet art.6. 327
21 De bono, habet art.6. 331
22 De boni appetitu & voluntate, habet art.15. 334
23 De voluntate Dei, habet art.8. 342
24 De libero arbitrio, habet art.15. 347
25 De ſenſualitate, habet art.7. 357
26 De paſsionibus animæ, habet art.10. 361
27 De gratia, habet art.7. 369
28 De iuſtificatione impij habet art.9. 375
29 De gratia Chriſti, habet art.8. 331

INCIPIVNT QVAESTIONES & tituli ſuper quæſtiones de potentia Dei.

QVAESTIO I.

De potentia Dei abſolute.

Vtrum in Deo ſit potentia. Artic.primus
Vtrum potentia quæ eſt in Deo ſit infinita.1. 2
Vtrum ea quæ naturæ impoſsibilia ſunt, ſint Deo poſsibilia.2. 3
Vtrū ſit iudicandū aliquid poſsibile vel impoſsibile ſecundum cauſas inferiores, an ſecūdū cauſas ſuperiores.3. 4
Vtrum Deus poſsit facere quæ non facit.4. 5
Vtrum Deus poſsit facere quæ ſunt aliis poſsibilia, vt peccare, ambulare, & huiuſmodi.4. 6
Vtrum Deus dicatur omnipotens.5. 7

QVAESTIO II.

De potentia generatiua in diuinis.

Vtrum in diuinis ſit generatiua potentia.5. Artic.1
Vtrum potentia generatiua in diuinis dicatur eſſentialiter vel notionaliter.6. 2
Vtrum potentia generatiua in actu generationis prodeat per imperium voluntatis.6. 3
Vtrum in diuinis poſsint eſſe plures filij.7. 4
Vtrum potentia generandi ſub omnipotentia comprehendatur.8. 5
Vtrum potentia generandi & potētia creandi ſint idē.8. 6

QVAESTIO III.

De creatione quæ eſt primus effectus diuinæ potentiæ. 9.
Vtrum Deus poſsit creare aliquid ex nihilo.9. Arti.1
Vtrum creatio ſit mutatio.10. 2
Vtrum creatio ſit aliquid in creatura realiter, & ſi eſt quid ſit.10. 3
Vtrū potētia creādi ſit alicui creaturæ cōmunicabilis.11. 4
Vtrum aliquid poſsit eſſe quod non ſit à Deo creatū.12. 5
Vtrum vnum ſit tantum creationis principium.12. 6
Vtrum Deus operetur in operatione naturæ.14. 7
Vtrum Deus operatur in natura creando.15. 8
Vtrum anima rationalis educatur in eſſet per creationem, vel per ſeminis traductionem.16. 9
Vtrum anima rationalis ſit creata in corpore.18. 10
Vtrum anima ſenſibilis vel vegetabilis ſit per creationem, vel traducatur ex ſemine.19. 11
Vtrum anima ſenſibilis vel vegetabilis ſit in ſemine à principio quando decidiur.20. 12
Vtrum aliquod ens ab alio poſsit eſſe æternum.20. 13
Vtrum id quod eſt à Deo diuerſum in eſſentia, poſsit ſemper fuiſſe.21. 14
Vtrum res proceſſerint à Deo per neceſsitatem naturę, vel per arbitrium voluntatis.21. 15
Vtrum ab vno primo poſsit procedere multitudo.22. 16
Vtrum mundus ſemper fuit.24. 17
Vtrum angeli ſint creati ante mundum viſibilem.26. 18
Vtrū potuerint eſſe angeli ante mundum viſibilem.27. 19

QVAESTIO IIII.

De creatione materiæ informis.27.

Vtrū creatio materię informis pręceſſerit duratione creationem rerum.27. Artic.primus
Vtrū formatio materię fuerit tota ſimul vel ſucceſsiue.29. 2

QVAESTIO V.

De conſeruatione rerum in eſſe à Deo.35.

Vtrum res conſeruentur à Deo in eſſe an circūſcripta omni Dei actione per ſe in eſſe remaneant.35. Artic.1
Vtrum Deus poſsit alicui creaturæ cōmunicare quod per ſe in eſſe conſeruetur abſque Deo.36. 2
Vtrum Deus poſsit creaturam in nihilum redigere.36. 3
Vtrum aliqua creatura in nihilum ſit redigenda.38. 4
Vtrum motus cœli quandoq; deficiet.38. 5
Vtrū poſsit ſciri ab homine quādo motꝰ cœli finiatur.40. 6
Vtrum ceſſante motu cœli elementa remaneant.41. 7
Vtrum ceſſante motu cœli remaneat actio & paſsio in elementis.42. 8
Vtrum plantæ, & animalia bruta, & corpora mineralia remaneant poſt finem mundi.42. 9
Vtrū corpora humana maneāt motu cœli ceſſante.43. 10

QVAESTIO VI.

De miraculis.43.

Vtrum Deus poſsit aliquid operari in rebus creatis præter cauſas naturales, vel contra naturam, vel contra curſum naturæ.43. Artic.primus
Vtrum omnia quæ facit Deus præter cauſas naturales, vel

Universidad de Deusto
Biblioteca

contra cursum naturæ possint miracula dici.44. 2
Vtrum creaturæ spirituales sua naturali virtute possint miracula facere.45. 3
Vtrum boni angeli & homines per aliquod donum gratiæ possint facere miracula.46. 4
Vtrum dæmones operentur ad miracula facienda.47. 5
Vtrum angeli vel dæmones habeant corpora sibi naturaliter vnita.47. 6
Vtrum angeli & dæmones possint corpus assumere.49. 7
Vtrum angelus vel dæmon per corpus assumptum possint operationes viuentis corporis exercere.50. 8
Vtrum operatio miraculi sit attribuenda fidei.50 9
Vtrum dæmones cogantur aliquibus sensibus & corporalibus rebus factis, ac verbis ad miracula facienda, quæ per magicas artes fieri videntur.51. 10

QVAESTIO VII.
De simplicitate diuinæ essentiæ.52.

Vtrum Deus sit simplex.52. Arti. primus
Vtrum in Deo idem sit substantia vel essentia idem quod esse.53. 2
Vtrum Deus sit in aliquod genere.53. 3
Vtrum bonum sapiens & huiusmodi prædicent de Deo accidens.54. 4
Vtrũ prædicta nomina significent substantiã diuinã.54. 5
Vtrum ista nomina sint sinonyma.56. 6
Vtrum huiusmodi nomina dicantur in creaturis vniuoce, vel æquiuoce.56. 7
Vtrum sit aliqua relatio inter Deum & creaturam.57. 8
Vtrum huiusmodi relationes quæ sunt inter creaturas & Deum, sint realiter in ipsis creaturis.57. 9
Vtrum Deus realiter referatur ad creaturam, ita quod ipsa relatio sit res aliqua in Deo.58. 10
Vtrum istæ relationes temporales sint in Deo secundum rationem.59. 11

QVAESTIO VIII.
De his quæ relatiuæ dicuntur de Deo ab æterno.59.

Vtrum relationes dictè de Deo ab æterno quæ importantur his nominibus, pater & filius, sint relationes reales vel rationis tantum.59. Arti.1
Vtrum relatio in Deo sit idem quod eius essentia.60. 2
Vtrum relationes constituant & distinguant personas & hypostases.61. 3
Vtrum remota per intellectum relatione remaneat hypostasis in diuinis.62. 4

QVAESTIO IX.
De personis diuinis.63.

QVOMODO se habeat persona ad essentiam, subsistẽtiam, & hypostasim.63. Arti.primus
Quid sit persona.63. 2
Vtrum in Deo possit esse persona.64. 3
Vtrum hoc nomen persona in diuinis significet relatiuum vel aliquid absolutum.64. 4
Vtrum numerus personarum sit in diuinis.65. 5
Vtrum nomen personæ conuenienter possit prædicari pluraliter in diuinis.66. 6
Quomodo termini numerales prædicentur de diuinis personis.67. 7
Vtrum in Deo sit aliqua diuersitas.68. 8
Vtrum in diuinis sint tantum tres personæ vel plures vel pauciores.68. 9

QVAESTIO X.
De processione diuinarum personarum.70.

Vtrum sit processio in diuinis personis.70. Artic.1
Vtrum in diuinis sit tantum vna processio, vel plures.72.2
De ordine processionis ad relationem in diuinis.73. 3
Vtrum Spiritussanctus procedat à filio.74. 4
Vtrum Spiritussanctus remaneret à filio distinctus si non procederet ab eo.76. 5

Expliciunt tituli quæstionum Sancti Thomæ de potentia Dei.
Incipiunt quæstiones & tituli de malo Sancti Thomæ de Aquino ordinis prædicatorum.

QVAESTIO I.

DE MALO. 77.
Vtrum malum sit aliquid.77. Arti.primus
Vtrum sit in bono.79. 2
Vtrum bonum sit causa mali.79. 3
Vtrũ malũ cõueniẽter diuidatur in culpam & pœnã.81. 4
Vtrum habeat plus de ratione mali culpa vel pœna.81. 5

QVAESTIO II.
De peccatis.82.

Vtrum in quolibet peccato sit aliquis actus.82. Art.1
Vtrum peccatũ consistat in actu voluntatis tantum.84. 2
Vtrũ peccatũ cõsistat principaliter in actus volũtatis.84. 3
Vtrum omnis actus sit indifferens.85. 4
Vtrum aliqui actus sint indifferentes.86. 5
Vtrum circunstantia det speciem peccato.87. 6
Vtrum aliqua circunstantia aggrauet peccatum.88. 7
Vtrum circunstantia aggrauet in infinitum.88. 8
Vtrum omnia peccata sint paria.88. 9
Vtrum peccatum sit grauius eo quod maiori bono opponitur.88. 10
Vtrum peccatum diminuat bonum naturæ.89. 11
Vtrum peccatũ possit corrũpere totũ bonũ naturæ.90. 12

QVAESTIO III.
De causa peccati.90.

Vtrum Deus sit causa peccati.90. Artic.1
Vtrum occasio peccati sit à Deo.92. 2
Vtrum diabolus sit causa peccati.92. 3
Vtrum diabolus possit inducere hominem ad peccandum interius persuadendo.93. 4
Vtrum omnia peccata à diabolo suggerantur.94. 5
De causa peccati ex parte hominis peccantis, vtrum scilicet ignorantia possit esse causa peccati.94. 6
Vtrum ignorantia sit peccatum.94. 7
Vtrum ignorantia excuset peccatum vel diminuat.95. 8
Vtrũ sit possibile q̃ aliquis sciẽs ex infirmitate peccet.96.9
Vtrum peccata quæ ex infirmitate committũtur imputantur homini ad culpam.96. 10
Vtrum infirmitas alleuiet vel aggrauet peccatum.97. 11
Vtrum aliquis possit ex malitia vel ex certa scientia peccare.97. 12
Vtrum ille qui peccat ex malitia grauius peccet quam ille qui peccat ex infirmitate.98. 13
Vtrum omne peccatum ex malitia sit peccatum in Spiritum sanctum.98. 14
Vtrum peccatum in Spiritumsanctũ possit remitti.99. 15

QVAESTIO IIII.
De peccato originali.99.

Vtrum aliquod peccatũ ex origine contrahatur.99. Art.1
Quid sit peccatum originale.101. 2
Num peccatum originale sicut in subiecto, in carne, vel in anima sit.102. 3
Vtrum peccatum originale per prius sit in potentiis animę quam in essentia.102. 4
Vtrum peccatum originale per prius sit in voluntate quam in aliis potentiis.103. 5
Vtrum peccatum originale ab Adam deriuetur in omnes qui seminaliter ab ipso procedunt.103. 6
Vtrum illi qui nascuntur materialiter tãtum de Adam peccatum originale contrahant.104. 7
Vtrũ peccato parẽtũ originaliter in posteros trãseãt.104. 8

QVAESTIO V.
De pœna originalis peccati.105.

Vtrum sit conueniens pœna originalis peccati carentia visionis diuinæ.105. Artic.1
Vtrum originali peccato debeatur pœna sensus.106. 2
Vtrum patiantur afflictionem interioris doloris qui cum solo originali decedunt.107. 3
Vtrum mors & alij defectus huius vitæ sint pœna originalis peccati.107. 4
Vtrum mors & huiusmodi sint defectus homini naturales.108. 5

QVAESTIO VI.
De electione humana.111.

Vtrum homo habeat, electionem suorum actuum: aut ex necessitate eligat.109. Arti.vnicus

QVAESTIO VII.
De peccato veniali.111.

Vtrum veniale peccatum conuenienter diuidatur contra mortale.111. Arti.primus
Vtrum diminuat charitatem.112. 2
Vtrum possit mortale fieri.113. 3
Vtrum circunstãtia faciat de veniali mortale.114. 4
Vtrum in ratione superiori possit esse peccatum.114. 5
Vtrum in sensualitate possit esse peccatum veniale.115. 6
Vtrum homo in statu innocentiæ potuerit peccare venialiter.115. 7
Vtrum

Vtrũ primi motus in infidelib⁹ sint peccata venialia.116. 8
Vtrum angelus bonus vel malus possit peccare venialiter.117. 9
Vtrum peccatum veniale sine charitate puniatur pœna æterna.117. 10
Vtrum aliqua peccata venialia post hanc vitam remittantur in purgatorio.118. 11
De remissione peccatorum venialium in hac vita 119. 12

QVAESTIO VIII.
De vitiis capitalibus. & primo de superbia.119.

Vtrum sint peccata capitalia septem vel plura vel pauciora.119. Articulus primus.
Vtrum superbia sit peccatum speciale.120. 2
Vtrum superbia sit in irascibili.121. 3
De speciebus superbiæ.122. 4

QVAESTIO IX.
De inani gloria.123

Vtrum inanis gloria sit peccatum.123. Articulus primus.
Vtrum sit peccatum mortale.123. 2
De filiabus inanis gloriæ quæ sunt in obedientia, iactantia, hypocrisis, contentio, pertinacia, discordia, nouitatum præsumptio.124. 3

QVAESTIO X.
De inuidia.124.

Vtrum inuidia sit peccatum.124. Articulus primus.
Vtrum sit mortale peccatum.125. 2
Vtrum sit vitium capitale.126. 3

QVAESTIO XI.
De acedia.126.

Vtrum acedia sit peccatum.126. Articulus primus.
Vtrum acedia sit speciale peccatum.127. 2
Vtrum sit peccatum mortale.127. 3
Vtrum sit vitium capitale.127. 4

QVAESTIO XII.
De ira.128.

Vtrum ira sit mala, & vtrum aliqua ira sit bona. Art.1.
Vtrum aliqua ira possit esse peccatum, an non.128. 2
Vtrum possit esse peccatum mortale.129. 3
Vtrum ira possit esse leuius peccatum odio & inuidia, & huiusmodi.130. 4
Vtrum possit esse vitium capitale.130. 5

QVAESTIO XIII.
De auaritia.130.

Vtrum auaritia sit vitium speciale.130. Arti.primus.
Vtrum sit peccatum mortale.131. 2
Vtrum sit vitium capitale.131. 3
Vtrum mutuare ad vsuram sit peccatum mortale.132. 4

QVAESTIO XIIII.
De gula.133.

Vtrum gula semper sit peccatum.133. Arti.primus.
Vtrum sit peccatum mortale.133. 2
De speciebus gulæ.134. 3
Vtrum gula sit vitium capitale.134. 4

QVAESTIO XV.
De luxuria.135.

Vtrum omnis actus luxuriæ sit peccatũ.135. Arti.primus.
Vtrum actus luxuriæ sit peccatum mortale.135. 2
De speciebus luxuriæ, quæ sunt, fornicatio, adulteriũ, incestus, stuprum, raptus, & peccatũ cõtra naturam.136. 3
Vtrum luxuria sit vitium capitale.137. 4

QVAESTIO XVI.
De dæmonibus.137.

Vtrum dæmones habeant corpora naturaliter sibi vnita.137. Articulus primus.
Vtrum sint naturaliter mali, aut voluntate.138. 2
Vtrum diabolus peccando appetierit æqualitatem diuinam.140. 3
Vtrũ peccare potuerit ī primo instãti suę creationis.141. 4
Vtrum in eis possit liberum arbitrium reuerti ad bonum post peccatum.142. 5
Vtrum intellectus angeli post peccatum sit obtenebratus, vt in eo possit cadere error vel deceptio.143. 6
Vtrum dæmones cognoscant futura.145. 7
Vtrum cognoscant cogitationes cordium.146. 8
Vtrum possint transmutare corpora transmutatione formali.147. 9
Vtrum possint mouere corpora localiter.148. 10
Vtrum possint immutare partẽ animę cognoscitiuã quantum ad vim sensitiuam interiorẽ vel exteriorem.148. 11
Vtrum possint immutare intellectum hominis.149. 12

Incipit tabula super quæstionibus de spiritualibus creaturis, de anima, de vnione verbi incarnati, & de virtutibus.

QVAESTIO I.
De spiritualibus creaturis, & habet 11. articulos. fol.150.

Vtrum substantia spiritualis sit composita ex materia & forma.150. Articulus primus.
Vtrum possit vniri corpori.152. 2
Vtrum spiritualis substantia quæ est anima humana vniatur corpori per medium.153. 3
Vtrum tota anima sit in qualibet parte corporis.155. 4
Vtrum aliqua substãtia spiritualis creata sit non vnita corpori.156. 5
Vtrum substãtia spiritualis cœlesti corpori vniatur.157. 6
Vtrum corpori aẽreo vniatur.158. 7
Vtrum omnes angeli differant specie ab inuicem.158. 8
Vtrum intellectus possibilis sit vnus in omnibus hominibus.160. 9
Vtrum intellectus agens sit vnus omniũ hominũ.161. 10
Vtrum potentiæ animæ sint idẽ quod eius essentia.163. 11

QVAESTIO II.
De anima. Et habet 21. articulos.164.

Vtrum anima humana possit esse forma. Et hoc aliquid. 164. Articulus primus.
Vtrum sit separata secundum esse à corpore.165. 2
Vtrum sit vna in omnibus.167. 3
Vtrum necesse sit ponere intellectum agentem.168. 4
Vtrum intellectus agens sit vnus & separatus.169. 5
Vtrum anima sit composita ex materia & forma.170. 6
Vtrum angelus & anima differant specie.171. 7
Vtrũ anima rationalis possit vniri corpori humano.172. 8
Vtrum vniatur materiæ corporali.173. 9
Vtrũ tota sit in toto corpore & ī qualibet parte eius.175.10
Vtrum anima rationalis vegetabilis & sensibilis sit vna substantia.176. 11
Vtrum anima sit suæ potentiæ.177. 12
Vtrum potentiæ animę distinguantur per obiecta.178. 13
Vtrum anima sit immortalis.179. 14
Vtrum anima separata à corpore possit intelligere.180. 15
Vtrum anima coniuncta corpori possit intelligere substantias separatas.181. 16
Vtrũ anima separata intelligat substãtias separatas.183. 17
Vtrum anima separata intelligat omnia naturalia.183. 18
Vtrũ potẽtiæ sensitiuæ remaneãt in anima separata.185.19
Vtrum anima separata cognoscat singularia.186. 20
Vtrum pati possit pœnam ab igne corporeo.187. 21

QVAESTIO III.
De vnione verbi incarnati. Et habet quinque arti.188.

Vtrum vnio facta sit in persona vel in natura.188. Arti.1.
Vtrum in Christo sit tantum vna hypostasis vel suppositum aut duo.189. 2
Vtrum Christus sit vnum naturaliter aut duo.190. 3
Vtrum in Christo sit tantum vnum esse.191. 4
Vtrum in Christo sit tantum vna operatio.191. 5

QVAESTIO IIII.
De virtutibus in communi. Et habet 13. arti.192.

Vtrum virtutes sint habitus.192. Articulus primus.
Vtrum diffinitio virtutis quam ponit Aug. sit conueniens. 193. 2
Vtrum potẽtia animæ possit esse virtutis subiectũ.194. 3
Vtrum irascibilis & concupiscibilis possint esse subiectum virtutis.194. 4
Vtrum voluntas sit subiectum virtutis.195. 5
Vtrum in intellectu practico sic virtus sicut in subiecto. 196. 6
Vtrum in intellectu speculatiuo sit virtus.197. 7
Vtrum virtutes sint in nobis à natura.197. 8
Vtrum virtutes acquirantur ex actibus.198. 9
Vtrum sint aliquæ virtutes ex infusione.199. 10
Vtrum virtus infusa augeatur.201. 11
Vtrum recte virtutes distinguantur.202. 12
Vtrum virtus sit in medio.203. 13

QVAESTIO V.
De virtutibus theologicis. Et habet 13. arti.204.

Vtrum charitas sit quid creatum in anima vel sit ipse Spiritussanctus.204. Articulus primus.
Vtrum charitas sit virtus.206. 2
Vtrum charitas sit forma virtutum.205. 3

Universidad de Deusto
Biblioteca

Vtrum charitas sit vna virtus.207. 4
Vtrum charitas sit virtus distincta ab aliis virtutibus vel non.208. 5
Vtrum charitas possit esse cum peccato mortali.208. 6
Vtrum obiectum diligibile ex charitate sit rationalis creatura.209. 7
Vtrum diligere inimicos sit de perfectione consilij.210. 8
Vtrum sit aliquis ordo diligendorum in charitate.211. 9
Vtrum possibile sit charitatem esse perfectam in hac vita.212. 10
Vtrum omnes teneantur ad perfectam charitatem habendam.212. 11
Vtrum charitas semel habita, possit amitti.213. 12
Vtrum per vnum actum peccati mortalis charitas amittatur.215. 13

QVAESTIO VI.

De correctione fraterna. Et habet. 2. artic.115.
Vtrum correctio fraterna sit in præcepto.215. Artic.1
Vtrum ordo correctionis sit in præcepto.216. 2

QVAESTIO VII.

De spe. Et habet quatuor articulos.218.
Vtrum spes sit virtus.218. Articulus primus.
Vtrum spes sit in voluntate sicut in subiecto.219. 2
Vtrum spes sit prior charitate.219. 3
Vtrum spes sit solum in viatoribus.220. 4

QVAESTIO VIII.

De virtutibus cardinalibus. Et habet 4. art.220.
Vtrum prudentia, iustitia, tẽperantia fortitudo. sint dicendæ quatuor virtutes Cardinales.220. Arti. primus.
Vtrum virtutes sint connexæ.221. 2
Vtrum omnes virtutes in vno homine sint æquales. 223. 3
Vtrum virtutes cardinales maneant in prima.224. 4

FINIS.

Quæstionum de veritate disputarum diui Thomæ Aquinatis tabula incipit.

QVAESTIO I.

DE veritate. Et habet arti.12. Folio 225.
Quid sit veritas. fol.225. Arti. primus.
Vtrum veritas principalius inueniatur in intellectu quam in rebus.225. 2
Vtrum veritas sit tantum in intellectu componente & diuidente.226. 3
Vtrum sit tantum vna veritas qua omnia sint vera.226. 4
Vtrum aliqua veritas præter primam sit æterna.227. 5
Vtrum veritas creata sit æterna.228. 6
Vtrum veritas in diuinis dicatur essentialiter vel personaliter.229. 7
Vtrum omnis veritas sit à veritate prima.229. 8
Vtrum veritas sit in sensu.229. 9
Vtrum aliqua res sit falsa.230. 10
Vtrum falsitas sit in sensu.230. 11
Vtrum falsitas si in intellectu.231. 12

QVAESTIO II.

De sciẽtia Dei. Et habet articulos quindecim.fol.231.
Vtrum in Deo sit scientia.231. Articulus primus.
Vtrum Deus cognoscat vel sciat seipsum.232 2
Vtrum cognoscat alia à se.233. 3
Vtrum Deus de rebus propriam habeat cognitionem & determinatam.234. 4
Vtrum Deus cognoscat singularia.235. 5
Vtrum intellectus humanus singularia cognoscat.236. 6
Vtrũ Deus cognoscat singulare nũc esse vel nõ esse.236. 7
Vtrum Deus cognoscat non entia, & quæ nec sunt, nec erunt, nec fuerunt.237 8
Vtrum Deus sciat infinita.237. 9
Vtrum Deus possit facere infinita 238. 10
Vtrum scientia æquiuoce prædicetur de Deo & de nobis.238. 11
Vtrum Deus sciat singularia futura contingentia.239. 12
Vtrum scientia Dei sit variabilis.240. 13
Vtrum scientia Dei sit causa rerum.241. 14
Vtrum Deus sciat mala.241. 15

QVAESTIO III.

De ideis. Et habet articulos octo.fo.241.
Vtrum ponere sit ideas.241. Articulus primus.
Vtrum sit ponere plures ideas.242. 2
Vtrum ideæ pertineant ad speculatiuam vel practicam cognitionem.243. 3
Vtrum malum habeat ideam in Deo.244. 4
Vtrum materia prima habeat ideam in Deo.244. 5
Vtrum in Deo sit idea eorum, quæ nec sunt, nec erunt, nec fuerunt.244. 6
Vtrum accidentia habeant ideam in Deo.245. 7
Vtrum singularia habeant ideam in Deo.245. 8

QVAESTIO IIII.

De verbo. Et habet articulos octo.245.
Vtrum verbum propriè dicatur in diuinis.245. Artic.1
Vtrum verbum in diuinis dicatur essentialiter vel personaliter.246. 2
Vtrum verbum Spiritui sancto conueniat.247. 3
Vtrum pater dicat creaturam.247. 4
Vtrum hoc nomen verbum importet respectum ad creaturam.248. 5
Vtrum res verius sint verbo quam in seipsis.248. 6
Vtrum verbum sit eorum quę non sunt, nec erunt, nec fuerunt.248. 7
Vtrum omne quod factum est sit vita in verbo.249. 8

QVAESTIO V.

De diuina prouidentia. Et habet arti. decem.249.
AD quod attributorũ prouidentia reducitur.249. Arti.1
Vtrum mundus prouidentia regatur.250. 2
Vtrum diuina prouidẽtia ad corruptibilia se extẽdat.251. 3
Vtrum omnes motus & actiones horum inferiorum corporum subdantur prouidentiæ diuinæ.251. 4
Vtrum humani actus prouidentia regantur.252. 5
Vtrum animalia bruta & eorum actus diuinæ prouidentię subdantur.252. 6
Vtrum peccatores diuina prouidentia regantur.252. 7
Vtrum tota corporalis creaturę gubernetur prouidẽtia diuina mediante angelica.253. 8
Vtrum diuina prouidentia disponat corpore inferiora per corpora cœlestia.253. 9
Vtrum humani actus gubernantur mediãtibus corporibus cœlestibus.255. 10

QVAESTIO VI.

De prædestinatione. Et habet articulos sex.256
Vtrum prædestinatio pertineat ad scientiam.256. Arti. 1
Vtrum præscientia meritorum sit causa prædestinationis.256. 2
Vtrum prædestinatio habeat certitudinem vel non.257. 3
Vtrum numerus prædestinatorum sit certus. 258. 4
Vtrum prædestinatis sit certa sua prædestinatio. 259. 5
Vtrum prædestinatio possit iuuari precibus sanctorũ.259. 6

QVAESTIO VII.

De libro vitæ. Et habet artic.8. fol.260
Vtrum liber vitæ sit aliquid creatum.260. Artic.1
Vtrum liber vitæ dicatur essentialiter vel personaliter in diuinis.261. 2
Vtrum liber vitæ approprietur filio.261. 3
Vtrum liber vitæ sit idem quod prædestinatio.261. 4
Vtrum liber vitæ dicatur respectu vitæ increatæ.261. 5
Vtrum liber vitæ dicatur respectu vitę naturę in creaturis.262. 6
Vtrum liber vitæ dicatur simpliciter respectu vitæ gratiæ.262. 7
Vtrũ possit dici liber mortis, sicut dicitur liber vitæ.262. 8

QVAESTIO VIII.

De cognitione angelorum. Et habet artic.17.fol.262
Vtrum angeli videant Deum per essentiam.262. Art.1
Vtrum intellectus angeli vel hominis beati essentiam diuinam comprehendat.263. 2
Vtrum angelus ex propriis naturalibus possit pertingere ad videndum Deum per essentiam.264. 3
Vtrum angelus videns Deum per essentiam omnia cognoscat.265. 4
Vtrum visio rerum in verbo sit per aliquas similitudines rerum in intellectu angelico existentes.266. 5
Vtrum angelus cognoscat seipsum.267. 6
Vtrum vnus angelus intelligat alium.267. 7
Vtrũ angelus res materiales cognoscat per formas aliquas an per essentiam sui cognoscentis.268. 8
Vtrum formæ per quas angeli cognoscunt res materiales sint innatæ, vel à rebus acceptæ.269. 9
Vtrum angeli superiores habeat cognitionem per formas magis vniuersales quam inferiores.269. 10
Vtrum angelus cognoscat singularia.270. 11

Vtrum

Vtrum angeli cognoscant futura.271. 12
Vtrum angeli possint scire occulta cordium.271. 13
Vtrum angeli simul multa cognoscant.272. 14
Vtrum angeli cognoscãt res discurrendo de vno in aliud.273. 15
Vtrum in angelis distingui debeat cognitio matutina à vespertina.273. 16
Vtrum cognitio angeli sufficienter per matutinam vel vespertinam distinguatur vel diuidatur.274. 17

QVAESTIO IX.

De cognitione scientiæ angelicæ per illuminationes & loquutiones. Et habet articulos septem.274.
Vtrum vnus angelus alium illuminet.274. Articulus 1.
Vtrum inferior angelus illuminetur à superiore, vel quãdoque à Deo immediate.275. 2
Vtrum vnus angelus aliũ illuminando eum purget.276. 3
Vtrum vnus angelus alij loquatur.276. 4
Vtrum inferiores angeli superioribus loquantur.277. 5
Vtrum requiratur determinata distantia localis ad hoc quod vnus angelus alij loquatur.277. 6
Vtrum vnus angelus alij possit loqui ita q̃ alij loquutionẽ eius non percipiant.278. 7

QVAESTIO X.

De mente. Et habet articulos tredecim.fo.278.
Vtrum mens prout est in ea imago Trinitatis sit essentia animæ, vel aliqua potentia eius.278. Arti. primus
Vtrum in mente sit memoria.279. 2
Vtrum memoria distinguatur ab intelligentia, sicut potentia à potentia.279. 3
Vtrum mens cognoscat res materiales.280. 4
Vtrum mens nostra possit materialia in singulari cognoscere.280. 5
Vtrum mens humana accipiat cognitionem sensibus.281. 6
Vtrum in mente sit imago Trinitatis secundum q̃ materialia cognoscit.281. 7
Vtrum mens seipsam per essentiam cognoscat, aut per aliquam speciem.282. 8
Vtrum anima cognoscat habitus in ipsa existentes per essentiam suam, vel per aliquem similitudinem.284. 9
Vtrum aliquis possit scire se habere charitatem.285. 10
Vtrum mens in statu vitæ possit videre Deum per essentiam.285. 11
Vtrum Deum esse sit per se notum menti humanæ, sicut prima principia demonstrationis.286. 12
Vtrum per naturalem potentiam possit cognoscit Trinitas personarum.287. 13

QVAESTIO XI.

De magistro. Et habet articulos quatuor.fo.287.
Vtrum homo possit docere vel dici Magister, vel solus Deus.287. Articulus primus.
Vtrum aliquis possit dici magister sui ipsius.289. 2
Vtrum homo ab angelo doceri possit.289. 3
Vtrum docere sit actus vitæ contemplatiuè vel actiuæ.290. 4

QVAESTIO XII.

De prophetia. Et habet articulos quatuordecim.290.
Vtrum prophetia sit habitus vel actus.290. Arti. primus.
Vtrum prophetia sit de conclusionibus scibilibus.291. 2
Vtrum prophetia sit naturalis.292. 3
Vtrum ad prophetiam habendam requiratur dispositio naturalis.293. 4
Vtrum ad prophetiam requira ur bonitas morum.294. 5
Vtrum prophetæ videant in speculo æternitatis.294. 6
Vtrum in reuelatione prophetica imprimantur diuinitus in mente prophetæ nouæ rerum species, vel solum intellectuale lumen.295. 7
Vtrum omnis reuelatio prophetica fiat angelo mediante.296. 8
Vtrum semper quando propheta spiritu prophetiæ tangitur à sensibus alienetur.296. 9
Vtrum prophetia cõmuniter diuidatur in prophetiã prædestinationis, præscientiæ & comminationis.297. 10
Vtrum in prophetia inueniatur immobilis veritas.298 11
Vtrum prophetia quæ est per visionem intellectualem tantum sit eminentior ea quæ habet visionem intellectualem simul cum imaginaria.298. 12
Vtrum gradus prophetiæ distinguantur secundum visionem imaginariam.299. 13
Vtrum Moyses fuerit excellẽtior aliis prophetis.300. 14

QVAESTIO XIII.

De raptu. Et habet articulos quinque.300.
Quid sit raptus.300. Arti. primus.
Vtrum Paulus in raptu viderit Deum per essentiam.301. 2
Vtrum intellectus viatoris possit eleuari ad vidẽdum Deũ per essentiã sine hoc quod à sensibus abstrahatur.301. 3
Quãta abstractio requiratur ad hoc quod intellectus Deũ per essentiam videre possit.302. 4
Quid est illud quod Apostolus circa raptum suum sciuit & quid nescisuit.303. 5

QVAESTIO XIIII.

De fide. Et habet articulos duodecim.303.
Quid sit credere.303. Arti. primus.
Quid sit fides.304. 2
Vtrum fides sit virtus.305. 3
In quo sit fides sicut in subiecto.306. 4
Vtrum fidei forma sit charitas.306. 5
Vtrum fides informis sit virtus.307. 6
Vtrum sit idem habitus fidei informis & formate.307. 7
Vtrum obiectum fidei proprium sit veritas prima.308. 8
Vtrum fides possit esse de rebus scitis.308. 9
Vtrum sit necessarium homini habere fidem.309. 10
Vtrum sit necessarium explicite credere.310. 11
Vtrum vna sit fides modernorum & antiquorum.310. 12

QVAESTIO XV.

De ratione superiori & inferiori. Et habet arti.quinq.311.
Vtrum intellectus & ratio sint diuersæ potẽtiæ.312. Arti.1
Vtrũ ratio superior & inferior sint diuersæ potẽtiæ.312. 2
Vtrum in ratione superiori vel inferiori possit esse peccatum.313. 3
Vtrum delectatio morosa per consensum in delectationem in inferiori parte rationis existens sine consensu in opus sit mortale peccatum.314. 4
Vtrũ in ratione superiori possit esse veniale peccatũ.315. 5

QVAESTIO XVI.

De syndęresi. Et habet articulos tres.fo.315.
Vtrum syndęresis sit potentia vel habitus.315. Arti.1
Vtrum syndęresis possit peccare.316. 2
Vtrum syndęresis in aliquo extinguatur.317. 3

QVAESTIO XVII.

De conscientia. Et habet articulos quinque.fo.317.
Vtrũ conscientia sit potẽtia vel habitus vel actus.317. Art.1
Vtrum conscientia possit errare.318. 2
Vtrum conscientia liget.318. 3
Vtrum conscientia erronea liget.319. 4
Vtrum conscientia in indifferentibus plus liget quam præceptum prælati vel minus.319. 5

QVAESTIO XVIII.

De cognitione primi hominis. Et habet arti.octo.320.
Vtrum homo in statu innocentiæ cognouerit Deum per essentiam.320. Arti. primus.
Vtrum homo in statu innocentiæ per creaturas videre Deum.321. 2
Vtrum Adã in statu innocentiæ fidẽ de Deo habuit.321. 3
Vtrum Adam in statu innocentiæ habuit omnium creaturarum notitiam.321. 4
Vtrum Adam in statu innocentiæ angelos per essentiam viderit.322. 5
Vtrum Adam in statu innocentię errare vel decipi potuerit.323. 6
Vtrum pueri qui ex Adam in statu innocentiæ nascerentur plenam rerum omnium scientiam habuissent, sicut & Adam habuit.324. 7
Vtrum pueri mox nati in statu innocentiæ vsum rationis plenariæ habuissent.325. 8

QVAESTIO XIX.

De cognitione animæ separatè. Et habet arti.2.325.
Vtrum anima post mortẽ possit intelligere.325. Arti.1.
Vtrũ anima separata singularia cognoscere poterit.327. 2

QVAESTIO XX.

De scientia animæ Christi. Et habet arti.sex.327.
Vtrum in Christo sit ponere scientiã creatã.327. Arti.1
Vtrum anima Christi videat verbum per aliquem creatum habitum 328. 2
Vtrum Christus scientiam aliam habeat de rebus quam illam qua cognoscit res in verbo.328. 3
Vtrum anima Christi sciat in verbo omnia quæ scit verbum.329. 4

Vtrum.

Universidad de Deusto
Biblioteca

INDEX.

Vtrum anima Christi sciat omnia illa quæ Deus potest facere.330. 5
Vtrum cognitione qua anima Christi scit res in propria natura sciat omnia.330. 6

QVAESTIO XXI.
De bono. Et habet articulos 6. 331.

Vtrum bonum aliquid addat supra ens.331. Artic.1
Vtrum ens & bonum conuertantur secundum suppositа. 331. 2
Vtrum bonum secundum rationem sit prius quam verum. 332. 3
Vtrum omnia sint bona bonitate prima.332. 4
Vtrum bonum creatum sit bonum per suã essentiam.333. 5
Vtrum bonum creaturæ sit in modo, specie & ordine, sicut Augustinus dicit.334. 6

QVAESTIO XXII.
De voluntate. Et habet artic.15.334.

Vtrum omnia bonum appetant.334. Artic.1
Vtrum omnia appetant ipsum Deum.335. 2
Vtrum appetitus sit quædam specialis potentia animæ. 3
Vtrum voluntas in rationalibus sit alia potentia præter appetitiuam sensitiuæ partis.336. 4
Vtrum voluntas aliquid de necessitate velit.336. 5
Vtrum voluntas de necessitate velit quicquid vult.337. 6
Vtrum aliquis mereatur volendo id quod de necessitate vult.338. 7
Vtrum Deus possit cogere voluntatem. 338.8
Vtrum aliqua creatura possit immutare voluntatem vel imprimere in ipsam.338. 9
Vtrum voluntas & intellectus sint eadem potentia.339. 10
Vtrum voluntas sit altior potentia quam intellectus vel econuerso.339. 11
Vtrum voluntas moueat intellectum & alias vires animæ. 340. 12
Vtrum intentio sit actus voluntatis.340. 13
Vtrum eodem motu voluntas velit finem & intendat ea quæ sunt ad finem.341. 14
Vtrum electio sit actus voluntatis.342. 15

QVAESTIO XXIII.
De voluntate Dei. Et habet arti.octo.342.

Vtrum Deo competat voluntatem habere.342. Art.1
Vtrum voluntas diuina possit distingui per antecedens & consequens.343. 2
Vtrum voluntas Dei conuenienter diuidatur per voluntatem beneplaciti & signi.343 3
Vtrum Deus de necessitate velit quicquid vult.344. 4
Vtrum diuina voluntas rebus volitis necessitatem imponat.345. 5
Vtrum iustitia in rebus creatis dependeat ex simplici Dei voluntate.345. 6
Vtrum teneamur voluntatem nostram conformare voluntati diuinæ.346. 7
Vtrum teneamur conformare voluntatem nostram voluntati diuinæ in volito. vt scilicet teneamur velle hoc quod scimus Deum velle.346. 8

QVAESTIO XXIIII.
De libero arbitrio. Et habet arti.quindecim.347.

Vtrum homo sit liberi arbitrij.347. Articulus primus.
Vtrum liberum arbitrium sit in brutis.349. 2
Vtrum liberum arbitrium sit in Deo.349. 3
Vtrum liberum arbitrium sit potentia vel non.349 4
Vtrum liberum arbitrium sit vna potẽtia vel plures.350. 5
Vtrum liberum arbitrium sit voluntas vel potentia alia à voluntate.351. 6
Vtrum possit esse aliqua creatura quæ libe. arbitrium habeat natural ter confirmatum in bono.351. 7
Vtrum liberum arbitrium creaturæ possit confirmari in bono per aliquod donum gratiæ.252. 8
Vtrum liberum arbitrium hominis in statu vitę possit cõfirmari in bono.352. 9
Vtrum liberũ arbitrium alicuius creaturæ possit esse obstinatum in malo.vel immutabiliter firmatum.352. 10
Vtrum liberum arbitrium hominis in statu vitę possit esse obstinatum in malo.354. 11
Vtrum liberum arbitrium in statu peccati mortalis sine gratia possit vitare peccatum mortale.354. 12
Vtrum aliquis existens in gratia possit peccatum mortale vitare.356. 13
Vtrum liberũ arbitrium possit in bonũ sine gratia.356. 14
Vtrum homo sine gratia possit se præparare ad gratiam habendam.357. 15

QVAESTIO XXV.
De sensualitate. Et habet articulos septem.357.

Vtrum sensualitas sit vis cognitiua vel appetitiua tantum. 357. Articulus primus.
Vtrum sensualitas sit vna potẽtia simplex vel diuidatur in plures potentias, scilicet irascibilem & concupiscibilem.358. 2
Vtrum irascibilis & concupiscibilis sint tantum in appetitu superiori vel inferiori.358. 3
Vtrum sensualitas obediat rationi.359. 4
Vtrum in sensualitate possit esse peccatum.359. 5
Vtrum concupiscibilis sit magis corrupta & infecta quam irascibilis.360. 6
Vtrum sensualitas in vita illa curari possit à corruptione prædicta.360. 7

QVAESTIO XXVI.
De passionibus animæ. Et habet arti.decem.361.

Qualiter anima separata à corpore patiatur.361. Arti.1.
Quomodo anima coniuncta corpori patiatur.362. 2
Vtrum passio sit tantum in appetitiua sensitiua.362. 3
Secundum quid attenditur contrarietas & diuersas inter animæ passiones.363. 4
Vtrum spes, timor, gaudium & tristitia sint quatuor principales animæ passiones.364. 5
Vtrum passionibus mereamur.365. 6
Vtrum passio adiuncta merito diminuat aliquid de merito. 366. 7
Vtrum huiusmodi passiones fuerint in Christo.367. 8
Vtrum passio doloris fuerit in anima Christi quantũ ad superiorem rationem.367. 9
Vtrum per dolorem passionis qui erat in superiori ratione Christi impediebatur gaudium fruitionis & econuerso.368. 10

QVAESTIO XXVII.
De gratia. Et habet articulos septem.369.

Vtrum gratia sit aliquid creatũ positiue in anima.369. Art.1
Vtrum gratia gratum faciens sit idem quod charitas.370. 2
Vtrum aliqua creatura possit esse causa gratiæ. 370.3
Vtrum sacramenta nouæ legis sint causa gratiæ.372. 4
vtrum in homine vno sit vna tãtum gratia gratum faciens. 373. 5
Vtrum gratia sit in essentia animæ sicut in subiecto.374. 6
Vtrum gratia sit in sacramentis.374. 7

QVAESTIO XXVIII.
De iustificatione impij. Et habet arti.nouem.375.

Vtrum iustificatio impij fit remissio peccatorum 375. Art.1
Vtrum peccatorum remissio possit esse sine gratia.378. 2
Vtrũ ad iustificationẽ impij liberi arbitrij requiratur.376.3
Quis motus liberi arbi.ad iustificationẽ requiratur. 378.4
Vtrum in iustificatione impij requiratur motus liberi arbitrij in peccatum.378. 5
Vtrum gratiæ infusio & culpæ remissio sint idem.379. 6
Vtrum remissio culpæ naturaliter præcedat infusionem gratiæ.379. 7
Vtrum in iustificatione impij motus liberi arbitrij naturaliter præcedat gratiæ infusionem.380. 8
Vtrum iustificatio impij fit in instanti.380. 9

QVAESTIO XXIX.
De gratia Christi. Et habet arti. octo.381.

Vtrum in Christo sit gratia creata.381. Arti.primus
Vtrum ad hoc quod vniatur humana natura verbo in persona requiratur habitualis gratia.382. 2
Vtrum gratia Christi sit infinita.382. 3
Vtrum gratia capitis conueniat Christo secundum humanam naturam.383. 4
Vtrum in Christo requiratur aliqua habitualis gratia ad hoc quod sit caput.383. 5
Vtrum Christus mereri potuerit.384. 6
Vtrum Christus aliis mereri potuit.384. 7
Vtrum Christus in primo instanti suæ conceptionis mereri potuerit.385. 8

Explicit Tabula huius libri.

QVÆSTIONES PROFVNDISSIMÆ
DE POTENTIA DEI, A' SANCTISSIMO DOCTORE THOMA DE AQVINO DISPVTATÆ.

QVÆSTIO PRIMA.
DE POTENTIA DEI:
Et habet septem articulos.

Primo enim quæritur, Vtrum in Deo sit potentia.
2 Vtrum potentia Dei sit infinita.
3 Vtrum ea quæ sunt naturæ impossibilia, Deo sint possibilia.
4 Vtrum iudicandum sit aliquid possibile vel impossibile secundum causas inferiores vel superiores.
5 Vtrum Deus possit facere quæ non facit, & dimittere quæ facit.
6 Vtrum Deus possit facere quæ alij faciunt: vt peccare, ambulare &c.
7 Vtrum Deus dicatur omnipotens.

ARTICVLVS PRIMVS.

Primũ arg. Sumitur hic potentia pro principio operationis & passionis.

OVETVR quæstio de potentia Dei. Et primò quæritur, vtrum in Deo sit potentia. Et videtur q̃ non. Potentia enim est operationis principiũ: sed operatio Dei, quæ est eius essentia, nõ habet principiũ: quia neq; est genita, neq; procedẽs. ergo in Deo nõ est potẽtia. Præterea 2 omne perfectissimum est Deo attribuẽdum secundũ Ansel. ergo quod respicit aliquid se perfectius, non debet Deo attribui: sed omnis potentia respicit se perfectius, scilicet passiuam formã, & actiuam operationem. ergo potentia Deo 3 attribui nõ potest. Præterea potentia est principiũ transmutandi in aliud, secundum quod est aliud, secundum Philosophum in 5. Meta. sed principiũ relatio quæda est, & est relatio Dei ad creaturas, prout significatur in potentia creandi vel mouendi: nulla autem talis relatio est in Deo secũdum rem, sed solùm secundum rationem: ergo potentia nõ est in 4 Deo secundũ rem. Præterea habitus est perfectior potentia, vtpote operãti propinquior: sed habitus non ponitur in 5 Deo: ergo nec potentia. Præterea, nihil debet in Deo significari per quod derogetur eius primitiæ vel simplicitati. Sed Deus inquantũ est simplex & primũ agens, agit per essentiã suam: ergo non debet significari agere per potentiã: quę saltẽ secundum modũ significandi super essentiam ad- 6 dit. Præterea secundũ Philosophum in 3. Phy. In perpetuis *Text.32.* non differt esse & posse, multo minus ergo in diuinis: sed vbi est eadem res, debet esse idem nomen à digniori sumptum. Dignius autem est essentia quàm potentia, quia potẽtia essentiæ aduenit: ergo in Deo debet nominari essentia 7 tantũ, non autem potentia. Præterea sicut materia prima est pura potentia, ita Deus est purus actus. Sed prima materia secundum essentiam suam considerata, est denudata ab omni actu: ergo Deus in essentia sua cõsideratus, est absq; 8 omni potentia. Præterea omnis potentia ab actu separata, est imperfecta: & ita cùm nihil imperfectũ Deo conueniat, talis potentia in Deo esse nõ potest. Si ergo in Deo est potentia, oportet quòd semper sit actui coniuncta. Et ita potẽtia creandi est coniuncta actui semper: & sic sequitur quòd 9 ab æterno creauit res. quod est hæreticũ. Præterea, quãdo aliquid sufficit ad aliquid agendũ, superfluè aliquid superadditur: sed essentia Dei sufficit ad hoc quod Deus per eam aliquid agat: ergo superfluè ponitur in eo potentia per quã agat. Sed dices quòd potentia non est aliud quàm essentia secundum rem, sed solũ secundum modum intelligẽdi. Sed 10 contra, omnis intellectus cui non respondet aliquid in re, est cassus & vanus. Præterea, prædicamentum substantiæ 11 est nobilius aliis prædicamentis. sed Deo non attribuitur, vt Aug. dicit, multo ergo minus prædicamẽtum qualitatis: sed potentia est in secunda specie qualitatis, ergo Deo attribui non debet. Sed dices, quòd potentia quæ Deo attribuitur, nõ est qualitas, sed Dei essentia, sola ratione differens. Sed contra. aut isti rationi aliquid respõdet in re, aut nihil: 12 si nihil, ratio vana est: si autem aliquid in re ei respõdet, sequitur q̃ aliquid in Deo sit potentia præter essentiam, sicut ratio potentiæ est præter rationẽ essentiæ. Præterea, secun 13 dum Philosophum omnis potestas & omne effectiuum est propter aliud eligendũ: nullum autem huiusmodi Deo conuenit: quia ipse non est propter aliud: ergo potentia Deo non cõuenit. Præterea, virtus à Diony. in 12. cap. cœl hierar. 14 ponitur media inter substãtiã & operationem: sed Deus nõ agit per aliquod mediũ: ergo non agit per virtutem. Et ita nec per potentiã, & sic potentia non est in Deo. Præterea, 15 secundũ Philosophum in 12. Meta. potentia actiua quæ soli Deo potest competere, est principium transmutationis in aliud, secundum quod est aliud: sed Deus agit sine trãsmutatione, sicut patet in creatione: ergo Deo potẽtia actiua attribui non potest. Præterea, Philosophus ibidẽ dicit, quòd 16 eiusdem est potentia actionis & passionis: sed potentia passionis Deo non conuenit: ergo nec potentia actionis. Præterea, Philosophus ibidem dicit, quòd potentiæ actiuæ est 17 contraria priuatio: sed contraria nata sunt fieri circa idem. Cùm ergo in Deo nullo modo sit priuatio, non erit ibi potẽtia. Præterea, magister dicit 1. dist. 2. lib. quòd agere non 18 propriè competit Deo: sed vbi non est actio, ibi non potest esse potentia actiua nec passiua, vt patet: ergo nulla.

SED contra est quod dicitur in Psal. Potens es domine &c. Præterea, Matthæ. 3. Potens est Deus de lapidibus istis &c. Præterea, omnis operatio ab aliqua potentia 2 procedit: sed Deo maximè conuenit operari: ergo Deo ma- 3 ximè potentia conuenit. *Contra.1.*

CONCLVSIO.

Potentia passiua nullo modo Deo aduenit, cùm sit actus purus, potentia verò actiua maximè ei conuenit.

RESPONDEO ad huius quęstionis euidentiã sciẽ- *RESP.* dum: quod potentia dicitur ab actu: actus autem est *Prima par.* duplex, scilicet, primus, qui est forma: & secundus qui est *q.25. arti.1.* operatio: & sicut videtur ex cõmuni hominum intellectu, *1 D.42.q.1.* nomen actus primò fuit attributum operationi: sic enim *art.1.* quasi omnes intelligunt actũ. Secundò autem exinde fuit *Primo con-* trãslatum ad formã, inquãtum forma est principium ope- *tra gen.cap.* rationis, & finis. Vnde & similiter duplex est potentia, vna *16. & 2.li.* actiua, cui respondet actus qui est operatio: & huic primò *cap.7.8 q.* nomen potentiæ videtur fuisse attributũ: alia est potentia *10.* passiua, cui respõdet actus primus, qui est forma: ad quam similiter videtur secundarió nomen potẽtiæ deuolutum: sicut autem nihil patitur nisi ratione potentiæ passiuæ, ita 11 nihil agit ratione actus primi, qui est forma. Dictũ est enim quòd ad ipsum primò nomẽ actus ex actione deuenit: Deo autem conuenit esse actum purũ & primum: vnde ipsi conuenit maximè agere, & suam similitudinem in alia diffundere: & ideo ei maximè conuenit potentia actiua: nã potentia actiua dicitur secundum q̃ est principiũ actionis. Sed & sciendum, quòd intellectus noster Deum exprimere nititur sicut aliquid perfectissimum. Et, quia in ipsum deuenire non potest, nisi ex effectuum similitudine, nec in crea-

Universidad de Deusto
Biblioteca

turis inuenit aliquid summè perfectum, quod omnino imperfectione careat, ideo ex diuersis perfectionibus in creaturis repertis, ipsum nititur designare: quamuis cuilibet illarum perfectionum aliquid desit: ita tamen quòd quicquid alicui istarum perfectionum imperfectionis adiungitur, totum à Deo amoueatur: verbi gratia, Esse significat aliquid completum & simplex, sed non subsistens: substantia autem aliquid subsistens significat, sed alij subiecta: ponimus ergo in Deo substantiam & esse: sed substantiam ratione subsistentiæ, non ratione substandi: esse verò, ratione simplicitatis & complementi, non ratione inhærentiæ, qua alteri inhæret. Et similiter attribuimus Deo operationem ratione vltimi complementi, non ratione eius in quod operatio transit. Potentiá verò attribuimus ratione eius quod permanet, & quod est principium eius, non ratione eius quod per operationem completur.

Ad primũ. Prima solutio. AD PRIMVM ergo dicendum quòd potentia non solum est operationis principium, sed etiam effectus: vnde non oportet, quòd si potentia in Deo ponitur, quæ sit effectus principium, ꝙ essentiæ diuinæ, quæ est operatio, sit aliquod principium. Vel dicẽdum, & melius, ꝙ in diuinis inuenitur duplex relatio. Vna realis, illa, scilicet qua personæ adinuicem distinguũtur, vt paternitas & filiatio: aliàs personæ diuinæ non realiter, sed ratione distinguerẽtur, vt Sabellius dixit. Alia rationis tantum, quæ significatur cum dicitur, quod operatio diuina est ab essentia diuina, vel quod Deus operatur per essentiá suá. Præpositiones enim quasdam habitudines designant. Et hoc ideo contingit, quia, cum attribuitur Deo operatio, secundum suam rationem, quæ requirit aliquod principium, attribuitur etiam ei relatio existentis à principio, vnde ista relatio non est nisi rationis tantum. Est autem de ratione operationis habere principium, non de ratione essentiæ, vnde licet essentia diuina non habeat aliquod principium neque re, neque ratione, tamẽ operatio diuina habet aliquod principium secundum rationem. Ad secundum dicendum, quod licet omne perfectissimum sit Deo attribuendum, non tamen oportet ꝙ omne illud, quod Deo attribuitur, sit perfectissimum, sed oportet ꝙ sit conueniens ad designationem perfectissimi: ad quod competit aliquid ratione suæ perfectionis, quod habet aliquid se perfectius: cui tamen deest illa quam aliud habet. Ad tertium dicendum, ꝙ potentia dicitur principium, nõ quia sit ipsa relatio, quã significat nomen principij: sed quia est id quod est principium. Ad quartum dicendum, quod habitus nunquã est in potentia actiua, sed solũ in passiua, & ea est perfectior: talis autẽ potentia Deo non attribuitur. Ad quintum dicendum quod ista sunt impossibilia, quod Deus ponatur agere per essentiam suam, & quod non sit in Deo potentia: hoc enim quod est actionis principium, potentia est: vnde essentia diuina ex hoc ipso quod ponitur Deus per ipsam agere, ponitur esse potentia. Et sic ratio potentiæ in Deo non derogat neque simplicitati neque primitiæ eius, quia non ponitur quasi aliquid additum essentiæ. Ad sextum dicendũ, quod cum dicitur quod in perpetuis nõ differt esse & posse, intelligitur de potẽtia passiua: & sic nihil facit ad propositum: quia talis potentia non est in Deo. Tamen, quia verum est, quod potentia actiua est idem in Deo, quod eius essentia, ideo dicendum, quod licet essentia diuina & potentia sint idem secundum rem, tamen quia potentia maxime modum significandi addit, ideo speciale nomen requirit. nam nomina respõdent intellectibus secũdũ Philosophũ. 1. Periherm. Ad septimum dicendum, ꝙ ratio illa probat ꝙ in Deo non sit potentia passiua: & hoc concedimus. Ad octauum dicendum, ꝙ potentia Dei semper est coniuncta actui, id est, operationi. Nam operatio est diuina essentia, sed effectus sequuntur secundum imperium voluntatis & ordinem sapientiæ. Vnde nõ oportet ꝙ semper sit coniuncta effectui, sicut nec ꝙ creaturæ fuerint ab æterno. Ad nonũ dicendũ, ꝙ essentia Dei sufficit ad hoc ꝙ per eam Deus agat, nec tamen superfluit potẽtia: quia potentia nõ intelligitur quasi quædã res addita supra essentiam, sed superaddit secundũ intellectum solam relationem principij: ipsa enim essentia ex hoc quod est principium agendi, habet rationem potentiæ. Ad decimũ dicendum, ꝙ intellectui respondet aliquid in re dupliciter. Vno modo immediate, quando videlicet intellectus concipit formam rei alicuius extra animam existentis, vt hominis vel lapidis. Alio modo mediate, quando videlicet aliquid sequitur actum intelligẽdi, & intellectus reflexus supra ipsum considerat illud. Vnde res respondent illi considerationi intellectus mediate, id est, mediante intelligentia rei, verbi gratia intellectus intelligit naturam animalis in homine, in equo, & multis aliis speciebus: ex hoc sequitur ꝙ intelligit eam vt genus. Huic intellectui, quo intellectus intelligit genus, non respondet aliqua res extra immediate quæ sit genus, sed intelligentiæ, ex qua cõ sequitur ista intentio, respondet aliqua res. Et similiter est de relatione principij quum addit potentia supra essentiã. Nam ei respondet aliquid in re mediate, & nõ immediate. Intellectus enim noster intelligit creaturam cum aliqua relatione & dependentia ad creatorem, & ex hoc ipso, quia non potest intelligere aliquid relatum alteri, nisi econtra tio reintelligat relationem ex opposito: ideo intelligit in Deo quandã relationem principij, quæ consequitur modũ intelligendi: & sic refertur ad rem mediate. Ad vndecimũ dicendum, ꝙ potentia quæ est in secunda specie qualitatis, non attribuitur Deo, hæc enim est creaturarum, quæ nõ immediate per formas suas essentiales agunt, sed mediantibus formis accidentalibus: Deus autẽ immediate agit per suam essentiam. Ad duodecimum dicendum, ꝙ diuersis rationibus attributorum respondet aliquid in re diuina, scilicet vnũ & idem. Quia rem simplicissimam, quæ Deus est, propter eius incomprehensibilitatem, intellectus noster cogitur diuersis formis repræsentare: & ita istæ diuersæ formæ, quas intellectus concipit de Deo, sunt quidem in Deo sicut in causa veritatis, inquantũ ipsa res, quæ Deus est, est repræsentabilis per omnes istas formas, sunt tamen in intellectu nostro sicut in subiecto. Ad 13. dicendum, ꝙ Philosophus intelligit de potẽtiis actiuis & effectiuis & huiusmodi, quæ sunt in artificialibus & in rebus humanis. nam nec etiam in rebus naturalibus verum est, ꝙ potẽtia actiua sit semper propter suos effectus. Ridiculosum enim est dicere ꝙ potentia solis sit propter vermes, qui eius virtute generantur, multo minus diuina potentia est propter suos effectus. Ad 14. dicendũ, ꝙ potentia Dei non est media secundum rem, quia non distinguitur ab essentia: nisi ratione: & ex hoc habetur, ꝙ significetur vt medium: Deus autem non agit per medium realiter differens à seipso, vnde ratio non sequitur. Ad 15. dicendum, ꝙ duplex est actio. Vna quæ est cum transmutatione materiæ. Alia est quæ materiam non præsupponit, vt patet in creatione. Et vtroque modo Deus agere potest, vt infra patebit. Vnde patet ꝙ Deo rectè potẽtia actiua potest attribui, licet non semper agat transmutãdo. Ad 16. dicendum, quod Philosophus non loquitur vniuersaliter, sed particulariter, quãdo scilicet aliquid mouet seipsum, sicut animal. Quando autem aliquid mouetur ab altero: tunc nõ est in eadem potentia passionis & actionis. Ad 17. dicendum quod potentiæ dicitur esse contraria priuatio, scilicet impotentia, nõ tamen de contrarietate faciendo est circa Deum mẽtio, quia nihil quod est in Deo, habet contrariũ, cum non sit in genere. Ad 18. dicendũ quod agere nõ remouetur à Deo simpliciter, sed per modum rerum naturalium, quæ agunt & patiuntur simul.

Consideranda quæ hic dicuntur Gae. prima p. q. 25. art. 1 in resp. 2. & ter tio.

Abstrahentium non est mendacium: vnum enim non intelle-

Ito alterò, ens telligit in his quæ coniuncta sunt, nõ autem sine altero.

Primum Tex. 2. Quæritur hic de infinitate intensiua.

Text. 79.

Vtrum sit infinita.

ARTIC. II.

SECVNDO quæritur de potẽtia Dei. Vtrũ sit infinita. Et videtur quod non, quia vt dicitur in nono Metaphy. Fruſtra esset in natura aliqua potentia actiua, cui non responderet aliqua passiua: sed potentiæ infinitæ diuinæ non respondet aliqua passiua in natura: ergo fruſtra esset diuina potentia infinita. Præterea, Philosophus probat in 8. Phy. non esse potentiam infinitam in magnitudine infinita, quia sequeretur quod ageret in non tẽpore. nam maior virtus agit in minori tempore. vnde quanto virtus est maior tanto tempus est minus. Sed potentiæ infinitæ ad finitã nulla est proportio: ergo nec temporis in quo agit potentia infinita, ad tempus, in quo agit potentia finita. Cuiuslibet autem temporis ad quodlibet tempus est proportio: ergo, cum potentia finita mouęat in tempore, potentia infinita mouebit in non tempore. Eadem ratione si potentia Dei est infinita, semper operabitur in non tempore, quod falsum est. Sed dices, quod voluntas diuina non determinat quanto tempore velit effectum suum compleri, & sic non oportet quod potentia diuina semper agat in non tempore. Sed contrà voluntas diuina non potest immutare eius potentiam: sed de ratione potentiæ infinitæ est quod agat in non tempore: ergo hoc per voluntatem diuinam immutari non potest. Præterea, omnis potentia manifestatur per suum effectum; sed Deus non potest facere effectum infinitum

infinitum: ergo potentia Dei non est infinita. Præterea, potentia proportionatur operationi: sed operatio Dei est simplex: ergo & potentia. Simplex autem & infinitum adinuicem repugnant: ergo vt prius. Præterea, infinitum est passio quantitatis, vt Philosophus dicit in 1. Phy. Sed Deus est absq; quantitate & magnitudine: ergo eius potentia non potest esse infinita. Præterea, omne quod est distinctum est finitum: sed potentia Dei est distincta à rebus aliis: ergo est finita. Præterea, infinitum dicitur per remotionem finis. Finis autem est triplex, scilicet magnitudinis vt punctus; perfectionis vt forma, intentionis vt causa finalis. Hæc autem duo vltima cum sint perfectionis, à Deo remoueri nõ debent: ergo diuina potentia non debet dici infinita. Præterea, si potẽtia Dei est infinita, hoc nõ potest esse, nisi quia est effectum infinitorum: sed multa alia sunt, quæ habent effectus infinitos in potentia, vt intellectus qui potest intelligere infinita in potentia, & sol qui potest producere effectus infinitos, si ergo potentia Dei dicatur infinita, pari ratione & multæ aliæ erunt infinitæ: quod est impossibile. Præterea, finis est quoddam ad nobilitatẽ pertinens. Sed omne quod est huiusmodi, rebus diuinis debet attribui: ergo potentia diuina debet dici finita. Præterea, infinitum secundum Philosophum in 3. Phy. est partis & materiæ, quæ imperfectionis sunt & Deo non conueniunt: ergo nec infinitum est in potentia diuina. Præterea, secundum Philosophum 1. Phy. terminus neque finitus neque infinitus est. Sed diuina potentia est omnium rerum terminus: ergo non est infinita. Præterea, Deus agit tota potentia sua. Si ergo potentia eius est infinita, semper effectus eius erit infinitus, quod est impossibile.

Contra. SED CONTRA est quod dicit Damascẽ. quod infinitum est quod neque tempore, neque loco, neque comprehensione finitur: hoc autem conuenit diuinæ potentiæ, ergo diuina potẽtia est infinita. Præterea, Hyl. dicit: Deus immensæ virtutis, viuens potestas quæ nusquam non assistit, nec vsquam desit: omne autem immensum est infinitũ: ergo potentia Dei est infinita.

CONCLVSIO.

Potentia Dei est infinita intensiuè & extensiuè, cùm primum ens, & simplicissimus actúsque purus sit.

RESP. Vide p. par. q. 25. ar. 2. 1. D. 43 q. 1. art. 1. quarto contra Gentes. cap 44. 12, Meta. lec. 6. in fine opus. 3 c. 19. Potẽtia duplex quomodo dicitur infinita.

RESPONDEO dicendum, quod infinitum dicitur dupliciter. Vno modo priuatiuè, & sic dicitur infinitum, quod natum est habere finem, & non habet, tale autẽ infinitum non inuenitur nisi in quantitatibus. Alio modo dicitur infinitum negatiuè, id est quod non habet finem. Infinitum primo modo acceptum Deo conuenire non potest, tum quia Deus est absque quantitate, tum quia omnis priuatio imperfectionẽ designat: quæ longè à Deo est. Infinitum autem dictum negatiuè conuenit Deo quantum ad omnia quæ in ipso sunt. Quia nec ipse aliquo finitur, nec eius essentia, nec sapientia, nec potentia, nec bonitas: vnde omnia in ipso sunt infinita. Sed de infinitate eius potentiæ specialiter sciendum est, quod cum potentia actiua sequatur actum, quantitas potentiæ sequitur quantitatem actus. vnumquodque enim tantum abundat in virtute agendi, quantum est in actu. Deus autem est actus infinitus, quod patet ex hoc, quod actus non finitur nisi dupliciter. vno modo ex parte agentis, sicut ex voluntate artificis recipit quantitatem & terminum pulchritudo domus. Alio modo ex parte recipientis, sicut calor in lignis terminatur, & quantitatem recipit secũdum dispositionem lignorum. Ipse autem diuinus actus non finitur ex aliquo agẽte, quia non est ab alio, sed est à seipso. neque finitur ex alio recipiente, quia cùm nihil potẽtiæ passiuæ ei admisceatur, ipse est actus purus nõ receptus in aliquo. est enim Deus ipsum esse suum in nullo receptum. Vnde patet quod Deus est infinitus, quod sic videri potest. Esse enim hominis terminatum est ad hominis speciem: quia est receptum in natura speciei humanæ, & simile est de esse equi vel cuiuslibet creaturæ: esse autem Dei cum non sit in aliquo receptum, sed sit esse purum, non limitatur ad aliquem modum perfectionis essendi, sed totum esse in se habet, & sic sicut esse in vniuersali acceptum ad infinita se potest extendere, ita diuinum esse infinitum est. & ex hoc patet quod virtus vel potentia sua actiua est infinita. Sed sciendum, quod quamuis potentia habeat infinitatem ex essentia, tamen ex hoc ipso quod comparatur ad ea, quorum est principium, recipit quendam modum infinitatis, quem essentia non habet. Nam in obiectis potentiæ, quædam multitudo inuenitur, in actione etiam inuenitur quædãm intentio secundum efficaciam agẽdi. Et sic potest potentiæ actiuæ attribui quædam infinitas secundum conformitatem ad infinitatem quantitatis continuæ & discretæ. Discretæ quidem secundum quod quantitas potentiæ attenditur secundum multa vel pauca obiecta: & hæc vocatur quantitas extensiua. Continuæ vero, secundum quod quantitas potentiæ attenditur in hoc quod remisse vel intense agit: & hæc vocatur quantitas intensiua prima autem quantitas conuenit potentiæ respectu obiectorum, secunda vero respectu actionis. Istorum enim duorum actiua potentia est principium, vtroque autem modo diuina potentia est infinita. Nam nunquam tot effectus facit, quin plures facere possit: nec vnquam ita intense operatur, quin intensius operari possit. Intensio autem in operatione diuina non est attendenda secundum quod operatio est in operante, quia sic semper est infinita, cum operatio sit diuina essentia, sed attendenda est secundum quod attingit effectum: sic enim à Deo mouentur quædam efficacius, quædam minus efficaciter.

Ad primũ Solutio prima. AD PRIMVM ergo dicendum, quod nihil, quod est in Deo, potest dici fruſtra, quia fruſtra est, quod est ad aliquem finem, quem non potest attingere: Deus autem & quæ in ipso sunt, non sunt ad finem, sed sunt finis. Vel dicendum, quod Philosophus loquitur de potentia actiua naturali. Res enim naturales coordinatæ sunt adinuicem, & etiam omnes creaturæ. Deus autẽ est extra hunc ordinem. Ipse enim est ad quẽ totus hic ordo ordinatur, sicut ad bonum extrinsecum, vt exercitus ad ducem: secũdum Philosophum in 12. Metaphysicorum. Et ideo non oportet vt ei quod est in Deo, aliquid in creaturis respondeat. Ad secundum dicendum, quod secundum Com. in 8. Phy. demonstratio illa de propositione temporis & potentia mouentis, procedit de potentia infinita in magnitudine, quæ proportionatur infinito temporis cum sint vnius generis determinati, scilicet continuæ quantitatis, non autem tenet de infinito extra magnitudinem, quod non est proportionale infinito tẽporis, vt pote alterius rationis existens. Vel dicendum, vt tactũ est in obiiciendo, quod Deus, quia agit voluntarie, mensurat motũ eius quod ab eo mouetur, sicut vult. Ad tertium dicendũ, quod licet volũtas Dei non possit mutare eius potentiã, potest tamen determinare eius effectũ. Nam voluntas potentiam mouet. Ad quartum dicendum quod ipsa ratio facti vel creati repugnat infinito. Nam ex hoc ipso quod sit ex nihilo, habet aliquem defectum: & est in potentia, non actus purus. Et ideo non potest æquari primo infinito, vt sit infinitum. Ad quintũ dicẽdum quod infinitum priuatiuè dictum, quod est passio quantitatis, repugnat simplicitati, non autem infinitum quod est negatiue dictum. Ad sextum dicendum, quod illa ratio procedit de infinito priuatiue dicto. Ad septimum dicendum, quod aliquid potest esse distinctum dupliciter. Vno modo per aliud sibi adiunctum, sicut homo distinguitur per rationalem differentiam ab asino, & tale distinctum oportet esse finitum, quia illud adiunctum determinat ipsum ad aliquid. Alio modo per seipsum. Et sic Deus est distinctus ab omnibus rebus, & hoc eo ipso, quia nihil addi ei est possibile. vnde non oportet quod sit finitus neque ipse, neque aliquid quod in ipso significatur. Ad octauum dicendum quod finis cum sit perfectionis, Deo nobilissimo modo attribuitur, scilicet vt ipse essentialiter sit finis, non denominatiue finitus. Ad nonum dicendum, quod sicut in quantitatibus potest considerari infinitum secundum vnam dimensionem, & non secundum aliam, & iterum infinitũ secundum omnem dimẽsionem: ita & in effectibus. Possibile est enim aliquam creaturam posse producere effectus infinitos quantum est de se, secundum aliquid, vtpote secundũ numerum in eadem specie, & sic omnium illorum effectiuum natura est finita, vt pote ad vnam speciem determinatam. vt si accipiamus homines velut asinos infinitos. Non est autem possibile vt sit aliqua creatura quæ possit in effectus infinitos omnibus modis, & secundum numerum, & secundũ species, & secundũ genera: sed hoc solius Dei est. Et ideo sola eius potentia est simpliciter infinita. Ad decimũ dicendũ, sicut ad octauum. Ad vndecimum dicendum quod ratio illa procedit de infinito priuatiue dicto. Et similiter dicendum ad duodecimum. Ad decimumtertiũ dicendum quod Deus semper agit tota sua potentia: sed effectus terminatur secundum imperium voluntatis, & ordinem rationis.

Ad primũ Solutio prima.

Mouẽs corporeum quicquid agens vnius cum est, agit secundũ totũ suum esse.

Potentia agẽtis vniuocis manifestatur effectu, non autẽ agẽtis æquiuoci & vtriusque. lus est Deus, cui repugnat effectus, vt dicitur p. p. q. 25. art. 2. ad secũdum.

Universidad de Deusto
Biblioteca

Vtrum ea quæ sunt naturæ impossibilia, sint deo possibilia.

ARTIC. III.

Primum. TERTIO quæritur. Vtrũ ea, quæ sunt naturę impossibilia, sint deo possibilia. Et videtur quod non. Dicit enim quædã glos. Rom. 11. quod Deus cum sit auctor naturæ, non potest facere contra naturã: sed ea, quæ sunt impossibilia naturæ, sunt contra naturam: Ergo Deus ea facere
2 non potest. Præterea, sicut omne in natura necessarium est demonstrabile, ita omne impossibile in natura est improbabile per demonstrationem: sed in omni conclusione demonstrationis includuntur demonstrationis principia: in omnibus autem demonstrationis principiis includitur hoc principium, quod affirmatio & negatio non sunt simul vera: ergo istud principium includitur in quolibet possibili naturæ. Sed Deus non potest facere quod negatio & affirmatio sint simul vera, vt respondens dicebat: ergo nul-
3 lum impossibile in natura potest facere. Præterea, sub Deo sunt duo principia, ratio & natura: sed Deus ea quæ sunt impossibilia rationis facere non potest, sicut quod genus non prædicetur de specie: ergo nec illa quæ sunt impos-
4 sibilia naturæ. Præterea, sicut se habet falsum & verum ad cognitionem, ita se habet possibile & impossibile ad operationem: sed illud quod est falsum in natura, Deus scire non potest: ergo quod est impossibile in natura, Deus non po-
5 test operari. Præterea, quando est simile de vno & omnibus: quod probatur de vno, intelligitur de omnibus esse probatum. Sicut si probatur de vno triangulo demonstrato quod habeat tres æquales duobus rectis: de omnibus intelligitur esse probatum. Sed similis ratio videtur de omni impossibili: quod Deus illud possit & non possit: tum ex parte facientis: quia diuina potentia infinita est: tum ex parte facti: quia omnis res habet potentiã obedientiæ ad Deum: ergo si aliquod impossibile est naturæ quod facere nõ possit: vt respõdens dicebat: videtur quod nullum impossibile
6 facere possit. Præterea, primæ Timoth. quinto dicitur: Fidelis Deus qui seipsum negare non potest. Negaret autem seipsum: vt dicit glos. si promissum non impleret. Sicut autem promissum Dei est à Deo: ita omne verum est à Deo: quia vt dicit glos. Ambro. 1. Corint. duodecimo super illud. Nemo potest dicere Dominus Iesus. Omne verum à quocunque dicatur à Spiritu sancto est, ergo non potest facere contra aliquod verum. Faceret autem contra verum, si faceret aliquod impossibile: ergo Deus non potest facere ali-
7 quid impossibile in natura. Præterea, Ansel. dicit quod minimum inconueniens Deo est impossibile. Sed inconueniens esset quod affirmatio & negatio essent simul vera: quia intellectus esset ligatus: ergo Deus non potest facere hoc. Et ita non potest facere omnia impossibilia in natura.
8 Præterea, nullus artifex potest operari contra artem suam quia principium suæ operationis est ars. Sed Deus faceret contra artem suam si faceret aliquid impossibile in natura: quia naturæ ordo: secundum quem illud est impossibile: est
9 secundum artem diuinam: ergo Deus &c. Præterea magis est impossibile quod est impossibile per se, quàm quod est impossibile per accidens. Sed Deus non potest facere quod est impossibile per accidẽs, scilicet quod id quod fuit nõ fuerit: vt patet per Hierony. qui dicit: quod cum cætera Deus possit, non potest facere virginem de corrupta: & per August. contra Faustum: & per Philosophum in 6. Ethicorum. ergo Deus non potest facere id quod est impossibile per se in natura.

Contra. 1 SED CONTRA est quod dicitur Lucæ primo. Non
2 erit impossibile apud Deum omne verbum. Præterea, om-
Potest hæc vatio esse huius articuli. nis potentia, quæ potest facere hoc & non illud, est potentia limitata: si ergo Deus potest facere possibilia in natura, & non impossibilia, vel hæc impossibilia, & non illa, videtur quod Dei potentia sit limitata, quod est contra su-
3 pra determinata ergo &c. Præterea, omne illud, quod non limitatur per aliquid, quod est in re, per nihil quod est in re impediri potest: sed Deus non limitatur per aliquid quod est in re: ergo per nihil quod est in re potest impediri: & ita veritas huius principij, affirmatio & negatio non possunt esse simul, non potest impedire quin Deus possit
4 facere. Et pari ratione de omnibus aliis. Præterea priuationes non suscipiunt magis & minus: sed impossibile dicitur secundum priuationem potentiæ. si ergo vnum impossibile est quod Deus facere potest, vt cæcum illumina-
5 re: videtur pari ratione quod potest facere omnia. Præterea, omne quod resistit alicui, resistit in ratione alicuius oppositionis: sed potentiæ diuinæ nihil est oppositum: vt ex supra dictis patet: ergo ei nihil potest resistere. Et ita po-
6 test facere omnia impossibilia. Præterea sicut cæcitas opponitur visioni, ita virginitas partui. sed Deus fecit quod virgo manens virgo pareret: ergo pari ratione potest facere quod cæcus manens cæcus videat: & potest facere quod affirmatio & negatio sint simul vera, & per consequens omnia impossibilia. Præterea, difficilius est coniungere for-
7 mas substantiales disparatas, quàm formas accidentales: sed Deus coniunxit in vnum formas substantiales maxime disparatas, scilicet diuinam & humanam, quæ differunt secundum creatum & increatum: ergo multo amplius potest coniungere duas formas accidentales in vnum, vt faciat quod idem sit albũ & nigrum. Et sic idem quod prius.
8 Præterea posito quod à diffinito remoueatur aliquid, quod cadat in eius diffinitione, sequitur contraria esse simul sicut quod homo non sit rationalis: sed terminari ad duo puncta est in diffinitione lineæ rectæ: ergo si quis hoc remoueat à linea recta, sequitur quod duo cõtraria sint simul. sed Deus hoc fecit, quando intrauit ianuis clausis ad discipulos, tunc enim fuerunt duo corpora simul, & sic sequitur, quod duæ lineæ fuerunt terminatę ad duo puncta tantum, & vnaquęque ad duo puncta, ergo Deus potest facere quod affirmatio & negatio sint simul vera, & per consequens potest facere omnia impossibilia.

CONCLVSIO.

Quæ sic impossibilia naturæ sunt, quod contradictionem implicant, diuinæ potentiæ minime subiacent: omnia non aliter impossibilia, vel propter potentiæ defectum, vel propter impediens quodcunque efficere Deus potest.

RESP. RESPONDEO dicendum, quod secundum Philosophum in quinto Metaphys. possibile & impossibile dicuntur tripliciter. Vno modo secundum aliquam potentiam actiuam vel passiuam, sicut dicitur homini possibile ambulare secundum potẽtiam gressiuam: volare verò impossibile. Alio modo non secundũ aliquam potentiam, sed secundum seipsum, sicut dicimus possibile quod non est impossibile esse, & impossibile dicimus, quod necesse est nõ esse. Tertio modo dicitur possibile secundum potentiam mathematicam, quæ est in geometricis, prout dicitur linea potentia commensurabilis, quia quadratum eius est commensurabile. Hoc autem possibili prætermisso, circa alia duo consideremus. Sciendum est ergo, quod impossibile, quod dicitur secundum nullam potentiam, sed secundum seipsum, dicitur ratione discohærentiæ terminorum. Omnis autem discohærentia terminorum, est in ratione alicuius oppositionis: in omni autem oppositione includitur affirmatio & negatio, vt probatur 10. Metaphys. vnde in omni tali impossibili implicatur affirmationẽ & negationem esse simul. hoc autem nulli actiuæ potentiæ attribui potest. quod sic patet. Omnis actiua potentia consequitur actualitatem & entitatem eius cuius est: vnumquodque autem agens est natum agere sibi simile, vnde omnis actio actiuæ potentiæ terminatur ad esse. Et si enim aliquando fit per actionem non esse, vt in corruptione patet, tamen hoc nõ est, nisi inquantum esse vnius non compatitur esse alterius, sicut esse calidi non compatitur esse frigidi: & ideo calor ex principali intentione generat calidum, sed quod corrũpat frigidum, hoc est ex cõsequenti. hoc autẽ quod est affirmationẽ & generationem esse simul, rationem entis habere non potest: nec etiam non entis, quia esse tollit non esse, & non esse tollit esse: vnde nec principaliter, nec ex consequenti potest esse terminus alicuius actionis potentiæ actiuæ. Impossibile verò, quod dicitur secundum aliquam potentiam, potest attendi dupliciter: vno modo propter defectum ipsius potẽtię ex seipsa, quia videlicet ad illud effectũ non potest se extendere, vtpote quando non potest agens naturale transmutare aliquam materiam. Alio modo ab extrinseco, vt pote cum potentia alicuius impeditur vel ligatur. Sicut ergo aliquid dicitur impossibile fieri tribus modis non modo propter defectum actiuæ potẽtiæ, siue in transmutando materiam, siue in quocunq; alio. Alio modo propter aliquod resistẽs vel impediẽs. Tertio modo propter hoc quod, id quod dicitur impossibile fieri, non potest esse terminus actionis. Ea ergo quæ sunt impossibilia in natura primo vel secundo modo Deus facere potest. Quia eius potentia

potentia cùm sit infinita, in nullo defectum patitur: nec est aliqua materia quam transmutare non possit ad libitum. eius enim potentiæ resisti non potest. Sed id, quod tertio modo dicitur impossibile, Deus facere non potest: cum Deus sit actus maxime & principale ens. Vnde eius actio non nisi ad ens terminari potest principaliter, & ad non ens consequenter. Et ideo non potest facere quod affirmatio & negatio sint simul vera: nec aliquod eorum, in quibus hoc impossibile includitur. Nec hoc dicitur non posse facere, propter defectum suæ potentiæ: sed propter defectum possibilis: quod à ratione possibilis deficit: propter quod dicitur à quibusdam, quod Deus potest facere, sed non potest fieri.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendum quod verbum Aug. in glo. illa non est intelligendum ꝙ Deus non possit facere aliter quàm natura faciat, cùm ipse frequenter faciat contra consuetum cursum naturæ: sed quia quicquid in rebus facit, non est contra naturam, sed est eis natura, eo ꝙ ipse est conditor & ordinator naturę. Sic enim in rebus naturalibus videtur, quòd quando aliquod corpus inferius à superiori mouetur, est ei ille motus naturalis, quamuis non videatur conueniens motui, quem naturaliter habet ex seipso, sicut mare mouetur secundum fluxum & refluxum à luna: & hic motus est ei naturalis, vt com. dicit in tertio Cœl. & Mundi. licet aquæ secundum seipsum motus naturalis sit ferri deorsum: & hoc modo omnes creaturæ quasi pro
Duplex potentia creaturæ. naturali habẽt quod à Deo in eis sit. Et propter hoc in eis distinguitur potentia duplex. Vna naturalis, ad proprias operationes vel motus. Alia quæ obedientiæ dicitur, ad ea
2 quæ à Deo recipiunt. Ad secundum dicendum, quòd in quolibet impossibili implicatur affirmationem & negationem esse simul secundum hoc quod est impossibile. sed ea quæ sunt impossibilia propter defectum potentiæ naturalis, vt cæcum, videntem fieri, vel aliquid huiusmodi, cùm non sint impossibilia secundum seipsa, non implicant huiusmodi impossibile secundum seipsa: sed per comparationem ad potentiam naturalem cui sunt impossibilia. Vt si dicamus natura potest facere cæcum videntem, implicatur prædictum impossibile: quia naturæ potentia est terminata ad aliquid, vltra quod est id quod ei attribui-
3 tur. Ad tertium dicendum, quòd impossibilia rationalis Philosophiæ non sunt secundum aliquam potentiam, sed secundum seipsa. Quia ea, quæ sunt in rationali philosophia, non sunt applicata ad materiam, vel ad aliquas poten-
4 tias naturales. Ad quartum dicendum, quòd illud quod est falsum in natura, est falsum simpliciter, & ideo non est
5 simile. Ad quintum dicendum, quòd non est eadem ratio de omni impossibili, quia quædam sunt impossibilia per se, quædam per respectum ad aliquam potentiam: vt suprà dictum est. Nec hoc quòd dissimiliter se habent ad diuinã potentiam, impedit infinitatem diuinæ potentiæ, vel obe-
6 dientiam creaturæ. Ad sextum dicendum, quòd Deus id quod iam verum est non destruit: quia non facit vt quod verum fuit non fuerit: sed facit quòd aliquod nõ sit verum, quod aliàs verum esset. Sicut cùm suscitat mortuum, facit quòd non sit verum eum esse mortuum: quod aliter verum esset. Vel aliter dicendum, quòd non est simile: quia ex hoc quòd Deus non impleret promissum, sequeretur eum non esse veracem. Ex hoc autem quòd aliquem suum effectum destruit: hoc non sequitur: quia non ordinauit vt suus effectus perpetuò maneret: sicut ordinauit quòd promissum
7 impleret. Ad septimum dicendum, quòd non potest facere affirmationem & negationem esse simul. Non quia sit
8 inconueniens: sed ratione prædicta. Ad octauum dicendum, quòd ars Dei non solùm se extendit ad ea quæ facta sunt: sed ad multa alia. Vnde quando in aliquo mutat cursum naturæ: non propter hoc contra artem suam facit. Ad
9 nonum dicendum, quòd sortem non cucurrisse si cucurrerit dicitur impossibile per accidens: eo quòd sortem currere vel non currere, quantum est in se, est contingens: sed per implicationem huius quod est præteritum non fuisse: fit impossibile per se. Et ideo dicitur impossibile per accidẽs quasi per aliud adueniens. Hoc autem adueniens est impossibile secundum seipsum. Et planè implicat contradictionem. Dicere enim quòd fuit & non fuit, sunt contradictoria. Quod sequitur si fiat quod præteritum non fuerit.

Ad primũ. AD PRIMVM vero quod in contrarium obiicitur dicendum, quod verbum dicitur non solùm quod ore profertur, sed quod mente concipitur. Hoc autem quod est affirmationem & negationem esse simul veram: non potest mente concipi: vt probatur quarto Metaph. & per consequens nec aliquid eorum in quibus hoc includitur. Cum enim contrariæ opiniones sint quæ sunt contrariorum, secundum Philosophum: sequeretur eundem simul habere contrarias opiniones: & ita non est contra verbum angeli si dicatur quod Deus non potest prædictum impossibile.
Ad secundum dicendum, quod potentia Dei non potest 2
prædictum impossibile: quia deficit à ratione possibilis. Et ideo potentia Dei non dicitur limitari. quamuis hoc non possit. Ad tertium dicendum, quod Deus dicitur hoc non 3
posse: non à libero arbitrio quasi impeditus, vt dictum est: sed quia hoc non potest esse terminus actionis alicuius actiuæ potentiæ. Ad quartum dicendum, quod priuatio nõ 4
recipit magis & minus secundum se. Potest tamen recipere secundum causam. Sicut aliquis dicitur magis cęcus qui habet oculum erutum: quã cuius visus impeditur propter aliquem humorem impedientem. Et similiter dicitur magis impossibile: quod est secundum seipsum impossibile: quàm quod est simpliciter impossibile. Ad quintum dicẽ- 5
dum, quod sicut iam dictum est: Deus non dicitur hoc non posse quod non impediatur ab aliquo: sed rationibus prædictis. Ad sextum dicendum, quod virginitas non oppo- 6
nitur partui, sicut cæcitas visui. sed opponitur virili commixtioni. sine qua natura partum facere non potest. Deus autem potest. Ad septimum dicendum, quod illa opposita, 7
creatum & increatum, non fuerunt in Christo secundum idem, sed secundum diuersas naturas. Vnde non sequitur quod Deus non potest facere oppositа inesse eidem secundum idem. Ad octauum dicendum, quod quando Chri- 8
stus intrauit ianuis clausis: & duo corpora fuerunt simul nõ est aliquid factum contra geometriæ principia. Nam ad duo puncta diuersorum corporum ex vna parte non terminabatur vna linea, sed duæ. Quamuis enim duæ lineæ mathematicæ non sint distinguibiles nisi secundum situm, ita quod intelligi non potest duas lineas tales simul esse, tamen duæ lineæ naturales distinguuntur in subiecto. Ita quòd posito quòd duo corpora sint simul: sequitur ꝙ duæ lineæ sint simul, & duo puncta, & duæ superficies.

Vtrum sit indicandum aliquid possibile vel impossibile secundum causas inferiores vel superiores.

ARTIC. IIII.

Quæritur hic de possibili secundum causas inferiores, & superiores simul vt patet in corpore. QVARTO quæritur. Vtrum sit iudicandum aliquid possibile vel impossibile secundũ causas inferiores, aut secundum causas superiores. Et videtur quòd secundum superiores. Quia sicut dicit quædam gl. 2. Cor. 10. Stultitia sapientium mundi fuit, quia iudicauerunt possibile & impossibile secundum quod videbant in rerum natura: ergo non est iudicandum de possibili & impossibili secũdum causas inferiores, sed secundum superiores. Præterea, se- 2
cundum Philosophum in 10. Metap. illud quod est primum in omni genere, est mensura omnium quæ sunt illius generis: sed diuina potentia est prima potentia: ergo secundũ eam debet aliquid iudicari possibile & impossibile. Præ- 3
terea, quanto causa magis influit in effectum, tanto secundum eam magis debet iudicium sumi sed causa prima magis influit in effectum, quam causa secũda: ergo secundum causam primam magis debet iudicari de effectu. Effectus ergo iudicandi sunt possibiles vel impossibiles secundum causas superiores. Præterea, illuminare cæcum est impos- 4
sibile, secundum causas inferiores, & tamen hoc est possibile, cùm quandoque fiat: ergo non est iudicandum si aliquid impossibile sit secundum causas inferiores, sed secundum superiores. Præterea, mundum fore fuit possibile an- 5
tequam mundus esset: non autem fuit possibile secundum causas inferiores: ergo idem quod prius.

Contra. 1 SED CONTRA, secundum illam causam effectus deberet iudicari possibilis, à qua recipit possibilitatem: sed effectus recipit possibilitatem vel contingentiam aut etiam necessitatem à causa proxima, non autem à remota: sicut meritum recipit contingentiã à libero arbitrio, quod est causa proxima, non autem necessitatem à prædestinatione diuina, quæ est causa remota: ergo secundum causas inferiores, quæ sunt proximæ, debet iudicari aliquid possibile vel impossibile. Præterea, quod est possibile secun- 2
dum causas inferiores, est etiam possibile secundum causas superiores, & ita est possibile secundum omnem modum: sed quod est possibile secũdum omnem modum, est possibile simpliciter: ergo secundum causas inferiores est

Universidad de Deusto
Biblioteca

3 aliquid iudicandum posſibile ſimpliciter. Præterea, cauſæ ſuperiores ſunt neceſſariæ: ſi ergo ſecundum eas eſſent iudicandi effectus, omnes effectus erunt neceſſarij: quod
4 eſt impoſsibile. Præterea, Deo ſunt omnia poſsibilia: ſi ergo ſecundum ipſum poſsibile & impoſsibile iudicetur omnino, nihil eſt impoſsibile: quod eſt inconueniens. Præ-
5 terea, nominibus vtendum eſt ſecũdum quòd plures vtuntur: ſed de potentia hoc modo homines loquuntur, quod ſint ita ordinatæ, potentia, diſpoſito, neceſsitas, & actus: hæc autem inueniuntur in cauſis inferioribus, non ſuperioribus: ergo non eſt iudicandum de poſsibilitate rerum ſecundum cauſas ſuperiores: ſed ſecundum inferiores.

CONCLVSIO.

Poſsibilium & impoſsibilium iudiciũ ſumit Philoſophus ſecundum inferiores & proximas cauſas: Theologus verò ſecundum ſuperiores & altiores, quod iudicium Philoſophi rectum eſt, cum ſit ſecundum naturam eius quod poſsibile & impoſsibile iudicatur.

RESP. RESPONDEO dicendum, quòd iudicium de poſsibili & impoſsibili poteſt conſiderari dupliciter. Vno modo ex parte iudicantium. Alio modo ex parte eius, de quo iudicatur. Quantum ad primum, ſciendum eſt quòd ſi ſunt duæ ſcientiæ, quarum vna conſiderat cauſas altiores, & alia minus alias, iudicium in vtraque non eodem modo ſumetur, ſed ſecundum cauſas, quas vtraque conſiderat. vt patet in medico & aſtrologo, quorum aſtrologus conſiderat cauſas ſupremas, medicus autem cauſas proximas. Vnde medicus dabit iudicium de ſanitate vel morte infirmi ſecundum cauſas proximas, id eſt virtutem naturæ, & virtutem morbi, aſtrologus verò ſecundum cauſas remotas, ſcilicet ſecundum poſitionem ſyderum. Eodem modo eſt in propoſito. Eſt enim duplex ſapientia, ſcilicet mundana, quæ dicitur philoſophia, quæ conſiderat cauſas inferiores, ſcilicet cauſas cauſatas: & ſecundum eas iudicat. Et diuina, quæ dicitur Theologia, quæ conſiderat cauſas ſuperiores, id eſt, diuinas, ſecundum quas iudicat. Dicuntur autem ſuperiores cauſæ, diuina attributa, vt ſapientia, bonitas, & voluntas diuina, & huiuſmodi. Sciendũ tamẽ, quòd iſta quæſtio fruſtra mouetur de effectibus, qui non poſſunt eſſe niſi ſuperiorum cauſarum, id eſt, quos ſolus Deus facere poteſt. illos enim non cõuenit dici poſsibiles, vel impoſsibiles ſecundum cauſas inferiores. Sed hæc quæſtio mouetur de illis effectibus, qui ſunt cauſarum inferiorum. Hi enim effectus ſunt inferiorum & ſuperiorũ. Sic enim poteſt in dubitationem verti. Similiter etiam iſta quæſtio nõ habet locũ in illis poſsibilibus & impoſsibilibus, quæ nõ dicuntur ſecundum aliquam potentiam, ſed ſecundum ſeipſa. Effectus autem cauſarum ſecũdarum, de quibus eſt quæſtio, ſecundum iudiciũ Theologi, dicuntur poſsibiles & impoſsibiles ſecundum cauſas ſuperiores. ſecundum autem iudiciũ Philoſophi dicuntur poſsibiles vel impoſsibiles ſecundũ cauſas inferiores. Si autem cõſideretur iſtud iudiciũ quantum ad naturam eius, de quo iudicatur, ſic patet quod effectus debent iudicari poſsibiles vel impoſsibiles ſecundum cauſas proximas, cum actio cauſarum remotarum, ſecundum, cauſas proximas determinetur, quas præcipuè effectus imitantur. & ideo ſecũdum eas præcipuè iudicium de effectibus ſumitur. Et hoc patet etiam per ſimile de potentia paſſiua. Nam materia non dicitur propriè loquendo in potentia ad aliquid, quæ eſt remota, ſicut terra ad ſciphum, ſed quæ eſt propinqua vno motore potens exire in actum, vt patet per Philoſophum nono Meta. ſicut aurum eſt potentia ſciphus, ſola arte educente in actum. Et ſimiliter effectus inquantum eſt ex ſui natura, non niſi propinquis cauſis poſsibiles vel impoſsibiles dicuntur.

Ad primũ. AD PRIMVM dicendũ quod ſapientes mundi propter hoc ſtulti vocantur, quia quæ ſecundum cauſas inferiores ſunt impoſsibilia, ſimpliciter & abſolutè impoſsibi-
2 lia iudicabant etiam Deo. Ad ſecundum dicendum, quòd comparatio poſsibilis ad potentiam, non eſt ſicut mẽſurati ad menſuram, ſed ſicut obiecti ad potentiam. Contingit tamen diuinam potentiam omnium potentiarum eſſe menſuram. Ad tertiũ dicendũ, quòd licet cauſa prima maximè
3 influat in effectũ, tamen eius influentia per cauſam proximam determinatur & ſpecificatur, & ideo eius ſimilitudinem imitatur effectus. Ad quartũ dicendũ quòd quamuis
4 illuminare cæcum ſit Deo poſsibile, non tamen poteſt & ci-
5 omnino poſsibile. Ad quintum dicendum, quòd mundum fore fuit poſsibile reſpectu cauſarum ſuperiorũ, vnde hoc non pertinet ad quæſtionem præſentem. Et præterea iſtud dictum, mundum fore eſt poſsibile non ſolùm ſecundum diuinam potentiam actiuam, ſed ſecundum ſeipſum, quia termini non ſunt diſcohærentes.

AD PRIMVM quod in contrarium obiicitur dicendum, quòd, ratio illa procedit quantum ad naturã effectus, de quo iudicatur. Ad ſecundum dicendũ, quod licet illud
2 quod eſt poſsibile ſecundum cauſas inferiores, ſit etiã poſsibile ſecundum ſuperiores: non tamen eſt ita de impoſsibili. immo magis ecõtrario: vnde non ſequitur quòd iudicium debeat ſumi vniuerſale ſiue vniuerſaliter ſecundum cauſas inferiores de poſsibili & impoſsibili. Ad tertium
3 dicendũ quòd nõ iudicantur aliqua impoſsibilia vel poſsibilia ſecundum aliquas cauſas, quia ſint ſimiles illis cauſis in poſsibilitate vel in impoſsibilitate, ſed quia cauſis illis ſunt poſsibiles vel impoſsibiles. Ad quartum dicendum
4 quòd ſecũdum conſiderationem Theologi omnia illa quæ non ſunt in ſe impoſsibilia poſsibilia dicuntur: ſecundum illud, Omnia poſsibilia ſunt credenti: & non eſt impoſsibile apud Deum omne verbum. Ad quintum dicendũ, quòd
5 licet omnia illa in cauſis ſuperioribus non inueniantur, tamen cauſis ſuperioribus ſunt ſubiecta. Et præterea obiectio illa procedit de potentia paſsiua, non de actiua: de qua nunc loquimur.

Ad primũ, in cõtrarium.

Vtrum Deus poſſit facere quæ non facit.

ARTIC. V.

Primum. QVINTO quæritur. Vtrum Deus poſsit facere quæ non facit, & dimittere quę facit. Et videtur quòd nõ.
2 Deus nõ poteſt facere niſi quod præſcit ſe facturum: ſed nõ præſcit ſe facturum niſi quod facit: ergo Deus nõ poteſt facere niſi quod facit. Sed dicet reſpondens, quòd ratio iſta procedit de potentia in ordine ad præſcientiam, non de potentia abſoluta. Sed contra. immobiliora ſunt diuina hu-
2 manis: ſed apud nos quæ fuerunt, nõ poſſunt nõ fuiſſe: ergo multo minus quæ Deus præſciuit, nõ poteſt nõ præſciuiſſe. ſed præſcientia manente non poteſt alia facere: ergo Deus abſolutè loquendo non poteſt alia facere quàm quæ fecit.
Præterea, ſicut diuina natura eſt immutabilis, & ita diui-
3 na ſapientia: ſed ponentes Deum agere ex neceſsitate naturæ, ponebant eum non poſſe alia quàm quę fecit: ergo & ſimiliter nos debemus ponere, qui dicimus Deum agere ſecundum ordinẽ ſapientiæ. Sed dicet reſpõdens, quòd ratio iſta procedit de potentia regulata per ſapiẽtiam, nõ de potentia abſoluta. Sed contra. Illud, quod nõ poteſt fieri ſe-
4 cundum ordinẽ ſapientiæ, abſolute homini Chriſto impoſsibile dicitur: quãuis illud potuerit de potẽtia abſoluta. Dicitur enim Ioan. 8. Si dixero, ꝙ non noui eũ, ero ſimilis vobis mendax. Poterat enim Chriſtus hæc verba pronunciare, ſed quia cõtra ordinẽ ſapientiæ erat, dicitur abſolute, ꝙ Chriſtus non potuerit mentiri: ergo multo amplius quod non eſt ſecundũ ordinẽ ſapientiæ, abſolute ſe quẽdo, Deus non poteſt. Præterea, in Deo duo contradictoria ſimul eſſe
5 non poſſunt: ſed abſolutũ & regulatum cõtradictionem implicant, nam abſolutum eſt, quod ſecundũ ſe conſideratur. illud vero quod regulatur, ordinem ad aliud habet, ergo in
6 Deo non debet poni potentia abſoluta & regulata. Præterea, potentia & ſapientia Dei ſunt æquales. vna ergo aliã non excedit: potentia ergo abſque ſapientia eſſe non poteſt, & ita potentia diuina ſemper eſt ſapientia regulata.
Præterea, quod Deus fecit eſt iuſtum: ſed non poteſt fa-
7 cere niſi iuſtum: ergo non poteſt facere niſi quod fecit, vel faciet. Præterea, bonitatis diuinæ eſt vt non ſolùm ſe com-
8 municet: ſed ordinatiſsimè ſe cõmunicet. Sic ergo ea quæ fiunt à Deo, ordinatè fiunt. Sed præter ordinem Deus facere nõ poteſt: ergo nõ poteſt facere alia quã quæ fecit. Præ-
9 terea, Deus non poteſt facere niſi quod vult: quia in agentibus per voluntatem, potentia ſequitur voluntatem, velut imperantem. Sed non vult niſi quæ facit: ergo non poteſt facere niſi quod facit. Præterea, Deus cùm ſit ſapientiſsi-
10 mus operator nihil agit ſine ratione. Rationes autem quibus Deus agit, Diony. 5. ca. de diu. nom. dicit eſſe produ-
ctiuas exiſtentium Exiſtentia autẽ ſunt, quæ ſunt. Et ſic Deus rationes non habet niſi eorũ quæ ſunt: ergo non poteſt face-
11 re niſi ea quæ facit. Præterea, ſecundũ philoſophos res naturales ſunt in primo motore qui Deus eſt: ſicut artificiata in artifice: & ſic Deus operatur tanquã artifex. Sed artifex nõ operatur ſine forma vel idea ſui operis. Domus enim quæ eſt materia, eſt à domo quę eſt in mẽte artificis ſecundum

dum philoſophum. Sed Deus nõ habet ideas niſi eorũ quę fecit, vel facit, vel facturus eſt: ergo præter hoc Deus nihil
12 agere poteſt. Præterea, Aug. in lib. de ſymbolo dicit. Hoc ſolum Deus non poteſt: niſi quod non vult. Sed nõ vult niſi
13 quæ facit: ergo non poteſt niſi quæ facit. Præterea, Deus mutari non poteſt: ergo non ſe habet ad vtrumlibet contrariorum, & ſic ſua potentia eſt determinata ad vnum: er-
14 go non poteſt facere niſi quæ facit. Præterea, quicquid Deus facit aut dimittit, facit aut dimittit optima ratione. Sed Deus non poteſt facere aliquid aut dimittere niſi optima ratione: ergo non poteſt facere nec dimittere, niſi quod
15 facit aut dimittit. Præterea, optimi eſt optima adducere ſecundum Platonem: & ſic Deus cùm ſit optimus, optimũ facit. Sed optimũ cùm ſit ſuperlatiuum, vno modo eſt: ergo Deus nõ poteſt facere alio modo, vel alia quam quæ fecit.

Contra.1. SED CONTRA eſt quod dicit Chriſtus Deus & homo Matth. 26. An poſſum rogare patrẽ: Poterat ergo Chri-
2 ſtus aliquid quod non faciebat. Præterea, Ephe. 3. dicitur. Ei qui poteſt omnia facere ſuperabundanter quàm intelligimus aut petimus. Non tamen omnia facit: ergo poteſt
3 alia facere quàm quæ fecit. Præterea, potẽtia Dei eſt infinita. Hoc autẽ non eſſet, ſi determinaretur ad ea tantũ quæ
4 facit: ergo poteſt alia facere quàm quæ facit. Præterea, Hug. de ſancto Vict. dicit, ꝙ omnipotentiæ Dei non adæquatur opus: ergo potentia excedit opus: & ita plura poteſt
5 facere quàm quæ facit. Præterea, potẽtia Dei eſt actus non finitus: quia non per aliquod finitur: hoc autem non eſſet, ſi limitaretur ad ea quæ facit: ergo idem quod prius.

CONCLVSIO.

Cùm Deus ex neceſsitate naturæ minimè agat, ſed ſecundum ſapientiam, & bonitatem, poteſt multo plura facere quàm quæ facit, non poteſt autem facere niſi quæ facit ex ſuppoſitione ſuæ potentiæ.

RESP. Prima opi. RESPONDEO dicendum, ꝙ hic error, ſcilicet Deũ non poſſe facere niſi quæ facit, duorum fuit. Primò fuit quorundam philoſophorum dicentium Deum agere
Secunda opi. ex neceſsitate naturæ. Quòd ſi eſſet, cùm natura ſit determinata ad vnum, diuina potentia ad alia agenda ſe extenderе non poſſet quàm ad ea quæ facit. Secundo fuit quorũ-
Prima p.q. 25. art. 5. 1 d. 43. q. 2. ſecũdo contra a. 23. ꝟſ. 30. & lib. 3. ca. 98. dam Theologorum conſiderantium ordinẽ diuinæ iuſtitiæ & ſapientiæ. ſecundum quem res fiunt à Deo, quem Deum præterire non poſſe dicebant. Et incidebant in hoc, vt dicerent ꝙ Deus non poteſt facere niſi quæ facit. Et imponitur hic error magiſtro Petro Almalareo. Harum ergo poſitionum veritatem inquiramus vel falſitatẽ. Et primò primæ.
De his opinionibus vide primam partem. q 19 arti. 2. vbi tractatur de hac materia. Quod enim Deus non agat ex neceſsitate naturæ, planũ eſt videre. Omne enim agens, agit propter finem: quia omnia optant bonum. Actio autẽ agentis ad hoc ꝙ ſit conueniens
Deus non agit ex neceſsitate vnde. fini, oportet ꝙ ei adaptetur & proportionetur: quod non poteſt fieri niſi ab aliquo intellectu, qui finẽ & rationem finis cognoſcat, & proportionẽ finis ad id quod eſt ad finem, aliter conuenientia actionis ad finem caſualis eſſet. Sed intellectus præordinans in finem, quandoque quidem eſt coniunctus agenti vel mouenti, vt homo in ſua actione: quandoque ſeparatus, vt patet in ſagitta, quæ ad determinatum finem tendit, non per intellectum ſibi coniunctum, ſed per intellectum hominis ipſam dirigentem. Impoſsibile eſt autem id, quod agit ex naturæ neceſsitate, ſibipſi determinare finem, quia quod eſt tale, eſt ex ſe agẽs, & quod eſt agens vel motum ex ſeipſo, in ipſo eſt agere vel non agere, moueri vel non moueri: vt dicitur 8. Phyſi. & hoc non poteſt competere ei quod ex neceſsitate mouetur, cum ſit determinatum ad vnum. Vnde oportet quòd omni ei quod agit ex neceſsitate naturæ, determinetur finis ab aliquo quòd ſit intelligens. Propter quod dicitur à philoſophis ꝙ opus naturæ, eſt opus intelligentiæ. Vnde, ſi aliquando aliquod corpus naturale adiungitur alicui intellectui: ſicut in homine patet, quantum ad illas actiones quibus intellectus illius finem determinat, obedit natura voluntati, ſicut ex motu locali hominis patet: quantum verò ad illas actiones, in quibus ei finem non determinat, non obedit, ſicut in actu nutrimenti & augmenti. Ex his ergo colligitur, quòd id, quod ex neceſsitate naturæ agit, impoſsibile eſt eſſe principium agens, cùm determinetur ſibi finis ab alio.
Secunda opinio. Et ſic patet quòd impoſsibile eſt Deum agere ex neceſsitate naturæ, & ita radix primæ poſitionis falſa eſt. Sic autem reſtat inueſtigare de ſecunda poſitione. Circa quod ſciendum eſt, quod dupliciter dicitur aliquis non poſſe aliquid. vno modo abſolutè, quando ſcilicet aliquid principiorum, quod ſit neceſsarium actioni, ad actionem illam non ſe extendit, vt ſi pes ſit contractus, homo non poteſt ambulare. Alio modo ex ſuppoſitione, poſito enim oppoſito alicuius actionis, actio fieri non poteſt, non enim poſſum ambulare dum ſedeo. Cùm autem Deus ſit agens per voluntatem & intellectum, vt probatum eſt, oportet in ipſo tria actionis principia conſiderare. Et primò intellectum. ſecundò voluntatẽ. tertiò potentiam naturæ. Intellectus ergo voluntatem dirigit, voluntas verò potentiæ imperat, quæ exequitur. Sed intellectus non mouet niſi inquantum proponit voluntati ſuum appetibile: vnde totum mouere intellectus eſt in volũtate. Sed dupliciter dicitur Deum abſolutè non poſſe aliquid. Vno modo quando potentia Dei non ſe extendit in illud, ſicut dicimus, ꝙ Deus non poteſt facere quòd affirmatio & negatio ſint ſimul vera, vt ex ſupra dictis patet. ſic autem non poteſt dici, ꝙ Deus non poteſt facere niſi quod facit. Conſtat enim quòd potentia Dei ad multa alia poteſt ſe extendere. Alio modo quando voluntas Dei ad illud ſe extendere non poteſt. Oportet enim ꝙ quælibet voluntas habeat aliquem finem, quem naturaliter velit: & cuius contrarium velle non poſſit. Sicut homo naturaliter & de neceſsitate vult beatitudinis, & miſeriam velle non poteſt. Cum hoc autem, ꝙ voluntas velit neceſsariò finem ſuum naturalem, vult etiam de neceſsitate ea, ſine quibus finem habere non poteſt, ſi hoc cognoſcat & hæc ſunt quæ ſunt commenſurata fini. Sicut ſi volo vitam, volo cibum. Ea verò, ſine quibus finis haberi poteſt, quæ non ſunt fini commenſurata, non de neceſsitate vult. Finis ergo naturalis diuinæ volũtatis, eſt eius bonitas, quam non velle non poteſt. Sed fini huic non commenſurantur creaturę, ita quòd ſine his diuina bonitas manifeſtari non poſsit, quòd Deus intendit ex creaturis. Sicut enim manifeſtatur diuina bonitas per has res, quæ nunc ſunt, & per hunc rerum ordinem, ita poteſt manifeſtari per alias creaturas, & alio modo ordinatas, & ideo diuina voluntas abſque præiudicio bonitatis, iuſtitiæ & ſapientiæ, poteſt ſe extendere in alia quam quæ facit. Et in hoc fuerunt decepti errantes. Æſtimauerunt enim ordinem creaturarum eſſe quaſi commenſuratum diuinæ bonitati quaſi abſque eo eſſe non poſſet. Patet ergo quòd abſolutè Deus non poteſt facere alia quàm quæ fecit. Sed, quia ipſe non poteſt facere, ꝙ contradictoria ſint ſimul vera, ex ſuppoſitione poteſt dici, ꝙ Deus non poteſt alia facere quã quæ fecit: ſuppoſito enim, ꝙ ipſe non velit alia facere, vel quòd præſciuerit ſe non alia facturum, non poteſt alia facere, vt intelligatur compoſitè, non diuiſim.

Ad primũ AD PRIMVM ergo dicendum, quòd hæc locutio, Deus non poteſt facere niſi quod præſcit ſe facturum, eſt duplex: quia exceptio poteſt referri ad potentiam, quæ importatur per ly. poteſt, vel ad actum, quæ importatur per ly. facere. ſi primo modo, tunc locutio eſt falſa. Plura enim poteſt facere quàm præſciat ſe facturum. & in hoc ſenſu ratio procedebat. Si autem ſecundo modo, ſic locutio eſt vera, & eſt ſenſus, quòd non poteſt eſſe quòd aliquid fiat à Deo, & non ſit à Deo præſcitum. Sed hic ſenſus non eſt ad
2 propoſitum. Ad ſecũdum dicendum, quòd in Deo non cadit præteritum, & futurum: ſed quicquid eſt in eo eſt totum in præſenti æternitatis. Nec præteritum vel futurum in eo verbum ſignificatur, niſi per reſpectum ad nos: vnde non habet hic locum obiectio de neceſsitate præteriti. Nihilominus dicendum eſt quòd obiectio non eſt ad propoſitum: quia præſcientia non commenſuratur potentiæ faciendi, de qua eſt quæſtio: ſed ſolum diuinæ actioni, vt dictum eſt. Ad tertium dicendum, quòd illi qui dice-
3 bant Deum agere ex neceſsitate naturæ, ponebant poſitionẽ de qua agitur non ſolùm ratione immutabilitatis naturæ, ſed ratione determinationis naturæ ad vnum. Sapientia autem diuina non eſt determinata ad vnum: ſed ſe habet ad multa facienda: vnde non eſt ſimile. Ad quartum
4 dicendum, quòd Chriſtus non poterat velle dicere illa verba abſolutè: quæ mendacium important ſine præiudicio ſuæ bonitatis. Sic autem non eſt in propoſito: vt ex dictis patet. Et ideo non ſequitur. Ad quintum dicendum: ꝙ ab-
5 ſolutum & regulatum non attribuuntur diuinæ potentiæ: niſi ex noſtra conſideratione: quæ potentiæ Dei in ſe conſideratæ quæ abſoluta dicitur, aliquid attribuit: quod non attribuit ei ſecundum quòd ad ſapientiam comparatur: prout dicitur ordinata. Ad ſextum dicendum, quod po-
6 tentia Dei nunquam eſt in re ſine ſapientia: ſed à nobis cõſideratur ſine ratione ſapientiæ. Ad ſeptimum dicendum, 7

Universidad de Deusto
Biblioteca

quod Deus fecit quicquid est iustũ in actu.non autem quicquid est iustũ in potentia: potest enim aliquid facere,quod nunc non est iustum:quia non est: tamen si esset,faceret iustum. Ad octauum dicendum, quòd diuina bonitas potest se commutare ordinatè, non solùm isto modo quo res operatur:sed multis aliis. Ad nonum dicendum,quòd licet Deus non velit facere nisi quæ facit : potest tamen alia velle. Et ideo absolutè loquendo , potest alia facere. Ad decimum dicendum quòd rationes illas,de quibus Diony. loquitur , intelligit esse productiuas existentium absolutè, non solùm autem eorum,quæ nũc sunt in actu. Ad vndecimum dicendum,quòd in hac quæstione versatur , vtrum eorum, quæ nec sunt , nec erunt , nec fuerunt , quæ tamen Deus facere potest,sit idea. Videtur dicendum,quod si idea secundum completam rationem accipiatur, scilicet secundum quod idea nominat formã artis,non solùm intellectu excogitatam, sed etiam per voluntatẽ ad opus ordinatam, sic prædicta non habent idem. Si verò accipiatur secũdum imperfectam rationem,prout scilicet est solùm excogitata in intellectu artificis,sic habent ideam. Patet enim in artifice creato, quòd excogitat aliquas operationes,quæ nunquam operari intendit. In Deo verò quicquid ipse cognoscit,est in eo per modum excogitati:cùm in ipso non differat cognoscere actu & habitu. Ipse enim nouit totam potentiam suam:& quicquid potest. Vnde omnium quæ potest,habet rationes quasi excogitatas. Ad duodecimũ dicendum, q intelligendũ est hoc Deum non posse:quod non vult se posse.Et sic non facit ad propositum. Ad decimumtertium dicendum,quòd licet Deus sit immutabilis, tamẽ eius voluntas non est determinata ad vnum in his quæ facienda sunt , & ideo habet liberum arbitrium. Ad decimumquartum dicendum,quòd optima ratio,qua Deus omnia facit,est sua bonitas, & sua sapientia : quæ manerent etiam si alio , vel alio modo faceret. Ad decimumquintum dicendum,quòd illud quod facit, est optimum per ordinem ad Dei bonitatem. Et ideo quicquid aliud est ordinabile ad eius bonitatem , secundum ordinem suæ sapientiæ,est optimum.

Vtrum Deus possit facere quæ sunt alij possibilia.

ARTIC. VI.

Primum. SEXTO quæritur vtrum Deus possit facere quæ sunt aliis possibilia,vt peccare,ambulare & huiusmodi.Et videtur quòd sic.Quia Augustin.dicit,quòd melior est natura, quæ potest peccare,quàm quæ peccare non potest:sed omne quod est optimum , est Deo attribuendum : ergo Deus
2 potest peccare. Præterea,illud,quod est laudabilitatis,nõ debet Deo subtrahi:sed in laudẽ viri dicitur Eccle. 31. Qui potuit transgredi & non est transgressus : ergo posse transgredi
3 & non transgredi Deo debet attribui. Præterea,
Lib. 4. Tho. Philosophus dicit , potest Deus & studiosus praua agere:
4 ergo Deus potest peccare. Præterea , quicunque consentit in peccatum mortale,peccat mortaliter: quicũque præcipit peccatum mortale , consentit, imò quodammodo principaliter facit. Cùm ergo Deus præceperit peccatum mortale, Abrahæ scilicet,quòd interficeret filium innocentem:& Oseæ,quòd acciperet mulierem fornicariam: & faceret ex ea filios fornicationis : & Semey , vt malediceret Dauid:vt habetur secundo Reg. 16. quem constat peccasse ex pœna sibi inflicta secundo Reg.12. Videtur q ipse peccauerit mortaliter. Præterea , quicũque cooperatur peccanti mortaliter, ipse peccat mortaliter. Sed Deus cooperatur peccãti mortaliter. Ipse enim operatur in omni operatione, & per consequens in omni eo qui mortaliter pec-
6 cat.ergo Deus peccat. Præterea,August.in lib. de natura & libero arbitrio : & habetur in gio. Roma.primo. Quòd Deus operatur in cordibus hominum,inclinando voluntates eorum in quodcunque voluerit: siue in bonum siue in malum. Sed inclinare voluntatem hominis in malum, est
7 peccatum:ergo Deus peccat. Præterea , homo factus est ad imaginem Dei: vt habetur Gene.1. Sed quod inuenitur in imagine,oportet inueniri in exemplari. Hominis autem voluntas est ad vtrumlibet.ergo & voluntas Dei, & ita po-
8 test peccare & non peccare. Præterea,quicquid potest virtus inferior, potest & superior. Sed homo cuius virtus est inferior diuina virtute,potest ambulare,peccare,& alia hu-
9 iusmodi facere.ergo & Deus. Præterea,tũc aliquis omittit , quando non facit bona quæ potest. Sed Deus potest multa bona facere,quæ non facit. ergo omittit, & ita pec-
10 cat. Præterea, quicunque potest prohibere peccatum, & non prohibet,videtur peccare. Sed Deus potest prohibere omnia peccata:cùm ergo nõ prohibeat, videtur quod peccet. Præterea,Amos 3.habetur,non est malum in ciuitate 11
quod Deus non faciat. Hoc autem non potest intelligi de malo pœnæ. Nam dicitur Sap.1. Quòd Deus mortem non fecit. ergo oportet intelligi de malo culpæ , & sic Deus est actor mali culpæ.

Contra.1 SED CONTRA Iaco.primo dicitur:Deus lux est, & tenebræ in eo non sunt vllæ:sed peccata sunt tenebræ spirituales : ergo peccatum in Deo esse nõ potest. Præterea, princeps propriis legibus astrictus non tenetur : sed omne peccatum est contra legem diuinam,vt August.dicit : ergo Deus peccato astringi non potest.

CONCLVSIO.

Quæcunque aliis possibilia sunt nec aliquam imperfectionem,vel contradictionem important, Deus operari potest.

RESP. Prima q.25 a. 3. contrà gent. ca.22. 25. RESPONDEO dicendum,quòd sicut suprà dictum est,Deum absolutè aliquid non posse , dicitur dupliciter. Vno modo ex parte voluntatis. Alio modo ex parte potentiæ. Ex parte siquidem voluntatis , Deus non potest facere quod non potest velle , cùm autem nulla voluntas possit velle contrarium eius , quod naturaliter vult , sicut voluntas hominis non potest velle miseriam, constat quòd voluntas diuina non potest velle contrarium suæ bonitatis , quam naturaliter vult : peccatum autem est defectus quidam à diuina bonitate.Vnde Deus non potest velle peccare. Et ideo absolutè concedendum est , quòd Deus peccare non potest. Ex parte verò potentiæ dicit Deum non posse aliquid dupliciter. Vno modo ratione ipsius potentiæ. Alio modo ratione possibilis. Potentia siquidem eius quantum in se est,cùm sit infinita, in nullo deficiens inuenitur,quod ad potentiam pertineat. Sed quædam sunt,quæ secundum nomen potentiam important , quæ secundum rem sunt potentiæ defectus : sicut multæ negationes sunt, quæ in affirmationibus includuntur : vt cùm dicitur posse deficere,videtur secundum modum loquendi,quædam potentia importari, cùm magis potentiæ defectus importetur. Et propter hoc potentia aliqua dicitur esse perfecta, *Text.17.* secundum Philosophum quinto Meta,quando ista non potest.Sicut enim illæ affirmationes habent vim negationum secundum rem,ita istæ negationes habent vim affirmationum. Et propter hoc dicimus Deum non posse deficere , & per consequens non posse moueri : quia motus & defectus quandam imperfectionem important , & per consequens non posse eum ambulare , nec alios actus corporeos exercere,qui sine motu non fiunt. Ratione verò possibilis dicitur Deum aliquid non posse facere,quia id contradictionem implicat, vt ex supradictis patet , & per hunc modum dicitur quod non potest facere alium Deum æqualem sibi. Implicatur enim contradictio ex eo quòd factum oportet esse in potentia aliquo modo , cùm recipiat esse ab alio : & sic non potest esse actus purus,quod est propriũ ipsius Dei.

Ad primũ AD PRIMVM ergo dicendum, quòd illa comparatio non est intelligenda vniuersaliter , sed solum inter hominem & animalia bruta. Ad secundum dicendum,quòd 2
id quod dicitur in laudem hominis , non semper est congruum laudi diuinæ,immo esset blasphemia, vt si dicerem Deum pœnitere:& huiusmodi. Aliquid enim, vt dicit Dionys. est in inferiori natura laudabile, quod in superiori natura vituperatur. Ad tertium dicendum,quòd verbum philosophi est intelligendum sub conditione voluntatis. Hæc 3
enim conditionalis est vera, Deus potest praua agere si vult.nil enim prohibet conditionalem esse veram,licet antecedens & consequens sint impossibilia, vt patet in hac, Si homo volat,habet alas. Ad quartum dicendum, quòd 4
nihil prohibet aliquem actum qui in se esset peccatũ mortale,aliqua circunstantia addita fieri virtuosum. Occidere enim hominem absolutè peccatum mortale est , sed ministro iudicis occidere hominem propter iustitiam ex præcepto iudicis , non est pecatum,sed actus iustitię. Sicut autem princeps ciuitatis habet disponere de hominibus quãtum ad vitam & mortem, & alia quæcunque pertinent ad finẽ *Lege. 4. 33. 2. 2. 1. cap. de Abrahã & ibidẽ ad secundum de Osee.* suæ regiminis , qui est iustitia, ita Deus habet omnia in sui dispositione dirigere ad finem suis regiminis,quodest eius bonitas. Et ideo licet occidere filium innocentem , de se possit esse peccatum mortale , tamen si hoc fiat ex præcepto Dei propter finem,quem Deus præuidit & ordinauit: licet etiam sit homini ignotus,non est peccatum, sed meritum.

tum.Et similiter etiam dicendum est de fornicatione Oseę, cùm constet Deum esse ordinatorem totius humanæ generationis:quamuis quidam dicant , quòd hoc non acciderit secundum veritatem rei:sed secundum visionẽ prophetiæ. De præcepto autẽ Semey est dicendum aliter.Dicitur enim Deus dupliciter præcipere.Vno modo loquendo spiritualiter vel corporaliter per substantiam certam,& sic præcepit Abrahæ & Prophetis. Alio modo inclinando , sicut dicitur præcepisse vermi,vt comederet hederã, Ionæ primo. Et per hunc modũ præcepit Semei vt malediceret Dauid:inquantum cor eius inclinauit, & hoc per modũ qui infrà dicetur.
5 Ad quintum dicendum,quòd operatio peccati , quantum ad id quod habet de entitate & actualitate refertur in Deũ sicut in causam: quantum verò ad id quod habet deformitate peccati,refertur in liberum arbitrium non in Deum:sicut quicquid motum est in claudicatione,est à virtute gressiua:deformitas autem eius est à curuitate cruris. Ad sextum dicendum,quòd Deus non dicitur inclinare volũtates hominum in malum,immittẽdo malitiam,vel ad malitiam commouendo,sed permittendo & ordinando , vt videlicet, qui crudelitatem exercere consentiunt, in illos exerceant
7 quos dignos Deus iudicat. Ad septimum dicendum,quòd non est necessariũ quicquid in homine inuenitur, quamuis sit ad imaginem,in Deo inueniri: & tamen in proposito voluntas Dei est ad vtrumlibet:quia non est ad vnũ obiectum determinata.Potest enim hoc facere vel non facere : aut face-
8 re hoc vel illud.Non tamen sequitur quòd aliquid istorũ possit malefacere:quod est peccare. Ad octauũ dicendum, quòd obiectio illa tenet in his quæ pertinent ad potestatis perfectionem , non autem in his quæ important potestatis
9 defectum. Ad nonum dicendũ,quòd licet Deus possit multa bona facere:quæ non facit:non tamen omittit : quia non debet illa facere , quod requiritur ad rationem omissionis.
10 Et similiter dicendum est ad 10. nam non est reus peccati, qui peccatum non impedit:nisi quando impedire debet.
11 Ad 11.dicendum,quòd verbum Amos intelligitur de malo pœnæ.Quòd autem dicitur Sapiẽtiæ primo,Deus mortem non fecit,intelligitur quantum ad ipsã causam mortis,quæ est meritum culpæ, vel quantum ad primam naturæ institutionem,qua fecit hominem suo modo immortalem.

Vtrum Deus sit omnipotens.

ARTIC. VII.

Primum. Nõ quæritur hic an Deus sit omnipotẽs,et habeat 2 omnẽ potentiã:excluditur enim ab ipso potentia passiua : sed an possit omnia.

Contra.1 SEPTIMO quæritur quare Deus dicatur omnipotẽs. Et videtur , quòd dicatur omnipotens , quia simpliciter omnia possit.Sicut enim Deus dicitur omnipotens,ita dicitur omniscians:sed dicitur omniscięs, quia simpliciter omnia scit:ergo & omnipotẽs dicitur, quia simpliciter omnia potest. Præterea,si nõ ideo dicatur omnipotẽs, quia simpliciter omnia possit:tunc hæc distributio importata , non est absoluta sed accommodata. Talis autem distributio nõ est vniuersalis,sed determinatur ad aliquid:ergo diuina potentia esset ad aliquid determinata:& non esset infinita.

Primum.2 SED CONTRA. Deus non potest facere , sicut dictum est,vt affirmatio,& negatio sint simul vera:nec potest peccare,nec mori.Hæc autem inducuntur in hac distributione,si absolutè sumatur:ergo non debet absolutè sumi,& ita Deus non potest dici omnipotens,quia omnia possit absolutè.Item videtur quòd dicatur omnipotens, quia potest omnia quæ vult.Dicit enim August. in enchiri. Non ob aliud vocatur omnipotens,nisi quia quicquid vult potest.

Contra.1 SED CONTRA, beati possunt quicquid volunt,aliter voluntas eorum non esset perfecta : non tamen dicuntur omnipotentes: ergo hoc non sufficit ad rationem om-
2 nipotentiæ,quòd Deus possit quicquid vult. Præterea, voluntas sapientis non est de impossibili: vnde nullus sapiens
Primum.3 vult,nisi quod potest,nec tamen quilibet sapiens est omnipotens:ergo idem quod prius. Item videtur quòd dicatur omnipotens,quia possit omnia possibilia.Dicitur enim omniscians,quia scit omnia scibilia: ergo pari ratione dicitur omnipotens,quia potest omnia possibilia.

Contra.1 SED CONTRA, si dicitur omnipotens,quia potest omnia possibilia , aut hoc est , quia potest omnia possibilia sibi,aut quia potest omnia possibilia naturæ , si quia potest omnia possibilia naturæ , tunc eius omnipotentia naturæ potentiam non excedit,quod est absurdum:si verò quia potest omnia possibilia sibi,tunc pari ratione quilibet dicetur omnipotens , quia quilibet potest omnia possibilia sibi. Et præterea est ibi quædam expositio per circumlocutionem, quæ non est cõueniens. Item quæritur quare Deus dicitur omnipotens,& omniscіens,& non omniuolens. *Secundo vltimum.*

CONCLVSIO.

Omnipotens non ideo Deus dicitur quòd habeat vel potentiam infinitam,vel pati non possit,sed quia quæcunque secundum se possibilia sunt,& contradictionem non implicant,potest.

RESP. Prima par. q.25.ar.3. 1. opinio. 2. opinio. 3. opinio. RESPONDEO dicendum, quòd quidam volentes rationem omnipotentiæ assignare , quædam acceperunt , quæ ad rationem omnipotentiæ non pertinent , sed magis sunt causa omnipotentiæ , vel pertinentia ad perfectionem omnipotentiæ , vel pertinentia ad rationem potentiæ,vel ad modum habendi potentiam. Quidam enim dixerunt quòd ideo Deus est omnipotens , quia habet potentiam infinitam. Qui non dicunt rationem omnipotentiæ,sed causam : sicut anima rationalis est causa hominis, sed non est eius diffinitio. Quidã verò ideo dixerũt Deum omnipotentem,quia non potest aliquid pati:nec potest deficere: nec aliquid potest in ipsum , & alia huiusmodi quæ ad perfectionem potentiæ pertinent. Quidam etiam dixerunt,quòd ideo dicitur omnipotens , quia potest quicquid vult: & hoc habet à se & per se , quod pertinet ad modum habendi potentiam. Hæ autem rationes omnes ideo sunt insufficientes : quia prætermittunt rationes operationum ad obiecta, quas implicat omnipotentia. Et ideo dicendum est quòd accipienda est aliqua trium viarum,quæ tactæ sunt in obiiciendo : vt dicunt comparationem ad obiecta. Dicendum ergo est , quòd sicut supra dictum est, potentia Dei , quantum est de se , ad omnia illa obiecta se extendit,quæ contradictionem non implicant. Nec etiam instantia de illis est,quæ defectum important , vel corporalem motum,quia posse ea, Deo est nõ posse. Ea verò quæ contradictionem implicant,Deus non potest,quæ quidem sunt impossibilia secundum se. Relinquitur ergo quòd Dei potentia ad ea se extendat,quæ sunt possibilia secũdum se. Hæc autem sunt quæ contradictionem non implicãt. Constat ergo quòd Deus ideo dicitur omnipotens,quia potest omnia quæ sunt possibilia secundum se.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendum quòd Deus dicitur omniscіens, quia scit omnia scibilia:falsa autem quæ non sunt scibilia,nescit. Impossibilia autem secundum se comparantur ad potentiam sicut falsa ad scientiã. Ad secũdum dicendum quòd ratio illa procederet,si distributio terminaretur infra genus possibilium , hoc modo, quòd non se extenderet ad omnia possibilia. Ad illud , quòd quæritur de alia ratione omnipotentiæ,dicendum,quòd posse quicquid vult facere,non est sufficiens ratio omnipotentiæ,sed est sufficiens signum omnipotentiæ. Et sic intelligendum est verbum Augu. Ad illud quod arguitur de tertia ratione dicendum,quòd Deus dicitur omnipotens , quia potest omnia possibilia absolutè, & ideo obiectio non rectè procedit de possibilibus Deo vel naturæ. Ad illud , quod vltimo quæritur,dicendum,quòd in his,quæ agũtur per voluntatem,vt dicitur 9.Meta, potentia & scientia determinantur ad opus per voluntatem, & ideo scientia & potẽtia in Deo quasi non determinata vniuersaliter pronunciãtur, vt cùm dicitur omniscіens vel omnipotens : sed voluntas qua determinat , non potest esse omnium,sed eorum tantum ad quæ potentiam & scientiam determinant. Et ideo Deus non potest dici omniuolens. *Secundum. Ad 1.2. Ad 1.3. Ad vltimum.*

QVÆSTIO SECVNDA.

DE POTENTIA GENERATIVA

IN DIVINIS:

Et habet 6. artic.

Primò enim quæritur vtrum in diuinis sit generatiua potentia.

2 Vtrum potentia generatiua in diuinis dicatur essentialiter vel notionaliter.

3 Vtrum potentia generatiua in actu generationis procedat per imperium voluntatis.

4 Vtrum in diuinis possint esse plures filij.

5 Vtrum potentia generandi sub omnipotentia comprehendatur.

6 Vtrum potentia generandi,& potentia creandi sint idẽ.

Universidad de Deusto
Biblioteca

ARTIC. I.

Primum. QVÆSTIO est de potentia generatiua in diuinis. Et circa hoc primò quæritur vtrum in diuinis sit generatiua potentia. Et videtur quòd non. Omnis enim potentia vel est actiua vel passiua: sed in diuinis non potest esse potentia passiua aliqua, nec ibi generatiua potẽtia potest esse actiua: quia sic filius esset actus vel factus, quod est contra fidem. ergo in diuinis
2 non est potentia generatiua. Præterea, secundum Philosophum in libro de somno & vig. cuius est potentia, eius est actio: sed generatio non est in diuinis: ergo generatiua potentia. probatio mediæ, Vbicunque est generatio, ibi est cõmunicatio naturæ & receptio eiusdem. Sed cùm recipere sit materiæ vt vel passiuæ potentiæ, quæ in diuinis non est: receptio Deo competere non potest. ergo in diuinis non po
3 test esse generatio. Præterea, generans oportet esse distinctum à genito. Non autem secundum illud quo generans communicat genito, quia in hoc potius conueniũt. ergo debet esse in genito aliquid aliud ab eo quod est sibi per generationem communicatum. Et ita oportet omne genitum esse compositum: vt videtur. In diuinis autem nõ est aliqua compositio, ergo non potest esse genitus Deus: & sic non est
4 ibi generatio: & ita vt prius. Præterea, nihil imperfectionis est Deo attribuendum. Sed omnis potentia respectu sui actus, imperfecta est, tam actiua quàm passiua: ergo potentia generatiua in Deo ponenda non est. Sed dicet respondens quòd hoc est verum de potentia non coniuncta actui.
5 Sed contra, omne quod perficitur per alterũ: est minus perfectum eo per quod perficitur. Sed potentia coniũcta actui perficitur per actum. ergo actus est ea perfectior: & sic etiã potentia actui coniuncta, respectu actus imperfecta est.
6 Præterea, natura diuina est efficacior in agendo quàm natura creata. Sed in creaturis inuenitur natura aliqua quæ non operatur per aliquam potentiam mediam, sed per seipsam: sicut sol illuminat aërem: & anima viuificat corpus. ergo multo fortius diuina natura non per aliquam potentiam: sed per seipsam est principium generationis: & ita in
7 diuinis non est ponenda potentia generatiua. Præterea, generatiua potentia, aut attestatur dignitati aut indignitati. Non autẽ attestatur dignitati, quia sic in superioribus creaturis esset magis quàm in infimis, scilicet in angelis & cœlestibus corporibus magis vel potius quàm in animalibus & in plantis. ergo attestatur indignitati: & sic nõ est in Deo
8 ponenda. Præterea in rebus inferioribus duplex inuenitur generatiua potentia, scilicet completa: vt in his quorum generatio est per sexuum commixtionem: & incompleta, quæ est sine sexuum commixtione, vt in plantis. Cùm ergo completa Deo non attribuatur, quia non potest poni in diuinis sexuum commixtio; videtur quòd nullo modo sit ibi potẽ
9 tia generatiua. Præterea, sub potentia non cadit nisi possibile, cùm potentia respectu possibilis dicatur. Sed generationem esse in diuinis non est possibile vel contingens, cùm sit æternum. ergo respectu eius, potentia in diuinis dici non
10 potest: & sic non est ibi generatiua potentia. Præterea, potentia Dei cùm sit infinita, non finitur neque ad actum neque ad obiectum. Sed si sit in Deo potentia generatiua, eius actus erit generatio, effectus verò filius: ergo potentia patris non se habebit tantum ad vnum filium generãdum, sed
11 ad plures: quod est absurdum. Præterea, secundũ Auicen. quando res aliqua habet aliquid tantum ab altero: ei secundum se cõsideratæ, attribuitur oppositum eius: sicut aër qui non habet lumen nisi ab alio, secundum se consideratus est tenebrosus. Et per hunc modum omnes creaturæ quæ habent ab alio esse, veritatem, & necessitatem: secundũ se consideratæ sunt entes, falsæ, & impossibiles. Sed nihil tale potest esse in diuinis. ergo non potest ibi esse aliquis qui tantum habeat esse ab altero: & ita non potest ibi esse aliquis genitus; & per consequẽs nec generatio, nec generatiua po
12 tentia. Præterea, in diuinis filius non habet aliquid, nisi quod à patre accipit, aliter sequeretur, quòd esset ibi compositio. Sed à patre accipit essentiam: ergo in filio non est ni si essentia. Si ergo est ibi generatio, vel filius est genitus, oportebit essentiã esse genitã; quod est falsum: quia sic essen
13 tia distingueretur in diuinis. Præterea, si pater generat in diuinis: oportet quod ei conueniat secundũ suam naturam. Sed eadem est natura in patre & filio & spiritu sancto, ergo eadem ratione & filius, & spiritussanctus generabũt: quod est contra fidei documẽta. Præterea, natura, quæ perpetuò 14
& perfectè in vno supposito inuenitur, non cõmunicatur alteri supposito. Sed natura diuina perfectè inuenitur in patre & perpetuò, cũ sit incorruptibilis: ergo alteri supposito nõ cõmunicatur, & ita nõ est ibi generatio. Præterea, gene 15
ratio est species mutationis. Sed in diuinis non est aliqua mutatio: ergo nec generatio: ergo nec generatiua potentia.

CONTRA. Secundum Philosophum in 4 Meta. Per *Contra.1. Tex.19.* fectum vnumquodque est, quando potest alterum tale facere quale ipsum est. Sed Deus pater est perfectus: ergo potest alterum talem facere qualis ipse est: & sic potest filium generare. Præterea, Auguſt. dicit, quòd si pater generare non potuit, impotens fuit: sed in Deo nullo modo est impotẽtia, ergo potuit generare: & sic est ibi potentia generandi.

CONCLVSIO.

In diuinis necesse ponere potentiam generatiuam, quæ ab illius substantia non seiungitur, sed idem illi est, & se habet per modum potentiæ actiuæ.

RESP. RESPONDEO dicendum, quòd natura cuiuslibet actus est, quòd seipsum cõmunicet quantum possibile est. Vnde vnumquodque agens agit secundum quod in actu est. Agere verò nihil aliud est, quàm communicare illud, per quod agens est actu, secundum quod est possibile: natura autem diuina maximé & purissimè actus est. Vnde & ipsa seipsam communicat quantum possibile est. Communicat autem seipsam per solam sui similitudinem creaturis, quod omnibus patet. Nam quælibet creatura est ens secundum similitudinẽ ad ipsam. Sed fides catholica etiam alium modum communicationis ipsius ponit, prout ipsamet communicatur communicatione quasi naturali, vt sicut ille, cui communicatur humanitas, est homo, ita ille, cui communicatur deitas, non solum sit Deo similis, sed vere sit Deus. Oportet autẽ circa hoc aduertere, quòd natura diuina à formis materialibus in duobus differt. primo quidẽ per hoc, quòd formæ materiales non sunt subsistentes: vnde humanitas in homine non est idem quod homo qui subsistit, Deitas autem est idem quod Deus. Vnde ipsa natura *Prima par. q.41.arti.4. Dist.7.q.1. arti.1.* diuina est subsistens. Aliud est, quod nulla forma vel natura creata est suum esse, sed ipsum esse Dei est eius natura & quidditas. Et inde est, quòd proprium nomen ipsius est, qui est. vt patet Exod. 3. quia sic denominatur, quasi à propria sua forma. Forma ergo in istis inferioribus, quia per se non subsistit, oportet quòd in eo, cui communicatur, sit aliquid aliud, propter quod forma vel natura subsistentiã recipiat: & hæc est materia quæ subsistit formis materialibus & naturis. Quia vero natura materialis vel forma, non est suum esse, recipit esse per hoc, quod in alio suscipitur. Vnde secundum quòd in diuersis est, de necessitate habet diuersum esse, vnde humanitas non est vna in sorte & prolatione secundum esse, quamuis sit vna secundum propriam rationem. In communicatione verò, qua diuina natura communicatur, quia ipsa est per se subsistens, nõ requiritur aliquid materiale, per quod subsistentiam recipiat. Vnde non recipitur in aliquo quasi in materia, vt sic genitus ex materia & forma inueniatur compositus. Et quia iterum ipsa essentia est suum esse, non accipit esse per supposita, in quibus est: vnde per vnum & idem esse est in communicante, & in eo cui communicatur, & sic manet eadem secundum numerum in vtroque. Huius autem communicationis exemplum in operatione intellectus congruentissime inuenitur. Nam ipsa diuina natura spiritualis est: vnde per exempla spiritualia melius manifestatur. Cum enim alicuius rei extra animam per se subsistentis noster intellectus concipit quidditatẽ, sit quædam communicatio rei quæ per se existit, prout à re exteriori intellectus noster eius formam aliquo modo recipit. Quæ quidem forma intelligibilis, in intellectu nostro existens, aliquo modo à re exteriori progreditur. Sed, quia res exterior diuersa à natura intelligentis est: aliud est esse formæ intellectu comprehensæ, & rei per se subsistentis. Cum verò intellectus noster suiipsius quidditatem concipit, vtrunque seruatur, quia videlicet & ipsa forma intellecta ab intelligente in intellectu aliquo modo progreditur, cum intellectus eam format: & vnitas quædam seruatur inter formam conceptam, quæ progreditur, & rem vnde progreditur, quia vtrunque habet intelligibile esse: nam vnum est intellectus, & aliud est intelligibilis forma, quæ dicitur verbum intellectus. Quia tamen intellectus noster non est secundum suam essentiam in actu perfecto intellectualitatis, nec idem est intellectus hominis, quod humana natura, sequitur

sequitur quod verbum prædictum & si sit in intellectu, & ei quodammodo conforme, non tamen sit idem quod ipsa essentia intellectus: sed eius expressa similitudo. Nec iterum in conceptione huiusmodi formæ intelligibilis, natura humana communicatur, vt generatio propriè dici possit, quæ communicationem naturæ importat. Sicut autem in nostro intellectu seipsum intelligẽte inuenitur quoddam verbum progrediens eius à quo progreditur similitudinem gerens, ita & in diuinis inuenitur verbum similitudinem eius
Nota. à quo progreditur habens. Cuius processio in duobus verbi nostri processionem superat, primò in hoc, quòd verbum nostrum est diuersum ab essentia intellectus, vt dictum est: intellectus verò diuinus, qui in perfecto actu intellectualitatis est secundum suam essentiam, non potest aliquam formam intelligibilem recipere, quæ non sit sua essentia. Vnde verbum eius vnius essentiæ cum ipso est, & iterum ipsa diuina natura eius intellectualitas est. Et sic communicatio, quę fit per modum intelligibilem, est etiam per modum naturæ, vt generatio dici possit, in quo secundo processionem verbi nostri Dei verbum excedit. Et hunc modum ge-
Quæ contra hanc doctrinã ab Aurelio adducuntur argumẽta vide 7.d primi. & 9.a sexta. vbi sup. nerationis Augustinus assignat in libro de tri. Quia verò de diuinis loquimur secundum modum nostrum: quem intellectus noster capit ex rebus inferioribus, ex quibus scientiam sumit: ideo sicut in rebus inferioribus cuicunque attribuitur actio, attribuitur aliquod actionis principium, quod potentia nominatur. & in diuinis, quamuis in Deo non sit differentia potẽtiæ & actionis, sicut in rebus creatis. Et propter hoc generatione in Deo posita, quæ per modum actionis significatur, oportet ibi concedere potentiam generandi, vel potentiam generatiuam.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendum, quòd potentia, quæ in Deo ponitur, nec proprie actiua, nec passiua est, cum in ipso non sit nec prædicamentum actionis, nec passionis: sed sua actio est sua substantia: sed ibi est potentia per modum potentiæ actiuæ significata. Nec tamen oportet quod fi-
2 lius sit actus vel factus, sicut nec oportet quòd proprie sit ibi actio vel passio. Ad secundum dicendum, quòd, cùm recipere terminetur ad habere, sicut ad finem, dupliciter dicitur aliquid esse recipiens, sicut dupliciter est habens. Habet enim vno modo materia formam suam, & subiectum accidens, vel qualitercunque habitum est extra essentiam habentis. Habet autem alio modo suppositum naturam, vt hic homo humanitatem, quæ quidem non est extra essentiã habentis, immo est eius essentia. Sortes enim est verè id quod homo est. Genitus ergo in humanis etiam non recipit formam generantis, sicut materia formam, vel sicut subiectum accidens, sed sicut suppositum vel hypostasis habet naturam speciei: & similiter est in diuinis. Vnde non oportet quòd sit in Deo genito aliqua materia vel subiectum naturæ diuinæ, sed quod ipse filius subsistens sit qui
3 naturam diuinam habeat. Ad tertium dicendum, quòd Deus genitus non distinguitur à Deo generante per aliquam essentiam additam, cùm, sicut dictum est, non requiratur aliqua materia in qua recipiatur natura diuina. Distinguitur autem per ipsam relationem, quæ est ab alio habere naturam, ita quòd in filio ipsa relatio filiationis tenet locum omnium principiorum indiuiduantium in rebus creatis. Propter quod dicitur proprietas personalis Ipsa autem natura diuina tenet locũ naturæ speciei. Quia tamen ipsa relatio secundum rem à natura diuina non differt: non sit ibi aliqua compositio, sicut apud nos, ex principio speciei: & ex indiuiduantibus quædam compositio
4 relinquitur. Ad quartum dicendum, quòd ratio illa procedit, quando potentia illa ab actu differt: siue sit coniuncta actui siue non. hoc autem non habet locum in diuinis.
5 Et sic patet solutio ad 5. Ad sextum dicendum, quòd omne illud, quod est principium actionis vt quo agitur, habet
6 potentiæ rationem: siue sit essentia, siue aliquod accidens medium. puta qualitas quædam inter essentiam & actionem. In creaturis tamen corporalibus, vel vix vel nũquam inuenitur aliqua actio alicuius naturæ substantialis: nisi mediante aliquo accidente, Sol enim mediante luce quæ in ipso est, illuminat. Quia vero anima viuificat corpus, est per essentiam animæ. Sed viuificare licet per modum actionis dicatur: non tamen est in genere actionis: cum sit
7 actus primus, magis quàm secũdus. Ad septimũ dicendũ, quòd in creaturis non potest esse generatio, sine diuisione essentiæ vel naturæ secundum esse, cum natura nõ sit suum esse, & ideo in creaturis est generatio cum aliqua indignitate. Et propter hoc in creaturis nobilioribus non competit generatio. Sed in Deo potest esse generatio huiusmodi, sine huiusmodi, vel alia imperfectione, & ideo nihil prohibet generationem ibi ponere. Ad octauum dicen- 8
dũ, quòd illa ratio procedit de generatione materiali. vnde ad propositum locum non habet. Ad nonum dicen- 9
dum, quòd illud quod est obiectum potẽtiæ actiuæ vel passiuæ: cuius actio vel passio est cum motu: oportet esse possibile & contingens: cum omne mobile huiusmodi sit. Talis autem non est potentia generatiua in Deo, vt dictum est. vnde ratio non sequitur. Ad decimum dicendum, quòd fi- 10
lius Dei non se habet ad potentiã generatiuam, sicut effectus, cum eum genitum non factum cõfiteamur. Si tamen esset effectus, potentia generantis non finiretur ad ipsum, quamuis alius generari filius non possit: quia ipse infinitus est. Quia autem alius filius in diuinis esse non potest, contingit, quia ipsa filiatio est proprietas personalis ipsius, & hoc quo, vt ita dicam, indiuiduatur. Cuilibet autem indiuiduo, principia indiuiduantia sunt soli sibi: alias sequeretur quod persona vel indiuiduum esset cõmunicabile ratione. Ad vndecimũ dicendum: quòd verbum illud Auic. intelli- 11
gendum est quando id quod recipitur ab alio: non idem numero est in recipiente & in dante: sicut accidit in creaturis respectu Dei. Vnde omne receptũ in creatura, est quasi vanitas respectu esse diuini: quia creatura non potest esse recipere secundum illam perfectionem qua in Deo est: sed filius in diuinis accipit à patre eandem naturam numero quam pater habet: & ideo non procedit. Ad duodecimum 12
dicendũ, quòd filius non habet aliquid realiter diuisum ab essentia quã à patre recipit: sed hoc ipso quod à patre recipit, oportet in ipso esse relationem, qua ad patrẽ referatur: & per quam ab eo distinguatur. Ipsa tamen relatio realiter ab essentia non differt. Ad 13. dicendum, q̃ licet eadem na- 13
tura sit in patre & filio: est tamẽ secundũ alium modum existendi, scilicet cum alia relatione. Et ideo nõ oportet quòd quicquid conuenit patri per naturam suam conueniat filio. Ad decimumquartum dicendum, quòd creaturæ, per hoc 14
quòd participant naturam speciei, pertingunt ad diuinam similitudinem, vnde quòd aliquod suppositum creatũ subsistat in natura creata: est ordinatum ad alterum tanquam ad finem. Et ideo ex quo sufficienter peruenitur ad finem per vnum indiuiduum, secundum perfectam & propriam participationem naturæ speciei: non oportet aliud indiuiduũ in illa natura subsistere. Sed natura diuina est finis, & non propter aliquem finem. Fini autem congruit vt communicetur secundum omnem possibilem modum. Vnde quamuis ibi in vno supposito perfectè & propriè inveniatur: nihil prohibet quin etiam inueniatur in alio. Ad de- 15
cimumquintum dicendum, quòd generatio est species mutationis ex parte illa, qua natura per generationem communicata recipitur in aliqua materia, quæ est mutationis subiectum. Hoc autem non accidit in diuina generatione. Ideo ratio non sequitur.

Vtrum potentia generatiua in diuinis dicatur essentialiter vel notionaliter.

ARTIC. II.

Primum. SECVNDO quæritur, vtrum potentia generatiua in diuinis dicatur essentialiter, vel notionaliter. Et videtur quòd notionaliter tantum. Potẽtia enim rationẽ principij habet, vt patet per diffinitiones positas 5. Meta. sed principium in diuinis respectu diuinæ personæ notionaliter dicitur. Cùm ergo potẽtia generãdi hoc modo principium importet, videtur quòd notionaliter dicitur. Sed dicitur quòd significat simul essentiam & notionem. Sed contra, In di- 2
uinis secundum Boe. sunt hæc duo prædicamẽta, substãtia, ad quam pertinet essentia: & ad aliquid, ad quod pertinent notionalia. Non potest autem aliquid esse in duobus prædicamentis: quia homo albus non est aliquid vnum nisi per accidens, vt habetur quinto Metaphy. ergo potentia generandi non potest in sua ratione vtrunque complecti, scilicet substantiam & notionem. Præterea, principium in di- 3
uinis distinguitur ab eo, cuius est principium. Sed essentia non debet distingui: ergo non competit ei ratio principij. Et ita potentia, quæ rationem principij includit, non significat essentiam. Præterea, in diuinis quod est proprium, est relatiuum & notionale, quod verò est commune, est es- 4
sentiale & absolutum. Potentia autem generandi non est cõmunis patri & filio, sed propria patris: ergo dicitur relatiuè, siue notionaliter, non essentialiter, nec absolutè.

Præter

Universidad de Deusto
Biblioteca

5 Præterea, propriæ actionis est principium propria forma non communis, sicut homo per intellectum intelligit. Nam hæc actio est sibi propria respectu animalium aliorũ, sicut & forma rationalitatis siue intellectualitatis. Sed generatio est propria operatio patris inquantum est pater: ergo ejus principium est paternitas, quæ est propria forma patris, & non deitas, quæ est forma communis. Paternitas verò ad aliquid dicitur: ergo potentia generandi non solum quantum ad rationem principij, sed etiam ad id quod est principium dicitur ad aliquid. 6 Præterea, sicut potentia generandi realiter ab essentia diuina non differt, ita nec etiam paternitas. sed hoc non obstante paternitas dicitur tantùm ad aliquid: ergo nec propter hoc debet dici, quòd potentia generandi, 7 cum relatione significet essentiam. Præterea, in diuinis tria inuenimus, quæ rationem principij habent, scilicet potentiam, scientiam, & volũtatem, quæ essentialiter dicuntur in Deo: sed scientia & voluntas non simul significantur cum aliqua relatione vel notione in diuinis: ergo pari ratione nec potentia. Et sic non potest dici, quòd potentia generandi significet simul essentiam ex parte potentiæ, & notionem ex parte generationis, sed videtur quod significet tantum notionem per rationes inductas.

Contra.1. SED CONTRA est quod magister dicit septima dis. primi sententiarum, quòd potentia generandi in patre 2 est ipsa diuina essentia. Præterea, Hil. dicit, quod pater generat virtute naturæ diuinæ: ergo ipsa natura est generatio 3 nis principium: & sic rationem potentiæ habet. Præterea, Dam. dicit, quòd generatio est opus naturæ existẽs: & sic 4 idem quod prius. Præterea, in diuinis est tantũ vna potentia. Sed potentia creandi dicitur essentialis, ergo & potentia generandi.

CONCLVSIO.

Potentia generatiua in diuinis nec tantum notionem, nec tantum diuinam essentiam significat, sed vtrunque simul, notionem & essentiam, licet diuersimode.

RESP. Prima opi. RESPONDEO dicendum, quod circa hoc est multiplex opinio, Quidam enim dixerunt quòd potentia generandi in diuinis dicitur tantum ad aliquid. Et mouebantur hac ratione. Quia potentia secundum suam rationem est principium quoddam: principium autem relatiuè dicitur, & est notionale si referatur ad diuinam potentiam, & non ad creaturas. Sed in hac ratione videntur fuisse decepti propter duo. *Reprobatio.1* Primò, quia licet potentiæ conueniat *Vide 1 p. q.4 .arti.5. 1.d.2.q 1.ar. 2. sub alijs quæruntur hic.* ratio principij, quod in genere relationis est, tamẽ id, quod est principium actionis vel passionis, non est relatio, sed aliqua forma absoluta: & id est essentia potentiæ. & inde est quòd Philosophus ponit potentiam non in genere relationis, sed qualitatis, sicut & scientiam: quanuis vtrique aliqua relatio accidat. Secundò quia ea quæ in diuinis important principium respectu operationis, non dicuntur notionaliter, sed solùm ea quæ dicunt principiũ respectu eius: quod est operationis terminus. principium enim quod notionaliter dicitur in diuinis, est respectu personæ subsistentis: operatio autem non significatur vt subsistens. vnde ea, quæ respectu operationis rationem principij habent, non oportet in diuinis notionaliter dici, aliàs voluntas, & scientia, & intellectus, & omnia huiusmodi, notionaliter dicerentur. Potentia autem, licet sit principium quandoque & actionis & eius quod est per actionem productum, tamen vnum accidit ei, alterum verò competit ei per se. nõ enim potentia actiua semper per suam actionem, aliquam rem producit, quæ sit terminus actionis, cùm sint multæ operationes quæ non habent aliquid operatum, vt Philosophus dicit primo Ethic. & nono Metap. semper enim potentia *Quæst.15. Reprobatio secunda.* est actionis vel operationis principium. Vnde non oportet, quòd propter relationem principij, quam nomen potentię importat relatiuè dicatur in diuinis. Ipsa etiam positio veritati consona non videtur. Nam si id quod est potentia, est ipsa res, quæ est principiũ actionis, oportet naturam diuinam esse id, quod est principiũ in diuinis. cùm enim omne agẽs inquantũ huiusmodi agat simile sibi, illud est principium generationis in generante, secundum quod genitus generãti similatur. homo enim virtute humanæ naturæ generat filium, qui sibi in natura humana similis inuenitur. Deo autem patri conformis est Deus genitus in natura diuina. Vnde natura diuina est generationis principiũ, vt cuius virtute generat pater, sicut Hyl. dicit. Et propter hoc *Secũda opi.* alij dixerunt, quòd potentia generandi significat essentiam tantum. Sed illud etiã conueniens nõ videtur. Actio enim quæ *Reprobatio.* fit virtute naturæ communis, per aliquod sub natura communi cõtentum, aliquem modum accipit ex propriis illius principiis, sicut actio, quæ debetur naturæ animalis, fit in homine, secundum quod competit principiis speciei humanæ. vnde & homo perfectius habet actũ virtutis imaginatiuæ, quã alia animalia, secundum q̃ cõpetit eius rationalitati. Similiter etiam actio hominis inuenitur in hoc & in illo homine, secundum quod competit principiis indiuisibilibus huius vel illius, ex quibus contingit, quod vnus homo clarius alio intelligit. Et ideo oportet, quod, si natura communis sit principium alicuius operationis, quæ solùm patri conuenit, oportet quod sit principiũ, secundũ quod competit proprietati personali patris. Et propter hoc in ratione potentiæ includitur quodammodo paternitas, etiam quantum ad id quod est generationis principiũ. Et propter hoc cum aliis dicendum est, quod potentia generandi simul es- *Tertia opi. Thom.* sentiam & notionem significat.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd potentia importat rationẽ principij respectu operationis, quę notionaliter non dicitur in diuinis vt dictum est. Ad secundum dicendum, quòd in rebus creatis vnum prædicamentũ accidit alteri, propter quod non potest ex duobus fieri vnum, 2 nisi vnum per accidẽs: sed in diuinis relatio est realiter ipsa essentia, & ideo non est simile. Ad tertium dicendum, quòd in rebus creatis principium generationis est duplex, scilicet generans, & quo generatur, sed generans quidem 3 per generationem distinguitur à genito, cùm nulla res generet seipsam. Sed id quod generans generat, non distinguitur, sed est commune vtrique, vt dictum est. Vnde non oportet naturam diuinam distingui, sicut potẽtia generandi, cùm potentia sit principium vt quo. Ad quartum dicendum, quòd ratione relationis implicitæ, potentia generandi non est communis, sed propria. Ad quintum dicendum, 4 quòd in qualibet generatione principiũ generationis principaliter non est aliqua forma indiuidualis, sed forma quæ 5 pertinet ad naturam speciei. Item non oportet quòd genitum similetur generanti, quantum ad conditiones indiuiduales, sed quantum ad naturam speciei. Paternitas autem non est in patre per modum formæ speciei, sicut humanitas in homine, sic enim in eo est diuina natura, sed est in eo, vt ita dicam sicut principium indiuiduale, est enim proprietas personalis. Et ideo non oportet quòd sit generationis principium principaliter, sed quodammodo cointellectum ratione supradicta. aliter sequeretur quòd pater per generationem non solum deitatem, sed paternitatem communicaret, quod est inconueniens. Ad sextum di- 6 cendum, quòd potentia generandi est idem realiter cum natura diuina, ita quòd natura includitur in ratione ipsius, non autem sic est de paternitate. vnde non est simile. Ad septimum dicendum, quòd scientia vel voluntas non est 7 principium generationis, cum generatio sit naturæ, quę inquantum est actionis principium, rationem potẽtiæ habet. Et inde est, quod potentia consignificatur cum eo quod est ad aliquid in diuinis, non autem scientia, vel voluntas.

Ad ea autem, quæ sunt in contrarium, de facili patet res- *Ad argu. in cõtrariũ* ponsio ex prædictis.

Vtrum potentia generatiua in actũ generationis procedat per imperium voluntatis.

ARTIC. III.

TERTIO quæritur vtrum potentia generatiua in ac- *Primum.* tum generationis procedat per imperiũ voluntatis. Et videtur q̃ sic. Hylar. enim dicit, quod non naturali ductus necessitate pater genuit filium, sed si non genuit voluntate, genuit naturali necessitate, quia agens vel est voluntarium, vel naturale: ergo pater genuit filium voluntate. Et sic potentia generatiua per imperium voluntatis exit in actũ generandi. Sed dicebat, quod pater non genuit filium neque voluntate præcedente, neque voluntate consequente, sed concomitante. Sed contra, videtur quod hæc 2 ratio sit insufficiens. Cum enim quicquid est in Deo, sit æternum, nihil quod est in Deo, potest tempore præcedere aliquid in Deo existens, & tamen inuenitur quod aliquid habet ad aliud rationem principij, sicut voluntas Dei ad electionem, qua eligit iustos, ex hoc solo quòd ab intellectu procedit: ergo quamuis voluntas generationem filij tempore non præcedat, nihilominus, vt videtur, potest poni principium generationis filij, ex hoc quod procedit ab intellectu.

intellectu. Præterea, filius procedit per actum intellectus, cùm procedat vt verbum. verbum enim intellectuale non est, nisi cum intelligimus aliquid cogitantes, vt Augustinus dicit. 9. de Tri, sed voluntas est principium intellectualis operationis: imperat enim actum intellectus sicut & aliarum potentiarũ, vt Anselmus dicit. Intelligo enim quia volo, sicut & ambulo, quia volo. ergo voluntas est principium processionis filij. Sed dices, quod in humanis verũ est quod voluntas imperat actum intellectus, non autem in diuinis. 4 Sed contra, prædestinatio quodammodo est actus intellectus. Dicimus enim quod Deus prædestinauit Petrũ: quia voluit, secũdum illud Rom. 9. Cuius vult miseretur, & quẽ, &c. ergo non solùm in humanis, sed etiam in diuinis voluntas imperat actũ intellectus. 5 Præterea, secundũ Philosophũ *Text.34.* octauo Physi. quod mouetur ex seipso potest moueri & non moueri: & eadem ratione quod agit ex seipso agere potest, & nõ agere: sed natura nõ potest agere & nõ agere, cùm sit determinata ad vnum: ergo non agit ex seipsa, sed quasi mota ab alio. hoc autem in diuinis esse non potest. Nulla ergo actio in diuinis est à natura, & sic nec generatio Et ita generatio est à voluntate, cum omnia agentia reducãtur in natu- 6 ram, vel voluntatem, vt patet secundo Physi. Præterea, si *Cap.8.* actio naturæ præcedat actionem voluntatis, sequitur inconueniens, quod scilicet ratio voluntatis tollatur. Nam, cùm natura sit determinata ad vnum, si volũtatem moueat, eam ad vnum tantum mouebit: quod est contra rationem voluntatis, quę secundum quod huiusmodi libera est. Si verò voluntas naturam moueat, neque tolletur ratio naturę, neque volũtatis, quia quod se habet ad plura, nihil prohibet quod ad vnum moueat, ergo rationabiliter actio voluntatis præcedit actionem naturæ, magis quam econuerso. Sed generatio filij est pura actio siue operatio: ergo est à voluntate. 7 Præterea, in Psalmo dicitur. Dixit, & facta sunt: quod Augustinus exponit, ideſt, verbum genuit in quo erat vt fierẽt. Sic ergo processio verbi à patre, est ratio creaturæ producendæ. si ergo filius non procedit à patre per imperium voluntatis, sed naturæ, videtur sequi quod omnes creaturæ à Deo naturaliter, & non solum voluntariè procedant: quod 8 est erroneũ. Præterea, Hilar. dicit in libro de synodis, Si quis nolente patre natũ dicat filiũ: anathema sit. nõ ergo pa- 9 ter genuit filium inuoluntariè: & sic idem quod prius. Præterea, Io. 2. dicitur. Pater diligit filium, & omnia dedit in manu sua: quod secundum vnam glosam exponitur de datione generationis æternæ. Dilectio ergo patris ad filium est signum potius. ratio generationis æternæ. sed dilectio est à voluntate: ergo voluntas est principium generationis 10 filij. Præterea, Diony. in libro de di. no. dicit, quod diuinus amor non permittit ipsum sine germine esse. Ex quo etiam videtur idem scilicet quod amor sit ratio generationis. 11 Præterea, positio ad quam non sequitur aliquod inconueniens, siue error, potest poni in diuinis: sed, si ponatur quod pater genuerit filium voluntate, non sequitur aliquod inconueniens. Neque enim sequitur quod filius non sit æternus, vt videtur, neque quod non sit consubstantialis, aut æqualis patri, quia spiritussanctus qui procedit per modum voluntatis coæternus est, coæqualis & consubstantialis patri & filio ergo videtur quod nõ sit erroneum dicere, quòd 12 pater genuit filium volũtate. Præterea, voluntas quælibet non potest non velle suum vltimum finem: sed finis diuinæ voluntatis est communicatio suæ bonitatis, quæ maxime fit per generationem: ergo voluntas patris non potest non velle generationem filij: voluntate ergo genuit filium. 13 Præterea humana generatio à diuina extrahitur, secundũ illud Epheſ. 3. Ex quo omnis paternitas in cœlo & in terra no. Sed humana generatio subiacet imperio voluntatis, alter in actu generationis peccatũ non esset. ergo etiam diui- 14 na: sic idem quod prius. Præterea omnis actio naturæ immutabilis est necessaria. Sed natura diuina omnino est immutabilis. Si ergo generatio sit operatio naturæ & non voluntatis, sequitur quod sit necessaria. Ita quod pater genuit filium necessitate: quod est cõtra Augustinum ad Orosium. 15 Præterea, Augustinus dicit, quod filius est consilium de consilio, & voluntas de voluntate. Sed hęc propositio deno tat principium: ergo voluntas est principium generationis filij: & sic idem quod prius.

Contra.1. SED CONTRA est quod Augustinus dicit in lib. ad Orosium. Pater neque voluntate, neque necessitate ge- 2 nuit filium. Præterea, summa diffusio voluntatis est per modum amoris: Filius autem non procedit per modũ amoris: sed potius spiritussanctus, ergo voluntas non est principium generationis filij. Præterea, filius procedit à patre: vt splendor à luce, secundũ illud Hebræorum primo. Qui cum sit splendor gloriæ, & figura substantiæ, &c. sed splẽdor non procedit à luce voluntate mediante, ergo nec filius à patre.

CONCLVSIO.

Cum intellectus diuinus naturaliter seipsum intelligat, & eius voluntas seipsum velit, vtraque naturalis non autem ex imperio voluntatis est, tametsi processio spiritus sancti generatio nequaquam sit.

RESP. Vide p. p. q.17.ar.4. & in res. ad primũ. RESPONDEO dicendum, quod generatio filij potest se habere ad voluntatem, vt voluntatis obiectum. Pater enim & filium voluit, & filij generationem ab æterno, nullo autem modo voluntas esse potest diuinæ generationis principium: quod sic patet. Voluntas inquantum voluntas, cum sit libera, ad vtrumlibet se habet. Potest enim voluntas agere vel non agere, sic vel sic facere, velle & non velle. Et si respectu alicuius hoc voluntati non conueniat, hoc accidet voluntati non inquantum voluntas est, sed ex inclinatione naturali, quã habet ad aliquid, sicut ad finem vltimum, quem non potest non velle, sicut voluntas humana non potest non velle beatitudinem, nec potest velle miseriam. Ex quo patet quod omne illud, cuius voluntas est principium quantum in se est, possibile est esse vel non esse, & esse tale vel tale, & tunc vel nũc. Omne autem illud, quod sic se habet, est creatum: quia in eo quod increatum est, non est potestas ad esse vel non esse. sed per se necesse est esse, vt Auicen. probat. Si ergo ponitur filius voluntate genitus necessariò sequetur ipsum esse creaturam. Et propter hoc Arriani, qui ponebant filium creaturam, dicebant eum esse genitum voluntate. Catholici autem dicunt filium nõ natum voluntate, sed natura. Natura enim ad vnum determinata est. Et secundum ex hoc, quod filius est à patre genitus natura, oportet quod ipse non possit esse non genitus, & quod non possit esse alio modo quàm est, aut patri non consubstantialis, cùm quod naturaliter procedit, procedat in similitudinem eius à quo procedit. Et hoc est, quod Hil. dicit in libro de syno. Omnibus creaturis substantiam Dei voluptas attulit, sed naturam filio dedit perfecta natiuitas. Et ideo talia sunt cuncta, qualia Deus esse voluit. Filius autem talis est, qualis est Deus. Sicut autem dictum est, voluntas, *Voluntas sicut* licet respectu aliquorum ad vtrumlibet se habeat, tamen re- *nẽ vltimum* spectu finis vltimi, naturalem inclinationem habet. Et simi- *naturaliter* liter intellectus respectu cognitionis principiorum primo- *vult, cætera* rum, naturalem quẽdam motum habet. Principium autem *libere, intelle* diuinę cognitionis est ipse Deus, qui est finis suæ voluntatis. vnde illud quod procedit in Deo per actum intellectus *ctus similiter* cognoscẽtis seipsum realiter procedit, & sim liter quod pro- *naturaliter* cedit per actum voluntatis diligentis seipsam. Et propter *mouetur in* hoc, cum filius procedat vt verbum per actum intellectus *primũ prin-* diuini, inquantum pater cognoscit seipsum: & spirituscipium. sanctus per actum volũtatis, inquantum pater diligit filium: sequitur quod tam filius quam spiritussanctus naturaliter procedant, & ex hoc vlterius quod sint consubstantiales, & coæquales, & coæterni patri & sibiinuicem.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod Hyl. loquitur *Ad primũ.* de necessitate quæ importat violẽtiam, quod pater per hoc quod subdit, non naturali necessitate ductus, cum vellet ge- 2 nerare filium. Ad secundum dicendum, quod respectu nullius rei est in Deo voluntas antecedens: quia quicquid alicuius omnium bonorum quæ sunt tam in ipso quàm in respectu creaturis. Vult enim se esse. Et creaturam esse. Sed præ- *Actus in-* cedens vel antecedens tempore quidem non est nisi respectu *tellectus quo* creaturæ quæ ab æterno non fuit. Præcedens verò intelle- *ad executio-* ctu est respectu actuum æternorum, quæ significantur ad- *nẽ est à volũ* creaturas terminari: sicut dispositio, prædestinatio, & hu- *tate, nõ autẽ* iusmodi. Generatio verò filij neque est creatura: neque ad *quo ad speci* creaturam significatur terminari. Vnde respectu eius non *ficationẽ, si-* est voluntas præcedens, nec tempore, neque intellectu, sed 3 solùm voluntas concomitans. Ad tertium dicẽdum, quod *cut nec vllus* sicut actus intellectus videtur sequi actum voluntatis, in- *actus in ò ab* quantum à voluntate imperatur, ita econuerso actus vo- *intellectu est* luntatis videtur sequi actum intellectus, inquantum per in- *actus volun* tellectum præsentatur voluntati suum obiectum: quod est *tatis.*

bonum

Universidad de Deusto
Biblioteca

bonum intellectum. vnde esset procedere in infinitum, nisi esset ponere statum, vel in actu intellectus, vel in actu voluntatis. Non autem potest status poni in actu voluntatis, cum obiectum præsupponatur ad actum: vnde oportet ponere statum in actu intellect⁹, qui naturaliter intellectū consequitur: ita quod à volūtate non imperatur. Et per hūc modum procedit filius Dei, vt verbum, secundum actum
4 intellectus diuini: vt ex dictis patet. Ad quartum dicendum quod actus intellectus diuini naturalis est: secundum quod ad ipsum Deum terminatur, qui est principium suæ cognitionis. Secundum verò quod significatur ad creaturas terminari, ad quas sic se habet quodam modo vt intellectus noster ad conclusiones: non naturaliter ab intellectu progreditur, sed voluntariè. Et ideo in diuinis aliqui actus intellectus significantur vt imperati à voluntate,
5 Ad quintum dicēdum, quod quo ad ea, ad quæ natura potest se extendere secundum propria principia essentialia, non indiget vt ab alio determinetur, sed ad ea tantum, ad quæ propria principia non sufficiunt. Vnde philosophi nō sunt ducti vt ponerent opus naturæ opus intelligentiæ, ex operibus, quæ competunt calido & frigido secundum seipsa, quia in has etiam ponentes res naturales, ex necessitate materiæ accidere omnia naturæ opera reducebant. Ducti sunt autem ex illis operationibus, ad quas non possunt sufficere virtus calidi & frigidi, & huiusmodi qualitatum, sicut ex membris ordinatis in corpore animalis tali modo quod natura saluatur. Quia ergo naturæ diuinæ secundum se opus est generatio, non oportet quòd ad hanc actionem ab aliqua voluntate determinetur. Vel dicendum quod natura determinatur ab aliquo, vt in finem. Illi autem naturæ, quæ est finis, &
6 non ad finem, non competit ab aliquo determinari. Ad sextum dicendum, quod in diuersis considerando, actio voluntatis actionem naturę precedit. Vnde totius naturę inferioris actio ex voluntate gubernantis procedit. Sed in eodem oportet quod actio naturæ præcedat actionem voluntatis. Natura enim secundum intellectum præcedit voluntatem, cum natura intelligatur esse principium quo res subsistit, voluntas verò vltimum quo ad finem ordinatur. Nec tamen sequitur quod tollatur ratio voluntatis. Quamuis enim ad inclinationem naturæ voluntas ad aliquid vnum determinetur, quod est vltimus finis à natura intentus, respectu tamen aliorum, indeterminata manet: sicut patet in homine, qui naturaliter vult beatitudinem & de necessitate, non autem alia. Sic ergo in Deo naturæ actio, actionem voluntatis præcedit natura & intellectu. Nam generatio filij est ratio omnium eorum, quę per voluntatem producuntur, scilicet creaturarum. Ad septimum dicendum, quod licet in verbo Dei à
7 patre genito fuerit vt omnes creaturæ fierent, non tamen oportet si verbum naturaliter procedit, quod creaturæ etiā naturaliter procedant, sicut nec sequitur, si intellectus noster principia naturaliter cognoscit, quod naturaliter cognoscat ea quæ ex principiis consequuntur. Eo enim quod naturaliter habemus, voluntas vtitur ad vtranque par-
8 tem. Ad octauum dicendum, quod pater voluntarie genuit, sed in hoc non designatur voluntas concomitans.
9 Ad nonum dicendum, quod si verbum illud de generatione æterna intelligatur, dilectio patris ad filium non est intelligenda vt ratio illius dationis, qua pater filio æterna liter omnia dat, vt signum. Similitudo enim ratio est amo-
10 ris. Ad decimum dicendum, quod Dionysius loquitur de
11 productione creaturæ, non de generatione filij. Ad vndecimum dicendum, quod spiritussanctus procedere dicitur per modum voluntatis, quia procedit per actum, qui naturaliter est à voluntate, scilicet per hoc quod pater amat filium, & ecouerso. Ipse enim amor est spiritussanctus, si-
12 cut filius est verbum quo pater dixit seipsum. Ad duodecimum dicendum, quod ex illa etiam ratione non sequitur nisi quod pater generationem filij velit, quod pertinet ad voluntatem concomitantem, quæ respicit generationem
13 sicut obiectum, non sicut id cuius principium. Ad decimumtertium dicendum, quod humana generatio fit per virtutem naturalem, scilicet generatiuam potentiam, mediante potentia motiua, quæ imperio subiacet voluntatis, non autem generatiua potentia. Hoc autem non accidit
14 in diuinis, & ideo non est simile. Ad decimumquartum dicendum, quod August. non intendit negare necessitatem immutabilitatis, de qua ratio procedit: sed necessitatem
15 coactionis. Ad decimumquintum dicendum, quod cum dicitur filius esse voluntas, de voluntate intelligitur esse de patre, qui est voluntas. Vnde hæc præpositio denotat generationis principium, quod est generās: non id quo generatur, de quo est præsens quæstio.

Vtrum in diuinis possint esse plures filij.

ARTIC. IIII.

Ad primū.

QVARTO queritur vtrū in diuinis possint esse plures filij. Et videtur quod sic. Operatio enim naturæ, quę conuenit vni supposito, conuenit etiam omnibus suppositis eiusdē naturæ. Sed generatio secundum Damasce. est opus naturæ, & conuenit patri: ergo etiam filio & spiritui sancto, qui sunt suppositа eiusdem naturæ: sed filius non generat seipsum. Nam secundum August. nulla res potest generare seipsam: ergo generat alium filium, & sic in diuinis possunt esse plures filij. 2 Præterea, totam virtutem suam pater in filium transfundit: sed potentia generandi pertinet ad virtutem patris: ergo huiusmodi potentiam habet filius à patre, & sic idem quod prius. 3 Præterea, filius est perfecta imago patris, ad quod requiritur perfecta assimilatio, quæ non esset, si filius non quantum ad omnia patrem imitaretur, ergo sicut pater filium generat, ita & filius: & sic idem quod prius. Præterea, perfectior est assimilatio ad 4 Deum secundum conformitatem actionis, quàm secūdum conformitatem alicuius formæ, vt patet per Dionys. 3. cap. cœl. Hierarc. sicut soli magis assimilatur quod lucet & illuminat, quàm quod lucet tantum. Sed filius perfectissime assimilatur patri: ergo est ei cōformis non solum in potentia, sed etiam in actu generandi: & sic idem quod prius.

Præterea, ex hoc contingit quod Deus facta vna creatura 5 potest facere aliam, quia eius potentia neque exhauritur, neque diminuitur in creando: sed similiter potentia patris neque exhauritur, neque diminuitur ex hoc quod generat filium: ergo per hoc, quod generat vnum filium, non prohibetur quin possit alium filium generare: & sic possunt esse plures filij in diuinis. Sed dices, quod ideo non generat alium filium, quia sequeretur inconueniens, quod Augustinus ponit, scilicet quod infinita esset diuina generatio, si pater plures filios generaret, vel filius patri generaret nepotē, & sic de aliis. Sed contra. In Deo, nihil est in potentia quod 6 non sit in actu: esset enim imperfectus. si ergo est in potentia patris quod plures filios generet, nullo inconuenienti prohibente, erunt plures filij in diuinis. Præterea, de natura geniti est vt procedat in similitudinem generantis: sed 7 sicut filius est similis patri, ita & spiritussanctus, & ita spiritussanctus est filius: & sic sunt plures filij in diuinis. Præterea, secundum Anselmum nihil est aliud dicere patrem 8 filium generare, quàm patrē dicere seipsum, sed sicut pater potest dicere seipsum, ita & filius & spiritussanctus: ergo pater & filius & spiritussanctus possunt filios generare, & sic idem quod suprà. Præterea, ex hoc pater dicitur filiū ge 9 nerare, quod similitudinem suam in intellectu suo cōcipit. Sed hoc idem possunt facere filius & spiritussanctus: ergo idem quod prius. Præterea, potentia est media inter essen 10 tiam & operationem. Sed vna est essentia patris & filij: eadémque potentia, ergo & vna operatio: & sic filio conuenit generare: & ita vt prius. Præterea, bonitas est diffusionis 11 principium. Sed sicut est infinita bonitas in patre & filio, ita etiam & in spiritusancto: ergo sicut pater infinita communicatione suam naturam communicat, filium generando, ita spiritussanctus aliquam diuinam personam producendo. Non enim infinitè communicatur diuina bonitas creaturæ, & sic videtur quod possint esse plures filij in diuinis. Præterea, nullius boni sine consortio potest esse iocun 12 da possessio. Sed filiatio est quoddam bonū in filio: ergo videtur oportere ad perfectam iocunditatem filij, esse alium filium in diuinis. Præterea, filius procedit à patre vt splen 13 dor à luce, vt patet Hebræorum primo, qui cùm sit splendor, &c. Sed splendor potest alium splendorem producere: & ille alium: & alius alium. ergo similiter videtur esse in processione diuinarum personarum, quòd filius possit alium filium generare: & sic idē vt prius. Præterea, paterni 14 tas in patre ad eius dignitatem pertinet: sed eadem est dignitas patris & filij: ergo paternitas conuenit filio, & sic 15 sunt plures filij in diuinis. Præterea, eius est potentia cuius est actus: sed potentia generandi est in filio: ergo filius generat.

Contra.

SED CONTRA. Illa sunt perfectissima in creaturis, quæ ex tota materia sua constant, & sunt eorum in singulis speciebus singula tantum. Sed sicut creaturæ materiales

riales indiuiduantur per materiam, ita filij persona constituitur filiatione: ergo, cum Deus filius sit perfectus filius, videtur quod in ipso solo in diuinis filiatio inueniatur.
2 Præterea, Augustinus dicit, quod si pater posset generare & non generaret, inuidus esset: sed filius non est inuidus:
3 ergo cum non generet, generare non potest. Et sic non possunt esse plures filij in diuinis. Præterea, quod perfecte dictum est semel, iterū dici non oportet: sed filius est verbum perfectum, cui nihil deest, secundum Augu. ergo non oportet esse plura verba in diuinis, & ita nec plures filios.

CONCLVSIO.

In diuinis plures esse filios impossibile est.

RESP.

RESPONDEO dicendum, quod in diuinis impossibile est esse plures filios, quod sic patet. Personæ nanque diuinæ cum in omnibus absolutis conueniant, vtpote sibiinuicem essentiales, distingui non possunt, nisi secundum relationes, nec secundum alias, nisi secundum relationes originis. Nam aliarum relationum quædam distinctionem præsupponunt, vt æqualitas, & similitudo: quædam vero inæqualitatem desīgnant, vt dominus, & seruus, & alia huiusmodi. Relationes verò originis ex sui ratione conformitatem important, quia quod oritur ex alio, eius similitudinem retinet inquātum huiusmodi. Non est igitur aliquid in diuinis, quo filius distinguatur ab aliis personis, nisi sola relatio filiationis, quæ est eius personalis proprietas: & qua filius non solum est filius sed est hoc suppositum, vel hæc persona. Impossibile autem est quod illud, quo aliquid suppositum est hoc, in pluribus inueniri: quia sic suppositum ipsum esset communicabile, quod est contra rationem indiuidui suppositi, vel personę. Vnde nullo modo potest esse alius filius in diuinis quàm vnus. Non enim potest dici quod vna filiatio constituat hunc filium, & alia alium, quia, cum filiationes ratione non differant, oporteret quod si materia vel quocunque supposito distinguerentur, quod esset in diuinis materia, aut aliquid aliud distinguens quàm relatio. Potest autem & alia ratio specialis assignari, quare pater tantum vnum filium gignere possit. Natura enim ad vnum determinatur. vnde, cum pater natura generet filium, nō potest esse nisi vnus filius a patre genitus. Nec potest dici quod sint plures numero in eadem specie existentes, sicut apud nos accidit, cum ibi non sit materia, quæ est principium distinctionis secundum numerum in eadem specie.

Ad primū.

AD PRIMVM ergo dicendū, quod generatio, quamuis in patre sit quodammodo opus naturę diuinę, est tamen eius cum quadam concomitantia personalis proprietatis patris, vt supra dictum est: vnde non oportet quod cōueniat filio, in quo natura diuina sine tali proprietate inuenitur.
2 Ad secundum dicendum, quod pater totam virtutē suam communicat filio, quæ naturam diuinam sequitur absolutè. Potentia vero generandi sequitur naturam diuinam
3 cum adiunctione proprietatis patris, vt dictum est. Ad tertium dicendum, quod imago assimilatur ei, cuius est imago quantum ad speciem, non quantum ad relationem. Non enim oportet quod si imago est ab aliquo, quod id, cuius est imago, sit ab alio: quia nec similitudo proprie secundum relationem attenditur, sed secundum formam.
4 Ad quartum dicendum, quod sicut filius assimilatur patri in natura diuina, non in proprietate personali, ita & assimilatur ei in actione, quæ concomitatur naturā, sine concomitantia proprietatis prædictæ. Talis autem actio, non
5 est generatio. vnde ratio non sequitur. Ad quintum dicendum, quod licet potentia generatiua patris non exhauriatur, neque minuatur per generationem filij, tamen eius infinitatem adæquat filius, qui est intellectus infinitus, non
6 autem creatura finita. vnde non est simile. Ad sextum dicendum, quod in ratione ducente ad inconueniens: non oportet quod sola inconuenientis vitatio sit causa remouendæ positionis, ex qua inconueniens sequitur, sed etiam causa manifestationis inconuenientis. vnde non oportet quod propter hoc solum non sint plures filij in diuinis, ne
7 sit generatio infinita. Ad septimum dicendum, quod spiritussanctus procedit per modum amoris. Amor autem non significat vt aliquid figuratum vel specificatum specie amantis vel amati, sicut verbum significat speciem dicentis & eius quod dicitur habēs. Et ideo, cum filius procedat per modum verbi, ex ipsa ratione suæ processionis habet, vt procedat in similē speciem generantis, & sic quod sit filius, & eius processio generatio dicatur. Non autem spiritussanctus hoc habet ratione suæ processionis: sed magis ex proprietate diuinę naturæ, quia in Deo non potest esse aliquid quod non sit Deus. Et sic ipse amor diuinus Deus est: inquantum quidem diuinus, non inquantum amor. Ad o- 8
tauum dicendum, quod hoc verbum dicere, potest accipi dupliciter stricte & large: stricte accipiēdo dicere idem est quod verbum à se emittere: & sic est notionale, & conuenit tantum patri: & sic accipit dicere Augustinus. vnde ponit in principio. 6. de trinitate quod solus pater dicit se. Alio modo potest accipi cōmuniter: prout dicere idē est quod intelligere. Et sic est essentiale. Et hoc modo Anselmus accipit in monologio, vbi dicit, quod pater & filius & spiritussanctus dicunt se. Ad nonum dicendum, quod sicut generare, soli 9
patri conuenit in diuinis, ita & concipere. vnde solus pater suā similitudinē cōcipit in intellectu, quāuis filius & spiritussanctus intelligant, quia in intelligendo nulla relatio exprimitur, nisi forte secundum modū intelligendi tantum: sed in generando & in concipiēdo exprimitur realis origo. Ad decimum dicendum, quod ratio illa rectè procedit de 10
actione, quæ consequitur naturam absolute sine aliquo respectu ad proprietatem: talis autem non est generatio. vnde ratio non sequitur. Ad vndecimum dicendum, quod in di- 11
uinis non potest esse nisi spiritualis processio, quæ quidem est solum secundum intellectum & voluntatem. Et ideo nō potest à Spiritusancto alia persona diuina procedere, quia ipse procedit per modum voluntatis vt amor, filius per modum intellectus vt verbū. Ad duodecimum dicēdum, quod 12
proprietas personalis oportet vt sit incōmunicabilis, vt supradictū est. vnde in ea consortiū fieri, non requirit iocundi
tas. Ad decimumtertium dicendū: quod illa similitudo non 13
oportet quod teneat quantum ad omnia. Ad decimum- 14
quartum dicendum, quod sicut paternitas in patre, & filiatio in filio, sunt vna essentia, ita & sunt vna dignitas, & vna bonitas. Ad decimumquintum dicendum, quod cum di- 15
citur potentia generandi, hoc gerundium generandi tripliciter potest accipi. Vno modo prout est gerundium verbi actiui. Et sic ille habet potentiam generandi, qui habet potentiam ad hoc quod generet. Alio modo prout gerundium est verbi passiui. Et sic ille habet generandi potentiam, qui habet potentiam ad hoc vt generetur. 3. modo prout est gerundium verbi impersonalis. Et sic dicitur ille haberet potentiam generandi, qui habet potentiam illam, qua ab alio generatur. Primo ergo modo potentia generandi non conuenit filio, sed 2. & 3. vnde ratio non sequitur.

Vtrum potentia generandi sub omnipotentia comprehendatur.

ARTIC. V.

Primum.

QVINTO quæritur, vtrum potentia generandi sub omnipotentia cōprehendatur. Et videtur quod non. Omnipotentia enim conuenit filio, secundum illud symboli, Omnipotens pater, omnipotens filius, omnipotens spiritussanctus, non autem conuenit ei potentia generandi: ergo sub omnipotentia non comprehenditur. Præterea, August. 2
dicit, quod Deus dicitur omnipotens, quia potest omnia quæ vult. Ex quo videtur, quod potentia illa ad omnipotentiam pertineat, quæ à voluntate imperatur. Potentia autem generandi non est huiusmodi: quia pater non genuit filium voluntate, vt supra habitum est: ergo potentia generādi ad
omnipotētiam non pertinet. Præterea omnipotentia Deo 3
attribuitur, inquantum eius omnipotentia ad omnia, quæ sunt in se possibilia se extendit: sed generatio filij vel ipse filius non est de possibilibus, sed de necessariis: ergo potentia
lius non est de possibilibus, sed de necessariis: ergo potentia
generandi sub omnipotentia nō comprehenditur. Præter- 4
ea, quod cōuenit pluribus communiter, conuenit eis secundum aliquid eis commune, sicut habere tres æquilateri & gradato secundū hoc quod triāgulus sunt: ergo quod cōuenit alicui soli, conuenit ei secundum hoc quod sibi est proprium. Omnipotentia autē non est propria patris. Cum ergo potentia generandi soli patri conueniat in diuinis, non conuenit ei in quantū est omnipotens, & ita ad omnipotentiā non pertinebit. Præterea, sicut est vna essentia patris & 5
filij, ita & vna omnipotētia: sed ad omnipotentiā filij nō reducitur posse generare: ergo nec ad omnipotentiam patris. Et sic nullo modo potentia generandi ad omnipotentiam

perti

Universidad de Deusto
Biblioteca

pertinet. Præterea, ea quæ non sunt vnius rationis, sub vna distributione non cadunt. Non enim cum dicitur omnis canis, distributio sumitur pro latrabili & cœlesti. Sed generatio filij, & productio aliorum, quæ omnipotentiæ subiacent, non sunt vnius rationis: ergo, cùm dicitur Deus est omnipotens, non includitur ibi potentia generandi. Præterea, illud, ad quod omnipotentia se extendit, est omnipotentiæ subiectum: sed in diuinis nihil est subiectum, vt Hieronymus dicit: ergo nec generatio filij, nec filius omnipotentiæ subditur, & sic idem quod prius. Præterea, secundum Philosophum quinto Phy. relatio non potest esse terminus motus per se, & per consequens nec actionis, & ita nec potentiæ obiectum, quæ dicitur respectu actionis. Sed generatio & filius in diuinis relatiuè dicuntur: ergo Dei potentia ad ea se non extendit. Et sic posse generare non includitur in omnipotentia.

CONCLVSIO.

Sicut paternitas est essentia diuina non simpliciter, sed à patre tantum, ita potentia patris generatiua, non est omnipotentia simpliciter, sed est omnipotentia Dei, prout est patris tantum.

Contra.1. SED contra est quod August. dicit contra Maximinum Si pater non potest generare filium sibi æqualem, vbi est eius omnipotentia? ergo omnipotentia ad generationem se extendit. Præterea, omnipotentia in Deo dicitur non solum respectu actuũ exteriorum vt creare, gubernare, & huiusmodi, qui ad effectus exterius terminari significantur, sed etiam respectu actuum interiorũ, vt intelligere & velle. Si quis enim Deum non posse intelligere diceret, eius omnipotentiæ derogaret. sed filius procedit vt verbum per actum intellectus: ergo respectu generationis filij omnipotentia Dei intelligitur. Præterea, maius est generare filium quàm creare cœlum & terram: sed posse creare cœlum & terram est omnipotentiæ: ergo multo magis posse filium generare. Præterea, in quolibet genere est vnum principium, ad quod omnia, quæ sunt illius generis reducuntur: in genere autem potentiarum principium est omnipotentia: ergo omnis potentia ad omnipotentiam reducitur: ergo & potentia generandi vel continetur sub omnipotentia, vel in genere potentiarum erunt duo principia, quod est impossibile.

RESP. Prima. p. q. artic. 2. 3. & q. 30. artic. 1. 2. & hic in 6. articulo. RESPONDEO dicendum, quod potentia generandi pertinet ad omnipotentiam patris, non autẽ ad omnipotentiam simpliciter: quod sic patet. Cum enim potẽtia in essentia radicari intelligatur, & sit principium actionis, oportet idem esse iudicium de potentia & actione, quod est de essentia. In essentia autem diuina hoc considerãdum est, quod propter eius summam simplicitatem quicquid est in Deo est diuina essentia: vnde & ipsę relationes, quibus personæ adinuicem distinguntur, sunt ipsa diuina essentia secundum rem. Et, quamuis vna & eadem essentia sit communis tribus personis, non tamen relatio vnius personæ communis est tribus, propter oppositionem relationũ adinuicẽ. Ipsa enim paternitas est diuina essentia, nec tamẽ paternitas filio ineſt propter oppositionem paternitatis & filiationis: vnde potest dici quod paternitas est diuina essẽtia prout est in patre, non prout est in filio. Non enim eodẽ modo est in patre & filio, sed in filio vt ab altero accepta, in patre autem non. Nec tamen sequitur, quod quamuis paternitatem filius non habeat, quam pater habet, aliquid habeat pater, quod non habet filius. Nam ipsa relatio secundum rationem sui generis, inquantum est relatio, non habet quod sit aliquid, sed solũ quod sit ad aliquid. Quod sit vero aliquid secundum rem, habet ex illa parte, qua ineſt, vel vt idem secundum rem, vt in diuinis, vel vt habens causam in subiecto, sicut in creaturis: vnde cũ id quod est absolutum, communiter sit in patre & filio, non distinguũtur secũdum aliquid, sed secundum ad aliquid tantum: vnde non potest dici ꝙ aliquid habet pater quod non habet filius, sed quòd aliquid secundum vnum respectum cõuenit patri, & secundum alium aliquid filio. Similiter ergo dicendum est de actione & potẽtia. Nam generatio significat actionem cum aliquo respectu: & potentia generandi significat potentiam cum respectu, vnde ipsa generatio est Dei actio, sed prout est patris tantum: & similiter ipsa potentia generandi est Dei omnipotentia, sed prout est patris tantum. Nec tamen sequitur quod aliquid possit pater quod non possit filius. Sed omnia quæcunque potest pater, potest filius, quamuis generare non possit. Nam generare ad aliquid dicitur.

AD PRIMVM ergo dicendum quod posse generare ad omnipotentiam pertinet, sed non prout est in filio, vt dictum est. *Ad prim.*

2 Ad secundum dicendum, quod Augustinus non intendit ostendere totam rationem omnipotentiæ in verbis illis, sed quoddam omnipotentiæ signum. Nec loquitur de omnipotentia nisi secundum quod ad creaturas se extendit.

3 Ad tertium dicendum quod possibile, ad quod omnipotentia se extendit, non est accipiendum solùm pro contingenti: quia & necessaria sunt per diuinam potentiam ad esse producta. Et sic nihil prohibet generationem filij computari inter possibilia diuinæ potentiæ.

4 Ad quartum dicendum, quod licet omnipotentia absolutè considerata non sit propria patris, tamen prout cointelligitur ei determinatus modus existendi, siue determinata relatio, propria sit patri. Sicut hoc quod dicitur Deus pater, patri proprium est: quamuis Deus sit tribus commune.

5 Ad quintum dicendum, quod sicut vna & eadem est essentia trium personarum, non tamen sub eadem relatione, vel secundum eundem modum existendi est in tribus personis, ita est & de omnipotentia.

6 Ad sextum dicendum, quod generatio filij & productio creaturarum non sunt vnius rationis secundum vniuocationem, sed secundum analogiam tantum. Dicit enim Basilius, quòd accipere filius habet commune cum omni creatura, & ratione huius dicitur primogenitus omnis creaturæ Colloss. primo. Et hac ratione potest eius generatio productionibus creaturæ connumerari sub vna distributione.

7 Ad septimum dicendum, quod generatio filij est subiecta omnipotẽtiæ non hoc modo, quo subiectum inferioritatẽ designat, sed hoc modo quo designat solummodo potentiæ obiectum.

8 Ad octauum dicendum, quod generatio filij significat relationem per modum actionis, & filius per modum hypostasis subsistẽtis. Et ideo nihil prohibet quin respectu horum omnipotentia dicatur. Aliæ verò rationes non concludunt nisi quod posse generare ad omnipotentiam patris pertineat.

Vtrum potentia generandi & potentia creandi sint idem.

ARTIC. VI.

SEXTO quęritur vtrum potentia generandi & potentia creandi sint idem. Et videtur quod non. Generatio enim est operatio vel opus naturæ, sicut Damasc. dicit. Creatio vero est opus volũtatis, vt patet per Hil. in libro de syno. sed voluntas & natura non sunt idem principium, sed ex oppositio diuiduntur, vt patet secundo Phys. ergo potentia generandi, & potentia creandi non sunt idem. *Primum.*

2 Præterea potentiæ distinguuntur per actus, vt habetur secundo de anima. Sed generatio & creatio sunt actus multum differentes: ergo & potentia generandi, & potentia creandi non sunt vna potentia.

3 Præterea, minor vnitas est eorum, quæ in aliquo vniuocantur, quam eorum, quæ habent idem esse: sed potentia generãdi & potentia creandi in nullo vniuocantur, sicut nec generatio nec creatio, nec filius & creatura: ergo potentia generandi & potentia creandi non sunt idem secundum esse. Præterea, inter ea, quæ sunt idem, non cadit ordo: sed potentia creandi est prior quam potentia generandi secundum intellectum, sicut essentiale notionale: ergo prædictæ potentiæ non sunt idem.

4

SED CONTRA in Deo nõ differt potẽtia & essentia: sed vna tantum est diuina essentia: ergo & vna tantum potentia. *Contra.1.*

2 Non ergo prædictæ potentiæ distinguuntur. Præterea, Deus nõ facit per plura quod potest facere per vnum: sed per vnam potentiã Deus potest generare & creare, præcipuè cum generatio filij sit ratio productionis creaturæ, secundum illam Augustini expositionem, dixit & facta sunt, id est verbum genuit, in quo erat, vt fierent, ergo vna tantum potentia est generandi & creandi.

CONCLVSIO.

Tametsi creandi & generandi potentia secundum potentiæ rationem eadem est, diuersæ nihilominus sunt respectu actuum rationalium.

RESPONDEO dicendum, quod sicut supradictum est, ea, quæ de potentia dicuntur in diuinis, considerãda *RESP.*

randa sunt ex ipsa essentia. In diuinis autem licet vna relatio ab altera distinguatur realiter propter oppositionẽ relationum, quæ reales in Deo sunt, ipsa tamen relatio non est aliud secũdum rem quàm ipsa essentia, sed solum ratione differens. nam relatio ad essentiam oppositionem non habet. Et ideo non est concedendum quod aliquid absolutum in diuinis multiplicetur. sicut quidam dicunt, quod in diuinis est duplex esse, essentiale & personale. Omne enim esse in diuinis, essentiale est. nec persona est nisi per esse essentiæ. In potentia vero præter id quod est ipsa potentia, cõsideratur respectus quidã vel ordo ad id quod potẽtiæ subiacet. Si ergo potentia, quæ est respectu actus essentialis, sicut potentia intelligẽdi vel creandi, cõparetur ad potentiã, quæ est respectu actus notionalis, cuiusmodi est potentia generandi secundũ id ꝙ est ipsa potentia, inuenitur vna & eadem potentia: sicut est vnũ & idem esse naturæ & personæ. Sed tamen vtrique potentię cointelligitur alius & alius respectus, secundũ diuersos actus ad quos potentiæ dicuntur. Sic ergo potentia generãdi & creandi est vna & eadem potentia si consideretur id quod est potentia. Differunt tamen secundum diuersos respectus ad actus diuersos.

Ad primũ. 1. Solutio. Secunda. AD PRIMVM ergo dicendum: quod licet in creaturis differant natura, & propositum: in diuinis tamen sunt idem secundum rem. Vel potest dici quod potentia creandi non nominat propositum siue voluntatem, sed potẽtiam, prout à voluntate imperatur. Potentia autem generãdi secundum quod natura inclinat, agit: hoc autem non facit diuersitatem potentiæ. Nam prohibet aliquam potentiam ad aliquem actũ imperari à voluntate, & ad aliũ inclinari à natura. Sicut intellectus noster ad credendũ inclinatur voluntate, ad intelligendum prima principia ducitur ex natura.

2 Ad secundum dicendum, quanto aliqua potentia est superior, tãto ad plura se extendit: vnde minus est distinguibilis per diuersitatem obiectorum. sicut imaginatio vna potentia est respectu omnium sensibilium, respectu quorum sensus proprij distinguuntur. Diuina autẽ potẽtia est summe eleuata. vnde differentia actuum in ipsa potentia quantum ad id quod est, diuersitatem non inducit: Sed secũdum

3 vnam potentiam Deus omnia potest. Ad tertium dicendum, quod potentia generandi & potentia creandi quantum ad ipsam vt ita loquar potentiæ substantiam, non solum vniuocantur, sed sunt vnum. Sed quod analogicè dicantur, hoc est ex ordine actus.

4 Ad quartum dicendum, ꝙ prædictæ potentiæ non ordinantur secundum prius & posterius, nisi prout distinguuntur. vnde ordo earum non attenditur nisi per respectum ad actus. Et ex hoc patet, quod potentia generandi est prior potentia creandi, sicut generatio creatione. Quantum vero ad hoc quod ad essentiam comparantur, sunt idem, & non est in eis ordo.

QVÆSTIO TERTIA.

DE CREATIONE:

Et habet articulos 19.

Primo enim quæritur vtrum Deus possit aliquid creare.
2 Vtrum creatio sit mutatio.
3 Vtrum creatio sit aliquid realiter in creatura.
4 Vtrum potentia creandi sit creaturæ communicabilis.
5 Vtrum possit esse aliquid quod non sit à Deo creatum.
6 Vtrum sit vnum tantum creationis principium.
7 Vtrum Deus operetur in omni tempore naturæ.
8 Vtrum creatio operi naturæ admisceatur.
9 Vtrum anima creetur.
10 Vtrum anima sit creata in corpore vel extra corpus.
11 Vtrum anima sensibilis & vegetabilis sint per creationem.
12 Vtrum sint in semine quando discinditur.
13 Vtrum aliquod ens ab alio possit esse æternum.
14 Vtrum id quod est diuersum à Deo per essentiam possit semper fuisse.
15 Vtrum res processerint à Deo per necessitatem naturæ.
16 Vtrum ab vno primo possit procedere multitudo.
17 Vtrum mundus semper fuerit.
18 Vtrum angeli sint creati ante mundum visibilem.
19 Vtrum potuerint esse Angeli ante mundum visibilem.

ARTICVLVS PRIMVS.

QVÆSTIO est de creatione, quæ est primus effectus diuinæ potentiæ. Et primo quæritur vtrum Deus possit aliquid creare ex nihilo. Et videtur ꝙ non. Deus non potest facere contra communem animi conceptionem, sicut ꝙ totum non sit maius sua parte: sed sicut dicit Philosophus in primo Physi. communis conceptio ex sententia philosophorum fuit, ꝙ ex nihilo nihil fiat: ergo Deus non potest de nihilo aliquid facere.

2 Præterea, omne quod fit, antequam esset, possibile erat esse: si enim erat impossibile esse, non erat possibile fieri. nihil enim mutatur ad id quod est impossibile. Sed potentia, qua aliquid potest esse, non potest esse nisi in aliquo subiecto: nisi forte ipsamet sit subiectum. nam accidens absque subiecto esse non potest. ergo omne quod fit, fit ex materia vel subiecto. Impossibile est ergo ex nihilo aliquid fieri.

3 Præterea, infinitam distantiam non contingit pertransire: sed non entis simpliciter ad ens est infinita distantia, quod ex hoc patet: quia quanto potentia est minus ad actum disposita, tanto magis ab actu distat. vnde si omnino potentia subtrahatur, erit infinita distantia. ergo impossibile est quod aliquid transeat de simpliciter non ente ad ens.

4 Præterea, Philosophus dicit in primo de generatione, quod omnifariam dissimile non agit in omnifariam dissimile. Oportet enim quod agens & patiens conueniant in genere & in materia. Sed non ens simpliciter & Deus in nullo conueniunt. ergo Deus non potest agere in non ens simpliciter, & ita non potest facere aliquid de nihilo.

5 Sed dicebat, quod ratiõ ista procedit de agente cuius actio differt à sua substantia, quam oportet in aliquo subiecto recipi. Sed contra. Auicen. dicit, quod si calor esset à materia expoliatus, per seipsum ageret absque materia: & tamen eius actio non esset sua substantia. ergo hoc quod actio Dei est sua essentia, non est ratio quod materia non indigeat.

6 Præterea, ex nihilo nihil concluditur: quod est quoddam fieri rationis: sed esse rationis, consequitur esse naturæ: ergo etiã in natura ex nihilo nihil fieri potest.

7 Præterea, si ex nihilo aliquid fiat, hæc præpositio ex, aut notat causam, aut ordinem. Causam autem non videtur notare nisi efficientem vel materialem. Nihil autem neq; efficiens causa entis esse potest, neque materia: & sic in proposito non denotat causam. Similiter nec ordinem, quia, vt dicit Boetius, entis ad non ens non est aliquis ordo: ergo nullo modo ex nihilo potest aliquid fieri.

8 Præterea potentia actiua secũdum Philosophum 5. Meta. est principium trãsmutationis in aliud secũdum quod est aliud. Potẽtia autem Dei nõ est nisi potentia actiua: ergo requirit aliquod subiectum transmutationis: & sic non potest ex nihilo aliquid facere.

9 Præterea, in rebus inuenitur diuersitas, prout vna res est alia perfectior, huius autem diuersitatis causa nõ est ex parte Dei, qui est vnus & simplex: ergo oportet huius diuersitatis causam assignare ex parte materiæ. Oportet ergo po-

10 nere res factas esse ex materia, & nõ ex nihilo. Præterea, quod ex nihilo factum est, habet esse post non esse: est ergo considerare aliquod instans, in quo vltimo non est, ex quo nõ esse desinit, & aliquod, in quo primo est, ex quo esse incipit: aut ergo est vnum & idem instans, aut diuersa. si idẽ, sequitur duo contradictoria esse in eodem instanti. si diuersa, cum inter duo instantia sit tempus medium, sequitur aliquid esse medium inter affirmationem & negationẽ. Nam non potest dici non esse post vltimum instans, in quo non fuit: nec esse ante primum instans, in quo fuit. vtrũque autẽ est impossibile, scilicet contradictionẽ esse simul & eam habere medium, ergo impossibile est aliquid fieri ex nihilo.

11 Præterea, quod factum est, necesse est aliquando fieri, & quod creatũ est, aliquando creari: aut ergo simul fit & factũ est quod creatur: aut non simul. sed non potest dici ꝙ non simul, quia creatura non est antequã facta sit. Si ergo fieri eius sit antequam facta sit, oportebit esse aliquod factionis subiectũ, quod est cõtra creationis rationẽ. Si autem simul fit & factum est, sequitur quod simul sit, & nõ sit: quia quod factum est in permanentibus est, quod autem fit, nõ est. Hoc autem est impossibile. ergo impossibile est aliquid fieri ex nihilo vel creari. Præterea, omne agens agit simile sibi: omne autem agens agit secundum ꝙ est in actu: ergo ni-

12 hil fit nisi quod est in actu. Sed materia prima non est in

Universidad de Deusto
Biblioteca

actu: ergo fieri non potest, præcipuè Deo, qui est purus actus. Et sic quæcunq; fiunt, fiunt ex præsuppositа materia,
13 & non ex nihilo. Præterea, quicquid facit Deus, per ideã operatur, sicut artifex agit artificiata per formas artis: sed materia prima nõ habet ideam in Deo, quia idea forma est & similitudo ideati. Materia autẽ prima cum intelligatur secundũ suam essentiam absq; omni forma, non potest forma eius esse similitudo, ergo materia prima à Deo fieri nõ
14 potest, & sic idem quod prius. Præterea, nõ potest esse idẽ perfectionis & imperfectionis principium, in rebus autem imperfectio inuenitur, cum rerum quædam aliis potiores sint: quod cõtingere non potest nisi per inferiorum imperfectionem. Cum ergo perfectionis principiũ sit Deus, oportebit imperfectionem in aliud principiũ reducere; sed non
15 nisi in materiam: ergo oportebit res ex aliqua materia esse factas, & non ex nihilo. Præterea, si aliquid fit ex nihilo, aut fit ex eo sicut ex subiecto, sicut statua ex ære, aut sicut ex opposito, sicut figuratum ex infigurato, aut ex composito, sicut statua ex ære infigurato. Sed aliquid non potest fieri ex nihilo sicut ex subiecto, quia non ens non potest esse entis materia. Neque sicut ex composito, quia sic non ens conuertereтur in ens, sicut æs infiguratum conuertitur in æs figuratum: & ita oporteret aliquid esse cõmune enti, & non enti: quod est impossibile. Neque etiam sicut ex opposito, cum plus differãt non esse simpliciter & ens: quã duo entia diuersorum generum: ex quorumvno non fit aliud: sicut figura non fit color, nisi forte per accidens, ergo nullo mo-
16 do aliquid potest fieri ex nihilo. Præterea, omne quod est per accidens, reducitur ad per se: sed ex opposito fit aliquid per accidens, ex subiecto autem per se, sicut statua ex infigurato fit per accidens, ex ære autem per se, quia æri accidit esse infiguratum. Si ergo aliquid fiat ex non ente, hoc erit per accidens. ergo oportet q̃ fiat per se ex aliquo sub-
17 iecto, & ita non fit ex nihilo. Præterea, ei quod fit, faciens dat esse: si ergo Deus facit aliquid ex nihilo, Deus alicui dat esse. Aut ergo est aliquid recipiens esse, aut nihil. Si nihil, ergo nihil constituitur in esse per illam actionem, & sic non fit aliquid. Si autem est aliquid recipiens esse, hoc erit aliud ab eo, quod est Deus: quia non est idem recipiens & receptum: ergo Deus facit ex aliquo præexistenti, & ita non ex nihilo.

Contra. 1 SED CONTRA. Gene. 1. In principio creauit Deus cœlum & terram: dicit Glo. quod creare est ex nihilo facere aliquid: ergo Deus potest facere aliquid ex nihilo.
2 Præterea, Auicen. dicit quòd agens, cui accidit agere, requirit materiam in quam agat: sed Deo non accidit agere, imò sua actio est sua substantia, ergo non requirit materiam, in quam agat, & ita potest ex nihilo aliquid face-
3 re. Præterea, virtus diuina est potentior quàm virtus naturæ: sed virtus naturæ facit aliquod ens ex hoc quod erat in potentia: ergo virtus diuina aliquid amplius facit: & ita facit ex nihilo.

CONCLVSIO.

Cum Deus sit actus purus, ac subsistens, in se omnem essendi gradum continens, ex nihilo facere aliquid potest, sicut ipsum mundum creasse, & alia omnia manifestissimum est.

RESP. RESPONDEO dicendum, quod tenendum est firmiter, quod Deus potest facere aliquid ex nihilo, & fa-
1.p.q.45.ar. 1.2.1.di.1.q. 1.ar.2.3. & di. 37.q. 1. arti.2 & 2. contra gent. 6.15.16. cit. Ad cuius euidentiam sciendum est, quod omne agens agit secũdum quod est actu: vnde oportet, q̃ per illum modum actio alicui agenti attribuatur, quo cõuenit ei esse in actu: res autẽ particularis est particulariter in actu: & hoc dupliciter. Primo ex comparatione sui, quia nõ tota substãtia sua est actus, cum huiusmodi res sint compositæ ex materia & forma: & inde est, quod res naturalis nõ agit secundum se totũ, sed agit per formã suam, per quam est in actu. 2. in comparatione ad ea, quæ sunt in actu. Nam in nulla re naturali includũtur actus & perfectiones omnium eorum, quæ sunt in actu: sed quælibet illarum habet actum determinatum ad vnum genus, & ad vnã speciẽ: & inde est quod nulla earũ est actiua entis secũdum q̃ est ens, sed huius entis secũdum q̃ est hoc ens determinatũ in hac vel illa specie: Nam agens agit sibi simile. Et ideo agens naturale non producit simpliciter ens, sed ens præexistens & determinatum ad hoc vel ad illud, vtputa ad speciem ignis, vel ad albedinẽ, vel ad aliquid huiusmodi. Et propter hoc agens naturale agit mouendo. Et ideo requirit materiam, quæ sit subiectum mutationis vel motus. Et propter hoc non potest aliquid ex nihilo facere. Deus econtrario est totaliter actus, & in comparatione sui, quia est actus purus non habens potentiam permixtam: & in comparatione rerum, quæ sunt in actu, quia in eo est omnium entium origo, vn de per suam actionem producit totum ens subsistens nullo præsupposito, vtpote qui est totius esse principium, & secundum se totum. Et propter hoc ex nihilo aliquid facere potest. Et hæc eius actio vocatur creatio. Et inde est quod in lib. de Causis dicitur, quod esse eius est per creationẽ, viuere verò & cætera huiusmodi, per informationẽ. Causalitates enim entis absolute reducuntur in primã causam vniuersalem. Causalitas vero aliorũ, quę ad esse superaddũtur, vel quibus esse specificatur, pertinet ad causas secũdas, quę agunt per informationem, quasi supposito effectu causæ vniuersalis. Et inde etiam est, quod nulla res dat esse, nisi inquantum est in ea participatio diuinæ virtutis. Propter quod etiam dicitur in libro de Causis, quod anima nobilis habet operationem diuinam inquantum dat esse.

Ex nihilo. 1. poster. quomodo suspicienda sunt. q. 1. phy. tex. 76. dicitur.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendum: quod ex nihilo nihil fieri Philosophus dicit esse communem animi conceptionem, vel opinionem naturalium, quia agẽs naturale, quod ab eis consideratur, non agit nisi motum: vnde oportet esse aliquod subiectũ motus vel mutationis, quod in agente supernaturali non oportet: vt dictũ est. Ad secundũ dicẽdum, *Solutio. 1.* quod antequam mundus esset, possibile erat mundum esse, non tamẽ oportet quod aliqua materia præexisteret in qua potentia fundaretur. Dicitur enim 5. Meta. aliquid aliquã- *Text. 17.* do dici possibile non secundum aliquam potentiam, sed quia in terminis ipsius enunciabilis non est aliqua repugnantia, secundũ q̃ possibile opponitur impossibili. Sic ergo dicitur antequam mundus esset, possibile mundum fieri: quia non erat repugnantia inter prædicatũ enunciabilis & subiectum. Vel potest dici quod erat possibile propter *Secunda.* potentiam actiuam agentis, non propter aliquam potentiam passiuam materiæ. Philosophus autem vtitur hoc argu. 7. Meta. in generationibus naturalibus contra Platoni- *Tex. 46.* cos, qui dicebant formas separatas esse naturalis generationis principia. Ad tertium dicendum, quod entis & non 3 entis simpliciter est aliquo modo & semper infinita distantia, non tamen eodem modo. Sed quandoque quidem ex vtraque parte infinita, sicut cum cõparatur non esse ad esse diuinum, quod infinitum est: ac si comparetur albedo infinita ad nigredinem infinitam. Quandoque autem est finita ex vna parte tantum: sicut cum comparatur non esse simpliciter ad esse creatum quod finitum est: ac si comparetur nigredo infinita ad albedinem finitam. In illud ergo esse, quod est infinitum, non potest fieri transitus ex non esse: sed in illud esse, quod est finitũ, talis transitus fieri potest: pout distãtia nõ esse ad illud esse ex vna parte terminatur: quam uis non sit transitus proprie: sic enim est in motibus continuis, per quos transit pars post partem. Sic enim contingit nullo modo infinitum transire. Ad quartum dicendum, 4 quod cum sit aliquid ex nihilo, non esse siue nihil non se habet per modum patientis nisi per accidens: sed magis per modum oppositi ad id quod fit per actionem. Nec etiam in naturalibus oppositum se habet per modum patientis nisi per accidens, sed magis subiectum. Ad quintum dicẽdum, 5 quod calor si esset expoliatus à materia, ageret quidem sine materia quæ requireretur ex parte agentis, sed non sine materia, quæ requireretur ex parte patientis. Ad sextũ di- 6 cendum, q̃ cõcludi se habet in actibus rationis sicut moueri in actibus naturæ, eo quod in cõcludẽdo ratio ab vno in aliud discurrit. Et ideo sicut motus omnis naturalis est ex aliquo, ita & omnis conclusio rationis. Sicut vero intelligere principia, quod est concludendi principium, non est ex aliquo ex quo concludatur, ita creatio, quæ est omnis motus principium, non est ex aliquo. Ad septimum dicen- 7 dum, q̃ cum dicitur aliquid fieri ex nihilo, duplex est sensus, vt patet per Ansel. in suo monologion. Nam negatio importata in nihilo potest negare præpositionem ex, vel potest includi sub præpositione. Si autẽ neget præpositionem, adhuc potest esse duplex sensus, vnus vt negatio feratur ad totum: & negetur non solum præpositio, sed etiam verbum, vt sic dicatur aliquid ex nihilo fieri, quia non fit: sicut de tacente possumus dicere quod de nihilo loquitur, & sic de deo possumus dicere, quod de nihilo fit, quia omnino non fit: quamuis iste modus loquendi non sit consuetus.

Dupliciter dici potest aliquid fieri ex nihilo.

Alius sensus est, vt verbum remaneat affirmatũ, sed negatio feratur solum ad præpositionẽ: vt ideo dicatur aliquid ex nihilo fieri, quia fit quidem: sed non præexistit aliquid ex quo fiat. Sicut dicimus aliquẽ tristari ex nihilo, quia non habet tristitię suæ causam, & hoc modo per creationem dicitur aliquid ex nihilo fieri. Si vero præpositio includit negationem, tunc est duplex sensus, vnus verus, & alius falsus. Falsus quidem, si positio importet habitudinem causæ. Nõ ens enim esse nullo modo potest causa entis: verus autem, si importet ordinem tantum. Vt dicatur aliquid fieri ex nihilo, quia fit post nihilum: quod etiam verum est in creatione. Quod autem Boë. dicit, quod non entis ad ens non est ordo, intelligendũ est de ordine determinatæ proportionis, vel de ordine qui sit realis relatio, quæ inter ens
8 & non ens esse non potest, vt Auicen. dicit. Ad octauum dicendum, quod diffinitio illa intelligitur de potentia actiua
9 naturali. Ad nonum dicendum, quòd Deus non producit res ex necessitate naturę, sed ex ordine suæ sapiẽtię. Et ideo diuersitas rerũ non oportet quod sit ex materia, sed ex ordine diuinæ sapientiæ: quæ ad complementum vniuersi diuersas naturas instituit. Ad decimum dicendum, quod cum
10 fit aliquid ex nihilo, esse quidem eius quod fit, est primo in aliquo instanti, non esse autem non est in illo instanti, nec in aliquo reali, sed in aliquo imaginario tantũ. Sicut enim extra vniuersum nõ est aliqua dimẽsio realis, sed imaginata tantum, secundũ quam possimus dicere, quod Deus potest aliquid facere extra vniuersum tantum, vel tantum distans ab vniuerso, ita ante principium mundi non fuit aliquod tempus reale, sed imaginatum. Et in illo possibile est imaginari aliquod instans, in quo vltimo fuit non ens. Nec oportet quod inter ista duo instantia sit tempus medium, cum tempus verum & tempus imaginatiuum non conti-
11 nuentur. Ad vndecimum dicẽdum, quod illud quod fit ex
1. Solutio. nihilo, simul fit & factum est: & similiter est in omnibus mutationibus momẽtaneis, simul enim aër illuminatur & illuminatus est. Ipsum enim factum esse in talibus dicit vt
Secunda. fieri, secundum quod est in primo instanti in quo factũ est. Vel potest dici, quod id, quod fit ex nihilo dicitur fieri quãdo factum est non secundum motum, quod est ab vno termino in alterum, sed secundum effluxum ab agente in factum. Hæc enim duo in generatione naturali inueniuntur, scilicet transitus de vno termino in alterum, & effluxus ab agente in factum: quorum alterum tantum proprie est in
12 creatione. Ad duodecimum dicendum, quod neque materia, neque forma, neque accidens proprie dicuntur fieri, sed id quod fit, est res subsistẽs. Cum enim fieri terminetur ad esse, proprie ei conuenit fieri, cui conuenit per se esse, scilicet rei subsistẽti: vnde neque materia, neque forma, neque accidens proprie dicuntur creari, sed cõcreari. Proprie autẽ creatur res subsistens quæcunque fit: si tamen in hoc vis non fiat. Tunc dicẽdum, quod materia prima habeat similitudinem cum deo inquantũ participat de ente. Sicut enim lapis est similis deo inquãtum ens, licet non sit intellectualis sicut Deus, ita materia prima habet similitudinem cum Deo inquantum ens, non inquantum est ens actu. Nam ens, commune est quodammodo potentiæ & actui. Et sic
13 etiam patet responsio ad 13. Nam proprie loquendo materia non habet ideam, sed compositum, cum idea sit forma factiua. Potest tamen dici esse aliquam ideam materiæ, secundum quod materia aliquo modo diuinam essentiã imi-
14 tatur. Ad decimumquartum dicendum, quod non oportet si duarum creaturarum est aliqua dignior, quod minus digna habeat aliquam imperfectionẽ. Nam imperfectio designat carẽtiam alicuius, quod natum est haberi: vel debet haberi. vnde & in gloria, quamuis vnus sanctorum alium excedat, nullus tamen imperfectus erit. Si tamẽ aliqua imperfectio in creaturis sit, non oportet quod sit ex Deo, ne-
15 que ex materia: sed inquantum creatura est ex nihilo. Ad decimumquintũ dicendum, quod ex nihilo dicitur aliquid fieri, sicut ex opposito secundũ vnũ sensum superius expositorũ. Nec tamen oportet quod ex ente vnius generis fiat ens alterius generis: sicut ex colore & figura. ens enim & non ens non possunt esse simul: color autem & figura simul esse possunt. Id autem, ex quo aliquid fit, debet esse incon-
16 tingẽs ei quod fit, vt dicitur 1. Physico. scilicet quod nõ contingat simul esse. Ad decimũsextum dicendum, quod si ly. ex, nominet causam, non fit aliquid ex opposito nisi per accidẽs, ratione scilicet subiecti. Si vero nominet ordinẽ, tũc fit aliquid ex opposito etiam per se. vnde & priuatio dicitur principium esse fiendi, sed nõ essendi: hoc autem modo dicitur aliquid fieri ex nihilo, vt prius dictum est. Ad 17. di- 17
cẽdũ, quod Deus simul dans esse, producit id quod esse recipit. Et sic non oportet quod agat ex aliquo præexistenti.

Vtrum creatio sit mutatio.

ARTIC. II.

SECVNDO quæritur vtrum creatio sit mutatio. Et vi- 1
detur quod sic. Mutatio enim secundũ nomen suũ designat hoc esse post hoc, vt patet quinto Physicorum. Sed hoc *Text. 7* patet creatio. Nam fit esse post non esse. ergo creatio est mu
2 tatio. Præterea, omne quod fit, fit aliquo modo ex non ente: quia quod est non fit. Sicut ergo se habet generatio, secundum quam fit res secundum partem substantiæ suæ ad priuationem formæ, quæ est non esse secundum quid, ita se habet creatio, per quam fit secundum totam substantiam suam ad non esse simpliciter: sed priuatio proprie loquendo est terminus generationis: ergo & non esse simpliciter proprie loquendo est terminus generationis: & sic creatio proprie loquendo est mutatio. Præterea, quanto est maior 3
distantia inter terminos: tanto maior est mutatio: Maior enim est mutatio de albo in nigrum, quàm de albo in pallidum: sed plus distat non ens simpliciter ab ente, quam contrarium à contrario, vel non ens secundũ quid ab ente. ergo, cum transitus de contrario in contrarium, vel de non ente secundum quid in ens fit mutatio, multo magis trãsitus de nõ ente simpliciter in ens quod est creatio, erit mu-
tatio. Præterea, quod non similiter habet se nunc & prius, 4
mutatur vel mouetur. Sed quod creatur nõ similiter se habet nunc & prius: quia prius erat simpliciter non ens, & postea fit ens: ergo quod creatur, mouetur vel mutatur. Præterea, illud quod exit de potentia in actum, mutatur. 5
Sed quod creatur, exit de potentia in actũ: quia ante creationem erat tantum in potentia facientis, postea autem est in actu. ergo quod creatur, mouetur vel mutatur, ergo creatio est mutatio.

SED CONTRA, species motus vel mutationis sunt sex secundum philolophum in prædicamentis, nulla autem earum est creatio, vt patet per singula inducenti: ergo creatio non est mutatio.

CONCLVSIO.

Cum nullum proprie subiectum actu vel potentia sit in ipsa creatione, mutatio minime est aut motus, nisi secundum modum intelligendi.

RESP. RESPONDEO dicendum, quod in immutatione *1. par. q. 45.* qualibet requiritur quod sit aliquid idem commune *art. 2. in re-* vtriq; mutationis termino. Si enim termini mutationis op- *sponsione ad* positi in nullo eodem conuenirent, non posset vocari tran- *secundum.* situs ex vno in alterũ. In nomine enim mutationis & transitus designatur aliquid idem, aliter se habere nũc & prius: & etiam ipsi mutationis termini non sunt incontingentes; quod requiritur ad hoc vt sint mutationis termini, nisi in quantum referuntur ad idem. Nam duo contraria, si ad diuersa subiecta referantur, contingit simul esse. Quandoque ergo contingit quod vtrique mutationis termino est vnũ cõmune subiectũ actu existens: & tunc proprie est motus, sicut accidit in alteratione, & augmento & diminutione, & loci mutatione. Nam in omnibus his motibus subiectum vnũ, & idem actu existens de opposito in oppositum mutatur. Quandoque vero est idem commune subiectum vtrique termino, non quidem ens actu, sed ens in potentia tantum, sicut accidit in generatione & corruptione simpliciter. Formæ enim substantialis & priuationis subiectũ est *Materia prima subiectũ est.* materia prima, quæ non est ens actu. vnde nec generatio, nec corruptio proprie dicũtur motus, sed mutationes quædam. Quandoque vero non est aliquod subiectũ commune, neque actu, neque potentia existens, sed est idem tempus continuum. In cuius prima parte est vnum oppositum, & in secunda aliud. Vt cum dicimus hoc fieri ex hoc, id est post hoc, sicut ex mane fit meridies. Sed hæc non proprie vocatur mutatio, sed per similitudinem, prout ipsum tẽpus imaginamur quasi subiectum eorum, quæ in tempore agũtur. In creatione autem non est aliquid commune aliquo prædictorum modorum. Neque enim est aliquod cõmune subiectum actu existens, neque potentia. Tempus etiã non est idem, si loquamur de creatione vniuersi. nam ante mundum tempus non erat. Inuenitur tamen aliquod commune subiectum esse secundũ imaginationem tantum, prout scilicet imaginamur vnũ tẽpus cõmune, dum mũdus non erat,

Universidad de Deusto
Biblioteca

& postquam mũdus in esse productus est. Sicut enim extra vniuersum non est aliqua realis magnitudo, possumus tamen eam imaginari: ita & ante principiũ mũdi nõ fuit aliquod tempus, quamuis sit possibile ipsum imaginari. Et quantũ ad hoc, creatio secundũ veritatẽ proprie loquendo non habet rationem mutationis: sed solum secundũ imaginationem quandam, non proprie, sed similitudinarie.

Ad primũ

AD PRIMVM ergo dicendũ, quòd mutatio secundum suum nomen designat hoc esse post hoc circa aliquod idem, vt prædictũ est. Hoc autem in creatione non est. Ad 2 secũdum dicendũ, quod in generatione, secundũ quam fit aliquid secundũ partẽ substantiæ suæ, est aliquid cõmune subiectum priuationi & formæ, & nõ est in actu existẽs. Et ideo sicut proprie ibi accipitur terminus, sic etiã & proprie accipitur ibi trãsitus, quod in creatione non est, vt dictum 3 est. Ad tertiũ dicendum, quod vbi est maior distantia terminorum, est maior mutatio, supposita identitate subiecti.

4 Ad 4. dicendũ, quod id, quod non similiter se habet nunc & prius, mutatur, supposita consistentia subiecti, aliàs non ens simpliciter mutaretur: quia non ens simpliciter non similiter se habet nũc & prius neq; dissimiliter. Oportet aũt ad hoc ꝙ sit mutatio, quod sit aliquid idẽ dissimiliter se ha- 5 bens nunc & prius. Ad quintũ dicendũ, ꝙ potentia passiua est subiectum mutationis, non autem actiua. Et ideo, quod exit de potentia passiua in actum mutatur, non autẽ quod de potentia actiua exit. Et ideo non valet obiectio.

Vtrum creatio sit aliquid realiter in creatura: & si est, quid sit.

ARTIC. II I.

TERTIO quæritur vtrũ creatio sit aliquid realiter in creatura: & si est, quid sit. Et videtur quod nõ sit ali- 1 quid reale in creatura: vt enim dicitur in libro de causis. Omne qđ recipitur in aliquo, est in eo per modũ recipiẽtis: *Sumitur creatio passiue.* sed actio Dei creãtis recipitur simpliciter in nõ ente, quia Deus creãdo ex nihilo aliquid facit: ergo creatio nihil realiter ponit in creatura. Præterea, omne quod est in rerum natura, aut est creator, aut creatura: sed creatio non est, creator, quia sic esset ab æterno. nec etiam creatura, quia aliqua 2 creatione creatur: quæ etiã creatio aliqua creatione indigeret creari, & sic in infinitum. ergo creatio nõ est aliquid in rerum natura. Præterea, omne quod est, vel est substantia, vel est accidens: sed creatio non est substãtia, cum non 3 sit neque materia, neque forma, neque compositũ, vt de facili patere potest. Nec etiam accidẽs, quia accidens sequitur suum subiectum. Creatio aũt est naturaliter prior creato: quod nullum sibi supponit subiectum. ergo creatio non 4 est aliquid in rerum natura. Præterea sicut se habet gene- *Text.20.22.* ratio ad rem generatam, ita se habet creatio ad rem creatam: sed generationis subiectum non est res generata, sed magis terminus. subiectum vero eius est materia prima, vt dicitur in primo de generatione & corruptione. ergo nec subiectũ creationis est res creata. Nec potest dici quod subiectum eius sit aliqua materia, cum res creata non creetur ex aliqua materia. ergo creatio non habet subiectum aliquod, & ita non est accidens. Constat autem quod non est 5 substãtia, ergo non est aliquid in rerum natura. Præterea, si creatio est aliquid in rerum natura, cum non sit mutatio vt supra dictum est, maxime videtur esse relatio, sed nõ est relatio, cũ in nulla relationis specie cõtineri possit. Simpliciter enim non enti ex quo est creatio, ens simpliciter neq; supponitur, neque ęquatur: ergo creatio non est aliquid in 6 rerũ natura. Præterea, si creatio importet relationẽ entis creati ad Deum, à quo esse habet: cum ista relatio semper maneat in creatura, nõ solum quando incipit esse, sed quãdiu res est, cõtinuę aliquid crearetur: quod videtur absurdũ: ergo creatio nõ est relatio, & sic idem quod prius. Præ- 7 terea, omnis relatio realiter in rebus existẽs acquiritur ex aliquo, quod est diuersum ab ipsa relatione, sicut ęqualitas à quãtitate, & similitudo à qualitate: si ergo creatio sit aliqua relatio in creatura realiter existẽs, oportet ꝙ differat ab eo ex quo acquiritur relatio. Hoc aũt est, ꝙ per creationem accipitur. Sequitur ergo ꝙ ipsa creatio nõ sit per creationem accepta. Et ita sequitur quod sit aliquid increatũ, 8 quod est impossibile. Præterea omnis mutatio reducitur ad illud genus ad quod terminatur, sicut alteratio ad qualitatem & augmentum ad quantitatem. Et propter hoc dicitur in 3. Physic. ꝙ quot sunt species entis tot sunt species motus: sed creatio terminatur ad substantiam, nec tamen potest dici, quod sit in genere substãtiæ, vt supra dictũ est: ergo non videtur quod sit aliquid secundum rem.

SED CONTRA, si creatio non est aliqua res, ergo neq; aliquid realiter creatur. Hoc autẽ apparet esse falsum. ergo creatio aliquid est in rerũ natura. Præterea, ex hoc Deus est dominus creaturæ, quia eam creando in esse produxit. Sed dominium est quædam relatio realiter in creatura existens: ergo multo fortius creatio.

CONCLVSIO.

Creationem, cum rerum omnium ex creatore emanationem à motu & mutatione seiunctam dicere certum sit, non medium à creatore & creatura distinctũ ens dicere opinari tutum est, sed aliquid potius reale in creatura de genere relationis, in creatore vero, respectum rationis importare tenendum est.

RESPONDEO dicendum, quòd quidam dixerunt *Vide 1. Pa. qõ. 45. arti. 43. 1. di. 40. q. 1. arti. 1.* creationem aliquid esse in rerum natura medium inter creatorem & creaturam. Et quia medium neutrum extremorũ est, ideo sequebatur quod creatio neq; esset creator neque creatura. Sed hoc à magistris erroneum est iudicatum, cum omnis res quocunque modo existens non habeat esse nisi à Deo, & sic est creatura. Et ideò alij dixerũt, quòd ipsa creatio non ponit aliquid realiter ex parte creaturæ. Sed hoc etiam videtur inconueniens. Nam in omnibus, quæ secundum respectum adinuicem referuntur, quorum vnũ ab altero dependet, & non econuerso, in eo, quòd ab altero dependet relatio realiter inuenitur, in altero verò secundũ rationem tantum, sicut patet in scientia & scibili, vt dicit Philo. in 5. Metaphy. Creatura autẽ secundũ no- *Tex. 20.* men refertur ad creatorẽ. Dependet autẽ creatura à creatore, & non econuerso. vnde oportet ꝙ relatio, qua creatura ad creatorem refertur, sit realis. Sed in Deo est relatio secundũ rationem tantũ. Et hoc expresè dicit magister in *Opi. 3 & vera.* 1. sententiarum. di. 30. Et ideò dicendum est, ꝙ creatio potest sumi actiuè & passiuè. Si sumatur actiuè, sic designat Dei actionẽ, quę est eius essentia cũ relatione ad creaturã, quæ non est realis relatio, sed secũdum rationem tantum. Si autem passiuè accipiatur, cum creatio sicut iam supra dictum est, proprie loquendo non sit mutatio, non potest dici quod sit aliquid in genere passionis, sed est in genere relationis. Quod sic patet. In omni vera mutatione & motu inuenitur duplex processus. Vnus ab vno termino motus in aliũ, sicut ab albedine in nigredinẽ. Alius ab agente in patiens, sicut à faciente in factum. Sed hi processus non similiter se habent in ipso moueri, & in termino motus. Nã in ipso moueri, id quod mouetur, recedit ab vno termino motus, & accedit ad alterũ: quod nõ est in termino motus, vt patet in eo ꝙ mouetur de albedine in nigredinem, quia in ipso termino motus iam nõ accedit ad nigredinem, sed incipit esse nigrũ. Similiter dum est in ipso moueri, patiẽs vel factum transmutatur ab agente. Cum aũt est in termino motus, non vlterius transmutatur ab agente: sed consequitur factum quandam relationem ad agentem, prout habet esse ab ipso: & prout est ei simile quoquo modo, sicut in termino generationis humanæ consequitur natus filiationem. Creatio autem sicut dictũ est, non potest accipi vt moueri, quod est ante terminum motus, sed accipitur vt in facto esse: vnde in ipsa creatione non importatur aliquis accessus ad esse, nec transmutatio ad creantem, sed solummodo incœptio essendi, & relatio ad creatorem à quo esse habet. Et sic creatio nihil est aliud realiter, quam relatio quædam ad Deum cum nouitate essendi.

Ad primũ

AD PRIMVM ergo dicendum, ꝙ in creatione non 2 ens nõ se habet sicut recipiens diuinã actionẽ, sed id quod creatum est, vt suprà dictum est. Ad 2. dicendum, ꝙ creatio actiuè accepta significat diuinã actionẽ cum quadã relatione eo intellecta, & sic est increatũ accepta verò passiuè sicut dictũ est realiter, relatio quædã est significata per modum mutationis ratione nouitatis vel incœptionis importatæ. Hæc autem relatio, creatura quędam est: accepto cõmuniter nomine creaturæ, pro omni eo quod est à Deo. Nec oportet procedere in infinitũ, quia creationis relatio non refertur ad Deũ alia relatione reali, sed seipsa. Nulla enim relatio refertur alia relatione, vt Auicen. dicit in sua Metaphy. Si verò nomen creaturæ accipiamus magis stricte, pro eo tantum quod subsistit, quòd propriè sit & creatur, sicut propriè habet esse, tunc relatio prædicta non est quoddam creatum, sed concreatũ, sicut nec est ens propriè loquendo,

loquendo, sed inhærens. Et simile est de omnibus accidentibus. Ad tertium dicendum, ꝙ illa relatio accidens est, & 3 secundum esse suum considerata prout inhæret subiecto, posterius est, quã res creata, sicut accidẽs subiecto, intellectu & natura posterius est, quamuis non sit tale accidens quod causetur ex principiis subiecti. Si vero consideretur secundum suam rationem prout ex actione agentis innascitur prædicta relatio, sic est quodã modo prior subiecto, 4 & sicut ipsa diuina actio, quæ est eius causa proxima. Ad quartum dicẽdum, ꝙ in generatione est & mutatio, & relatio, qua refertur genitum ad generãs. Ratione ergo mutationis non habet pro subiecto ipsum generatum: sed eius materiam: sed ratione relationis habet subiectũ ipsum generatum. In creatione vero est relatio, sed nõ mutatio pro- 5 prie, vt dictum est: & ideo nõ est simile. Ad quintum dicendum, ꝙ relatio prędicta non est intelligẽda entis ad nõ ens, quia talis relatio non potest esse realis, vt Auicen. dicit, sed est entis creati ad creatorẽ, vnde patet quod est relatio sup- 6 positionis. Ad sextum dicendum, ꝙ creatio importat relationem prædictam cum nouitate essendi, vnde nõ oportet quod res quandocunque est, creetur, licet semper referatur ad Deum: quamuis non esset inconueniens dicere, quod sicut aër, quandiu lucet, illuminetur à sole, ita creatura quãdiu habet esse, fiat à Deo. vt etiam Aug. dicit super Gene. ad lit. Sed in hoc non est diuersitas nisi secundum nomẽ, prout 7 nomen creationis potest accipi cum nouitate vel sine. Ad septimum dicendum, quod id, ex quo acquiritur relatio creationis principaliter est res subsistens, à qua differt ipsa creationis relatio, quæ & ipsa creatura est, & non principa- 8 liter, sed quasi secundario, sicut quid concreatum. Ad octauum dicendũ, quod motus reducitur ad genus sui termini, inquantũ proceditur de potentia in actum: nam in ipso motu terminus motus est in potentia, & potentia & actus reducuntur ad idem genus. In creatione autem non est exitus de potentia in actum, & ideo non est simile.

Vtrum potentia creandi sit alicui creaturæ communicabilis, vel etiam actus creationis.

ARTIC. IIII.

QVARTO quæritur vtrum potẽtia creãdi sit alicui creaturæ cõmunicabilis, vel etiam actus creationis. 1 Et videtur quod sic. Eodem enim modo & ordine, quo res exeunt à primo principio, reordinantur vt in vltimum finem: cum idẽ sit primum principium, & vltimus rerum finis. Sed inferiores creaturæ ordinantur in Deum sicut in finem mediantibus superioribus creaturis: quia sicut Dionysius dicit, lex diuinitatis est prima, vltima ad se adducere, ergo & creaturæ inferiores exeunt à primo principio per creationem mediantibus superioribus creaturis, & ita crea- 2 tionis actus creaturæ communicatur. Præterea, illud quod communicatum creaturæ non trahit ipsam extra terminos creaturæ, est alicui creaturę communicabile per potentiam creatoris, qui potest etiam noua genera cõdere creaturarũ: sed posse creare, si creaturæ cõmunicaretur, nõ poneret ipsam extra terminos creaturę: ergo posse creare est creaturæ communicabile. Probatio mediæ. Illud dicitur extra termi- nos creaturæ rem aliquã ponere, quod rationi creaturæ repugnat. Posse autẽ creare non repugnat rationi creaturæ, nisi propter infinitatem virtutis, quæ videtur ad creationẽ requiri, nõ autem requiritur, vt videtur. Nam vnumquodq; tantum distat ab vno oppositorum, quantum de natura alterius participat. Tantum enim aliquid est album, quantum distat à nigro. Ens autem creatũ finite participat naturam entis, ergo finite distat à non esse simpliciter. Educere autẽ aliquid in esse ex distantia finita, non demonstrat potẽtiam infinitam. & sic requiritur ꝙ potẽtiæ finitæ possit esse creationis actus. Et sic posse creare rationi creaturæ non repugnat, nec ponit ipsam extra terminos creaturę. Sed diceretur, quod hoc quod dicitur: ꝙ vnumquodque tantum distat ab vno oppositorũ quãtum participat de alio, locum habet in illis oppositis, quorũ vtrumque est natura quædam, sicut sunt contraria, non autem in illis, quorum alterum tantum est natura, sicut in priuatione & habitu, affirmatione & ne- 3 gatione. Sed contra prædicta propositio locũ habet in contrariis secundum hoc quod adinuicẽ distant, quod quidem eis competit inquãtum opposita sunt: sed causa oppositionis in cõtrariis & radix est oppositio affirmationis & negationis, vt probatur in 4. Metaphysi. ergo in oppositione af- *Text. 27.* firmationis & negationis maxime debet locum habere.

Præterea, Secundum Augustinum super Gene. ad literam, 4 tripliciter res fieri dicuntur. Vno modo in verbo, alio modo in Angelica cognitione, & tertio modo in propria natura. Propter quod Gen. 1. dicitur. Dixit, fiat, & factum est. Modus autem, quo res dicuntur in Angelica intelligentia fieri, medius est inter illos duos modos, ergo videtur quod res creatæ procedant vt sint in propria natura à verbo creatoris cognitione Angelica mediante. Et sic videtur quod mediantibus Angelis res creetur. Præterea, nihil & 5 aliquid plus distant quam aliquid & esse, cum nihil & aliquid nihil habeant commune, aliquid autem sit entis pars. Deus autem facit creando, vt quod nihil erat aliquid fiat, & per consequens quod nulla potentia fiat aliqua potẽtia: ergo multo amplius facere potest quod aliqua potentia terminata, cuiusmodi est potentia creaturæ fiat omnipotentia, cuius est creare. Et sic communicari potest creaturæ quod creet. Præterea, lux spiritualis est nobilior & poten- 6 tior quàm corporalis: sed lux corporalis seipsam multiplicat: ergo Angelus, qui est lux spiritualis secundum Augu. super Gene. ad lit. potest seipsum multiplicare: sed hoc non potest facere nisi creãdo: ergo Angelus potest creare. Præ- 7 terea, cum formæ substantiales non generentur, eo quod solum compositum generatur, vt probat Philosophus in *Tex. 16. 27* 7. Metaphy. non possunt deduci in esse nisi per creationem: sed natura creata disponit materiam ad formam: ergo ministerio aliquid operatur ad creationem. Et sic communicari potest creaturæ quod habeat in creatione ministeriũ. Præterea, opus iustificationis est nobilius quam creatio- 8 nis, cum gratia sit supra naturam. Vnde & Augustinus dicit, quod maius est iustificare impium quam creare cœlum & terram: sed in iustificatione impij ministerium exhibet creatura: sacerdos enim dicitur vt minister iustificare siue peccata remittere: ergo multo magis potest creatura ministerium exhibere in creationis actu. Præterea, oportet om- 9 ne factũ simile esse agenti, vt probatur in 7. Meta. sed creatura corporalis nõ est similis Deo, neq; specie, neque genere, ergo non potest à Deo per creationẽ procedere nisi mediante aliqua creatura, quæ sit similis saltẽ in genere. Et sic videtur quod res corporales creentur à Deo mediantibus superioribus creaturis. Præterea, in lib. de Causis dicitur, 10 quod illa, quę est intelligẽtia secunda, nõ recipit ex bonitatibus primis, quæ procedunt ex causa prima, nisi mediante intelligentia superiori: sed de primis bonitatibus est ipsum esse: ergo intelligentia secunda non recipit esse à Deo nisi mediãte intelligẽtia prima. Et sic videtur, quod Deus actũ creationis alicui creaturæ cõmunicet. Præterea, in eodem 11 lib. dicitur, quod intelligẽtia scit quod sub se est per modũ substantiæ suæ inquantum est ei causa: sed vna intelligẽtia cognoscit intelligentiã aliam quę est sub ipsa: ergo est eius causa. Sed nõ causatur nisi per creationem, cum non sit cõposita: ergo intelligentia creare potest. Præterea, August. 12 dicit in libr. de immortalitate animæ, quod creatura spiritualis communicat corporali speciem & esse. & sic videtur quod creaturæ corporales creentur mediãtibus spiritualibus. Præterea, duplex est cognitionis genus. Vna siquidem 13 cognitio est ad rem. Et alia quæ est à rebus. Angelus autem cognoscit res corporales non cognitione quæ est à rebus, cũ careat potentiis sensitiuis, quibus mediantibus peruenit cognitio sensibilium ad intellectum, ergo cognoscit res cognitione quæ est ad rem, quæ est similis diuinæ cognitioni. Sicut ergo Deus per suam scientiam est causa rerum, ita & scięti a Angeli rerum causa esse videtur. Præterea, duplex 14 est modus, quo res in esse exeunt. Vnus secũdũ quod exeunt de puro non esse in esse, quod fit per creationẽ. Alius secundum quod exeunt de potẽtia in actum: virtus autem materialis, quæ est rerum naturaliũ, potest res producere modo secundo, scilicet extrahẽdo res de potentia in actum, ergo virtus immaterialis, quæ est potentior, qualis est virtus angeli, potest aliquid producere in esse modo primo, quod est maioris virtutis, scilicet de puro non esse in esse, quod est creare. Et sic videtur quod Angelus possit creare Præter- 15 ea, infinito non est maius aliquid, sed infinitæ potentiæ est educere aliquid de nihilo in esse, aliàs nihil prohiberet creaturas creare. Nulla ergo potẽtia potest esse maior quã ista. Et sic nõ est maius facere creaturam ex nihilo, & dare ei potentiã creandi: quã creare. Primũ autem Deus potest, ergo & secundũ. Præterea, quanto maior est resistentia pa- 16 tiẽtis ad agens, tanto maior est difficultas in agẽdo, sed contrarium magis resistit quã non ens. non ens enim agere nõ

Universidad de Deusto
Biblioteca

potest,sicut agit contrarium. Cùm ergo creatura possit ali quid ex contrario facere, videtur quod multo magis possit aliquid facere ex nihilo, quòd est creare: ergo potest creatura creare.

Contra.1. SED CONTRA, ens & non ens in infinitũ distant: sed operari aliquid ex distantia infinita est infinitæ virtutis:ergo creare est infinitæ virtutis:& ita non potest alicui
2 creaturæ communicari. Præterea, superioris creaturæ, vt Angeli secundum Diony. cœl.hierar. diuiduntur in essentiam,virtutem & operationem:ex quo haberi potest,quòd nullius creaturę virtus est sua essentia,& sic nulla creatura agit se tota:cũ id quo res agit, sit virtus eius. Sed secundũ quod agẽs agit,effectus agitur:ergo nulla creatura potest aliquem effectum totum producere.Et sic non potest crea-
3 re, sed semper in sua actione materiã præsupponit. Præterea, Augustin.in 3. de Trinitate dicit,quòd Angeli non possunt esse creatores alicuius rei,nec boni,nec mali.Inter cæteras verò creaturas Angelus est nobilior: ergo multò
4 minus aliqua alia creatura potest creare. Præterea, eiusdem virtutis est creare,& creaturas in esse conseruare:sed creaturæ non possunt in esse conseruari, nisi per virtutem diuinam, quæ si se rebus, subtraheret in momento deficerent secundum Augusti. 4.super Gene. ad literam:ergo res
5 non possunt creari nisi per virtutem diuinam. Præterea, illud quod est alicuius propriè proprium,alteri conuenire non potest: sed creare dicitur communiter proprium esse Deo:ergo creare non potest alteri conuenire.

CONCLVSIO.

Cum creare sit nullo quæ supposita producere, impossibile est creandi potentiã, quam infinitam esse oportet, cuiquam creaturarũ communicari, vt creet vel virtute propria, vel instrumentaliter, siue per ministerium, sed hoc solius Dei proprium est.

RESP. 1.par. q 45. art.5.2 dist.1. q.1.art.3.& 4.dis.5. qõ.1. art.3.q.3.& 2.contra. ca. 21.85.

RESPONDEO dicendum,quòd quorundam Philosophorũ fuit positio, quòd Deus creauit creaturas inferiores mediantibus superioribus, vt patet in libro de Causis, & in Metaph. Auicen. & Algazelis. Et mouebantur ad hoc opinandum propter hoc,quod credebant, quòd ab vno simplici non posset immediatè nisi vnum prouenire,& illo mediante ex vno primo multitudo procedebat. Hoc autẽ dicebant ac si Deus ageret per necessitatem naturæ:per quem modum ex vno simplici non fit nisi vnum. Nos autem ponimus,quòd à Deo procedunt res per modũ scientiæ & intellectus, secundum quem modum nihil prohibet ab vno primo & simplici Deo multitudinem immediatè prouenire,secundũ quod sua sapientia continet vniuersa. Et ideò secũdum fidem catholicam ponimus, quòd omnes substantias spirituales,& materiã corporaliũ,Deus immediatè creauit,hęreticũ reputãtes,si dicatur per angelum,vel aliquam creaturam aliquid esse creatũ: vnde Damasc.dicit,Quicunq; dixerit Angelum aliquid creare anathema sit. Quidam tamen catholici tractatores dixerunt, quòd & si nulla creatura possit aliquid creare, cõmunicari tamen potuit creaturæ,vt per eius ministeriũ Deus aliquid crearet. Et hoc ponit magister in 5.di.4.lib.sententiarũ.Quidam verò econtrario dicunt,q; nullo modo creaturæ communicari potuit,vt aliquid crearet, quod etiã communius tenetur.Ad horum autem euidentiã sciendum est, quòd creatio nominat actiuam potentiam, qua res in esse producuntur:& ideò est absque præsuppositione materiæ præexistẽtis,& alicuius prioris agentis.hæ enim solæ causæ præsupponũtur ad actionem. Nam forma geniti est terminus actionis generãtis,& ipsa est etiam finis generationis,quæ secundũ esse non præcedit,sed sequitur actionem. Quia enim creatio materiã non præsupponat, patet ex ipsa nominis ratione Dicitur enim creari quod ex nihilo fit. Quia etiam non præsupponat aliquã priorẽ causam agentem,patet ex hoc,quòd Aug.dicit in 3.de trinit.vbi probat angelos non esse creatores,quia operãrur ex seminibus naturę inditis,quę sunt virtutes actiuæ in natura.Si igitur sic strictè creatio accipitur,constat quòd creatio non põt nisi primo agenti conuenire:nam causa secũda non agit nisi ex influẽtia causæ primæ. Et sic omnis actio causæ secũdæ est ex præsuppositione causæ agentis. Nec etiã ipsi Philosophi posuerũt angelos vel intelligẽtias aliquid creare,nisi per virtutem diuinam in ipsis existentem,vt intelligamus, quòd causa secunda duplicẽ actionẽ habere potest:vnam ex propria natura,aliã ex virtute prioris causę.Impossibile est autẽ,quòd causa secunda ex propria virtute sit principiũ esse inquantum huiusmodi.Hoc enim est proprium causæ primæ.Nam ordo effectuum est secundum ordinem causarum.Primus autem effectus est ipsum esse,quòd omnibus aliis effectibus præsupponitur, & ipsum non præsup
ponit aliquem alium effectum.Et ideò oportet,quòd dare esse inquantum huiusmodi sit effectus primæ causæ solius secundum propriam virtutẽ.Et quæcunque alia causa dat esse,hoc habet inquantum est in ea virtus & operatio primæ causæ,& non per propriam virtutẽ,sicut & instrumentum efficit actionem instrumentalẽ non per virtutem propriæ naturę,sed per virtutẽ mouentis:sicut calor naturalis per virtutem animæ generat carnem viuam, per virtutem autem propriæ naturæ solũmodo calefacit & dissoluit. Et per hunc modum posuerunt quidam philosophi, quòd intelligentiæ primæ sunt creatrices secundarum, inquãtum dant eis esse per virtutem causæ primæ in eis existentem. Nam esse est per creationem, bonum verò,& vita, & huiusmodi per informationem, vt in lib.de causis habetur. Et hoc fuit idolatriæ principium, dũ ipsis creatis substantiis, quasi creatricibus aliarum latriæ cultus exhibebatur. Magister verò in quarto sententiarum ponit hoc esse communicabile creaturæ,non quidẽ vt propria virtute creet, quasi authoritate,sed ministerio,quasi instrumentum,sed diligenter consideranti apparet hoc esse impossibile. Nã actio alicuius,etiam si sit eius vt instrumenti, oportet vt ab eius potentia egrediatur. Cum autem omnis creaturæ potentia sit finita, impossibile est quod aliqua creatura ad creationem operetur,etiam quasi instrumentum, Nam creatio infinitam virtutem requirit in potentia, à qua egreditur, quod ex 5.rationibus apparet. Prima est ex hoc, quòd potentia facientis proportionatur distantiæ, quæ est inter id quod fit,& oppositum ex quo fit. Quantò enim frigus est vehementius, & sit à calore magis distans, tantò maiori virtute caloris opus est,vt ex frigido fiat calidum:non esse autem simpliciter, in infinitum ab esse distat, quod ex hoc patet. Quia à quolibet ente determinato plus distat non esse,quàm quodlibet ens quantumcunque ab alio ente distans inuenitur.Et ideo ex omnino non ente aliquid facere,non potest esse nisi potentiæ infinitæ. Secunda ratio est, quia hoc modo factum agitur quo faciens agit: agens autem agit secundum quod actu est:vnde id solum se toto agit,quod totum actu est,quòd nõ est nisi actus infiniti:qui est actus primus.vnde & rem agere secundum totam eius substantiam solius infinitæ virtutis est. Tertia ratio est, quia cum accidens oporteat esse in subiecto, subiectũ autẽ actionis sit recipiẽs actionẽ:illud solũ in faciendo aliquid recipientem materiam non requirit, cuius actio non est accidens,sed ipsa substantia sua, quòd solius Dei est. Et ideò solius eius est creare. Quarta ratio est, quia cum omnes secundæ causæ agentes à primo agente, habeant hoc ipsum,quod agant,vt in libro de Causis probatur, oportet quòd à primo agente omnibus secundis agentibus modus & ordo imponatur,ei autem non imponitur modus vel ordo ab aliquo. Cum autem modus actionis ex materia dependeat,quæ recipit actionem agentis, solius primi agentis erit absque materia præsuppositа ab alio agente agere, & aliis omnibus secundis agentibus materiam ministrare. Quinta ratio est ducens ad impossibile. Nam secundum elongationem potentiæ ab actu est proportio potentiarum de potentia in actum aliquid reducentium. Quanto enim plus distat potentia ab actu, tanto maiori potentia indigetur. Si ergo sit aliqua potentia finita,quę de nulla potentia præsuppositа aliquid operetur,oportet eius esse aliquam proportionem ad illam potentiam actiuam, quæ educit aliquid de potentia in actum, & sic est aliqua proportio nullius potentiæ ad aliquam potentiam : quod est impossibile.Non entis enim ad ens nulla est proportio, vt habetur 4.Physi.Relinquitur ergo, quòd nulla potentia creaturæ potest aliquid creare,neque propria virtute, neq; sicut alterius instrumentum.

Nota modũ quo solius dei dicitur proprium esse creandum pro priam virtutem, agentis autẽ compositi quod primi non animadvertit Sco. 4. di.1. Vide quæ hic impugnẽtur 1. p. vbi supra in Cajetani Commẽtariis diffusius.

AD PRIMVM ergo dicendum, q̃ in reducendo ad finem,præexistunt ea,quæ sunt ad finẽ,& ideo non impossibile est per actionẽ alicuius cooperari Deo ad hoc,quòd res aliquæ in finẽ vltimũ reducantur:sed in vniuersali eductione rerũ in esse nihil præsupponitur:vnde nõ est simile.

Ad primũ

Ad secun

Repugnat creandi potẽtia creaturæ ideo, quia virtus creativa est infinita.sed sic nõ ratione facti,tamẽ ratione faciendi modi.1 p. vbi supra re sponsione ad 3.

2 Ad secundum dicendum,quod nihil prohibet aliquam distantiam imaginari infinitam ex vna parte, & ex alia finitam. Ex vtraque autem parte infinitam imaginamur distantiam,quando vtrũque oppositorum ponitur infinitum. Puta si sint calor & frigus infinita. ex parte autem altera, quando alterum est finitum,sicut si calor esset infinitus,& frigus finitum. Distantia ergo infiniti entis à non esse simpliciter est infinita ex vtraque parte.Distantia autem entis finiti à non esse simpliciter est infinita ex vna parte tantum, & requirit nihilominus potentiam infinitam agentem.

Tertium concedimus.Non enim quantum ad hoc differt an vtrumque oppositorum sit natura quædam, an alterum tantum. Ad quartum dicendum, quod res in intelligentia dicuntur fieri secundum cognitionem tantum,non secundum rationem operatiuæ virtutis:vnde res non producuntur à Deo mediantibus Angelis operãtibus,sed solum An-
5 gelis cognoscentibus. Ad quintum dicendũ, quod aliquid dicitur non posse fieri ab aliquo non solum propter distantiam extremorum,sed etiam propter hoc quod omnino fieri non potest.vt si dicamus,quod ex aliquo corpore nõ potest fieri Deus,quia Deus omnino fieri non potest. Sic ergo dicendum,quod ex aliqua potentia non potest fieri omnipotentia, non solum propter distantiam vtriusque potentiæ, sed etiam propter hoc, quod omnipotentia omnino fieri non potest. nam omne quod fit, purus actus esse non potest, cum ex hoc ipso quod ex alio esse habeat,potentia in eo deprehẽdatur. Et ideo nõ potest esse potẽtia infinita.
6 Ad sextum dicẽdum, quod lux corporalis multiplicat se non per creationem nouæ lucis, sed diffundendo se super materiam,quod de Angelis dici non potest:cũ sint substan-
7 tiæ per se stantes. Ad septimum dicendum,quod forma potest considerari dupliciter. Vno modo secundũ quod est in potentia,& sic à Deo materiæ concreatur,nulla disponentis naturæ actione interueniente. Alio modo secundũ quod est in actu.Et sic non creatur,sed de potentia materiæ educitur per agẽs naturale:vnde non oportet quod natura aliquid agat dispositiue ad hoc quod aliquid creetur.Quia tamen aliqua forma naturalis est,quę per creationem in esse producitur, scilicet anima rationalis, cuius materiam natura disponit:ideo sciendum est,quod cum creationis opus materiã tollat,dupliciter aliquid creari dicitur. Nã quædã creãtur nulla materia præsuppositа,nec ex qua,nec in qua, sicut Angeli & corpora cœlestia ; & ad horum creationem natura nihil operari potest dispositiue.Quædã vero creantur,& si non præsuppositа materia ex qua sint,præsuppositа tamen materia in qua sint, vt animæ humanæ. Ex parte ergo illa,qua habent materiam in quo,natura potest dispo
sitiue operari,non tamen quod ex ipsa ad substantiam crea
8 ti naturæ actio se extendat. Ad octauum dicendum:quod in opere iustificationis homo aliquid operatur ministerio tantum per hoc quod adhibet sacramẽta:vnde,cum sacramenta iustificare dicantur instrumentaliter & dispositiue,
9 solutio redit in idem cum solutione prædicta. Ad nonum dicendum , quod quamuis inter Deum & creaturam non possit esse similitudo generis vel speciei,potest tamen esse similitudo quædam analogiæ,sicut inter potẽtiam & actũ, & substantiam & accidens. Et hoc dicitur vno modo inquantum res creatæ imitantur suo modo ideam diuinæ mentis,sicut artificiata formam,quæ est in mente artificis: Alio modo secundum quod res creatæ ipsi naturæ diuinæ quodammodo similantur, prout à primo ente alia sunt entia,& bono bona,& sic de aliis. Tamen hæc obiectio non est ad propositum. Quia supposito quod creaturæ à Deo procedant mediante aliqua potentia creata,adhuc redibit eadem difficultas, qualiter scilicet illa prima natura creata
10 esse possit à Deo:similitudine non existente. Ad decimum dicendum,quod error iste expresse in libro de Causis inuenitur,quod creaturæ inferiores creatæ sunt à Deo superioribus mediantibus. vnde in hoc authoritas illius non est
11 recipienda. Et similiter dicendum ad vndecimum. Ad
12 duodecimum dicendum, quod Augusti.ibi loquitur de anima,quæ communicat corpori esse & speciem,non per mo-
13 dum creantis, sed per modum formæ. Ad decimumtertium dicendum,quod licet Angelus non cognoscat res cognitione quæ est à rebus accepta,non tamen oportet quod cognoscat tali cognitione , quæ sit causa rerum. Est enim cognitio eius media inter duas cognitiones prædictas.Cognoscit enim res naturali cognitione,quæ est per rerum similitudines in eius intellectum effluxas à diuino intellectu:vt sic eius cognitio nõ sit ad rem quasi rerum causa,sed sit quædam similitudo diuinæ cognitionis,quæ res causat. Ad decimumquartum dicendum,quod in educendo res de 14
potentia in actum,multi gradus attendi possunt,inquantũ aliquid potest educi de potentia magis vel minus remota in actum,& etiã facilius vel minus faciliter.vnde nõ oportet,si virtus Angeli virtutem naturæ materialis excedat,q̃ possit aliquid facere de puro non esse natura educente aliquid de potentia in actum, sed quod hoc possit multo facilius quam natura. Sicut etiam Augusti.dicit in tertio de Trinita.quod dęmones seminibus naturæ occultius & efficacius operantur:quam nos operari sciamus. Ad decimum- 15
quintum dicendum , quod nulla est maior potentia quam potentia creandi. Nec oportet quod potentia creantis ad hoc se extendat:quod alicui creaturæ potẽtiam creandi cõmunicet, eo quod creaturæ communicabilis nullo modo est. Quod enim aliquid fieri non possit,non solum prouenit ex defectu potentiæ facientis , sed quandoque ex ipsa factione rei,quæ fieri non potest. Sicut Deus non potest facere Deum , non propter defectum suæ potentiæ, sed quia Deus nullo fieri potest. Et similiter potentia creandi finita esse non potest,nec creaturæ cõmunicari, cum sit infinita. Ad decimumsextum dicendum,quod in actu potest atten- 16
di difficultas dupliciter.vno modo ex hoc quod patiens resistit contra agentem. Et hoc non est in omnibus generale, sed solum in his,quæ mutuo agunt & patiuntur in inuicẽ: ex quibus agens patitur ex contraria actione patientis. Et sic corpora cœlestia , quæ contrarium non habent agendo, non patiuntur difficultatem in agendo ex contraria actione patientis. Multo minus Deus. Alio modo qui generalis est,secundum quod patiens elongatur ab actu. Quanto enim potentia magis ab actu elongata inuenitur,tanto maior est difficultas in actione agentis.vnde,cum magis elongetur ab actu purum non ens,quam materia cuicunque cõtrario subiecta quantumcunque intenso , manifestum est maioris esse virtutis producere aliquid de nihilo,quam facere contrarium de contrario.

Virum possit esse aliquid, quod non sit à Deo creatũ.

ARTIC. V.

QVINTO quæritur vtrum possit esse aliquid quod 1
non sit à Deo creatum.Et videtur quod sic. Cũ enim causa sit potentior effectu,illud, quod est possibile nostro intellectui,qui à rebus notitiam sumit,videtur magis esse possibile in natura:sed intellectus noster potest aliquid intelligere non intelligendo illud esse à Deo,cum causa efficiens non sit de natura rei:& sic sine ea res intelligi possit: ergo multo magis in rerũ natura potest aliquid esse quod non sit à Deo. Præterea, Omnia quæ à Deo sunt facta , dicũtur esse Dei creaturæ.creatio autem terminatur ad esse. Prima enim rerum creatarum est esse , vt habetur in libro de causis. Cũ ergo quidditas rei sit præter esse ipsius,videtur q̃ quidditas rei non sit à Deo. Præterea, omnis actio 3
terminatur ad aliquem actum : sicut & procedit ab aliquo actu. Nam omne agens agit inquantum actu est:& omne agens agit sibi simile in natura creata. Sed materia prima est pura potentia. ergo actio creantis:ad ipsam terminari non potest. Et ita non omnia sunt à Deo.

Extenditur hæc quæstio ad efficiẽtiam, vt patet in 1.arti.

SED CONTRA est quod dicitur Rom.1.Ex ipso, *Contra.1.* & per ipsum,& in ipso sunt omnia.

CONCLVSIO.

Cum Deus sit essentialiter vnus ac ipsum esse per se subsistens,impossibile est quicquã in vniuerso esse quod nõ factum vel creatum ab ipso sit,cum omnia ab ipso esse cõmunicent ac participent secundum diuersos perfectionis gradus.

1 p q.44. ar 1.in corpo re 2 q.di.1. q 1.ar.2.& 3. & di.17. q.1.ar 2.& 2. contra g. 15.16.

RESPONDEO dicendum, quod secundum ordinem cognitionis humanæ processerunt antiqui in cõsideratione naturæ rerum.vnde, cum cognitio humana à sensu incipiens in intellectum peruenit,priores Philosophi circa sensibilia fuerunt occupati , & ex his paulatim in intelligibilia peruenerunt.Et,quia accidẽtales formæ sunt secundum se sensibiles,non autem substantiales : ideo primi philosophi omnes formas accidentia esse dixerũt,& solam materiam esse substantiam. Et,quia substantia sufficit ad hoc q̃ sit accidentium causa,quæ ex principiis substantiæ causantur:inde est, q̃ primi Philosophi,præter materiam,nullam aliam causam posuerunt,sed ex ea causari dicebant omnia quæ in rebus sensibilibus prouenire viden-

Universidad de Deusto
Biblioteca

turi vnde ponere cogebantur materiæ causam non esse, & negare totaliter causam efficientem. Posteriores verò Philosophi substantiales formas aliquatenus considerare cœpetunt. Non tamen peruenerunt ad cognitionem vniuersalium, sed tota eorum intentio circa formas speciales versabatur. Et ideo posuerunt quidam aliquas causas agêres non tamen quæ vniuersaliter rebus esse conferrêt, sed quæ ad hanc vel ad illam formam materiam permutarêt, sicut intellectum & amicitiam, & litem, quorum actionem ponebant in segregando & congregando. Et ideo etiam secundum ipsos non omnia entia à causa efficiente procedebant, sed materia actioni causæ agentis præsupponebatur.

Posteriores verò philosophi, vt Plato, Aristoteles, & eorum sequaces, peruenerunt ad considerationem ipsius esse vniuersalis. Et ideo ipsi soli posuerunt aliquam vniuersalẽ causam rerum, à qua omnia alia in esse prodirent, vt patet per Augu. 8. de ci. Dei. Cui quidem sententiæ etiam catholica fides consentit. Et hoc triplici ratione demonstrari potest, quarum prima est hæc: Oportet enim si aliquid vnum cõmuniter in pluribus inuenitur, quòd ab aliqua vna causa in illis causetur: nõ enim potest esse, quòd illud cõmune vtriq; ex seipso conueniat, cum vtrunque secundũ quod ipsum est, ab altero distinguatur: & diuersitas causarum diuersos effectus producit. Cum ergo esse inueniatur omnibus rebus cõmune, quæ secundũ illud quod sunt adinuicẽ distinctæ sunt, oportet quod de necessitate eis non ex seipsis, sed ab aliqua vna causa esse attribuatur. Et ita videtur ratio Platonis, qui voluit, quòd ante omnẽ multitudinem esset aliqua vnitas, nõ solũ in numeris, sed etiã in rerũ naturis. Secunda ratio est, quia cum aliquid inuenitur à pluribus diuersimode participatũ, oportet quod ab eo, in quo perfectissime inuenitur, attribuatur omnibus illis in quibus imperfectius inuenitur. Nam ea, quæ positiue secundũ magis & minus dicuntur, hoc habent ex accessu remotiori vel propinquiori ad aliquid vnum, si enim vnicuique eorũ ex seipso illud cõueniret, non esset ratio, cur perfectius in vno quã in alio inueniretur: sicut videmus, cp ignis, qui est in fine caliditatis, est caloris principiũ in omnibus calidis. Est autẽ ponere vnum ens, quod est perfectissimũ & verissimũ ens, quod ex hoc probatur. Quia est aliquod mouens omnino immobile & perfectissimum, vt à Philosophis est probatũ. Oportet ergo quod omnia alia minus perfecta ab ipso esse recipiãt. Et hæc est probatio philosophi in 2. Meta. Tertia ratio est, quia illud quod est per alterum, reducitur sicut in causam ad illud quod est per se: vnde si esset vnus calor per se existẽs, oporteret ipsum esse causam omnium calidorum, quę per modum participationis calorem habent. Est autẽ ponere aliquod ens, quod est ipsum suum esse, quod ex hoc probatur. Quia oportet esse aliquod primum ens, quod sit actus purus, in quo nulla sit cõpositio. vnde oportet quòd ab vno illo ente omnia alia sint quæcunque non sunt suum esse, sed habent esse per modũ participationis. Hæc est ratio Auic. Sic ergo ratione demonstratur, & fide tenetur, quod omnia sint à Deo creata.

Huius esse est quidditas eius, quod creatis non conuenit.

Ad primũ. AD PRIMVM dicendum, cp licet causa prima, quæ Deus est, non intret essentiam rerum creatarum, tamẽ esse cp rebus creatis inest, nõ potest intelligi, nisi vt deductum ab esse diuino. Sicut nec proprius effectus potest intelligi nisi vt deductus à causa propria. Ad 2. dicendum, quòd ex hoc ipso quod quidditati esse attribuitur, non solũ esse, sed ipsa quidditas creari dicitur, quia antequã esse habeat nihil est, nisi forte in intellectu creatis, vbi non est creatura, sed creatrix essentia. Ad 3. dicendum, cp ratio illa probat, cp materia prima per se nõ creatur: sed ex hoc non sequitur cp non creetur sub forma. Sic enim habet esse in actu.

Vtrum sit vnum tantum creationis principium.

ARTIC. VI.

De materiæ creatione. Vide 1. p. q. 44. art. 2.

SEXTO quæritur vtrũ sit vnum tantũ creationis principium. Et videtur quod non. Dicit enim Diony. 4. c. de di. no. nõ est causa mali bonum. Aliquod autem malum est in mundo: aut ergo est causatũ ab aliqua causa, quæ nõ 1 est bonum, aut nullo modo est causatum, sed est causa prima: & vtrolibet modo oportet ponere plura creationis principia. Nam constat primum principium creationis bonorum esse bonum. Sed diceretur quod bonũ non est causa mali per se, sed per accidens. Sed cõtra, omnis effectus, 2 qui est alicuius causæ per accidens, est alterius causæ per se, cum omne per accidens ad per se reducatur: si ergo malum est effectus boni per accidens, erit per se effectus alicuius alterius, & sic idem quod prius. Præterea, effectus causæ per accidens incidit præter intentionem causæ & non fit. Si ergo bonũ est causa mali per accidens, sequeretur cp malum non sit factum. Sed nihil est non creatum nisi creationis principium, vt supra ostensum est: ergo malum est creationis principium. Præterea, nullum nocumentum accidit in effectu præter intentionem agentis, nisi vel propter ignorantiam agentis qui non prouidet, vel propter impotentiã, quam vitare nõ potest: sed in Deo, qui est creator boni, non est neq; impotentia, neq; ignorantia, ergo malum, quod nociuum est, Dei effectibus non potest præter intentionem prouenire. Nam Augusti. dicit, quòd ideo dicitur malũ, quia nocet. Præterea, quod est per ac- 5 cidens, est vt in paucioribus, vt habetur in 2. Phys. Malum *Text. 48.* autem est vt in pluribus, vt habetur in 2. Topi. ergo malum non est ab aliqua causa per accidẽs. Præterea, malum se- 6 cundum Aug. non habet causam efficientem, sed deficientem: sed causa per accidẽs est causa efficiens: ergo bonum non est causa mali per accidẽs. Præterea, quod nõ est, nõ 7 habet causam: quod non est, neque causa, neque causatum est: sed malum nihil est secundum August. ergo malum nõ habet aliquam causam, nec per se, nec per accidẽs. Falsum est ergo quod dicebatur, cp bonum est causa mali per accidens. Præterea, secundum Philosophum in 2. Meta. il- 8 lud, cui aliquid ineſt per prius, est causa omniũ in quibus *Text. 4.* illud per posterius inuenitur: sicut ignis est causa caloris in omnibus calidis. Sed malitia per prius fuit in diabolo, ergo ipse est causa malitiæ in omnibus malis. Et sic est vnũ principiũ omniũ malorum, sicut & bonorum. Præterea, 9 secundũ Diony. in 4. c. de di. no. bonũ contingit vno modo: sed malum omnifariam. Malũ ergo, propinquius est ad esse quam bonũ. Si ergo bonum est natura aliqua indigẽs creatore: & malum etiam indigebit creatore: & sic idem quod prius. Præterea, quod non est, non potest esse genus nec 10 species. Sed malum ponitur genus. Dicitur enim in prædicamentis, cp bonum & malum non sunt in genere: sed sunt genera aliorum: ergo malum est ens. & sic indiget aliquo creante: vnde cum non creetur à bono, videtur quod oportet aliquod malum ponere creationis principiũ. Præterea, 11 vtrunq; contrariorum est natura aliqua positiue: contraria enim sunt in eodem genere. Quod autem non est, non potest esse in genere. Sed bonum & malum sunt contraria: ergo est natura aliqua. Et sic idem quod prius. Præterea, dif- 12 ferentiæ cõstitutiuæ speciei significant naturam aliquam. Vnde vno modo natura est vnumquodque informans specificã differentiã: vt Boe. dicit in lib. de duabus naturis. Sed malum est differẽtia constitutiua speciei alicuius: bonum enim & malum sunt differentiæ habituum: ergo malũ est natura aliqua. Et sic idem quod prius. Præterea, eccl. 33. Cõ- 13 tra malum bonum est, & contra vitam mors: sic & contra virum iustum peccator. Si ergo est vnum creationis principium bonum: oportet esse aliud malum, quod sit ei cõtrarium. Præterea, intensio & remissio dicuntur per respectũ 14 ad aliquem terminũ. Sed inuenitur aliquid esse alio peius. ergo oportet inueniri aliquid quod sit pessimum, in quo fit malorũ terminus: & illud oportet esse principiũ omnium malorum: sicut summum bonum est principium omnium bonorum. Præterea, Matth. 7. dicitur. Non potest arbor 15 bona fructus malos facere. Aliquid autem inuenitur esse malum in mundo: ergo non potest esse fructus, id est, effectus causæ bonæ, quæ per arborem bonam significatur. Et sic oportet, quòd omnium malorũ sit causa aliquod primũ malum. Præterea, Gen. 1. dicitur, quòd in principio crea- 16 tionis rerum erãt tenebræ super faciem abyssi. Sed à bono quod habet naturam lucis: non potest esse creatio tenebrarum: ergo creatio quæ ibi describitur, non est à bono principio, sed à malo. Præterea, omne quod exit ab aliquo at- 17 testatur ei à quo exit inquantũ est ei simile. Sed malũ nullo modo attestatur Deo: nec habet in ipso aliquam similitudinẽ: ergo non potest esse ab ipso: sed ab alio principio. 18

Præterea, nihil exit ab aliquo, nisi quod est in ipso in potentia. Sed malum non est in Deo, nec in actu, nec in potentia: ergo non est à Deo. Et sic idem quod prius. Præterea, 19 sicut generatio est motus naturalis, ita & corruptio. Sed corruptio terminatur ad priuationẽ, sicut generatio ad formam: ergo sicut forma inducitur ex intentione naturæ: ita & priuatio. Et sic oportet, quòd malum quod est priuatio, habeat aliquam causam agentem per se, sicut & forma.

Præterea,

20 Præterea omne agens agit ex præsuppositione primi agẽtis. Sed liberum arbitrium cum peccat non agit ex præsuppositione diuinæ actionis. Nam aliquod peccatum est, sicut fornicatio vel adulterium: quod non potest à sua deformitate separari quæ non potest esse à Deo: ergo oportet quod liberum arbitrium sit primum agens, vel quod reducatur ad aliquod aliud primum agens quam Deum. Sed dicere- 21 tur quod substantia actus peccati est à Deo: non autem deformitas. Sed contra est quod com. dicit in 7. Meta. Impossibile est vnius agentis actionem terminari ad materiam: & alterius ad formam. Sed deformitas est quasi forma actus peccati: ergo non potest esse deformitas peccati 22 ab vno actore: & substantia ab alio. Præterea, ab vno simplici non procedit nisi simplex. Sed Deus est omnino simplex: ergo huiusmodi composita non sunt ab ipso: sed ab a- 23 lio actore. Præterea, macula aliquid ponit in anima: si enim esset gratiæ priuatio solum: tunc per quodlibet peccatum mortale homo haberet maculam omnium peccatorum. Sed macula peccati non est à Deo: cum Deus non sit illius rei actor cuius est vltor, secundum Fulgentium. Et cum non sit ab æterno, oportet quod habeat causam: ergo oportet reducere in aliquam causam primam, quæ nõ est Deus. 24 Præterea Eccl. 3. dicitur. Didici quod omnia opera quæ fecit Deus perseuerãt in æternum: hæc autem corruptibilia in æternum non perseuerant: ergo non sunt opera Dei, sed 25 oportet ea reducere in aliud principium. Præterea, omne agens agit sibi simile. Sed huiusmodi corpora corruptibilia non sunt Deo similia. Nam Deus spiritus est, vt habetur Io. 10. ergo huiusmodi corruptibilia non sunt à Deo. Et sic i- 26 dem quod prius. Præterea, natura semper fecit quod melius est secundum Philosophum: & hoc ex bonitate naturæ prouenit. Sed bonitas Dei est perfectior quam naturæ: ergo Deus facit aliquid quanto melius potest. Sed meliora sunt spiritualia corporalibus: ergo corporalia non facit Deus: quia si fecisset Deus ea, dedisset eis spiritualem bonitatem. Et sic relinquitur quod oportet ponere plura creationis principia.

Contra. 1. SED CONTRA est quod habetur Isai. 45. Ego Dominus, & non est alter Deus formans lucem, & creans tenebras, faciens pacem, & creans malum: ego Dominus fa- 2 ciens omnia hæc. Præterea, malum non radicatur nisi in natura boni, vt manifestat Dio. 4. c. de di. no. Hoc autem nõ esset, si malum haberet contrarium creationis principium ei, qui creat bona: aliâs principium malorum esset potẽtius quam principium bonorum, ex quo in ipsis bonis effectum suum induceret: ergo malum non est ab aliquo alio creatio 3 nis principio quam bonum. Præterea, Philosophus probat in 8. Phys. esse vnum primum motorem. Hoc autem non esset, si essent diuersa creationis principia prima. Nam vnum principium nõ gubernaret nec moueret creaturas alterius principij sibi contrarij. Non est ergo nisi vnum tantũ creationis principium.

CONCLVSIO.

Quanquam distinctæ ac contrariæ in vniuerso creaturæ sint: omnium tamen vnum esse primum principium ipsarum oportet bonum per se, quod illis perfectionem & ordinem præstat.

Vide 1. p. q. 49. ar. 1. & in q. de malo in hoc.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut dictum est, Antiqui Philosophi spiritualia principia tantum naturæ considerantes: ex consideratione materiæ in hunc errorem deuenerunt, quod non omnia naturalia creata esse credebant, ita quod ex consideratione contrariorum, quæ cum materia ponuntur principia in natura, deuenerunt in hoc, vt rerum duo prima principia constituerent. Et hoc propter triplicem defectum, qui eis aderat in contrariorũ consideratione. Primus erat, quia contraria considerabant secundum hoc tantũ, quòd diuersa sunt ex natura speciei, non autem secundum quod est aliquid vnum in eis ex natura generis, licet contraria in eodem genere sint: vnde nõ attribuebant eis causam secundum id in quo conueniunt, sed secundum hoc in quo differunt. Et propter hoc in duo prima contraria, sicut in duas primas causas omnia cõtraria reduxerunt, vt habetur in 1. Phys ic. Sed inter eos Empedocles prima contraria etiam primas causas agentes posuit, scilicet amicitiam & litem: & hoc vt habetur 1. Meta. primo posuit bonum & malum principia. Secundus defectus fuit, quia vtrunque contrariorum æqualiter iudicabant, cum tamen oporteat semper duorum contrariorum vnum esse cum priuatione alterius: & propter hoc vnũ est perfectum, & aliud imperfectum, & vnum melius, & aliud peius, vt habetur in 1. Phys i. Et exinde prouenit, quòd tam bonum quam malum, quæ videbãtur esse generaliora contraria, ponebant quasi quasdam naturas diuersas. Et inde fuit, quòd Pythago. posuit duo genera rerum, scilicet bonum & malum: & in genere boni posuit omnia perfecta, vt lucem, masculum, quietem, & huiusmodi. & in genere mali posuit omnia imperfecta, vt tenebras, fœminam, & huiusmodi. Tertius defectus fuit, quia iudicauerunt de rebus secundũ cp in se considerantur tantum, vel secundum ordinem vnius rei ad aliam rem particularẽ, non autẽ in comparatione ad totũ ordinẽ vniuersi. Et inde est, cp si inuenerunt aliquã rem esse alteri nociuã, vel esse in se imperfectã respectu aliarum perfectarũ, iudicauerunt eam simpliciter malã secundum naturã suam, & non ducere originẽ à causa boni. Et propterea Pythia. fœminã, quæ est quid imperfectum, posuit in genere mali. Et ex hac radice prouenit, quòd Manichæi corruptibilia, quæ respectu incorruptibilium, & visibilia, quæ respectu visibiliũ, & vetus testamentum, respectu noui testamenti imperfecta sunt, non posuerunt esse à Deo bono, sed à contrario principio. Et præcipue, cũ viderent alicui creaturæ bonæ, vtpote homini prouenire aliquod nocumentum ex aliquibus visibilium & corruptibilium creaturarum. Hic autem error est omnino impossibilis, sed oportet omnia reducere in vnum principium primum, quod est bonum. Quod quidem tribus rationibus ostenditur ad præsens. Quarum prima est: quia in quibuscunque diuersis inuenitur aliquid vnum commune, oportet ea reducere in vnam causam quantum ad illud commune, quia vel vnum est causa alterius, vel amborum est aliqua causa communis. Non enim potest esse quod illud vnum commune vtrique conueniat secundum illud quod proprie vtrunque eorum est, vt in præcedẽti quæstione est habitum. Omnia autem contraria & diuersa, quæ sunt in mundo, inueniuntur communicare in aliquo vno, vel in natura speciei, vel in natura generis, vel saltem in ratione essendi. vnde oportet quod omnium istorum sit vnũ principium, quod est omnibus causa essendi. Esse autem inquãtum huiusmodi bonum est, quod patet ex hoc, quod vnumquodque esse appetit, in quo ratio boni cõsistit, scilicet quod sit appetibile. & sic patet, quod supra quælibet diuersas causas, oportet ponere aliquam causam vnam, sicut etiam apud naturales supra ista contraria agentia in natura ponitur vnum agens primum, scilicet cœlum, quod est causa diuersorum motuum in istis inferioribus. Sed, quia in ipso cœlo inuenitur situs diuersitas, in quã sicut in causam reducitur inferiorum corporum contrarietas, vlterius oportet reducere in primum motorem, qui nec per se, nec per accidens moueatur. Secunda ratio est, quia omne agens agit secundum quod actu est, & per consequens se- 2 cundum quod est aliquo modo perfectum. Secundum autem quod malum est, non est actu: cum vnumquodque dicatur malum, ex hoc quod potentia est priuata proprio & debito actu. Secundum vero quod actu est vnumquodque, bonum est: quia secundum hoc habet perfectionem & entitatem, in qua ratio boni consistit. Nihil ergo agit inquantum malum est, sed vnumquodque agens agit inquantum bonum est. Impossibile est ergo ponere aliud actiuum rerum principium nisi bonum. Et cum omne agens agat sibi simile, nihil etiam fit nisi secundum quod actu est: ac per hoc secundum quod bonum est. Ex vtraque ergo parte positio est impossibilis: qua ponitur malum esse principium creationis malorũ. Et huic rationi concordant verba Dionysij, qui dicit quod malum non agit nisi virtute boni, & cp malum est præter intentionem & generationem. Tertia ratio est, quia, si diuersa entia essent omnino à contrariis 3 principiis in vnum supremum principium non reductis, nõ possent in vnum ordinem concurrere nisi per accidens. Ex multis enim non fit coordinatio nisi per aliquem ordinantem, nisi forte multa casualiter in idem concurrant. Videmus autem corruptibilia & incorruptibilia, spiritualia & corporalia, perfecta & imperfecta in vnum ordinem concurrere. Nam spiritualia mouent corporalia, quod ad minus in homine apparet. Corruptibilia etiam per corpora incorruptibilia disponuntur: sicut patet in alterationibus

Error Manichæorum.

Reprobatio.

Prima ratio.

Universidad de Deusto
Biblioteca

elementorum à corporibus cœlestibus. Nec potest dici q̃ hæc casualiter eueniant. Nam non contingeret ita semper, vel in maiori parte, sed solum in paucioribus. Oportet ergo omnia ista diuersa in aliquod vnum primum principium reducere, à quo in vnum ordinantur: vnde Philosophus in 12. Meta. concludit quod vnus est principatus.

1 AD PRIMVM ergo dicendum, quod malum, sicut supra ostensum est, cum non sit ens, sed defectus entis, non potest esse per se loquendo factum. Et pro tanto dicit Dionysius, quod bonum non est causa mali, non autem ad hoc
2 quod malum in causam primam reducatur. Ad secundum dicendum, quod obiectio illa procedit de effectu, qui potest per se causam habere. Tale autem non est malum: vnde
3 nec proprie effectus dici potest. Ad tertium dicendum, quod malum est incidens effectibus, sed nõ est factum per se loquendo. Quod ex hoc patet, quod non est intentum. Nec tamen sequitur quod sit primum principium, nisi cum hoc adderetur quod malum esset natura quædam. Sicut enim malum per hoc, quod non est ens, sed entis priuatio, caret propria ratione effectus, ita & multo amplius caret
4 ratione causæ, vt probatum est. Ad quartum dicendum, quod secundum August. in enchiri. Deus est adeo bonus, quod nunquam aliquod malum esse permitteret, nisi esset adeo potens, quod de quolibet malo posset elicere bonum. vnde nec propter impotentiam, nec propter ignorantiam Dei est quod mala in mundo proueniunt, sed est ex ordine sapientiæ suæ, & magnitudine bonitatis, ex qua prouenit, multiplicantur diuersi gradus bonitatis in rebus, quarum multi deficerent, si nullum malum esse permitteret. Non enim esset bonum patientiæ nisi accidente malo persecutionis. Nec esset bonum conseruationis vitæ in leone, nisi esset
5 malum corruptionis in animalibus, ex quibus viuit. Ad quintum dicendum, quod malum nunquam inuenitur nisi in paucioribus, si referuntur effectus ad causas proprias. Quod quidem in naturalibus patet. Nam peccatum vel malum non accidit in actione naturæ, nisi propter impedimentum superueniens illi causæ agenti, quod quidem non est nisi in paucioribus, vt sunt monstra in natura, & alia huiusmodi. In voluntariis autem magis videtur malum esse vt in pluribus quantum ad agibilia, licet non quantum ad factibilia, inquantum ars non deficit nisi vt in paucioribus: imitatur enim naturam. In agibilibus autem circa quę sunt virtus & vitium, est duplex appetitus mouens, scilicet rationalis & sensualis; & id quod est bonum secundum vnum appetitum, est malum secundum alterum: sicut prosequi delectabilia est bonum secundum appetitum sensibilem, qui sensualitas dicitur, quamuis sit malum secundũ appetitum rationis. Et, quia plures sequuntur sensus quam rationem, ideo plures inueniuntur mali in hominibus, quam boni. Sed tamen sequens appetitum rationis in pluribus bene se habet, & non nisi paucioribus male. Ad sextum dicen-

In genere hominũ turpius mali sũt, aptißima ratio.

6 dum, quod duplex est causa per accidens. vna, quæ aliquid operatur ad effectum. Sed dicitur causa eius per accidens, quia præter intentionem ille effectus à tali causa sequitur, sicut pater in eo, qui fodiendo sepulchrum, inuenit thesaurum. Alia causa per accidens est, quæ nihil operatur ad effectum, sed ex eo quod accidit causæ agenti causa per accidẽs nominatur: sicut album dicitur esse causa domus per accidens, eo quod accidit ædificatori. Similiter duplex est effectus per accidens, vnus ad quem potest terminari actio causæ, licet præter eius intentionem accidat, sicut inuentio thesauri. Et talis effectus licet sit huiusmodi causæ per accidens, potest esse alterius causæ effectus per se. Hoc autem modo malum non habet causam per accidens. Quia, sicut iam dictum est, non potest esse terminus alicuius actionis. Alius effectus per accidens est ad quem non terminatur actio alicuius agentis, sed ex eo quod accidit effectui, effectus per accidens nominatur. Sicut album accidens domui, potest dici effectus per accidẽs ædificatoris. Et sic nihil prohibet malum habere causam per accidens. Ad septimum

His adnectle doctrinã tradita ab Arist. 5. meta. con. 3. cum dicit ibi à Doctore sancto.

7 dicendum, quod malum licet non sit natura aliqua, non est tamen negatio pura, sed est priuatio, quæ secundum Philosophum est negatio alicui subiecto inhærens. Nam secundum Philosophum in quarto Meta. Priuatio est negatio in substantia: vnde ex hoc ipso quod accidit alicui, potest ei causa per accidens assignari modo prædicto. Ad octauum
8 dicendum, quod malum per prius inest diabolo quam aliis, tempore, non natura: quasi malitia sit eius essentia, vel accidens ex principiis propriæ naturæ deriuatum. Nec obstat si ipse est aliis peior, cum hoc non sit propter connaturalitatem malitiæ ad ipsum, sed per accidens: quia amplius peccauit. Illa autem principia aliorum sunt, de quibus aliquid maxime dicitur per se, & non secundum accidens. 9
Ad nonum dicendum, quod ex perfectione boni est, quod solum vno modo contingat. Nam non potest esse aliquid perfectum nisi omnibus concurrentibus, ex quibus eius perfectio quasi integratur. Quodcunque autem eorum deficiat, est imperfectum, & per consequens malum: vnde ex imperfectione mali est, quod malum multipliciter contingit. Et ideo malum habet minus de ratione entis, quam bonum. Ad decimum dicendum, quod verbum Philosophi 10
est accipiendum secundum opinionem Pithagoræ, qui posuit bonum & malum esse genera: vt prius dictum est. Habet tamen eius opinio aliquid veritatis. Nam cum bonum positiue dicatur; malum vero priuatiue: vt dictum est: sicut omnis forma habet rationem boni: ita omnis priuatio habet rationem mali. Et sic bonum & malum quodammodo conuertuntur cum ente: & cum priuatione entis. In quibus- *Tex. 50.*
libet autem contrariis: vt probatur in 10. Meta. includitur priuatio & habitus. Et ideo semper alterum contrariorum quod est perfectius, reducitur ad bonum: & alterum quod est imperfectius reducitur ad malum; vnde Philosophus dicit in primo Physi. quod altera pars contrarietatis ad male- *Tex. 80.*
ficium pertinet. Et pro tanto bonum & malum possunt dici contrariorum genera. Ad vndecimum dicẽdum, quod ma- 11
lum quod est contrarium bono: non dicit priuationem solam, sed habitum quendam cum priuatione. Qui quidẽ habitus, non habet rationem mali inquantum habet de ente: sed inquantum habet adiunctam priuationem perfectionis debitæ. Ad duodecimum dicendum, quod malum inquan- 12
tum est priuatio sola: non ponitur differentia constitutiua habitus vitiosi, sed secundum quod adiungitur intentioni finis indebite, in qua non inuenitur ratio mali ex fine intento, nisi inquantum cum hoc fine non potest stare debitus finis: sicut cum fine delectationis carnalis, nõ potest stare bonum rationis. Ideo autem in habitibus animæ specialiter bonum & malum dicere ponũtur, quia morales actus, & per consequens habitus, specificantur ex fine, qui est quasi forma voluntatis, quæ est principium proprium malorum actuum. Bonum vero & malum dicuntur per compa- 13
rationem ad finem. Ad decimumtertium dicendum, quod non intelligitur cõtra malum esse bonum: sicut vnum principium primum contra aliud principium primum: sed sicut duo prouenientia ex vno primo principio: quorũ vnum per se prouenit: & aliud per accidens, quod patet ex eo quod subditur. Et sic intuetur in omnia opera altissimus, &c. Ad 14
decimumquartum dicendum, quod malum non intenditur per accessum ad aliquem terminum, sed per recessum ab aliquo termino. Sicut enim dicitur aliquid bonum per participationem boni, ita dicitur malum per recessum à bono. Ad 15
decimũquintum dicendũ, quod Dominus per arborem bonam, intelligit causam boni: nõ quidem primam: sed proximam ad aliquem singularem effectum, & simile est de arbore mala: vnde per arborem malam hæreticos vult intelligi: qui ex suis operibus cognoscũtur quasi arbor ex fructibus. Et hoc etiam patet per similitudinem attendenti. Nam fructus non est arbor causa prima, sed radix. Si tamen per arborem vniuersaliter omnem causam intelligamus: sicut Dionysius videtur accipere: tunc respondendum est: quod bonum non est per se causa mali, sicut ad primũm dictum est.
Ad decimumsextum dicendum, quod tenebræ de quibus 16
in principio creationis dicitur, nõ fuerunt aliqua creatura, sed sola carentia lucis in aëre. Non tamen malum, quia illa sola carentia boni & mali rationem inducit, quæ est eius quod potest & debet inesse. Non enim est malum in lapide qui non habet sensum: vel in puero statim nato qui non ambulat. Nec tamen ex imperfectione agentis prouenit quod aërem sine luce creauit, sed ab eius sapientia; cuius ordo requirit quod aliquid ex imperfecto ad perfectum ducatur. Ad decimumseptimum dicendum, quod obiectio il- 17
la procedit ac si malum haberet causam per se; quod supra ostensum est falsum esse. Et similiter dicendũ ad decimum 18
octauum. Ad decimumnonum dicendum: quod aliter se 19
habet natura ad generationẽ & corruptionẽ. Forma enim, quæ est terminus generationis: est per se intẽta tam à natura vniuersali, quam à natura particulari. Priuatio vero est præter intentionem naturæ particularis, est autem secundum intentionẽ naturæ vniuersalis: non quidẽ vt per se intenta,

tenta, sed quia sine priuatione alicuius formæ, non potest alia forma introduci. Et sic generatio est naturalis omnibus modis. Corruptio verò dicitur, quandoque contra naturam
20 habito respectu ad naturam particularem. Ad 20. dicendum, quòd in actu peccati quicquid est entitatis vel actionis reducitur in Deum sicut in primam causam, quod vero est ibi deformitatis, reducitur sicut in causam in lib. arbit. sicut quod est de gressu in claudicatione: reducitur in virtutem motiuam, sicut in primam causam, quicquid autem est
21 ibi obliquitatis: prouenit ex curuitate cruris. Ad vigesimumprimum dicẽdum, quod ratio illa procedit de duobus agentibus omnino disparatis: non autem quando vnum agens in alio operatur. Sic enim potest vnus eorum esse effectus. Deus autem in omni natura & voluntate operatur.
22 Vnde ratio non sequitur. Ad vigesimumsecundum dicendum, quòd ratio illa procedit de agẽte per necessitatem naturæ, quod si vnum sit, vnum effectum producit. Nec tamen oportet effectum esse simplicem: sicut causam, quia nec in vniuersalitate nec simplicitate oportet effectũ causæ æquari. Deus vero non agit per necessitatẽ naturæ: sed per volun-
23 tatem. Vnde potest simplicia & cõposita: & mutabilia & immutabilia facere. Ad vigesimũtertiũ dicendũ, quod macula in anima non ponit naturam aliquam, sed solam gratiæ priuationem, tamen cum respectu ad actum peccati præcedentem, qui huius priuationis causa fuit: vel esse potuit. Et
24 sic nõ oportet quod habeat maculam alicuius peccati: qui actum peccati illius non commisit. Ad vigesimũquartum dicendum, quod opera Dei perseuerant in æternum: non secundum numerum, sed secundum speciem vel genus, & secundum substantiam, nõ secundũ modum essendi. Præterit
25 enim figura huius mundi, vt dicitur primę Cor. 7. Ad vigesimumquintum dicendum, quod Deus licet sit spiritus: habet tamen in sua sapientia rationes corporum: quibus corpora assimilantur: per modum quo artificiata artifici similantur quantum ad suam artem. Nihilominus tamen corpora Deo similãtur quantum ad eius naturam, inquantũ sunt,
26 & bona sunt, & vnitatem aliquam habent. Ad vigesimum sextum dicendum, quod natura non facit semper quod melius est habito respectu ad partem, sed habito respectu ad totum: aliàs totum corpus hominis faceret oculum, vel cor. Hoc enim vnicuique partium melius esset, sed non toti. Similiter licet melius esset alicui rei quod in altiori ordine poneretur, non tamen esset melius vniuerso: quod imperfectum remaneret: si omnes creaturæ vnius ordinis essent.

Vtrum Deus operetur in operatione naturæ.

ARTIC. VII.

Nota hæc q̃ de modo potius est, quia notißimũ est quod in omnibus debet operari.

SEPTIMO quæritur vtrum Deus operetur in operatione naturæ Et videtur quod non. Natura enim neque deficit in necessariis, neque abundat in superfluis. Sed ad actionem naturalem sufficit virtus actiua ex parte agentis, & passiua ex parte recipientis: ergo non requiritur virtus diuina in rebus operans. Sed dices, q̃ virtus actiua naturæ
2 dependet in sua operatione ab operatione diuina. Sed contra, sicut operatio naturæ creatæ dependet ab operatione diuina, ita operatio corporis elemẽtaris dependet ab operatione corporis cœlestis. Ná corpus cœleste comparatur ad corpus elementare, sicut causa prima ad secundã. Non autem dicitur, quòd corpus cœleste operetur in quolibet corpore elementari agente: ergo non est dicendum, quòd Deus operetur in qualibet operatione naturæ. Præterea,
3 si Deus operatur in qualibet operatione naturæ; aut vna & eadẽ operatione operatur Deus & natura, aut diuersis: sed non vna & eadem, vnitas enim operationis attestatur vnitati naturæ: vnde, quia in Christo sunt duæ naturę, sunt etiam ibi duæ operationes. Creaturę autem & Dei constat non esse vnam naturam. Similiter nec est possibile, quòd sint operationes diuersæ. Nam diuersæ operationes nõ videntur ad idem factum terminari, cum motus & operationes penes terminos distinguantur: ergo nullo modo est possibile, quòd Deus in natura operetur. Sed dices, quòd
4 duæ operationes possunt terminari ad idem, quæ se habẽt secundum prius & posterius. Sed contra. Ea quæ immediatè se habent ad aliquid vnum, non habent adinuicem ordinem. Sed tam Deus quam natura immediatè operatur effectum naturalem: ergo operatio Dei & operatio naturę non se habent secundum prius & posterius. Præterea, quan-
5 docunq; Deus aliquam naturam instituit ex hoc ipso dat ei omnia illa, quę sunt de ratione illius naturę, sicut ex hoc ipso quod facit hominem, dat ei animam rationalem. Sed de ratione virtutis est, quod sit principiũ agendi, cum virtus sit vltimum potẽtiæ, quæ est principium agẽdi in alio secundum quod est aliud, vt dicitur in 5. Metaphy. ergo ex *Text. 17.* hoc ipso quod virtutes naturales rebus indidit, dedit eis q̃ operationes naturales perficerent. Non ergo oportet quod vlterius in rebus naturalibus operetur. Sed dices, q̃ virtutes naturales non possent durare, sicut nec alia entia, nisi virtute diuina continerentur. Sed contra. Non est idem 6
operari ad rem & operari in re. Sed operatio Dei qua virtutem naturalem vel facit, vel in esse conseruat: est operatio ad illam virtutem constituendam vel conseruandam. Non ergo propter hoc potest dici, quòd Deus in virtute naturali operante operetur. Præterea, si Deus in natura ope- 7
rante operatur, oportet quod operando aliquid rei naturali tribuat, nam agens agendo aliquid actu facit. Aut ergo illud sufficit ad hoc, quòd natura possit per se operari, aut non. Si sufficit, cum etiam virtutẽ naturalem Deus naturæ tribuerit, eadem ratione potest dici quod & virtus naturalis sufficiebat ad agendum. Nec oportebit quod Deus postquam virtutem naturæ contulit, vlterius ad eius operationem aliquid operetur. Si autem non sufficit, oportet quod ibi aliquid aliud iterum faciat: & si illud non sufficit, iterum aliud: & sic in infinitum, quod est impossibile. Nam vnus effectus non potest dependere ab actionibus infinitis: quia cum infinita non sit pertransire, nunquam complebitur: ergo standum est in primo, dicendo quod virtus naturalis sufficit ad actionem naturalem: sine hoc quod Deus in ea vlterius operetur. Præterea, posita causa ex neces- 8
sitate naturæ agente: sequitur eius actio: nisi per accidens impediatur: eo quod natura est determinata ad vnum. Si ergo calor ignis agit ex necessitate naturæ: ergo posito calore sequitur calefactio, nec requiritur aliqua virtus superior agens in ipso. Præterea, ea quæ sunt omnino dispa- 9
rata, possunt ab inuicem separari: sed actio Dei, & actio naturæ sunt omnino disparatæ, cum Deus agat per voluntatem, natura vero per necessitatem. ergo actio Dei potest separari ab actione naturæ, & ita non oportet quod Deus in natura agente operetur. Præterea, creatura in se con- 10
siderata Dei similitudinem habet inquantum actu est: & actu agit: & secundum hoc est diuinæ bonitatis particeps. hoc autem non esset si virtus sua ad agendum non sufficeret. Sufficit ergo creatura ad agẽdum: sine hoc quod Deus in ea operetur. Præterea, duo Angeli in vno loco esse non 11
possunt: vt à quibusdam dicitur: ne operationum confusio sequatur: quia Angelus vbi est, ibi operatur: plus autem distat Deus à natura quam vnus Angelus ab alio. ergo Deus non potest simul in eodem cum natura operari. Præter- 12
ea. Eccle. 15. dicitur. quod Deus fecit hominem: & reliquit eum in manu consilij sui. Non autem reliquisset, si semper in voluntate operaretur: ergo non operatur in voluntate operante. Præterea, voluntas est domina sui actus. hoc 13
autem non esset si agere non posset: nisi Deo in ipsa operante: cum voluntas nostra non sit domina diuinæ operationis. ergo Deus non operatur in voluntate nostra operante. Præterea, liberum est quod causa sui est, vt dicitur in 14
principio Metaphys. Quod ergo non potest agere nisi causa in ipso agente: non est liberum in agendo. Sed voluntas nostra est libera in agendo. ergo potest agere nulla alia causa in ipsa operante. Et sic idem quod prius. Præterea, 15
causa prima plus est influens in causatum quam causa secunda. si ergo Deus operetur in voluntate & natura, sicut causa prima in secunda, sequeretur quod defectus qui accidunt in operatione voluntatis & naturæ, magis Deo quã naturæ vel voluntati attribuerẽtur, quod est inconueniens. Præterea, posita causa sufficienter operante, superfluum 16
est alterius causæ operationem ponere. Sed constat si Deus operetur in natura & voluntate: quod sufficienter operatur. Dei enim perfecta sunt opera. ergo superflueret omnis operatio naturæ & voluntatis. Cum ergo in natura nihil sit superfluum: nec natura nec voluntas aliquid operaretur: sed solus Deus: hoc autem est inconueniens. ergo & primum, scilicet quod Deus in natura & voluntate operetur.

SED CONTRA est quod dicitur Isai. 26. Omnia *Contra.* 1
opera nostra operatus es in nobis domine. Præterea, si- 2
cut ars præsupponit naturam, ita natura præsupponit Deũ. Sed in operatione artis operatur natura. Non enim sine operatione naturæ, artis operatio efficitur, sicut igne emollitur ferrum, vt percussione fabri extendatur. ergo & Deus

Universidad de Deusto
Biblioteca

3 in operatione naturæ operatur. Præterea, secundum Philo
Tex. 26. sophum in secundo Physi. homo generat hominem & sol.
Sed sicut operatio hominis in generatione dependet ab ac-
tione solis: ita & multo amplius actio naturæ dependet ab
4 actione Dei: ergo quicquid operatur natura, etiam Deus
operatur. Præterea, nihil potest operari nisi ens. Sed natu-
ra non potest esse nisi Deo operante. In nihilum enim decide-
ret, nisi diuinæ potentiæ actione conseruaretur in esse, vt
patet per Augusti. super Gene. ad literam: ergo natura non
5 potest agere nisi Deo agente. Præterea, virtus Dei est in
quolibet naturali, quia Deus in omnibus rebus esse dicitur
per essentiam & potentiam & præsentiam. Sed non est di-
cendum, quod virtus diuina secundum quod est in rebus sit
ociosa: ergo secundum quod est in natura operatur. Nec po
test dici, quod aliud quam ipsa natura operetur, cum non
appareat ibi nisi vna operatio: ergo in qualibet naturæ ope
ratione Deus operatur.

CONCLVSIO.

Cum rerum omnium sit necessarius ordo, nec ipsę fruſtra
sint, Deus non sic in omni operante operatur, qui
immediate operetur omnem operationem,
sed operari dicitur, tribuendo omni-
bus operādi virtutem, &
conseruando.

1. par. q. 65. art. 1. 2. & 3. per totū ad huius rei am plioré manifestationem. Vide & 1 p. q. 105. art. 5. vbi hæc succinctius tractantur.

RESPONDEO dicendum, quod simpliciter concedendum est, Deum operari in natura & voluntate operantibus. Sed quidam hoc non intelligentes in errorē inciderunt attribuentes Deo hoc modo omnem naturæ operationem, quod res penitus naturalis nihil ageret per virtutem propriam. Et ad hoc quidem ponendum sunt diuersis rationibus moti. Quidam enim loquentes in lege Maorum, vt Rabi Moyses narrat, dixerunt omnes huiusmodi naturales formas accidentia esse. Et cum accidēs in aliud subiectum transire non possit, impossibile reputabāt, quòd res naturalis per formā suam aliquo modo induceret similem formam in alio subiecto, vnde dicebant, quòd ignis non calefacit, sed Deus creat calorem in re calefacta. Sed, si obiiceretur contra eos, quod ex applicatione ignis ad calefactibile, semper sequebatur calefactio, nisi per accidens esset aliquod impedimentum igni, quodostendit ignem esse causam caloris per se: dicebāt, quod Deus ita statuit, vt iste cursus seruaretur in rebus, quod nunquam ipse calorem causaret, nisi appositio igne: non quod ignis appositus aliquid ad calefactionem faceret. Hæc enim positio est manifeste repugnās sensui. Nam, cum sensus non sentiat, nisi per hoc quod à sensibili patitur, quod & si in visu sit dubiū propter eos qui visum extramittendo fieri dicūt, in tactu & in aliis sensibus est manifestum: sequitur, quod homo non sentiat calorem ignis: si per ignem agentem non sit similitudo caloris ignis in organo sentiendi. Si enim illa species caloris in organo ab alio agente fieret, tactus & si sentiret calorē, non tamen sentiret calorem ignis, nec sentiret ignem esse calidum, cum tamen hoc iudicet sensus, cuius iudicium in proprio sensibili non errat. Repugnat etiam rationi per quem ostēditur in rebus naturalibus nihil esse fruſtra. Nisi autem res naturales aliquid agerēt, fruſtra essent eis formæ & virtutes naturales collatæ. Sicut si cultellus non incideret, fruſtra haberet acumen. Fruſtra etiā requireretur appositio ignis ad ligna, si Deus absq; igne ligna cōbureret. Repugnat etiam diuinæ bonitati, quæ sui communicatiua est, ex quo factum, quod res Deo similes fierent non solum in esse, sed etiam in agere. Ratio vero qua pro se inducunt est omnino friuola. Nam, cum dicitur accidēs de subiecto in subiectum aliud non transire, intelligitur de accidente eodem secundum numerum, non quin simile accidens secundū speciem possit induci in aliud subiectum, virtute accidētis quod alicui subiecto naturali ineſt. Et hoc est necesse in omni actione naturali contingere. Falsum etiam est, quod supponunt, omnes formas esse actidentia: quia sic nullum esset in rebus naturalibus esse substantiale, cuius principium forma accidentalis esse non posset, sed substantialis tantum. Periret etiam generatio & corruptio, & multa alia inconueniētia sequerentur. Auicebron etiam in libro fontis vitæ dicit, quòd nulla substantia corporalis agit, sed vis spiritualis penetrans per omnia corpora agit in eis, & tanto corpus aliquod est magis actiuum, quanto est purius & subtilius & per consequens à virtute spirituali penetrabilius. Et ad hoc inducit tres rationes, quarum prima est, quod omne agens post Deum requirit subiectam materiam in quam agat, corporali autem substantiæ non subiicitur aliqua materia: & sic videtur quòd agere non possit. Secunda est, quia quantitas impedit actionem & motum. Cuius signum ponit, quia multitudo quantitatis retardat motū, & addit corpori grauitatem: & ita substantia corporalis, quæ est implicita quantitati, agere non potest. Tertia ratio est, quod substātia corporalis est remotissima à primo agente, quod est agens tantum, & non patiens: substantiæ autem mediæ sunt agentes & patientes: vnde oportet substantiam corporalem, quæ est vltima, esse patientem tantum: & non agentem. Sed in hoc *Reprobatio.* est manifesta deceptio, ex hoc, quod accipitur tota substantia corporalis quasi vna & eadem numero substantia, ac si non esset secundum esse substantiale distincta, sed solo accidente. Si enim diuersæ substantiæ corporales substātialiter distinctæ accipiantur, tunc non quælibet substantia corporalis erit vltima entium & remotissima à primo agente, sed vna erit alia superior, & primo agenti propinquior, & sic vna in aliam agere poterit. Item in prædictis cōsideratur substantia corporalis tantum secundum rationem materiæ, & non ratione suæ formæ: cum tamen ex vtroque sit composita. Substantiæ enim corporali competit esse vltimum entium, & non habere inferius subiectum ratione materiæ, non autem ratione formæ, quia ratione formæ est inferius subiectum omnis substantia, in cuius materia est in potentia forma illa, quam hęc res designata habet in actu. Et inde sequitur, quod est mutua actio in substantiis corporalibus, cum in materia vnius sit in potentia forma alterius: & econuerso. Si autem ipsa forma non est sufficiens ad agendum, eadem ratione nec vis substantiæ spiritualis, quam corpora lis substantia per modum suum necesse est quod recipiat. Quantitas etiam non tollit motum & actionem, cum nihil moueatur nisi quantum, vt in 6. Physi. probatur. Nec est *Tex. 23.* verū quod quātitas sit causa grauitatis. Hoc enim reprobatur in 4. cœl. & mundi. Vnde & quantitas addit in velocitatem motus naturalis. Nam corpus graue quanto est maius, tanto velocius deorsum fertur, & similiter leue sursum. Licet etiam quantitas secundum se non sit actionis principium, non tamen potest assignari ratio quare actionem impediat, cum magis sit quoddam instrumentum qualitatis actiuæ, nisi quatenus formæ actiuæ in materia subiecta quantitati receptæ, esse quoddam limitatum recipiunt, & indiuiduatum ad materiam illam, vt sic per actionem in aliam materiam non se extendant. Sed quamuis esse indiuiduatum in materia consequantur, rationem tamen speciei non amittunt, ex qua simile sibi in specie producere possunt licet ipsæmet in alio subiecto esse non possint. Non ergo sic est intelligendū quod Deus in omni naturali operetur, quasi res naturalis nihil operetur, sed quia in ipsa natura vel voluntate operante, Deus operatur. Quod quidem qualiter intelligi possit ostendendum est. Sciendum nanq, est, quod actionis alicuius rei res alia potest dici causa multipliciter: vno modo, quia tribuit ei virtutem operandi: sicut dicitur in 8. Physi. quod generans mouet graue & leue, inquantum dat virtutem, per quam consequitur talis motus. Et hoc modo Deus agit omnes actiones naturæ: quia dedit rebus naturalibus virtutes, per quas agere possunt: Non solum sicut generās, virtutem tribuit graui & leui, & eam vlterius non conseruat, sed sicut continue tenens virtutem in esse. Quia est causa virtutis collatæ non solum quantum ad fieri, sicut generans, sed etiam quantum ad esse: vt sic possit dici Deus causa actionis inquantum causat & conseruat virtutem naturalem in esse. Nam etiam alio modo conseruās virtutem dicitur facere actionem, sicut dicitur quod medicinæ conseruantes visum faciunt videre, sed quia nulla res per seipsam mouet vel agit, nisi sit mouēs non motum: tertio modo dicitur vna res esse causa actionis alterius inquantū mouet eam ad agendum. In quo non intelligitur collatio aut cōseruatio virtutis actiuæ: sed applicatio virtutis ad actionē: sicut homo est causa incisionis cultelli ex hoc ipso quod applicat acumen cultelli ad incidendum mouendo ipsum. Et quia natura inferior agens non agit nisi mota, eo quod huiusmodi corpora inferiora sunt alterantia alterata, cœlum autem est alterans non alteratum, & tamen non est mouens nisi motum: & hoc non cessat quousque perueniatur ad Deum: sequitur de necessitate, quod Deus sit causa actionis cuiuslibet rei naturalis: vt mouens & applicans virtutem

Opinio Auicebron.

Opinio vera.

Quomodo cōseruās est actiōis causa. Mouet deus cuncta in ratione finis, et secundū formā, inquātū applicat & conseruat actionū principia, & vt primum ens.

virtutem ad agendum. Sed vlterius inuenimus secundum ordinem causarum esse ordinem effectuū: quod necesse est propter similitudinem effectus & causæ. Nec causa secunda potest in effectum causæ primæ per virtutem propriam, quamuis sit instrumentum causæ primæ respectu illius effectus. Instrumentum enim est causa quodammodo effectus principalis causæ, non per formam vel virtutem propriam, sed inquantum participat aliquid de virtute principalis causæ per motum eius, sicut dolabra non est causa rei artificiatæ per formam vel virtutem propriam, sed per virtutem artificis, à quo mouetur, & eam quoquo modo partici pat: vnde quarto modo vnum est causa actionis alterius, sicut principale agens est causa actionis instrumenti. Et hoc modo etiam oportet dicere, quod Deus est causa omnis actionis rei naturalis. Quanto enim aliqua causa est altior, tanto est communior & efficacior: & quanto est efficacior, tanto profundius ingreditur in effectum: & de remotiori potentia ipsum reducit in actum. In qualibet autem re naturali inuenimus quod est ens, & quod est res naturalis: & quod est talis vel talis naturæ. Quorum primum est commune omnibus entibus, secundum omnibus rebus naturalibus, tertium in vna specie: & quartum si addamus accidentia, est proprium huic indiuiduo. Hoc ergo indiuiduum agendo non potest cōstituere aliudin simili specie: nisi prout est instrumentum illius causæ, quæ respicit totam speciem, & vlterius totum esse naturæ inferioris. Et propter hoc nihil agit ad speciem in istis inferioribus, nisi per virtutem corporis cœlestis, nec aliquid agit ad esse nisi per virtutem Dei. Ipsum enim esse est communissimus effectus, primus & intimior omnibus aliis effectibus. Et ideo soli Deo competit secundum virtutem propriam talis effectus, vnde etiā vt dicitur in lib. de Causis, intelligentia non dat esse, nisi prout est in ea virtus diuina. Sic ergo Deus est causa omnis actionis, prout quodlibet agens est instrumentum diuinæ virtutis operantis. Sic ergo si consideremus suppositā agentia, quodlibet agens particulare est immediatum ad suum effectum. Si autem consideremus virtutem qua fit actio, sic virtus superioris causæ erit immediatior effectui, quam virtus inferioris. Nam virtus inferior non coniungitur effectui nisi per virtutem superioris, vt dicitur in lib. de Causis, quod virtus causæ primæ, prius agit in causatum: & vehementius ingreditur in ipsum. Sic ergo oportet virtutem diuinam adesse cuilibet rei agēti, sicut virtutem corporis cœlestis oportet adesse cuilibet corpori elementari agenti. Sed in hoc differt, quia vbicunque est virtus diuina, est essentia diuina, non autem essentia corporis cœlestis est vbicunque est sua virtus. Et iterum, Deus est sua virtus, non autem corpus cœleste. Et ideo potest dici, quod Deus in qualibet re operatur, inquantum eius virtute quælibet res indiget ad agendum, non autem potest proprie dici, quod cœlum sem per agat in corpore elementari, licet eius virtute corpus elementare agat. Sic ergo Deus est causa actionis cuiuslibet inquantum dat virtutem agendi, & inquantum conseruat eam, & inquantum applicat actioni, & inquantū eius virtute omnis alia virtus agit. Et, cum coniunxerimus his, q̄ Deus sit sua virtus, & quod sit intra rem quamlibet, non sicut pars essentiæ, sed sicut tenens rem in esse, sequetur q̄ ipse in quolibet operante immediatè operetur, non exclusa operatione voluntatis & naturæ.

Ad primū. AD PRIMVM ergo dicendum, quòd virtus actiua & passiua rei naturalis sufficiūt ad agēdum in ordine suo:
2 requiritur tamen virtus diuina ratione iam dicta. Ad secundum dicendū, q̄ operatio virtutis naturalis ad Deum, & corporis elementaris ad corpus cœleste, sunt quantum
3 ad aliquid similes: non autem quantum ad omnia. Ad tertium dicendū, quòd in operatione qua Deus operatur mouendo naturam, non operatur natura: sed ipsa naturæ operatio est etiam operatio virtutis diuinæ: sicut operatio instrumenti est per virtutem agentis principalius. Nec impeditur quin natura & Deus ad idem operentur propter ordinem qui est inter Deum & naturam. Ad quartum di-
4 cendum, quòd tam Deus quam natura immediatè operantur: licet ordinentur secundū prius & posterius, vt ex dictis
5 patet. Ad quintum dicendū, quòd de ratione virtutis inferioris est, q̄ sit aliquo modo operationis principiū in suo ordine, id est, vt agat vt instrumentum superioris virtutis. vnde excl usa superiori virtute, inferior virtus operationē
6 non habet. Ad sextū dicendū, q̄ Deus non solum est causa operationis naturæ, vt conseruans virtutem naturalem in esse, sed aliis modis, vt dictum est. Ad septimū dicendum, 7
quòd virtus naturalis quæ est rebus naturalibus in sua institutione collata: ineſt eis vt quædam forma habens esse ratum & firmum in natura. Sed id quod à Deo fit in re naturali quo actualiter agat: est vt intentio sola, habens esse quoddam incompletum, per modum quo colores sunt in aëre, & virtus artis in instrumento artificis. Sicut ergo securi per artem dari potuit acumē, vt esset forma in ea permanens, non autem dari ei potuit quod vis artis esset in ea quasi quædā forma permanens, nisi haberet intellectum: ita rei naturali potuit conferri virtus propria: vt forma in ipsa permanens: non autem vis qua agit ad esse vt instrumentum primæ causæ, nisi daretur ei quod esset vniuersale essendi principium, nec iterum virtuti naturali conferri potuit vt moueret seipsam, nec vt cōseruaret se in esse: vnde sicut patet, quòd instrumento artificis conferri non potuit, quòd operaretur absque motu artis: ita rei naturali conferri non potuit quod operaretur absq; operatione diuina. Ad octauum dicendum, quòd necessitas naturæ per 8
quam calor agit, cōstituitur ex ordine omnium causarum præcedentium: vnde non excluditur virtus causæ primæ.

Ad nonum dicendum, quòd licet natura & voluntas sint 9
secundū esse disparata: tamen in agendo habent aliquem ordinem. Nam sicut actio naturæ præcedit actionem voluntatis nostræ, ratione cuius in operibus artis quæ à voluntate sunt, naturę operationi indigetur: ita voluntas Dei quæ est origo omnis naturalis motus: præcedit operationem naturæ. vnde & eius operatio in omni operatione naturæ requiritur. Ad decimum dicendum: quod creatura 10
habet aliquam dei similitudinem participando bonitate ipsius inquantum est & agit: non tamen ita quod per similitudinis perfectionem ad æqualitatem perueniat. Et ideo sicut imperfectum indiget perfecto: ita virtus naturæ in agendo indiget operatione diuina. Ad vndecimum dicen- 11
dum, quod duo Angeli minus distant secundum gradum naturæ: quam Deus & natura creata. Tamen in ordine causæ & effectus, Deus & natura conueniunt: non autem duo Angeli. vnde Deus in natura operatur: nō autem vnus Angelus in alio. Ad duodecimum dicendum, quod Deus non 12
dicitur hominem dereliquisse in manu consilij sui: quin in voluntate operæ. Sed quia voluntati hominis dedit dominium sui actus: vt non esset obligata ad alteram partē contradictionis. Quod quidem dominium naturæ non dedit, cum per suam formam sit determinata ad vnum. Ad de- 13
cimumtertium dicendum: quod voluntas dicitur habere dominium sui actus: non per exclusionem causæ primæ: sed quia causa prima non ita agit in voluntate: vt eam de necessitate ad vnum determinet: sicut determinat naturam. Et ideo determinatio actus: relinquitur in potestate rationis & voluntatis. Ad decimumquartum dicendum: quod 14
non quælibet causa excludit libertatem: sed solum causa cogens. Sic autem Deus non est causa operationis nostræ. Ad decimumquintum dicendum, quod quia causa prima 15
magis influit in effectum quā secunda: ideo quicquid perfectionis est in effectu: principaliter reducitur ad primam causam: quod autem est de defectu: reducēdum est in causam secundam: quæ non ita efficaciter operatur sicut causa prima. Ad decimumsextum dicendum: quod Deus perfe- 16
cte operatur vt causa prima. Requiritur tamen operatio naturæ vt causæ secundæ, posset tamen Deus effectum naturæ etiam sine natura facere: vult tamen facere mediante natura: vt seruetur ordo in rebus.

Vtrum Deus operetur in natura creando.

ARTICVLVS VIII.

OCTAVO quæritur vtrum Deus operetur in natura creādo: quod est quærere, vtrum creatio operi naturæ admisceatur. Et videtur quod sic per hoc quod dicit Augusti. 1
in 3. de Trini. Apostolus inquit Paulus discernens interius *Non de singulis operibus naturæ & artis sermo est, sed de omnibus aut pluribus, propter hominis generationē.*
Deum creantem atque formantem: ab operibus creaturæ, q̄ admouentur extrinsecus de agricultura similitudinem assūmens ait, Ego plantaui, Apollo rigauit, sed Deus incrementum dedit. Sed dices: quod creatio accipitur ibi large pro qualibet factione. Sed cōtra. Augustinus ex authoritate Apostoli intendit in verbis prædictis distinguere operationem creaturæ ab operatione Dei. Non autem distinguitur per creationem communiter acceptam pro qualibet factione: quia sic etiam natura creat aliquid enim fa-

Universidad de Deusto
Biblioteca

cit: vt ostensum est supra: sed non per creationem proprie acceptam: ergo de creatione proprie accepta oportet verba præmissa intelligere. Præterea, idem August. subdit sicut
3 in vita nostra mentem iustificando formare non potest nisi Deus, prædicare autem extrinsecus Euangelium etiam homines possunt: ita creationem rerum visibilium Deus interius operatur, exteriores autem operationes bonorum siue malorum Angelorum, vel hominum, vel quorumcunque animalium, ita rerum naturæ adhibet, in qua creat omnia, quemadmodum terræ agriculturam. Sed mentem nostram iustificando forma: creatione proprie acepta. Nam gratia per creationem dicitur esse: ergo & creatione proprie dicta formas naturales creat. Sed dices, quòd formæ naturales habent causam in subiecto, non autem gratia: & pro tanto
4 gratia proprie causatur, non autem formæ naturales. Sed contra, vt diciturin glo. Genes. 1. creare est ex nihilo aliquid facere. Cum autem hæc præpositio ex, quandoq; importet habitudinem causæ efficientis, sicut Rom. 16. Ex quo omnia, per quem omnia: quandoque autem habitudinem causæ materialis, sicut habetur Tobiæ 13. Omnis circuitus murorum eius ex lapide can. & mun. cum dicitur aliquid ex nihilo fieri: non negatur habitudo causæ efficiẽtis: quia sic Deus rerum creatarum causa efficiens non esset, sed negatur habitudo causæ materialis. Formæ autem naturales habent in subiectis causas efficientes: per quod differunt à gratia: habent etiam & materiam in qua: quod & gratiæ competit. Non ergo magis competit ratio creationis gratiæ: quam naturalibus formis per hoc quod est habere causam in subiecto. Præterea, formæ artificiales non habent
5 causam in subiecto, sed sunt totaliter ab extrinseco: si ergo gratia propter hoc creari dicitur, quia non habet causam in subiecto, pari ratione formæ accidentales artificiales
6 creabuntur. Præterea, id quod non habet materiã partem sui, non potest ex materia fieri: sed formæ non habent materiam partem sui, quia forma distinguitur & contra materiam & contra compositum, vt patet in principio secundi de anima. Cum ergo formæ fiant, quia de nouo esse incipiunt, videtur quod non fiant ex materia, & sic fiunt ex nihilo: & per consequens creantur. Sed diceretur, quod licet formæ naturales non habeant materiam partem sui ex qua sint, habent tamen materiam in qua sunt: & pro tanto non
7 creantur. Sed contra, sicut aliæ formæ naturales: ita & anima rationalis est forma in materia. Sed anima rationalis ceeari ponitur: ergo & similiter est de aliis formis naturalibus ponendum. Sed dices, quòd anima rationalis non educitur de materia: sicut aliæ formæ naturales. Sed contra. Nihil educitur de aliquo quod nõ est in eo. Sed ante finem generationis forma quæ est generationis terminus: nõ erat in materia: aliâs essent formæ contrariæ in materia simul:
9 ergo formæ naturales non educuntur de materia. Prætergа, forma quæ est generationis terminus non apparebat ante generationem completam. Si ergo erat ibi, erat latens. Et ita sequeretur latitatio cuiuslibet in quolibet: quam ponebat Anaxag. & Aristoteles improbat in 1. Physi. Sed dices, quod forma naturalis non existebat in materia ante completam generationem complete, vt Anaxago. ponebat,
10 sed incomplete. Sed contra, si forma aliquo modo non est in materia ante terminum generationis: est ibi secundum aliquid sui. Si autem non est ibi complete secundũ aliquid sui: non præexistit: habet ergo forma aliquid & aliquid. Et sic nõ est simplex: cuius cõtrariũ in principio sex principio
11 rũ habetur. Præterea, si non cõplete præexistit in materia: & postmodũ cõpletur: oportet quòd per generationẽ ei adueniat complementum. Illud autem complementum in materia non præexistebat: quia sic fuisset ibi complete, ergo illud complementum per creationem erit ad minus. Sed dices, quòd præexistebat in materia incomplete: non quidem secundum partem: sed quia alio modo erat ante: & alio modo post, prius enim erat in potentia: sed post est in actu.
12 Sed cõtra ex hoc quòd aliquid alio & alio modo se habet, est alteratio non generatio. Si ergo per opus naturæ non fit aliquid nisi quòd forma quæ prius erat in potentia postea fit actu: sequeretur quòd per operationem naturæ non sit a-
13 liqua generatio: sed alteratio sola. Præterea, in natura inferiori non inuenitur aliquod actiuum principium nisi accidens. Nam ignis agit per calorem qui est accidens: & similiter de aliis. Sed accidens non potest esse causa actiua formæ substantialis, quia nihil agit vltra suam speciem: effectus autem non præminet causę, cum tamen forma substantialis præmineat accidenti: ergo forma substantialis nõ producitur per actionem naturæ inferioris, & ita oportet quòd sit per creationem. Præterea, imperfectum non potest esse 14
causa perfecti. Sed in semine bruti animalis non est vis animę nisi imperfecte: ergo anima bruti non producitur per actionem naturalem virtutis seminalis. Et ita oportet quod sit per creationem: & pari ratione omnes aliæ formæ naturales. Præterea, illud quod non est animatum nec viuum, 15
nõ potest esse causa rei animatæ viuentis: sed animalia, quę generantur ex putrefactione sunt res animatæ viuẽtes, non autem inueniuntur in natura aliqua viuentia à quibus eis vita conferatur: ergo oportet quòd eorum animæ sint per creationem à primo viuente: & pari ratione aliæ formæ naturales. Pręterea, natura nõ agit nisi sibi simile. Sed aliqua 16
res naturalis inuenitur generari: cuius similitudo in generante nõ præcessit. Mulus enim neque equo neque asino est similis in specie: ergo forma muli non est per actionem naturæ, sed per creationem. Et sic idem quod prius. Pręterea, 17
Aug. dicit in lib. de vera reli. quod res naturales formis suis formatæ non essent nisi esset aliquod primum vnde formarentur, hoc autem est ipse Deus: ergo omnes formę sunt per creationem à Deo. Præterea, Boëtius dicit in libro de Tri. 18
quod ex formis, quæ sunt sine materia venerunt formæ quę sunt in materia. Formæ autem quæ sunt sine materia, non possunt intelligi in proposito, nisi ideæ rerum in mente diuina existentes. Nam angeli, qui possunt dici sine materia formæ, non sunt causæ formarum naturalium, vt patet per August. 3. de Trini. ergo formæ naturales non sunt per actionẽ naturæ, sed à datore creante. Præterea, in lib. de causis dici 19
tur quod esse est per creationem. Hoc autem non esset nisi formæ crearentur. Nam forma est essendi principium, ergo formæ sunt per creationem: ergo Deus in materia operatur aliquid creãdo, scilicet ipsas formas. Præterea, id quod est 20
per se, est causa eius quod non est per se. Sed formæ rerũ naturalium non sunt per se, sed sunt in materia: ergo earũ causa est forma per se stans. Et ita oportet quod formæ naturales sint per creationem ab agente extrinseco. Et sic videtur quod Deus in natura operetur formas creando.

SED CONTRA opus creationis distinguitur ab o- *Contra.1.*
pere gubernationis & propagationis. Quod autem actione naturæ agitur pertinet ad opus gubernationis, & ad rerum propagationem: ergo creatio operi naturę non admiscetur.

Pręterea, nihil potest creare nisi solus Deus. Si ergo formę 2
sunt per creationem, nõ erunt nisi à Deo: & sic omnis actio naturæ frustrabitur, cuius finis est forma. Præterea, sicut 3
forma substantialis nõ habet materiam partem sui, ita nec accidẽtalis. Si ergo propter hoc formas substantiales oportet esse per creationem, quia non habent materiam: pari ratione & formæ accidentales. Sicut autem res generata perficitur per formam substantialem, ita fit dispositio per formam accidentalem: ergo res naturalis nullo modo erit generãs, neque sicut perficiens, neque sicut disponens. Et sic cassa erit omnis naturæ actio. Præterea, natura est ex simi- 4
libus similia procreans: Sed generatum inuenitur simile generanti secundum speciem & formam: ergo ipsa forma generati fit per actionem generantis, & non per creationem.

Præterea, diuersorum agentium actiones non terminãtur 5
ad vnum effectum: sed ex materia & forma fit vnum simpliciter: ergo non potest esse quod sit aliud agens quod disponit materiam, & quod inducit formam. Disponens autem materiam est agens naturale: ergo & inducens formam. Et sic formæ non sunt per creationem. Et ita creatio non admiscetur operibus naturæ.

CONCLVSIO.

Non admiscetur naturæ operibus ipsa creatio,
sed potius præsupponitur.

RESPONDEO dicendum, circa istam quęstionem, diuersæ fuerunt opiniones. Quarum omnium videtur radix fuisse vnum & idem principium, secundum quod natura non potest ex nihilo aliquid facere. Ex hoc enim aliqui crediderunt, quod nulla res fieret aliter, nisi per hoc quod extrahebatur à re alia, in qua latebat, sicut de Anaxa. narrat Philosophus in 1. Physi. Qui ex hoc videtur fuisse deceptus, quia non distinguebat inter potentiam & actum: putabat enim oportere, quod actu præextiterit illud quod generatur: oportet autem quod præexistat potentia, & non actu. Si enim non præexisteret potentia, fieret ex nihilo. Si vero præexisteret actu, nõ fieret: quia quod est, non fit. Sed, quia res generata est in potẽtia per materiã, & in actu per suam formam: posuerunt aliqui, quòd rès fiebat quantum ad formam materia præexistente. Et, quia operatio naturæ non potest esse ex nihilo, & per consequens oportet quod si ex præsuppositione, non operabatur secundum eos natura, nisi ex parte materię, disponendo ipsam ad formam. Formam verò, quam oportet fieri & non præsupponi, oportet esse ex agente, qui non præsupponit aliquid, sed potest ex nihilo facere: & hoc est agens supernaturale. quod Plato posuit datorem formarum. Et hoc Auicen. dixit esse intelligentiam vltimam inter substantias separatas. Quidã vero moderni eos sequentes dicunt hoc esse Deum: hoc autem videtur esse inconueniens. Quia, cum vnũquodque natum sit simile sibi agere: nam vnumquodque agit in eo quod actu est: hoc scilicet quod est in potentia id quod agendum est, non requireretur similitudo secũdum formam substantialem in agente naturali: nisi forma substantialis
Nõ sunt formæ sed compositũ. 7. Meta. t. 2. c. 27. geniti esset per actionem agentis. Ex quo etiam id quod in genito acquirendum est, actu in generante naturali inueni tur, & vnumquodque agit secundum quod actu est: inconueniens videtur hoc generante prætermisso, aliud exterius inquirere. Vnde sciendum est, quod istæ opiniones videtur proueniſſe ex hoc quod ignoratur natura formę, sicut & primæ prouenerunt ex hoc, quòd ignorabatur natura materię. Forma enim naturalis non dicitur vniuoce esse cum re generata. Res enim naturalis generata dicitur esse per se & proprie quasi habens esse, & in suo esse subsistens, forma autem non sic esse dicitur, cum non subsistat, nec per se esse habeat, sed dicitur esse, vel ens, quia ea aliquid est, sicut & accidentia dicuntur entia, quia substantia eis est vel qualis vel quanta, non quod eis sit simpliciter, sicut per formam substantialem: vnde accidentia magis proprie dicuntur entis quàm entia, vt patet in Meta. Vnumquodque autem factum, hoc modo dicitur fieri, quo dicitur esse. Nam esse est terminus factionis: vnde illud, quod proprie fit, per se compositum est. Forma autem non proprie fit, sed est id quod fit, idest, per cuius acquisitionem aliquid dicitur fieri. Nihil ergo obstat per hoc quod dicitur, quòd per naturam ex nihilo nihil fit, quin formas substantiales ex operatione naturæ esse dicamus. Nam id quod fit, non est forma, sed compositum, quod ex materia fit, & non ex nihilo. Et fit quidem ex materia, inquantũ materia est in potentia ad ipsum compositum per hoc, quod est in potentia ad formam. Et sic non proprie dicitur quòd forma fiat in materia, sed magis quod de materiæ potẽtia educatur. Ex hoc autem ipse quod com
7 tex. 26. 27. positum fit & non forma, ostendit Philoso. in 7. Meta. quod formæ sunt ex agentibus naturalibus. Nam, cum factum oporteat esse simile facienti, ex quo id quod factum est, est compositum, oportet id quod est faciens esse compositum, & non forma per se existens, vt Plato dicebat, vt sit, sicut factum est, compositum: quo autem fit, est forma in materia in actum reducta, ita generans sit compositum non forma tantum, sed forma sit quo generat formam inquam in hac materia existens, sicut in his carnibus & in his ossibus & in aliis huiusmodi.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendum, quod ex verbis August, in operibus naturæ, creatio Deo attribuitur ratione virtutum naturaliũ, quas in principio materiæ indidit per opus creationis: nõ quod in quolibet naturæ opere aliquid
2 creetur. Ad secundum dicendum, quod creatio proprie accipitur in verbis Aug. Non tamen referenda est ad effectus naturæ: sed ad virtutes quibus natura operatur: quæ
3 per opus creationis naturæ sunt inditæ. Ad tertium dicendum, q̃ gratia cum non sit forma subsistens, nec esse nec fieri ei proprie per se competit: vnde non proprie creatur per modum illum, quo substantiæ per se subsistentes creantur. Infusio tamen gratiæ accedit ad rationem creationis, inquantum gratia non habet causam in subiecto, nec efficiẽtem, nec talem materiam in qua sit hoc modo in potentia, q̃ per agens naturale educi possit in actũ: sicut est de aliis
4 formis naturalibus. Vnde patet solutio ad 4. Nam cum dicitur aliquid fieri ex nihilo: negatur causa materialis, hoc vero aliquo modo ad carẽtiam materiæ partium: quod aliqua forma de naturali materiæ potentia educi non pos-
5 test. Ad quintum dicendum, quod licet in natura non inueniatur principium efficiẽs respectu formarum artificialium: tamen huiusmodi formæ non excedunt naturæ ordinẽ: sicut gratia. immo infra subsistũt: quia omne naturale est nobilius quàm artificiale. Ad sextũ dicẽdum, q̃ ex hoc 6
q̃ forma non habet materiam partem sui, sequeretur q̃ ei creari competeret, si proprie fieri posset, sicut res per se subsistens. Ad septimũ dicendum, quod licet anima ratio- 7
nalis habeat materiã in qua sit: non tamen educit de potẽtia materiæ: cum eius natura supra omnẽ materialem ordinẽ eleuetur: quod eius intellectualis operatio declarat. Et iterum hæc forma est res per se subsistẽs cùm corrupto corpore maneat. Ad 8. dicendum, quod forma quæ est ge- 8
nerationis terminus, erat in materia ante generationem completã: non in actu, sed in potentia. Non est autẽ inconueniens duorum contrariorum vnum esse actu & aliud in potentia. Et per hoc patet responsio ad 9. Nam Anaxago. 9
non ponebat formas actu præexistere in materia: sed latere. Ad 10. dicendum, quod forma præexistit in materia 10
imperfecte: nõ quod aliqua pars eius sit ibi in actu: & alia desit: sed quia tota præexistit in potentia: & postmodũ tota producitur in actu. Et per hoc etiam patet responsio ad 11. 11
patet enim, q̃ nõ perficitur esse formæ in materia alio exteriori addito, quod in potentia materiæ non esset. Ad 12. 12
dicendum, quod esse in potentia & esse in actu: non dicunt diuersos modos accidentales: ex quorum diuersitate alteratio proueniat: sed substantiales. Nam etiam substãtia diuiditur per potẽtiam in actum, sicut & quodlibet aliud genus. Ad 13. dicendum, quod forma accidentalis agit in vir- 13
tute formæ substantialis quasi instrumentum eius: sicut etiam in 2. de anima calor ignis dicitur esse instrumentum virtutis nutritiuæ. Et ideo non est inconueniens, si actio formæ accidentalis ad formam substantialem terminetur. Ad 14
decimũquartũ dicendum, q̃ etiam in semine calor seminis agit vt instrumentũ virtutis animę, quæ est in semine. Quæ quidem licet imperfecta sit: tamen est impressio quædam animę perfecte relicta. Est enim in semine ab anima generantis, & agit etiam in virtute corporis cœlestis: cuius est quasi instrumentum. Et propter hoc non dicitur quod semẽ generet: sed quod anima & sol. Ad 15. dicendum, quod ani- 15
malia generata ex putrefactione sunt minoris perfectionis aliis animalibus. vnde in eorum generatione efficit vis cœlestis corporis inferiori materiæ impressa, quod in generatione animaliũ perfectorum facit eadem vis cœlestis cum virtute seminis. Ad 16. dicendum, quod licet mulus 16
non sit similis equo vel asino in specie: est tamen similis in genere proximo: ratione cuius similitudinis ex diuersis speciebus vna species quasi media generatur. Ad 17. di- 17
cendum, quod sicut virtus diuina, scilicet primũ agens non excludit actionem virtutis naturalis: ita nec prima exemplaris forma quæ est Deus, excludit deriuationem formarum ab aliis inferioribus formis, quæ ad sibi similes formas agunt. Et per hoc patet responsio ad 18. Nam Boctius 18
intelligit formas quæ sunt in materia, prouenire ex formis quæ sunt sine materia, sicut à primis exemplaribus: non sicut à proximis. Ad 19. dicendum, quod esse per creationem 19
dicitur inquantum omnis causa secunda dans esse hoc habet inquantũ agit in virtute primæ causæ creãtis: cum esse sit primus effectus nihil aliud præsupponens. Ad 20. di- 20
cendum, q̃ forma naturalis, quæ est in materia, non potest reduci ad formam per se existentem eiusdem speciei, cum forma naturalis habeat materiam in sui ratione, sed reducitur ad formam per se existentem, sicut dictum est.

Vtrum anima rationalis educatur in esse per creationem, vel per seminis traductionem.

ARTIC. IX.

Ad primũ. NONO quæritur vtrũ anima rationalis educatur in esse per creationem, vel per seminis traductionem. Et videtur quod propagetur cũ semine. Dicitur enim Gen. 46. Cunctæ animæ, quæ ingressæ sunt cum Iacob in Ægyptum, & egressæ sunt de femore illius absque vxoribus filiorum 66. Sed nihil egreditur de femore patris, nisi per seminis traductionem: ergo anima rationalis traducitur cum semine. Sed diceretur, quod ponitur pars pro toto, id est anima pro homine. Sed contra. homo est quid compo- 2
situm ex anima & corpore. Si ergo totus homo ex femore patris egreditur, non solum corpus, sed etiam anima cum semine traducetur vt prius. Præterea, accidens traduci 3
non potest, nisi subiectum traducatur, eo quod accidens de subiecto in subiectum non transeat. sed anima rationalis est subiectum peccati originalis: Cum ergo peccatum originale traducatur à parente in prolem, videtur etiam

Universidad de Deusto
Biblioteca

quod anima rationalis filij à parente traducatur. Sed diceretur, quod peccatũ originale, licet sit in anima sicut in subiecto, est tamen in carne sicut in causa: vnde per carnis tra-
4 ductionem traducitur. Sed contra. Rom. 2. dicitur, peccatum per vnum hominem in mundum intrauit, & per peccatum mors: & ita mors in omnes pertransiit, in quo omnes peccauerunt, glo. autem exponit, in quo homine peccatore, vel in quo peccato. Non autẽ in illo peccato omnes peccarent, nisi illud vnum peccatum in omnes traductum fuisset. Illud ergo vnum peccatum quod in Adam fuit, in omnes traducitur. Et sic anima illius, quæ peccati subiectum
5 erat, traducitur in omnes. Præterea, omne agens agit sibi simile: sed omne agens agit per virtutem formæ: ergo illud, quod agit agens, est forma: sed generans agens est: ergo forma generati est per actionem generantis. Cum ergo homo generet hominem, & anima rationalis sit forma hominis, videtur quod anima rationalis sit per generationem, & non
6 per creationem. Præterea, secundum Philosophum in 2.
Tex.70. Physi. causa efficiens in suo effectu incidit in idem specie. sed homo sortitur speciem per animam rationalem: ergo videtur quod id quod facit generans in genito sit anima ra-
7 tionalis. Præterea, filij similantur parentibus propter hoc, quod à parentibus propagantur. Similantur autem parentibus filij, non solum quantum ad dispositiones corporales: sed etiam quantum ad dispositiones animæ: ergo sicut corpora à corporibus, ita animæ ab animabus traducuntur.
8 Præterea, Moyses dicit, Leuit. 17. Anima omnis carnis in sanguine est. Sed sanguis cum semine traducitur: præcipue cũ sperma non sit nisi sanguis decoctus: ergo & anima cum
9 semine traducitur. Præterea, embrio antequam anima rationali perficiatur habet aliquam operationẽ animæ: quia augetur & nutritur & sentit. Sed operatio animæ non est sine vita: etgo viuit. vitę vero corporis principium est anima: ergo habet animam. Sed non potest dici quod adueniat ei alia anima: quia tunc in vno corpore essent duæ animæ: ergo ipsa anima quæ prius erat in semine propagata, est ani-
10 ma rationalis. Præterea, diuersæ animæ secundũ speciem, constituunt diuersas animas secundum speciem. Si ergo in semine ante ipsam animam rationalẽ erat anima: quæ non erat rationalis: erat ibi animal secũdum speciem diuersum ab homine. Et sic ex illo non poterit homo fieri: quia diuersæ species animalis non transeunt in inuicem. Sed dices, quod huiusmodi operationes animæ non conueniunt embrioni per animam: sed per aliquam virtutem animæ quæ
11 dicitur virtus formatiua. Sed contra, virtus supra substantiam radicatur: vnde ponitur media inter substantiam & o-
Cap.3. perationem: vt habetur à Diony. in 11. c. cœl. hierar. Si ergo
12 est ibi virtus animæ: erit ibi animæ substantia. Præterea, Philosophus dicit in 16. de animalibus, quod embrio prius viuit quam animal: & prius animal quam homo. Sed omne animal habet animã: ergo prius est ibi aliqua anima: quàm
13 sit ibi anima rationalis per quam homo est homo. Præterea, secundum Philoso. in 2. de anima: anima est actus viuentis corporis inquantum huiusmodi. Sed si embrio viuit, & operationem vitæ exercet per huiusmodi virtutem formatiuam: ipsa virtus erit actus eius inquantum est viuens: er-
14 go erit anima. Præterea, vt dicitur in 1. de anima: viuere
Tex.14. inest omnibus viuentibus per animam vegetabilẽ: Sed manifestum est embrionem viuere ante infusionem animæ rationalis: cum in eo operationes vitæ inueniantur, ergo est
15 ibi anima vegetabilis antequam sit anima rationalis. Præ-
Tex.40. terea in 2. de anima improbat Philosophus quòd augeri nõ est actus ignis: sicut principalis agentis, sed magis animæ vegetabilis. Sed embrio ante aduentum animæ rationalis
16 augetur: ergo habet animã vegetabilem. Præterea, si non est ibi anima vegetabilis ante aduentum animæ rationalis: sed virtus formatiua, adueniente anima, illa virtus suam operationem non habebit, cum operatio, quam illa virtus faciebat in embrione sufficienter postmodum fiat in animato per animam: ergo erit ibi otiosa: quod videtur esse ibi conueniẽs: cum nihil sit otiosum in natura. Sed dices, quod
17 illa virtus destruitur adueniente anima rationali. Sed contra, dispositiones non destruuntur adueniente forma: sed manent: & quodammodo tenent formam in materia. Sed illa virtus erat quædam dispositio ad animam: ergo adue-
18 niente anima, illa virtus non destruitur. Præterea, ex actione illius virtutis peruenitur ad introductionem animæ. Si ergo anima adueniente illa virtus destruitur: videtur quod aliquid agat ad sui destructionem: quod est impossibile.

Præterea, homo est homo per animam rationalem. Si ergo anima non exit in esse per generationem: nec erit verum dicere quod homo generetur: quod patet esse falsum. 19

Præterea, corpus hominis exit in esse per actionem generantis. Si ergo anima non exit in esse à generante: erit in homine duplex esse, vnum corpus quod facit generãs, & aliud animæ quod non facit. Et sic ex anima & corpore non fit vnum simpliciter: cum secundum esse differant. Præterea, 20
impossibile est, quod actio vnius agentis terminetur ad materiam: & alterius ad formam: aliàs ex forma & materia non esset vnum sim. pliciter: cum vnum factum sit per vnam actionem. Sed actio naturæ generantis terminatur ad corpus: ergo & terminatur ad animam quæ est forma eius. 21

Præterea, secundum Philosophum in 16. de animalibus: 22
principia quorum actiones non sunt sine corpore, cum corpore producuntur. Sed actio animæ rationalis non est sine *Cap.3.*
corpore: maxime enim intelligere esset sine corpore, quod patet esse falsum. Non enim est intelligere sine phantasma- *Tex.12.37.*
te, vt dicitur in primo & tertio de anima. Phantasma autem non est sine corpore: ergo anima rationalis cum corpore traducitur. Sed dicebat, quod anima rationalis indiget phã tasmate intelligendo quãtum ad acquisitionem specierum intelligibilium: non autem postquam eas iam acquisiuit.

Sed contra, homo postquam acquisiuit scientiam, impe- 23
ditur in actione intellectus læso organo phantasiæ: hoc autem nõ esset si intellectus post acquisitionem scientiæ phantasmatibus non indigeret. Indiget ergo eis non solum in acquirendo scientiam, sed etiam in vtendo scientia acquisita. Sed dices: quod impedimentum operationis intellectualis ex læsione organi phantasiæ prouenit. Non ex hoc quod intellectus indigeat phantasmatibus in vtendo scientia acquisita: sed ex hoc quod imaginatio & intellectus sunt in vna essentia animæ: vnde per accidens imaginatione impedita impeditur & intellectus. Sed contra est, quod coniunctio 24
potentiarum in vna essentia animæ est causa quare quando vna potentiarum intẽditur in suo actu: alterius actus remittitur, sicut quando aliquis attente videt, minus attente audit, & est etiam causa quare vna potentiarum cessante à suo actu: alia in suo actu roboratur: vnde cæci plerumque acutius audiunt. Non ergo propter huiusmodi coniunctionem contingeret quod propter impedimentum potentiæ imaginatiuæ impediretur actio intellectus: sed magis roboraretur. Præterea quicunque dat vltimum complementum o- 25
perationi alicui: ille maxime operanti cooperatur. Sed si omnes animæ humanæ creantur à Deo: & ab ipso corporibus infunduntur, ipse dat vltimum complementum generationi quæ est ex adulterio, ergo ipse cooperabitur adulteris, quod videtur absurdum. Præterea, secundum Philoso- 26
phum in 4. Meteo. perfectum vnumquodq; est quod potest sibi simile facere. Quanto ergo aliquid est perfectius: tanto magis potest sibi simile facere. Sed animæ rationales sunt perfectiores materialibus formis elementorum quæ sibi similes formas producunt: ergo virtute animę rationalis poterit anima rationalis produci per vitam generationis.

Præterea, anima rationalis constituta est inter Deum & 27
res corporales media, vnde in libro de Causis dicitur, quod est creata in orizonte æternitatis & temporis: sed in Deo generatio inuenitur, similiter in rebus corporalibus: ergo & anima, quæ est media, per generationem producitur. Præ- 28
terea Philosophus in 16 de animalibus, dicit quod spiritus qui exit cum spermate est virtus principij animæ, & est res diuina. Et tale dicitur intellectus. Et ita videtur quod intellectus propagetur cum semine. Præterea, in eodem lib. Phi 29
losophus dicit: quòd in generatione fœmina dat corpus: & anima est ex mare. Et ita videtur quòd anima sit per seminis propagationem: & non per creationem.

SED CONTRA. est quod dicitur Esa. 57. Omnem *Contra.1.*
flatum ego feci, per flatum autem intelligitur anima, ergo videtur quod anima creetur à Deo. Præterea, in Psal. dicitur. Qui finxit sigillatim corda eorum. Non ergo vna anima propagatur ex alia, sed omnes seorsum creantur à Deo.

CONCLVSIO.

Cum anima sit per se subsistens, ac spiritualis, nec de potentia materiæ educta per solam creationem productam esse necessarium est. *1.p.q.90.art. 2. & 18. ar. 2. & 2. dist. 18. q. 1. art. 1. 2.*

RESPONDEO dicendum, quod circa hãc quæstionẽ antiquitus diuersa dicebantur à diuersis. Quidam namque

nanque dicebant animam filij ex parentis anima propagari, sicut & corpus propagatur ex corpore. Alij vero dicebant omnes animas seorsum creari. Sed ponebant à principio eas extra corpora fuisse creatas simul, & postmodum corporibus seminatis cõiungebantur, vel proprio motu voluntatis secundũ quosdam, vel Deo mandante & faciente secundum alios. Alij vero dicebant animas simul cũ creantur, corporibus infundi. Quæ quidem opiniones, quamuis aliquo tempore sustinerentur, & quæ earum esset verior in dubium verteretur, vt patet ex Augustino in decimo super Gene. ad literam, & in libris quos scribit de origine animæ, tamen primæ duæ postmodum iudicio ecclesiæ sunt damnatæ, & tertia approbata. vnde dicitur in lib. de Ecclesiasticis dogmatibus, Animas hominum non esse ab initio inter cæteras intellectuales naturas, nec simul creatas credimus, sicut Origenes fingit. Neque cum corporibus per coitum seminantur, sicut Luciferiani, & Cirillus, & aliqui Latinorum præsumptores affirmant. Sed dicimus corpus tantum per coniugij copulam seminari, ac formato iam corpore animam creari & infundi. Diligenter autem consideranti apparet rationabiliter illam opinionem esse damnatam, quæ ponebat animam rationalem cum semine propagari, de qua nunc est quæstio. Et hoc tribus rationibus potest videri ad præsens. Prima est, quia rationalis anima in hoc à cæteris formis differt, quod aliis formis non competit esse in quo ipsæ subsistant, sed quo eis res formatæ subsistant. Anima vero rationalis sic habet esse, vt in eo subsistens. Et hoc declarat diuersus modus agendi. Cum enim agere non possit nisi quod est, vnumquodque hoc modo se habet ad operandum vel agendum, quomodo se habet ad esse. vnde, cum in operatione aliarum formarum necesse sit communicare corpus, non autem in operatione rationalis animæ, quæ est intelligere & velle, necesse est ipsi rationali animæ esse attribui quasi rei subsistenti, non autem aliis formis. Et ex hoc est, quod inter formas, sola rationalis anima à corpore sepa- *Vide 1.p.q. 118.art.2.* ratur. Ex hoc ergo patet, quod anima rationalis exit in esse, non sicut formæ aliæ, quibus proprie non conuenit fieri, sed dicuntur fieri facto quodam. Sed res quæ fit proprie, & per se fit. Quod autem fit, fit vel ex materia, vel ex nihilo. Quod vero ex materia fit, necesse est fieri ex materia contrarietati subiecta. Generationes enim ex contrariis sunt secundum Philosophum. vnde, cum anima vel omnino materiam non habeat, vel ad minus non habeat materiam contrarietati subiectam, non potest fieri ex aliquo. vnde restat quod exeat in esse per creationem, quasi ex nihilo facta. Ponere autem quod per generationem corporis fiat, est ponere ipsam non esse subsistentem, & per consequens cum corpore corrumpi. Secunda ratio est, quia impossibile est actionem corporeæ virtutis ad hoc eleuari, quod virtutem penitus spiritualem & incorpoream causare possit. Nihil enim agit vltra suam speciem, immo agens oportet esse præstantius patiente secundum Augustinum duodecimo super Gen. ad lit. Generatio autem hominis fit per virtutem generatiuam, quæ organum habet corporale: virtus etiam, quæ est in semine, non agit nisi mediante calore, vt dicitur in 16. de animalibus: vnde cum anima rationalis sit forma penitus spiritualis, non dependens à corpore, nec communicans corpori in operatione, nullo modo per generationem corporis potest propagari, nec produci in esse per aliquam virtutem quæ sit in semine. Tertia ratio est, quia omnis forma, quæ exit in esse per generationem, vel per virtutem naturæ, educitur de potentia materiæ, vt probatur in 7. Metaphy. Anima vero rationalis non potest educi de potentia materiæ. Formæ enim quarum operationes non sunt cum corpore, non possunt de materia corporali educi. vnde relinquitur quod anima rationalis non propagetur per virtutem generantis. Et hæc est ratio Aristo. in 16. de animalibus.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendum: quod in authoritate inducta per synecdochen ponitur pars pro toto, id est, anima pro toto homine. Et hoc ideo, quia anima est principalior pars hominis, & vnumquodque totum videtur esse id quod est principalius in eo: vnde totus homo videtur esse anima, vel intellectus, secundum quod dicitur in no-
2 no Ethicorum. Ad secundum dicendum, quod totus homo egreditur de femore generantis, propter hoc quod virtus seminis de femore egredientis operatur ad vnionem corporis & animæ, disponendo materiam vltima dispositione, quæ est necessitas ad formam: ex qua vnione homo habet quod sit homo. Non autẽ ita, quod quælibet pars hominis per virtutem seminis causetur. Ad tertium di- 3
cendum, quod peccatum originale dicitur peccatum totius naturæ, sicut peccatum actuale dicitur peccatum personale. vnde quæ est comparatio peccati actualis ad vnam personam singularem, eadem est comparatio peccati originalis ad totam naturam humanam traditam à primo parente. in quo fuit peccati initium, & per cuius voluntatem in omnibus originale peccatum quasi volũtarium reputatur. Sic ergo originale peccatum est in anima inquantum pertinet ad humanam naturam. Humana autem natura traducitur à parente in filium per traductionem carnis, cui postmodum anima infunditur: & ex hoc infectionem incurrit: quod fit cum carne traducta vna natura. Si enim vniretur ei ad constituendam naturam, sicut angelus vnitur corpori assumpto, infectionem non reciperet. Ad quartum di- 4
cendum, quod sicut in natura Adæ erat natura omnium nostrum originaliter, ita & peccatum originale, quod in nobis est, erat in illo peccato originali originaliter. Nam peccatum originale, vt dictum est, per se recipit naturam, animam vero ex consequenti. Ad 5. dicendum, q̃ homo ge- 5
nerans generat sibi simile in specie per virtutẽ formæ suæ, scilicet animæ rationalis. Non quod ipsa sit immediatum principium in generatione humana agens: sed quia vis generatiua: & ea quæ in semine agunt: non disponerent materiam: vt fieret corpus perfectibile anima rationali: nisi quatenus agerent vt instrumenta quædam rationalis animæ. Et tamen ista actio non potest pertingere ad factionẽ animæ rationalis rationibus prædictis. Ad sextum dicen- 6
dum, quod generans generat sibi simile in specie, inquantum generatum per actionem generantis producitur ad participandum speciem eius. Quod quidem fit per hoc quod generatum consequitur formam similem generanti. Si ergo forma illa non sit subsistens, sed esse suum sit solum in hoc quod vniatur ei cuius est forma: oportebit quod generans sit causa ipsius formæ, sicut accidit in omnibus formis materialibus. Si autem sit talis forma quæ subsistentiam habeat: & non dependeat esse suum totaliter ex vnione ad materiam: sicut est in anima rationali: tunc sufficit quod generans sit causa vnionis talis formæ ad materiam, per hoc quod disponit materiam ad formam. Nec oportet quod sit causa ipsius formæ. Ad septimum dicendum, 7
quod ipsam dispositionem corporis sequitur dispositio animæ rationalis: tum quia anima rationalis accipit à corpore, tum quia secundum diuersitatem materiæ diuersificantur & formæ. Et ex hoc est quod filij similantur parentibus etiam in his quæ pertinent ad animam: non propter hoc quod anima ex anima traducatur. Ad octauum di- 8
cendum, quod quia anima est proprie actus corporis viuẽtis: viuere autem est per calidum & humidum; quæ in animali per sanguinem conseruantur. Et ideo dicitur quod anima est in sanguine, ad designandũ propriam dispositionem corporis: inquantũ est materia perfecta per animam. Ad nonum dicendum, q̃ circa embrionis vitam sunt aliqui 9
diuersimode opinati. Quidam namque assimilauerũt in generatione humana progressum animæ rationalis, progressui corporis humani: dicentes q̃ sicut corpus humanum in semine est virtualiter non tamen habens actu humani corporis perfectionem quæ in distinctione organorum consistit: sed paulatim per virtutem seminis ad perfectionem huiusmodi peruenitur: ita in principio generationis est ibi anima, virtute quadam habens omnem perfectionem: quæ postea apparet in homine completo. Non tamen eam habens actu: cum non appareant animæ actiones, sed processu temporis paulatim eam acquirit. Ita quod primo apparent in ea actiones animæ vegetabilis: & postmodum animæ sensibilis, & tandem animæ rationalis. Et hanc opinionem tangit Gregorius Nicenus in lib. quem fecit de homine. Sed hæc opinio non potest stare: quia aut intelligit q̃ ipsa anima secundum speciem suam existat à principio in semine: nondum habens perfectas operationes propter organorum defectum: aut intelligit quod in semine à principio sit aliqua virtus vel forma: quæ nondum habet speciem animæ: sicut nec semen habet speciem humani corporis, sed paulatim producatur per actionẽ naturæ ad hoc quod ipsa eadem sit anima: primo quidem vegetabilis, secundo sensibilis, & deinde rationalis. Prima autẽ pars huius diuisionis destruitur. Primo quidem per authoritatem

Universidad de Deusto
Biblioteca

Philosophi. Dicitur enim in secundo de anima, quòd potẽtia vitæ quæ est in corpore physi. organico: cuius actus est anima: non est abiiciens animam, sicut semen & fructus. Ex quo datur intelligi, ꝙ semen est ita in potentia ad animam, quod anima caret. secundò, quia cum semẽ nondum sit vltima assimilatione membris assimilatũ: sic enim eius resolutio esset corruptio quædam: sed sic superfluitas vltimæ digestionis: vt dicitur in 15. de animalibus: nõdum fuit in corpore generantis existens anima perfecte: vnde non potest esse quod in principio suæ decisionis sit in eo anima. tertiò, quia dato quod cum eo decideretur anima: non tamen potest hoc dici de anima rationali: quæ cum non sit actus alicuius partis corporis: non potest deciso corpore decidi secundã etiã partẽ diuisionis prædictæ patet esse falsam. Cũ enim forma substantialis non continue vel successiue in actum producatur, sed in instanti, aliàs oporteret esse motũ in genere substantiæ sicut est in genere qualitatis, non potest esse quod illa virtus quæ est à principio in semine, successiue proficiat ad diuersos gradus animæ. Non enim forma ignis in aëre hoc modo inducitur: vt continuo procedat de imperfecto ad perfectum, cum nulla forma substantialis suscipiat magis & minus: sed solum materia per alterationem præcedentem variatur: vt sit magis & minus dispositа ad formam. Forma verò non incipit esse in materia nisi in vltimo instanti alterationis. Alij vero dicunt, quod in semine primo est anima vegetabilis. & postmodum ea manente inducitur anima sensibilis ex virtute generantis: & vltimò inducitur anima rationalis per creationem. Ita quod ponunt in homine esse tres animas per essentiam differentes. Sed contra hoc est quod dicitur in libro de Ecclesiasticis dogmatibus. Neque duas animas dicimus esse in vno homine: sicut & Iacobus & alij Syrorum scribunt: vnam animalem qua animatur corpus & immixta sit sanguini: & alteram spiritualem quæ rationem ministret. Et iterum impossibile est vnius & eiusdem rei esse plures formas substantiales. Nam cum forma substantialis faciat esse non solum secundum quid, sed simpliciter: & constituat hoc aliquid in genere substantiæ, si prima forma hoc facit. secunda adueniens inueniens subiectum iam in esse substantiali constitutum: accidentaliter ei aduenier. Et sic sequeretur, quòd anima sensibilis & rationalis in homine, corpori accidentaliter vniantur. Nec potest dici, quòd anima vegetabilis quæ in planta est forma substantialis: in homine non sit forma substantialis, sed dispositio ad formam, quia quod est de genere substantiæ:
3. opinio. nullius accidẽs esse potest: vt dicitur in primo Physicorũ. Vnde alij dicunt, quòd anima vegetabilis est in potentia ad animam sensibilem, & sensibilis est actus eius, vnde anima vegetabilis quæ primo est in semine: per actionem naturæ perducitur ad complementum animæ sensibilis: & vlterius anima rationalis est actus & complementum animæ sensibilis: vnde anima sensibilis perducitur ad suũ complementum, scilicet ad animam rationalem, non per actionem generantis, sed per actum creantis. Et sic dicunt quod ipsa rationalis anima in homine partim est ab extrinseco, scilicet quantũ ad naturam intellectualem & partim ab intrinseco: quantum ad naturam vegetabilem & sensi-
Reproba. bilem. Sed hoc nullo modo potest stare: quia vel hoc ita intelligitur, quod natura intellectualis sit alia anima à vegetabili & sensibili: & sic redit in idem cum secunda opinione: vel intelligitur ita quod ex istis tribus naturis constituatur substãtia animæ, in qua natura intellectualis erit vt formale, & natura sensibilis & vegetabilis erit vt materiale. Ex quo sequitur, quòd cum natura sensibilis & vegetabilis sint corruptibiles, vtpote de materia eductæ, quod substantia animæ humanæ non possit esse perpetua. Sequitur idem etiam inconueniens quod inductum est contra primam, scilicet ꝙ forma substantialis successiue educatur in actum. Alij verò dicunt, ꝙ embrio non habet animam,
4. opinio. quousq; perficiatur anima rationali. Operationes aũt vitæ
Reproba. quæ in eo apparent, sunt ex anima matris. Sed hoc non potest esse. Nam in hoc viuentia à non viuentibus differunt, quia viuentia mouent seipsa secundum operationes vitæ, quod de non viuentibus dici non potest. vnde non potest esse quod nutriri & augeri, quæ sunt propriæ operationes viuentis, sint in embrione à principio extrinseco, scilicet ab anima matris. Et præterea virtus nutritiua matris assimilaret cibum corpori matris: & non corpori embrionis: cum nutritiua deseruiat indiuiduo: sicut generatiua speciei,

Et iterum sentire nõ posset esse in embrione ex anima matris. Et ideo alij dicũt quod in embrione non est anima ante infusionem animæ rationalis: sed est ibi vis formatiua: quæ huiusmodi operationes vitæ in embrione exercet. Sed hoc etiam esse non potest: quia cum appareant esse in embrione ante vltimum complementum diuersæ operationes vitæ: non possunt esse ab vna virtute. vnde oportet quod sit ibi anima habens diuersas virtutes. Et ideo aliter est dicendum: quod in semine à principio suæ decisionis non est anima: sed virtus animæ: quę fundatur in spiritu qui in semine continetur: quod de natura sui spumosum est: & per consequens corporalis spiritus contẽtiuum. Ista autẽ virtus agit disponendo materiam: & formando ad susceptionem animæ. Et sciendũ quod aliter est in generatione hominis vel animalis, & aliter in generatione aëris vel aquæ. Nam generatio aëris est simplex: cum in tota generatione aëris nõ appareant nisi duæ formæ substantiales. vna quę abiicitur: & alia quæ inducitur: quod totum fit simul in vno instanti. vnde ante introductionem formę aëris, semper manet ibi forma aquæ: nec sunt ibi dispositiones ad formam aëtis: In generatione autem animalis apparent diuersæ formæ substantiales: cum primo appareat sperma: & postea sanguis: & sic deinceps quousque sit forma hominis vel animalis. Et sic oportet quod huiusmodi generatio nõ sit simplex: sed continens in se plures generationes & corruptiones. Non enim potest esse quod vna & eadẽ forma substantialis gradatim educatur in actum: vt ostensum est. Sic ergo per virtutem formatiuam quæ à principio est in semine: abiecta forma spermatis inducitur alia forma: qua abiecta iterum inducatur alia. Et sic primo inducatur anima vegetabilis: deinde ea abiecta inducatur anima sensibilis & vegetabilis simul, qua abiecta inducatur non per virtutem prædictam, sed à creante anima quæ simul est rationalis, sensibilis & vegetabilis. Et sic dicẽdum est secundum hanc opinionem: quod embrio antequam habeat animam rationalem, viuit: & habet animam: qua abiecta inducitur anima rationalis. Et sic non sequitur duas animas esse in eodem corpore: nec animam rationalem traduci cum semine. Ad decimum 10
dicendum, quod embrio antequam habeat animam rationalem: non est ens perfectum, sed in via ad perfectionem. vnde non est in genere vel speeie: nisi per reductionem: sicut incomplementum reducitur ad genus vel speciem completi. Ad vndecimum dicendum, quod in semine à princi- 11
pio quamuis nõ sit anima: est tamen ibi virtus animę: vt dictũ est. Quę quidẽ virtus fundatur in spiritu qui in sperma-
te continetur. Et dicitur virtus animę: quia est ab anima generantis. Ad duodecimũ dicendum, quod embrio ante ani- 12
mam rationalem viuit: & animam habet vt dictum est. vnde hoc argumentum concedimus. Et similiter. 13. 14. & 15. 13 14 15

Ad decimumsextum dicendum, quod virtus formatiua 16
quæ in principio est in semine: manet adueniente etiam anima rationali: sicut & spiritus in quos fere tota substantia spermatis conuertitur, manent. Et illa quæ prius fuit formatiua corporis, fit postmodum corporis regitiua. Sicut etiam calor qui fuit dispositio ad formam ignis: manet forma igne adueniente vt instrumentum formæ in agendo. Et per hoc patet solutio ad 17. & ad 18. Ad decimumnonum di- 17 18 19
cendũ, quod licet anima rationalis non sit à generãte: vnio tamen corporis ad eam est quodãmodo à generante: vt dictum est. Et ideo homo dicitur generari. Ad vigesimum di- 20
cẽdum, quod pro tanto in homine non est duplex esse: quia non est, sic intelligendum corpus esse à generante & animam à creãte, quasi corpori acquiratur esse separatim à generante, & separatim animæ à creante, sed quia creans dat esse animæ in corpore, & generans disponit corpus ad hoc quod huius esse sit particeps per animam sibi vnitam. Ad 21
vigesimumprimum dicendum, ꝙ duo agentia omnino disparata non possunt hoc modo se habere: quod actio vnius terminetur ad materiam & alterius ad formam. hoc tamen contingit in duobus agẽtibus ordinatis, quorum vnum est instrumẽtum alterius. Actio enim principalis agẽtis se extendit quandoque ad aliquid ad quod non potest se extendere actio instrumenti. Natura autem est sicut instrumentum quoddam diuinæ virtutis vt supra ostensum est. vnde non est inconueniens si virtus diuina sola faciat animam rationalem: actione naturæ se extendente solum ad disponendum corpus. Ad 22. dicendum, ꝙ intellectus in corpo- 22
re existens: non indiget aliquo corporali: quod ad intellegẽdum simul cũ intellectu sit principiũ intellectualis ope-

rationis

rationis sicut accidit in visu. Nam principium visionis non est visus tantum: sed oculus constans ex visu & pupilla. Indiget autẽ corpore tãquam obiecto, sicut visus indiget pariete in quo est color. Nam phantasmata comparantur ad intellectũ: vt colores ad visum, sicut dicitur in tertio de anima. Et ex hoc est quod intellectus impeditur in intelligendo læso organo phantasiæ, quia quandiu est in corpore indiget phantasmatibus, non solum quasi accipiens à phãtasmatibus dum acquirit scientiam, sed etiam comparãs species intelligibiles phantasmatibus dum vtitur scientia acquisita. Et propter hoc exempla in scientiis sunt necessaria.
23 24 25. Et per hoc patet responsio ad 23. & 24. Ad vigesimumquintum dicendum, quod illa ratio est Apollinaris: vt Gregorius Nicenus dicit, decipiebatur operatione naturæ: quæ est generatio prolis, cui Deus dat complementum, ab ope-
26 ratione voluntaria adulterij in qua peccatum cõsistit. Ad vigesimũsextum dicẽdum, ꝙ anima cum sit perfectior formis materialibus, posset sibi similem producere, si anima rationalis posset produci aliter quam per creationem, quod esse non potest. Et hoc prouenit ex eius perfectione, vt ex
27 prædictis potest patere. Ad vigesimũseptimum dicendum, quod in solo Deo potest esse vna natura in pluribus suppositis. Et ideo ibi solummodo potest esse generatio sine imperfectione mutationis & diuisionis. vnde nobiliores creaturæ quæ sunt indiuisibiles nec substantialiter transmutantur, sicut anima rationalis & Angelus, non generantur. Sed
28 inferiores creaturæ, quæ sunt diuisibiles & corruptibiles. Ad vigesimũoctauum dicendũ, ꝙ virtus illa quæ est in semine à philosopho vocatur intellectus, vt dicit Com. in 7. Meta. propter quandam similitudinem: Quia sicut intelle-
29 ctus operatur absque organo, ita & illa virtus. Ad vigesimumnonum dicendum, ꝙ verbum illud philosophi est intelligendum de anima sensibili: non de rationali.

Vtrum anima rationalis sit creata in corpore.

ARTIC. X.

DECIMO quæritur vtrum anima rationalis sit creata in corpore vel extra corpus. Et videtur quod sit crea-
1 ta extra corpus. Eorum enim quæ sunt idem secundum speciem: est idem modus prodeundi in esse. Sed animæ nostræ sunt eiusdem speciei cum anima Adæ. Anima autem Adæ fuit extra corpus cum angelis creata, vt Augustinus dicit 7. super Gene. ad literam. ergo & aliæ animæ humanæ ex-
2 tra corpus creantur. Præterea, omne totum imperfectum est: cui deest aliqua pars quæ ad eius perfectionem pertinet. Sed animæ rationales magis pertinent ad perfectionem vniuersi quam etiam substantiæ corporales: cum substantia intellectualis sit nobilior corporali substantia. Si ergo animæ rationales à principio non fuerunt omnes creatæ: sed quotidie creantur cum corpora generãtur: sequitur quod vniuersum sit imperfectũ, ex eo quod desunt sibi nobilissimæ partes eius. Hoc videtur esse inconueniens. ergo animæ rationales sunt à principio extra corpora creatę.
3 Præterea, theatralibus ludis videtur esse simile: quod tunc vniuersum destruatur: quando ad vltimam perfectionẽ deuenerit. Sed mundus tunc finietur quando hominũ generatio cessabit: & tunc completissima vniuersi perfectio erit: si animæ simul creantur cum corpora generantur. ergo secundum hoc diuina gubernatio quę mundum regit, erit similis ludo, quod videtur esse absurdum. Sed dices, quod nihil prohibet perfectioni vniuersi deesse aliquid secũdum numerũ, cum tamẽ quantum ad omnes eius species sit completum.
4 Sed contra, species rerum ex hoc quod quantum in ipsis est perpetuitatem quandã habent: pertinent ad essentialẽ perfectionem vniuersi: vtpote per se intẽtæ ab vniuersi actore. Indiuidua vero quæ non habent esse perpetuum, pertinent ad quandam accidentalem vniuersi perfectionẽ, vtpote nõ propter se intenta, sed propter speciei cõseruationem. Animæ autem rationales non solum secundũ speciem, sed etiã secundum singula indiuidua perpetuitatẽ habent. ergo si à principio omnes animæ rationales fuerunt: ita fuit vniuersum imperfectũ: ac si aliquæ species vniuersæ defuissent.
5 Præterea, Macrobius super somnium Scipionis duas portas in cœlo posuit: vnam deorũ, & aliam animarum, in cancro scilicet & capricorno. Per quarũ alteram animæ ad corpus descendebant. Sed hoc non esset nisi animæ extra corpus in cœlo crearentur. ergo animæ extra corpora creatæ sunt.
6 Præterea, causa efficiens præcedit tempore suum effectum. Sed anima est causa efficiẽs corporis: vt dicitur in 2. de anima. ergo est ante corpus: & ita non creatur in corpore.
Præterea, in lib. de spiritu & anima dicitur quod anima ãn- 7
tequam corpori vniatur habet irascibilitatem & concupiscibilitatem. Sed hæc non possunt esse in anima antequam anima sit. ergo anima est antequam corpori vniatur. Et ita non creatur in corpore. Præterea, substantia animæ ratio- 8
nalis tẽpore non mensuratur: quia vt dicitur in lib. de Causis est supra tempus. Nec iterum mẽsuratur æternitate: quia hoc solius Dei est. In lib. etiam de causis dicitur quod anima est infra æternitatem. ergo mensuratur æuo sicut & Angeli. Et ita eadem est mensura durationis angeli & animæ. Cum ergo angeli sint creati à principio mundi: videtur ꝙ etiam animæ tunc sint creatæ: & non in corporibus. Præ- 9
terea, in æuo non est prius & posterius: aliàs à tempore non differret: vt quibusdam videtur. Sed si angeli ante animas essent creati: vel vna anima post aliã crearetur: esset in æuo prius & posterius: cum mensura animæ sit æuum: vt ostensum est. ergo oportet omnes animas simul creari cum angelis. Præterea, vnitas loci attestatur vnitati naturæ. vnde 10
& diuersorum corporum secundum naturam diuersa sunt loca. Sed angeli & animæ conueniunt in natura cũ sint substãtiæ spirituales & intellectuales. ergo animæ creatę sunt in cœlo empyreo sicut angeli: & non in corporibus. Præ- 11
terea, quanto aliqua substantia est subtilior, tanto ei altior locus debetur. Vnde ignis locus altior est quam aëris vel aquæ. Sed anima est multo simplicior substantia quam aliquod corpus. ergo videtur quod sit creata supra omnia corpora: & non in corpore. Præterea, cuiuslibet rei vltima 12
perfectio est secundum quod est in proprio loco: cum non sit extra proprium locum nisi per violentiam quãdam. Sed vltima perfectio animæ est in cœlesti habitatione. ergo ibi locus est congruens naturæ eius. Et ita videtur quod ibi sit creata. Præterea. Gen. 1. dicitur. Requieuit Deus die se- 13
ptimo ab omni opere quod patrarat. Ex quo intelligi datur quod tunc Deus à nouis creaturis creãdis cessauit. Sed hoc non esset si nunc quotidie animæ crearentur. ergo animæ non creantur in corpore: sed creatæ sunt à principio extra corpus. Præterea, opus creationis præcedit opus propaga- 14
tionis. Hoc autem non esset si simul animæ crearẽtur dum corpora propagantur. ergo animæ ante corpora sunt creatæ. Præterea, Deus omnia secundum iustitiam operatur. 15
Sed secundum iustitiam nõ dantur diuersa & inæqualia nisi in illis in quibus aliqua inæqualitas meriti præexistit. Cum ergo in natiuitate hominum circa animas multa inæqualitas attendatur: tum ex hoc quod quędam vniũtur corporibus ad operationes animę aptis, quędam vero ineptis: tum ex hoc quod quidam ex infidelibus nascuntur. alij vero ex fidelibus: qui per sacramentorum susceptionem saluantur: videtur quod inæqualitas meriti in animabus præcesserit. Et sic videtur quod animæ fuerint ante corpora. Præterea, 16
ea quorum vna est inceptio: videtur quod secundum esse dependeant abinuicem. Sed anima secundum esse suum non dependet à corpore: quod patet ex hoc quod corrupto corpore manet. ergo nec anima simul incipit cum corpore. Præterea, ea quorum vnum impedit alterum, non na- 17
turaliter vniuntur. Sed anima impeditur à sua operatione à corpore. Corpus enim quod corrumpitur aggrauat animam: vt dicitur Sapien. 9. ergo anima non naturaliter vnitur corpori. Et ita videtur quod prius fuerit corpori non vnita quam vniretur.

SED CONTRA est quod dicitur in libro de Eccle- *Contra.* 1
siasticis dogmatibus, quod animæ ab initio inter cęteras intellectuales creaturas non simul creantur. Præterea, 2
Grego. Nicenus dicit, quod assertio vtriusq; opinionis vituperatione non caret: & eorum, qui prius viuere animas in suo quodam statu atque ordine fabulãtur, & eorum, qui eas polt corpora creatas existimant. Præterea, Hierony- 3
mus dicit in symbolo fidei, quem composuit. Eorum condemnamus errorem, qui dicunt animas ante peccasse, vel in cœlis conuersatas fuisse, quam in corpora immitterentur. Præterea, proprius actus fit in propria materia: sed 4
anima est proprius actus corporis: ergo in corpore anima creatur.

CONCLVSIO.

Cum ex vnione ad corpus rationalis anima perficiatur, ab aliisq; animabus eo diuersificetur ac distinguatur, impossibile est ante corpus creatam fuisse, sed eam corpori concreatam esse necessarium est.

Universidad de Deusto
Biblioteca

Opinio hæc Origenis videtur fuisse & Augu. non simpliciter in 7. super Gen. ad literam. Vide 1. p. q. 90. art. 4. et q. 118. arti. 3. & 3. di. 3. q. 6. art. 3. & di. 17. Et 2. contragent. cap. 81.

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est, quorũdam opinio fuit, quod animæ omnes simul creatæ fuerunt extra corpus. Cuius quidem opinionis falsitas potest ad præsens quatuor rationibus ostendi. Quarũ prima est, quod res creatæ sunt à Deo in sua perfectione naturali. Perfectum enim naturaliter præcedit imperfectum secundum Philosophum. Et Bœthius dicit, quod natura à perfectis sumit exordium. Anima autem non habet perfectionem suæ naturæ extra corpus, cum non sit per seipsam species completa alicuius naturæ, sed sit pars humanæ naturæ, aliàs oporteret quod ex anima & corpore non fieret vnum nisi per accidens, vnde non fuit anima humana extra corpus creata. Quicũque autem posuerunt animas extra corpora fuisse antequam corporibus vnirentur, æstimauerunt eas esse naturas perfectas, & quod naturalis perfectio animæ non est esse in hoc, ꝙ anima corpori vniretur, sed vniretur ei accidentaliter, sicut homo indumento. Sicut Plato dicebat, ꝙ homo non est ex anima & corpore, sed est anima vtens corpore. Et propter hoc omnes qui posuerunt animas extra corpora creari, posuerunt transcorporationẽ animarum, vt sic anima exuta à corpore vno, alteri corpori vniretur, sicut homo exutus vno vestimento induit alterũ. Secunda ratio est Auicen. Cum enim anima non sit composita ex materia & forma, distinguitur enim & à materia & à composito in secundo de anima, distinctio animarum ab inuicem esse non posset, nisi secundum formalem differentiam, si solum secundum seipsas distinguerentur. Formalis autem differentia diuersitatem speciei inducit. Diuersitas autem secundum numerum in eadem specie ex differentia materiali procedit: quæ quidem animę competere non potest secundum naturam ex qua fit, sed secundũ materiam in qua fit. Sic ergo solum ponere possumus plures animas humanas eiusdem speciei, numero diuersas esse, si à sui principio corporibus vniantur, vt earum distinctio ex vnione ad corpus quodammodo proueniat sicut à materiali principio: quamuis sicut ab efficiente principio talis distinctio sit à Deo. Si vero extra corpora animæ humanæ fuissent creatæ, oportuisset eas esse specie differentes, sublato distinctionis materiali principio, sicut & omnes substantiæ separatæ à Philosophis ponũtur specie differentes. Tertia ratio est. Nam anima rationalis humana non differt secundum substantiam à sensibili & vegetabili: sicut superius est ostensum: vegetabilis autem & sensibilis animæ origo non potest esse nisi in corpore, cum sint actus quarundam partium corporis. vnde nec anima rationalis potest nisi in corpore creari secundũ naturæ suæ conuenientiam, tamen absque diuinæ præiudicio potestatis.

Quarta ratio est, quia si anima rationalis extra corpus creata fuit, & ibi habuit sui esse naturalis complementum, impossibile est conuenientem causam assignare vnionis eius ad corpus. Non enim potest dici, quod proprio motu se corporibus adiunxit: cum videamus quod deserere corpus non subiaceat animæ potestati, quod esset si ex voluntate sua corpori esset vnita. Et præterea si sunt creatæ omnino separatæ, non potest dici quare vnio corporis volũtatem separatæ animæ illexisset. Nec iterum potest dici ꝙ post aliquos annorum circuitus naturalis ei appetitus superuenerit corpori adhęrẽdi, & quod ex operatione naturę huiusmodi vnio sit causata. Nam ea quæ certo temporis spacio secundum naturam aguntur, ad motum cœli reducuntur sicut ad causam, per quam temporum spatia mensurantur. Animas autem separatas non est possibile cœlestium corporum motibus subiacere. Similiter non potest dici quod à Deo sint corpori alligatæ, si eas prius absque corporibus creauisset. Si enim dicatur quod ad earum perfectionem hoc fecit, non fuisset ratio quare absque corporibus crearentur. Si vero in earum pœnam hoc factum est, vt corporibus quasi quibusdam carceribus intruderentur, sicut Origenes dixit propter peccata commissa, sequeretur quod institutio naturarum ex spiritualibus & corporalibus substantiis compositarum, esset per accidens: & non ex prima Dei intentione. Quod est contra id quod legitur Gene. primo. Vidit Deus cuncta quæ fecerat & erant valde bona. vbi manifeste ostenditur bonitatem Dei & non malitiam cuiuscunque creaturæ fuisse causam bonorum operum condendorum.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendum, quod Augustinus in lib. super Gen. ad lit. & præcipue inquirendo de origine animę loquitur magis inuestigãdo quam asserendo: sicut ipse met dicit. Ad secundum dicẽdum, quod vniuersum in sui principio fuit perfectum quantum ad species, & non quantum ad omnia indiuidua: vel quantum ad causas rerum naturalium, ex quibus possunt postmodum alia propagari: non quantum ad omnes effectus. Animæ vero rationales quãuis non fiant à causis naturalibus: tamen corpora quibus diuinitus infunduntur sicut sibi connaturalibus: per operationem naturæ fiunt. Ad tertium dicendum, quod in ludo non quæritur aliquid præter ludum. Sed ex motu quo Deus creaturas corporales mouet: quæritur aliquid præter ipsum motum, scilicet completus numerus electorum: quo habito motus cessabit: licet non substantia mundi. Ad quartum dicendum, quod multitudo animarum pertinet ad essentialem perfectionem vniuersi vltimam: sed non primam: cum tota corporum mundi transmutatio ordinetur quodammodo ad animarum multiplicationem: ad quam requiritur corporum multiplicatio, vt ostensum est. Ad quintum dicendum, quod Platonici ponebant naturam animarum per se esse completam: & accidentaliter corporibus vniri. vnde etiam ponebant transitum animarum de corpore ad corpus. Ad quod ponendum precipue inducebantur per hoc, quod ponebant humanas animas immortales: & generationem nunquam deficere. vnde ad infinitatem animarum remouendam: ponebant fieri quendam circulum: vt animæ prius exeuntes iterato vnirentur. Et secundum hanc opinionem quæ erronea est, Macrobius loquitur. vnde eius authoritas in hac parte non est recipienda. Ad sextum dicendum, quod Philosophus in secundo de anima non dicit animam efficientem esse causam corporis: sed causam vnde est principium motus, inquantum est principium motus localis in corpore: & augmenti & aliorum huiusmodi, vt ipsemet exponit ibidem. Ad septimum dicẽdum, quod in authoritate illa intelligitur irascibilitas & cõcupiscibilitas inesse animæ prius quam corpori vniretur: natura nõ tempore: quia anima hoc non habet à corpore: sed potius corpus ab anima. Ad octauum dicendum, quod anima mẽsuratur tempore secundum esse quo vnitur corpori: quamuis prout consideratur: vt substantia quædam spiritualis mensuretur quo. Non tamen oportet quod tunc inceperit æuo mensurari: quando & Angeli.

Ad nonum dicẽdum, quod licet æuum non habeat prius & posterius quantum ad ea quæ mẽsurat: nihil tamen prohibet quin vnum altero prius æuo participet. Ad decimum dicendum, quod licet angelus & anima conueniant in natura intellectuali: differunt tamen in hoc quod angelus est quædam natura in se completa: vnde per se creari potuit. Anima vero cum perfectionem suæ naturæ habeat in hoc ꝙ corpori vnitur: non debuit in cœlo, sed in corpore cuius est perfectio, creari. Ad vndecimum dicendum, ꝙ anima licet sit secundum se simplicior omni corpore: tamen est forma & perfectio corporis ex elementis compositi, cuius locus est circa medium: cum quo simul oportet eã hic creari. Ad 12. dicendũ, ꝙ prima perfectio animæ attenditur secundũ esse suum naturale. Quæ quidem perfectio consistit in vnione eius ad corpus. Et ideo à principio debuit in loco corporis creari. vltima autem perfectio eius est in hoc ꝙ communicat cum substantiis aliis intellectualibus. Et illa perfectio dabitur ei in cœlo. Ad 13. dicendum, ꝙ animæ quæ modò creantur: licet sint nouæ creaturæ secundũ numerum: tamen sunt antiquæ secundum speciẽ suam, præcesserunt enim in operibus 6. dierum in suo simili secundũ speciem, id est in animabus primorum parentum. Ad 14. dicendum, ꝙ opus creationis quo naturæ principia instituuntur: oportet præcedere opus propagationis. Non autem tale opus est animarum creatio. Ad 15. dicendum est, quod ad iustitiam pertinet reddere debitum. vnde contra iustitiam fit si inæqualia inæqualibus dantur: quando debita redduntur: non autem quando gratis aliqua dantur: quod conuenit in creatione animarum. vel potest dici ꝙ ista diuersitas non procedit ex diuerso merito animarum: sed ex diuersa dispositione corporum. vnde & Plato dicebat quod formæ infunduntur à Deo secundum merita materiæ. Ad 16. dicendum, quod licet anima dependeat à corpore quantum ad sui principium. vt in perfectione suæ naturæ incipiat: tamen quantum ad sui finem non dependet à corpore: quia acquiritur sibi esse in corpore vt rei subsistẽti, vnde destructo corpore nihilominus manet in suo esse: licet non in completione suę naturę quam habet in vnione ad corpus. Ad 17. dicendum, quod natura corporis non

aggrauat

aggrauat animam: sed eius corruptio: vt ex ipsa authoritate ostenditur.

Vtrum anima sensibilis vel vegetabilis sit per creationem, vel traducatur ex semine.

ARTIC. XI.

VNDECIMO quæritur vtrum anima sensibilis sit per creationem, vel traducatur ex semine. Et videtur quod sic, hac ratione. Eorum enim quæ sunt eiusdẽ rationis est idem modus prodeũdi in esse: sed anima sensibilis & vegetabilis in homine est & in brutis & in plantis eiusdẽ speciei vel rationis: in homine autem sunt per creationem, cũ sint eiusdem substantiæ cum anima rationali, quæ est per creationem, vt ostensum est. ergo etiam in brutis & in plantis vegetabilis & sensibilis sunt per creationem. Sed dices quod anima sensibilis & vegetabilis est in plantis & in brutis vt forma & perfectio, in hominibus autem vt dispositio.

2 Sed cõtra: quanto aliquid est nobilius, tanto nobiliori modo exit in esse. Sed nobilius est esse formã & perfectionem, quam esse dispositionem. si ergo anima sensibilis & vegetabilis in hominibus, in quibus sunt vt dispositiones, exeunt in esse per creationem, qui est nobilissimus modus prodeũdi in esse, cum nobilissimę creaturę hoc modo esse incipiãt, videtur quod multo magis in plãtis & brutis sint productæ

3 per creationẽ. Præterea, in 1. physi. dicit Philosophus, quod vere est, id est substantia, nulli est accidens: si ergo anima sensibilis & vegetabilis sunt in brutis & in plantis vt formę substantiales, non possunt esse in homine vt dispositiones

4 accidentales. Præterea, ex virtute generãtis producitur aliquid in esse in rebus viuentibus per virtutem, quę est in semine: sed in semine non est anima sensibilis vel vegetabilis in actu. Cum ergo nihil agat nisi secũdum quod est in actu, videtur ꝙ ex virtute seminis non possit produci anima sensibilis vel vegetabilis. Et ita nec per generationem, sed per creationẽ. Sed dices ꝙ virtus, quæ est in semine, licet nõ sit anima sensibilis actu, agit tamen in virtute animæ sensibi-

5 lis, quæ erat in patre, à quo semen deciditur. Sed contra, quod agit in virtute alterius, agit vt instrumẽtum illius: instrumentũ autem non mouet nisi motum. Mouens autẽ & motum oportet esse simul, vt probatur 7. physi. Cũ ergo virtus quæ est in semine, nõ sit cõiuncta animæ sensibili generantis, videtur ꝙ non possit agere vt instrumentũ eius, nec

6 in virtute illius. Præterea, instrumentũ se habet ad principale agens sicut virtus mota & imperata ad virtutem motiuam & imperantem, quæ est vis appetitiua & motiua. Sed virtus mota imperata non mouet si separetur à motiua imperante, vt patet in partibus animalis decisis. ergo nec virtus, quę est in semine deciso potest operari in virtute gene-

7 rantis. Præterea, quando effectus deficit à perfectione causæ, non potest se extendere in propriam causæ actionem: diuersitati enim naturarum attestatur diuersitas actionum. Sed virtus, quæ est in semine, etsi sit effectus animæ sensibilis generantis, tamen constat, quod deficit à perfectione ipsius, ergo nõ potest in actione, quę proprie competeret animæ sensibili, scilicet producere animam sibi similem in spe-

8 cie. Præterea, ad corruptionem subiecti sequitur corruptio formæ & virtutis: sed sperma in processu generationis corrumpitur, & aliam formam recipit, vt Auicen. dicit: ergo virtus illa corrumpitur, quæ erat in semine. Non ergo per

9 eam potest produci anima sensibilis in esse. Præterea, natura inferior non agit nisi mediante calore, & aliis qualitatibus actiuis & passiuis: sed calor non potest producere animam sensibilem in esse: quia nihil agit vltra suam speciem. Nec potest esse factum nobilius faciente. ergo anima sensibilis vel vegetabilis non potest educi in esse per aliquod

10 agens naturale. Et ita est à creatione. Præterea, agens materiale non agit influẽdo, sed materiam transmutando. sed per transmutationem materiæ non peruenitur nisi ad formam accidẽtalem. ergo per agens naturale nõ potest produci anima sensibilis & vegetabilis, quæ sunt formę substã-

11 tiales. Præterea, anima sensibilis vel vegetabilis habent quandam quidditatẽ, quæ quidditas est ab alio facta. Hæc autem quidditas nõ erat ante generationem, nisi quia materia poterat eam habere. ergo oportet quod producatur ab aliquo agente, quod operetur non ex materia. Et huiusmodi est solus Deus creans. Præterea, animalia generata

12 ex semine, sunt nobiliora animalibus ex putrefactione generatis: vtpote perfectiora, & sibi similium generatiua: sed in animalibus ex putrefactione generatis animæ sunt à creatione. Non enim est dare aliquod agens simile in specie, à quo in esse producatur. ergo videtur multo fortius quod animæ animalium ex semine generatorũ sint à creatione. Sed dices, quod per virtutem cœlestis corporis producitur anima sensibilis in animalibus ex putrefactione generatis, sicut & in aliis per virtutem formatiuam in semine. Sed contra, sicut dicit Augustinus in lib. de vera religione, substantia viuens præeminet cuilibet substantiæ non viuẽti. sed corpus cœleste non est substãtia viuẽs, cum sit inanimatum. ergo eius virtute produci non potest anima sensibilis, quæ est principium vitæ. Sed dices, quod corpus cœleste potest esse causa animæ sensibilis, prout agit in virtute intellectualis substantiæ, quæ ipsum mouet. Sed contra, quod recipitur in alio, est in eo per modum recipientis, & non per modum sui. si ergo virtus intellectualis substantiæ recipitur in corpore cœlesti non viuenti, non erit ibi vt virtus vitalis, quæ possit esse principium vitæ. Præterea, substantia intellectualis non solum viuit, sed etiam intelligit: si ergo per eius virtutẽ corpus cœleste ab ea motum potest conferre vitam, pari ratione conferre poterit intellectum. Et ita anima rationalis erit à generatione, quod est falsum. Præterea, si anima sensibilis est ab aliquo agente naturali, & non per creationem, aut ergo producetur à corpore, aut ab anima: sed non à corpore, quia sic corpus ageret vltra suam speciem. nec iterũ ab anima, quia vel oporteret totam animam patris in filium trãsfundi, & sic pater absque anima remaneret, vel quo ad partem eius, & sic in patre nõ remaneret tota anima: quorum vtrumque est falsum. ergo anima sensibilis non est à generãte, sed à creante. Præterea. com. dicit in 3. de Anima, quod nulla virt⁹ cognoscitiua est ab actione elementorum commixtorum: sed anima sensibilis est virt⁹ cognoscitiua. ergo non est ab actione elemẽtorum. Et ita nec per actionem naturę, cum nulla actio naturæ in istis inferioribus sit absque actione elementorum.

Præterea, nulla forma potest esse mouens, quæ non est subsistens. vnde formæ elementorum secundũ Philosophũ in 8. Physi. non sunt mouentes, sed generans & remouens prohibens. sed anima sensibilis est mouens, cum omne animal à sua anima moueatur. ergo anima sensibilis non est forma tantum, sed est substãtia per se existens. Constat etiã quod nõ est ex materia & forma composita. Omnis autem talis substantia educitur in esse per creationem, & non aliter. ergo anima sensibilis educitur in esse per creationẽ. Sed dices, quod anima sensibilis non mouet per se corpus, sed ipsum corpus animatum mouet seipsum. Constat, Philosophus probat in 8. Physi. ꝙ in quolibet mouente seipsum oportet vnam partem esse quæ sit mouens tantum, & alteram quæ sit mota. sed corpus non potest esse mouens tantum, quia nullum corpus mouet nisi motum. ergo oportet quod anima sit mouens tantum, & ita sensibilis habet operationem, in qua non communicat sibi corpus. Et sic anima sensibilis erit substantia subsistens. Sed dices, quod anima sensibilis mouet secundum imperiũ appetitiuæ virtutis, cuius actus communiter est animæ & corporis. Sed contra. In animali non solum mouet vis, quæ imperat motum, sed etiam est ibi vis exequens motum: cuius operatio non potuit esse animæ & corporis communis, rationibus prædictis. Et sic oportet, quod anima sensibilis aliquam operationem per se habeat. ergo est subsistantia per se subsistens. Et ita per creationem educitur in esse, & non per generationem naturalem.

SED CONTRA est quod dicitur Gen. producãt aquæ reptile animæ viuentis. Et ita videtur quod animæ sensibiles reptibilium & aliorum animalium sint ex actione corporalium elementorum. Præterea, sicut se habet corpus patris ad eius animam, ita & corpus filij ad eius animam: ergo cõmutatim sicut se habet corpus filij ad corpus patris, ita & anima filij ad animam patris: sed corpus filij traducitur à corpore patris, ergo anima filij traducitur ab anima patris.

Contra. 1 2 19 20

CONCLVSIO.

Cum animæ vegetabilis ac sensibilis esse non nisi in vnione ad corpus consistat, neque earum virtus & potestas naturalis principia excedat, ab ipso generante proximo producuntur, non autem ab aliquo supernaturali agente sicut anima rationalis, quę est per se subsistẽs, & virtute naturæ excedere aliquo modo dicitur.

Universidad de Deusto
Biblioteca

RESP. Vide 1.q̃. 118.ar. 1.di. 18.q̃.2.ari. 3.& 2. contra.cap. 86. §.1.

RESPONDEO dicendum, quod circa productionem somarum substantialium Philosophorum opiniones diuersificantur. Quidam namque dixerunt, quod agens naturale solummodo disponit materiam: forma autem,quæ est vltima perfectio, prouenit à principiis supernaturalibus. Quæ quidem opinio ex duobus præcipue ostenditur esse falsa. Primo quidem ex hoc, quod cum esse formarum naturalium & corporalium non consistat nisi in vnione ad materiam, eiusdem agentis esse videtur eas producere,cuius est materiam transmutare: secundo,quia, cum huiusmodi formæ non excedant virtutem & ordinem & facultatem principiorum agentium in natura, nulla videtur necessitas eorum originem in principia reducere altiora. vnde Philosophus dicit in 7.Metap. quod caro & os generatur à forma, quæ est in his carnibus & in his ossibus. Secundum cuius sententiam non solum agens naturale disponit materiam,sed educit formam in actum:econuerso primæ opinioni. Ab hac autem generalitate formarum oportet excludere animam rationalem. Ipsa enim est substantia per se subsistens. vnde esse suum non consistit tantum in hoc quod est materiæ vniri, aliàs separari non posset: quod etiam eius operatio ostendit, quæ est animæ secundum seipsam absque corporis communione. Nec potest aliter operari quàm sit. Quod enim per se non est, per se non operatur. Et iterum intellectualis natura totum ordinem & facultatem excedit materialium & corporalium principiorum, cum intellectus intelligendo omnem corporalem naturam transcendere possit. Quod non esset, si eius natura infra limites corporalis naturæ contineretur. Neutrum autem horum de anima sensibili vel vegetabili dici potest. Esse autem huiusmodi animarũ,non potest consistere nisi in vnione ad corpus: quod eorum operationes ostendunt,quæ sine organo corporali esse non possunt. vnde nec esse earum est eis absolute sine dependentia ad corpus. Propter quod nec à corpore separari possunt, nec iterum in esse produci, nisi quatenus producatur corpus in esse.vnde sicut producitur corpus per actum naturæ generantis, ita & animæ prædictæ. Ponere autem eas seorsum per creationem fieri,videtur redire in opinionem eorũ, qui ponebant huiusmodi animas post corpora remanere, cum vtrunque simul in lib. de Ecclesiasticis doginatibus condemnetur. Huiusmodi etiam animæ ordinem principiorum naturalium non excedunt. Et hoc patet earum operationes considerantibus. Nam secundum ordinem naturarum sunt etiam ordines actionum. Inuenimus autẽ quasdam formas, quæ se vlterius non extendunt, quam ad id quod per principia materialia fieri potest: sicut formæ elementares & mixtorum corporum, quæ non agunt vltra actionem calidi & frigidi. vnde sunt penitus materiæ immersæ. Anima vero vegetabilis,licet non agat nisi mediantibus qualitatibus prædictis, attingit tamen operatio eius ad aliquid, in quod qualitates prædictæ se non extendunt. videlicet ad producendum carnem & os, & ad præfigendum terminum augmento,& ad huiusmodi.vnde & adhuc detinetur infra ordinem materialium principiorum, licet non quantum formæ præmissæ. Anima vero sensibilis non agit per virtutem calidi & frigidi de necessitate, vt patet in actione visus,& imaginationis,& huiusmodi: quamuis ad huiusmodi operationes requiratur determinatum temperamentum cali di & frigidi ad constitutionem organorum, sine quibus actiones prædictæ non fiunt. vnde non totaliter transcendit ordinem materialium principiorum, quamuis ad ea non tantum deprimatur, quantum formæ prædictæ. Anima vero rationalis etiam agit actionem, ad quam virtus calidi & frigidi non se extendit, nec eam exercet per virtutem calidi & frigidi. Nec organo etiam corporali: vnde ipsa sola transcendit ordinem naturalium principiorum,non autem anima sensibilis in brutis,vel vegetabilis in plantis.

Hũ addere oportet quod sicut à principali agẽte deriuatur quædam vis motiua ad ipsum instrumentum,ita ex virtute generationis deriuatur in semine virtus actiua generãs animal vel plãtam,& non est differẽtia dicere quod genitiũ deriuetur ab anima generantis, vel à virtute existente in semine quod semen ab & post ipsam generationẽ agit ad generationẽ formæ,in cuius virtute ipsa organizatio est virtute.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendum,quod licet anima sensibilis in hominibus & brutis sit eiusdem rationis secundũ genus:non tamen est eiusdem rationis secundum speciem: sicut nec idem animal specie est homo & brutum. vnde & operationes animæ sensibilis sunt multo nobiliores in homine quã in brutis:vt patet in tactu & in apprehensiuis interioribus. Nec oportet eorum quæ sunt in genere si specie differant,esse vnum modum procedendi in esse.vt patet per animalia generata ex semine: & ex putrefactione: quæ in 2 genere conueniunt:& specie differunt. Ad secundũ dicendum,quod in homine nõ dicitur anima sensibilis vt dispositio quasi sit aliud in substantia ab anima rationali, & sit dispositio ad ipsam, sed quia non distinguitur sensibile à rationali in homine, nisi sicut potentia à potentia. Anima vero sensibilis in bruto distinguitur ab anima rationali hominis, sicut vna forma substantialis ab alia. Et tamen sicut potentia sensibilis in homine & vegetabilis fluunt ab essentia animæ, ita & in brutis & in plantis. Sed in hoc differunt, quia in plantis non fluunt ab essentia animæ nisi potentiæ vegetabiles, & ideo ab eis anima denominatur. In brutis vero non solum vegetabiles, sed etiam sensibiles, à quibus denominatur eorum anima. In homine vero præter has etiam intellectuales, à quibus denominatur. Ad tertium dicendum, quod substantia, à qua 3 potentia sensibilis fluit tam in brutis quam hominibus, est forma substantialis: potentia vero vtrobique est accidens. Ad quartum dicendum,quod anima sensibilis non 4 est actu in semine secundum propriam speciem, sed sicut in virtute actiua, sicut domus in actu est in mente artificis, vt in virtute actiua: & sicut formæ corporales sunt in virtutibus cœlestibus. Ad quintum dicendum, quod in- 5 strumentum intelligitur moueri à principali agẽte,quamdiu retinet virtutem à principali agente impressam, vnde sagitta tamdiu mouetur à proiiciente, quamdiu manet vis impulsus proiicientis. Sicut etiam generatum tamdiu mouetur à generante in grauibus & leuibus, quamdiu retinet formam sibi traditam à generante. vnde & semen tamdiu intelligitur moueri ab anima generantis, quamdiu remanet ibi virtus impressa ab anima, licet corporaliter sit diuisum. Oportet autem mouens & motum esse simul quantum ad motus principium, non tamen quantum ad totum motum,vt apparet in proiectis. Ad sextum 6 dicendum, quod vis appetitiua animæ non habet imperium nisi super corpus vnitum, vnde pars decisa non obedit animæ appetitiuæ ad votum. Sed semen non mouetur ab anima generantis per imperium, sed per cuiusdam virtutis transfusionem, quæ in semine manet etiam postquam fuerit decisum. Ad septimum dicendum, quod ani- 7 ma sensibilis & vegetabilis de potentia materiæ educuntur,sicut & formæ aliæ materiales, ad quarum productionem requiritur virtus materiam trãsmutans.virtus autem, quæ est in semine, licet deficiat ab aliis actionibus animæ, hanc tamen habet. Sicut enim per animam materia transmutatur vt conuertatur in totum in actione nutrimenti, ita & per virtutem prædictam transmutatur materia vt generetur conceptum. vnde nihil prohibet quin prædicta operetur quantum ad hoc, ad actionem animæ sensibilis in virtute ipsius. Ad octauum dicendum,quod vir- 8 tus prædicta radicatur in spiritu, qui in semine includitur, sicut in subiecto. Fere autem totum semen, vt dicit Auicenna,in spiritum conuertitur. Vnde,licet corpulenta materia,ex qua conceptum formatur, multotiens per generationem transmutetur, non tamen virtutis prædictæ subiectum destruitur. Ad nonum dicendum, quod sicut calor 9 agit vt instrumentum formæ substantialis ignis, ita nihil prohibet quin agat vt instrumentum animæ sensibilis ad educendum animam sensibilem in actum, non quod propria virtute hoc possit. Ad decimum dicendum,quod ma- 10 teria transmutatur non tantum transmutatione accidentali, sed etiam substãtiali. vtraq; enim forma in materiæ potentia præexistit.vnde agens naturale,quod materiã transmutat, non solum est causa formæ accidentalis, sed etiam substantialis. Ad vndecimum dicẽdum, quod anima sen- 11 sibilis,cum non sit res subsistẽs,non est quidditas, sicut nec aliæ formę materiales,sed est pars quidditatis:& esse suum est in concretione ad materiam. vnde nihil aliud est ani- 12 mam sensibilem produci, quàm materiam de potentia in actum transmutari. Ad duodecimum dicendum, quod quanto aliquid est imperfectius, tanto ad eius constitutionem pauciora requiruntur. Vnde, cum animalia ex putrefactione generata sint imperfectiora animalibus quæ ex semine generantur: in animalibus ex putrefactione generatis sufficit sola virtus cœlestis corporis, quæ etiam in semine operatur,licet non sufficiat sine virtute animæ ad producendum animalia ex semine generata: virtus enim cœlestis corporis in inferioribus corporibus relinquitur,inquãtum ab eo transmutantur, sicut à primo alterante. Et propter hoc dicit Philosophus in libro de animalibus, quod omnia corpora inferiora sunt plena virtutibus animę. Cœ-

Mouens oportet simul esse realiter vel virtualiter. 7. physi.

lum

lum autem,licet non sit simile in specie cum huiusmodi animalibus ex putrefactione generatis,est tamen similitudo quantũ ad hoc,quod effectus in causa actiua virtualiter 13 præexistit. Ad 13.dicendum, quod corpus cœleste etsi non sit viuum,agit tamen in virtute substantiæ viuentis,à qua mouetur,siue sit Angelus,siue sit Deus. Secundum Philosophos tamen ponitur corpus cœleste animatum & viuum. 14 Ad 14.dicendum, q̃ virtus substantiæ spiritualis mouentis relinquitur in corpore cœlesti,& motu eius non sicuti forma habens esse completum in natura, sed per modum intentionis,sicut virtus artis est in instrumento artificis. Ad 15 15.dicendum est,q̃ anima rationalis,vt dictum est, excedit locum & ordinem corporalium principiorũ.vnde nullum corpus potest agere etiam vt instrumentum ad eius pro- 16 ductionem. Ad decimumsextum dicendum, quod anima sensibilis producitur in concepta non per actionem corporis,nec per decisionem animæ,sed per actionem virtutis formatiuæ, quæ est in semine ab anima generante,vt 17 dictum est. Ad decimumseptimum dicendum, quod virtus cognoscitiua negatur esse ab actione elementorũ,quasi elementorum virtutes ad eam causandam sufficiant,sicut sufficiunt ad causandam duritiem & mollitiem. Non autem negatur,quin instrumentaliter aliquo modo coope- 18 rari possit. Ad decimumoctauum dicendum, quod anima sensibilis mouet per appetitum. Actio vero appetitiuę sensibilis non est animæ tantum:sed compositi.vnde talis vis habet determinatum organum.vnde non oportet ponere, quod anima sensibilis aliquam operationem habeat absq; 19 corporis communione. Ad decimumnonum dicendum, quod corpus potest mouere,quasi non motum illa specie motus qua mouet,licet non possit mouere nisi aliquo modo motum. Corpus enim cœli alterat non alteratum,sed localiter motum. Et similiter organum virtutis appetitiuæ mouet localiter,non localiter motum,sed aliquo modo alteratum. Operatio enim appetitiuæ sensibilis sine corporali alteratione non contingit,sicut patet in ira,& in huiusmo- 20 di passionibus. Ad vigesimum dicendum,quod vis motiua exequens motum,est magis dispositio mobilis qua natum est moueri à tali motore,quàm sit per se mouens.

Vtrum anima sensibilis vel vegetabilis sit in semine à principio quando deciditur.

ARTICVLVS XII.

1 DVODECIMO quæritur vtrũ anima sensibilis vel vegetabilis sit in semine à principio quãdo deciditur. Et videtur quod sic:quia vt Grego.Nicenus dicit,vtriusque opinionis assertio vituperatione non caret:& eorum qui prius viuere animas in suo quodam statu atque ordine fabulantur:& eorum qui eas post corpora creatas existimãt. sed si anima in semine non fuit in sui principio,oportet eã fieri post corpus. ergo anima à principio fuit in semine. 2 Præterea, si anima sensibilis à principio non fuit in semine sicut nec rationalis:eadem ratio erit de sensibili & rationali:sed anima rationalis est à creatione.ergo & anima sensibilis est à creatione: cuius contrarium est ostensum. 3 Præterea, Philosophus dicit in 16.de animalibus: q̃ virtus quæ est in semine,est sicut filius de domo patris egrediens. Sed filius est eiusdem speciei cum patre.ergo & 4 illa virtus quæ est in semine,est eiusdem speciei cum anima sensibili à qua deriuatur. Præterea, Philosophus dicit in 16.de animalibus,quod virtus illa est sicut ars,quæ si in materia esset ad perfectionem artificiati operaretur. Sed in arte est species artificiati.ergo & in illa virtute seminis: est species animæ sensibilis: quæ per semen producitur. 5 Præterea,decisio seminis est naturalis, decisio vero animalis annulosi est contra naturam: sed in parte animalis annulosi decisi est anima,vt Philosophus dicit.ergo mul- 6 to magis est in semine deciso. Præterea, Philosophus dicit in 16.de animalibus,quod mas in generatione animalis dat animam. Sed nihil est egrediens à patre nisi semen. 7 ergo anima est in semine. Præterea, accidens non transfunditur nisi per transfusionem subiecti. Sed aliquæ ęgritudines transfunduntur à parentibus in filios, sicut lepra, & podagra, & huiusmodi.ergo & eorum substantia transfunditur. Hæc autem non sunt sine anima.ergo anima est 8 à principio in semine. Præterea, Hippocrates dicit quod per decisionem venæ quæ est iuxta aures generatio impeditur. Hoc autem non esset nisi semen decideretur à toto corpore quasi actu per prius existens.ergo cum id quod est actu pars animalis habeat animam:videtur quod semen à principio habeat animam. Præterea, idem dicit quod e- 9 quus quidam propter nimium coitum inuentus est sine cerebro. Hoc autem non esset nisi semen decideretur ab eo quod est actu pars.ergo idem quod prius. Præterea, quod 10 est superfluum:non est de substantia rei. Si ergo semen sit superfluum: non erit de substantia generantis. Et ita filius qui est ex semine non erit de substantia patris:quod est inconueniens.ergo semen est de substãtia generantis. Et ita est ibi anima in actu. Præterea,omne quod caret anima: 11 est inanimatum. Si ergo semen caret anima,erit inanimatum: & sic corpus inanimatum transmutabitur & fiet animatum:quod videtur inconueniens.ergo anima est à principio in semine.

SED CONTRA est quod Philosophus dicit in lib. *Contra.1.* de animalibus q̃ semen & fructus est in tali potentia ad animam,quæ est abiiciens animam. Præterea, si semen à 2 principio habet animã,hoc non videtur esse possibile nisi duobus modis,vel q̃ tota anima generãtis in semen transeat,vel q̃ pars eius:vtrũque autem horum videtur esse inconueniens, quia ex primo sequitur q̃ non remaneat anima in patre: ex secundo autem sequitur quod non remaneat ibi tota.ergo anima non est in semine à principio.

CONCLVSIO.

Non est anima in semine,nisi secundum virtutem ab ipsa in semine deriuatam,quę agit ad animam producendam.

RESP. Ex locu superius adducti manifestantur hæc. Reproba.

RESPONDEO dicendum, quod opinio quorundã fuit,quod anima à principio decisionis esset in semine, volentes quod sicut corpus diuideretur à corpore, ita simul anima propagaretur ab anima:vt statim cum corporis particula esset etiam ibi anima. Hæc autem opinio non videtur esse vera: quia secundum quod Philosophus probat in 15.de animalibus,semen non deciditur ab eo, quod fuit actu pars:sed fuit superfluum vltimæ digestionis.quod nondum erat vltima assimilatione assimilatum. Nulla autem corporis pars est actu per animam perfectam, nisi sit vltima assimilatione assimilata. vnde semen ante decisionem nondum erat perfectum per animam: ita quod anima esset forma eius,erat tamẽ ibi aliqua virtus,secundum quam iam per actionem animæ erat alteratum & deductũ ad dispositionem propinquam vltimæ assimilationis.vnde & postquam decisum est non est ibi anima,sed aliqua virtus animæ. Et propter hoc in 16. de animalibus Philosophus dicit, quod in semine est virtus principij animæ. Et præterea si anima esset in semine à principio,aut esset ibi habens actu speciem animæ,aut non, sed,vt quædam virtus,quæ conuerteretur postmodum in animã, primum esse non potest. Quia,cum anima sit actus corporis organici, qualemcunque organisationem corpus susceptiuum animæ esse non potest. Et etiam sic sequitur,q̃ totum id,quod agit in seminibus,non est nisi quædam dispositio materiæ, & per consequens non esset generatio:cum generatio non sequatur,sed præcedat formã substantialem. Nisi forte dicatur,q̃ corporis sit alia forma substantialis præter animã, ex quo sequitur,q̃ anima non substantialiter corpori vniretur,vtpote aduenies corpori postquã est iam per aliam formã hoc aliquid constitutum. Sequeretur vlterius,q̃ generatio viuentis non esset generatio,sed decisio quædam, sicut pars ligni separatur à ligno vt sit actu lignum. secunda pars diuisionis prædictæ esse non potest. Quia secũdum hoc sequeretur, quod forma substantialis non subito, sed successiue in materia proueniret. Et sic in substantia esset motus,sicut in quãtitate & qualitate: quod est contra Philosophũ in 5.Phys. Et etiam formæ substantiales reciperẽt magis & minus:quod est impossibile. vnde relinquitur,q̃ anima non est in semine, sed virtus quædam animæ,quæ agit ad animam producendam ab anima deriuata.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendum,quod corpus viuentis,vtpote leonis vel oliuæ,nõ est anima,sed est semen corporis tantum ante animam: & ante virtutem quæ agit ad animam. Eadem enim est proportio seminis ad virtutẽ huiusmodi,& corporis ad animam. Ad secundum dicendum: 2 q̃ hoc interest inter animam rationalem & alias animas: q̃ anima rationalis non est ex virtute seminis:sicut aliæ animæ:quamuis nulla anima sit in semine à principio. Ad 3 tertium dicendum, quod virtus illa non assimilatur filio egredienti de domo patris quantum ad complementum

Universidad de Deusto
Biblioteca

ſpeciei: ſed quantum ad acquiſitionem eorum quæ deſunt vtrinque ad aliquod complemẽtum. Perfectio enim prima plerunque manifeſtatur per ſimilitudinem perfectionis ſecundæ. Ad quartum dicendum, quod aſſimilatio inter virtutem prædictam & artem procedit quantum ad hoc: quod ſicut artificiatum præexiſtit in arte ſicut in virtute actiua: 4
ita & res viua generanda in virtute formatiua. Ad quintũ dicendum, quod ex hoc ipſo deciſio animalis annuloſi eſt violenta & cõtra naturam, quod pars deciſa erat actu pars & perfecta per animam. Vnde per deciſionem materiæ anima in vtraque parte remanet: quæ quidem erat in toto vna in actu: & plures in potentia. Quod quidem accidit per hoc quod huiuſmodi animalia fere ſunt ſimilia in toto & partibus. Nam eorum animæ, quia imperfectiores ſunt aliis: modicam diuerſitatem organorum requirunt. Et inde eſt quod vna pars deciſa poteſt eſſe animæ ſuſceptiua, vtpote habens tantũ de organis quantum ſuffieit ad talem animam ſuſcipiendam, ſicut accidit aliis corporibus ſimilibus, vtpote ligno & lapide, aqua & aëre. Ex hoc autem Philoſophus probat in 15. de animalibus quod ſperma non fuit actus pars ante deciſionem; quia eius deciſio non fuiſſet naturalis: ſed modus corruptionis cuiuſdam. vnde non oportet quod per deciſionem ſeminis in ipſo ſemine anima remaneat. Ad ſextum dicendum, quod mas dicitur 6
dare animam, inquantum in ſemine maris continetur virtus, quæ agit ad animam. Ad ſeptimum dicendum, quod 7
ægritudines, de quibus eſt obiectio non traducuntur cum ſemine, quaſi actu in ſemine ſit, ſed quia eſt principium eorum in ſemine per aliquam ſeminis indiſpoſitionem. Ad 8
octauum dicendum, quod cum ſperma ſit quædam ſuperfluitas: habet quaſdam proprias vias, ſicut & aliæ ſuperfluitates: quibus interciſis generatio impeditur. Non propter hoc quod aliquid ex eo quod erat actus pars reſoluatur.

Ad nonum dicendum, quod ſicut immoderatus aliarum ſuperfluitatum fluxus: ſoluit aliquid de eo quod erat iam conuerſum per violentiam quandam & non naturaliter: ita etiam immoderatus fluxus ſeminis. Ea vero quæ ſunt contra naturam: non ſunt in conſequentiam naturæ tra- 10
henda. Ad decimum dicendum, quod ſemen eſt tale ſuperfluum, quod licet non ſit actu pas ſubſtantiæ patris, eſt tamen potentia tota. Et ob hoc filius dicitur de ſubſtantia 11
patris eſſe. Ad vndecimum dicendum, quod licet ſemen non ſit animatum actu: eſt tamen animatum virtute. vnde non eſt ſimpliciter inanimatum.

Virum aliquod ens ab alio poſſit eſſe æternum.

ARTIC. XIII.

TERTIODECIMO quæritur vtrum aliquod ens 1
ab alio poſſit eſſe æternum. Et videtur q̃ non. Nihil enim q̃ eſt ſemper, indiget aliquo ad hoc q̃ ſit: omne autẽ quod eſt ab aliquo, indiget eo à quo eſt vt ſit: ergo nihil q̃ 2
eſt ab alio eſt ſemper. Præterea, nihil accipit q̃ iam habet: ergo quod ſemper eſt, ſemper eſſe habet: ergo quod eſt ſemper non accipit eſſe: ſed omne quod eſt ab alio, accipit eſſe 3
ab eo, à quo eſt: ergo nihil q̃ eſt ab alio, eſt ſemper. Præterea, quod eſt, non generatur, neque fit, neq; aliquo modo in eſſe producitur: quia quod fit non eſt: ergo oportet omne quod generatur vel fit vel producitur, aliquando non eſſe. Omne autem quod eſt ab alio eſt huiuſmodi. ergo omne quod eſt ab alio, aliquando non eſt. Quod autem aliquando non eſt: non ſemper eſt. ergo nihil quod eſt ab alio: eſt ſempiternum. Præterea, quod non habet eſſe niſi 4
ab alio. in ſe conſideratũ non eſt. Huiuſmodi autem oportet aliquando non eſſe. ergo oportet omne quod eſt ab alio: aliquãdo non eſſe, & per cõſequens non eſſe ſempiternum. Præterea, omnis effectus eſt poſterior ſua cauſa. 5
Quod autem eſt ab alio: eſt effectus à quo eſt: ergo eſt poſterius eo à quo eſt. Et ita non poteſt eſſe ſempiternum.

Contra. SED CONTRA eſt quod Hylariũs dicit, quod ab æterno patre natum, æternum eſſe habet quod natum eſt. Sed filius Dei natus eſt ab æterno patre: ergo æternum habet quod natum eſt. ergo eſt æternus.

CONCLVSIO.

Cum nullum ab alio per motum procedens æternũ eſſe valeat, in diuinis, vbi per motum productio locum haud habet, ſimul duratione cum eo à quo procedit procedens eſſe oportet: propterea filium ac ſpiritũ ſanctũ patri coæternos fateri dignum eſt.

RESP. *Vide huius articuli deciſionem in 1. par. q. 42. art. 2. prope parte quæ determinatur hoc.*

RESPONDEO dicendum, quod cum ponamus filium Dei naturaliter à patre procedere, oportet quod ita ſit à patre, quod tamen ſit ei coæternus: quod quidẽ hoc modo apparet. Inter voluntatem enim & naturam hoc intereſt, quod natura determinata eſt ad vnum quantum ad id quod virtute naturæ producitur, & quãtum ad hoc quod eſt producere, vel non producere. voluntas vero quantum ad neutrum determinata inuenitur: poteſt tamen aliquis hoc vel illud per voluntatem facere, ſicut artifex ſcamnum vel arcam: & iterum facere ea, & à faciendo ceſſare. Ignis vero non poteſt niſi calefacere, ſi ſubiectum ſuæ actionis adſit, nec poteſt aliud inducere in materiam, quàm effectũ ſimilem ſibi. vnde & ſi de creaturis, quæ diuina voluntate ab ipſo procedunt, dici poſſit quod potuit creaturam talem vel talem facere, & tunc vel tunc facere: de filio tamen qui naturaliter procedit, hoc dici non poteſt. Non enim potuit alteriuſmodi eſſe filius ſecundum naturam, quàm ſe habet patris natura. Nec potuit vel prius vel poſterius filius eſſe, niſi quando fuit patris natura. Non enim poteſt dici quod diuinæ naturæ aliquando perfectio naturæ defuerit, qua adueniente virtute naturæ filius Dei ſit generatus, cum diuina natura ſit ſimplex & immutabilis. Neque poteſt dici quod huiuſmodi generatio dilata fuerit propter materiæ abſentiam vel indiſpoſitionem, cum omnino hæc generatio immutabilis ſit. vnde relinquitur, quod cum natura patris ab æterno fuerit, & filius ſit à patre æternaliter generatus, ac per conſequens patri coæternus: Arriani vero, quia ponebant filium non naturaliter à patre procedere, ponebant filium neque patri coæqualem, neque coæternũ, ſicut contingit in aliis, quę à Deo procedunt ſecundum arbitrium voluntatis ipſius. Fuit autem difficile conſiderare generationem filij patri coæternam, propter aſſuefactionem humanæ cognitionis in conſideratione productionis rerum naturalium, in quibus vna res ab alia per motum producitur. Res autem producta per motum in eſſe, primo eſſe incipit in principio quàm in termino motus. Cum autem principium motus de neceſſitate terminum motus du ratione præcedat, quod neceſſe eſt propter motus ſucceſſionem, nec poſſit eſſe motus principium vel initium ſine cauſa ad producendum mouente, neceſſe eſt vt cauſa mouens ad aliquid producendum præcedat duratione id quod ab ea producitur. vnde quod ab aliquo ſine motu procedit, ſimul eſt duratione cum eo, à quo procedit: ſicut ſplendor in igne vel in ſole. Nam ſplendor ſubito & non ſucceſſiue à corpore lucido procedit, cum illuminatio non ſit motus: ſed terminus motus. Relinquitur ergo, quod in diuinis vbi omnino motus locum non habet, procedens ſit ſimul duratione cum eo à quo procedit. Et ideo cum pater ſit æternus, filius & ſpiritusſanctus ab eo procedentes ſunt ei coæterni.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendum: quod ſi indigentia importet defectum vel caretiam eius, quo indigetur, quod ſemper eſt non indiget aliquo ad hoc quod ſit. Si vero importet ſolum ordinem originis ad id à quo eſt, ſic nihil prohibet id quod ſemper eſt aliquo indigere ad hoc quod ſit, inquantum non à ſeipſo, ſed ab alio eſſe habet. Ad ſecun- 2
dum dicẽdum, quod accipiens aliquid non habet illud ante acceptionem, habet vero illud quando iam accepit. vnde ſi ab æterno accipit, ab æterno habet. Ad tertium dicẽdum, 3
quod ratio illa procedit in generatione quę eſt per motum: quia quod mouetur ad eſſe: non eſt. Et pro tanto dicitur quod id quod generatur non eſt: ſed quod eſt, generatum eſt. vnde vbi non eſt aliud generari & generatum eſſe: ibi non oportet quod generatur aliquãdo non eſſe. Ad quar- 4
tum dicendũ, quod illud quod habet eſſe ab alio in ſe conſideratum eſt non ens: ſi ipſum ſit aliud quam ipſum eſſe quod ab alio accipit. Si autem ſit ipſum eſſe quod ab alio accipit: ſic non poteſt in ſe conſideratum eſſe non ens. Non enim poteſt in eſſe conſiderari non ens: licet in eo quod eſt aliud quam eſſe, cõſiderari poſſit. Quod enim eſt, poteſt ali quid aliud habere permixtum: non autem ipſum eſſe: vt Boëtius dicit in libro de Hebdomadibus. Prima quidem conditio eſt creaturæ: ſed ſecunda eſt conditio filij Dei.

Ad quintum dicendum, quod filius Dei non poteſt dici 5
effectus: quia non fit: ſed generatur. Hoc enim ſit cuius eſſe eſt diuerſum à faciente. Vnde nec patrẽ proprie loquendo cauſam filij dicimus: ſed principium. Nec oportet omnem effectum duratione procedere: ſed natura tantum: ſicut patet in ſole & ſplendore.

Virum

Virum quod eſt à Deo diuerſum in eſſentia poſſit ſemper fuiſſe.

ARTIC. XIIII.

Ad primũ. QVARTODECIMO quæritur vtrũ id quod eſt à Deo diuerſum in eſſentia poſſit ſemper fuiſſe. Et videtur quod ſic. Non enim eſt minor poteſtas cauſæ producentis totam rei ſubſtantiã ſuper effectum ſuum, quàm cauſæ producẽtis formam tãtum: ſed cauſa producẽs formam tantum, poteſt producere eam ab æterno, ſi ab æterno eſſet, quia ſplendor, qui gignitur ab igne atque diffunditur, coæternus eſt illi, & eſſet coæternus, ſi ignis eſſet æternus, vt Auguſtinus dicit in libro de Trinitate: ergo multo fortius Deus qui producit totam rei ſubſtantiam: poteſt pro- 2
ducere effectum ſibi coæternum. Sed dices, quod hoc eſt impoſſibile: quia ſequitur inconueniens, ſcilicet quod creatura parificetur creatori in duratione. Sed contra, duratio quæ non eſt tota ſimul: ſed ſucceſſiua: non poteſt æquiparari durationę quæ eſt tota ſimul: Sed ſi mũdus ſemper fuiſſet: eius duratio non ſemper tota ſimul eſſet: quia tempore menſuraretur: vt etiam Boëtius dicit in fine de conſol. ergo adhuc Deo non æquipararetur creatura in duratione.

Præterea, ſicut diuina perſona procedit à Deo ſine motu: 3
ita & creatura. Sed diuina perſona poteſt eſſe Deo coæterna à quo procedit: ergo ſimiliter & creatura. Præterea, 4
quod ſemper eodem modo ſe habet: ſemper poteſt idem facere. Sed Deus ſemper eodem modo ſe habet ab æterno. ergo ab æterno poteſt idem facere. Si etgo aliquando produxit creaturam: & ab æterno producere potuit. Sed dices: quod ratio iſta procedit de agente per naturam: non autem de agente per voluntatem. Contra, volũtas Dei non 5
dirimit virtutem ipſius. Sed ſi non ageret per voluntatem, ſequeretur quod ab æterno creaturã produxiſſet: ergo poſito quod per voluntatẽ agat: non remouetur quin ab æter- 6
no producere potuerit. Præterea, ſi Deus in aliquo tempore vel inſtanti creaturam produxit, & eius potentia non eſt augmẽtata: potuit etiam ante illud tempus vel inſtans creaturam producere: & eadem ratione ante illud: & ſic in 7
infinitum: ergo potuit ab æterno producere. Præterea, plus poteſt facere Deus: quam humanus intellectus poſſit intelligere, propter quod dicitur Luc. 1. Non erit impoſſibile apud Deum omne verbum. Sed Platonici intellexerunt aliquid eſſe factum à Deo: quod tamen ſemper fuit. vnde Auguſtinus dicit 10. de ciuit. Dei: de mundo, & de his quos in mũdo Deos à Deo factos ſcribit Plato, apertiſſimè dicit eos eſſe cœpiſſe, & habere initium: finem tamen non habituros: ſed per conditoris potentiſſimam voluntatem perhibet in æternum eſſe manſuros: verùm id quo modo intelligant Platonici, inuenerunt non eſſe hoc: videlicet temporis: ſed inſtitutionis initium. Sicut enim inquiunt ſi pes ab æternitate fuiſſet in puluere: ſemper ſubeſſet veſtigium: quod tamen à calcante factum nemo dubitaret, ſic mundus ſemper fuit: ſemper exiſtente qui fecit. Et tamen 8
factus eſt, ergo Deus potuit facere aliquid quod ſemper fuerit. Præterea, quicquid non eſt contra rationem creaturæ, Deus poteſt in creatura facere, aliàs non eſſet omnipotens: ſed ſemper fuiſſe non eſt contra rationem creaturæ inquantum eſt facta, aliàs idem eſſet dicere creaturam ſemper fuiſſe, & factam non eſſe: quod patet eſſe falſum. Nam Auguſtinus in 11. de ciui. Dei, diſtinguit duas opiniones: quarum vna eſt quod mundus ita fuerit ſemper: quod non ſit à Deo factus. Alia eſt quod ita mundus ſit ſemper: quod tamen à Deo ſit factus: ergo Deus hoc poteſt facere: 9
quod aliquid ab eo factum ſit ſemper. Præterea, ſicut natura ſtatim poteſt producere effectum ſuum: ita & agens voluntarium non impeditum. Sed Deus eſt agens voluntarium quod impediri non poteſt: ergo creaturæ quæ per eius voluntatem producuntur in eſſe: ab æterno produci potuerunt: ſicut & filius qui naturaliter à patre procedit.

Contra. SED CONTRA eſt quod Auguſtinus dicit 8. ſuper Gene. ad literã. Quia omnino incommutabilis eſt illa natura trinitatis, ob hoc ita eſt æterna, vt ei aliquid coæternũ 2
eſſe non poſſit. Præterea, Dama. dicit in primo libro quod ex non ente ad eſſe deducitur, non eſt aptum natum eſſe coæternum ei quod ſine principio, & ſemper eſt. Sed creatura de non eſſe ad eſſe producitur: ergo non poteſt fuiſſe 3
ſemper. Præterea, omne æternum eſt inuariabile. Sed creatura non poteſt eſſe inuariabilis, quia ſi ſibi relinqueretur, 4
in nihilum decideret. ergo non poteſt eſſe æterna. Præterea, nihil quod depẽdet ab alio eſt neceſſarium, & per conſequẽs nec æternum, cum omne æternum ſit neceſſarium. Sed omne quod eſt factum, dependet ab alio: ergo nullum factum poteſt eſſe æternum. Præterea, ſi Deus ab æterno 5
producere potuit creaturã, ab ęterno produxit: quia ſecũdũ Philoſophum in 3. phyſic. In ſempiternis non differt eſſe & poſſe. Sed ponere creaturam ab æterno fuiſſe productã, eſt contra fidem: ergo & ponere quod produci potuerit. Præterea, voluntas ſapientis non differt facere quod in- 6
tendit, ſi poteſt, niſi propter aliquam rationem. Sed non poteſt reddi ratio quare Deus tunc mundum fecerit, & non prius vel ab æterno: ſi ab æterno fieri potuit, ergo videtur quod ab æterno fieri non potuit. Præterea, ſi creatura eſt 7
facta: aut ex nihilo: aut ex aliquo. Sed non ex aliquo: quia vel ex aliquo quod eſt diuina eſſentia: quod eſt impoſſibile: vel ex aliquo alio. Quod ſi non eſſet, factum erit aliquid præter Deum non ab ipſo creatum, quod ſupra eſt improbatum. Quod ſi eſt factum ex alio: aut procedetur in infinitum: quod eſt impoſſibile: aut deuenitur ad aliquid quod eſt factum de nihilo. Impoſſibile autem eſt quod fit ex nihilo, ſemper fuiſſe: ergo impoſſibile eſt creaturam ſemper fuiſſe. Præterea, de ratione æterni eſt non habere princi- 8
pium: de ratione vero creaturæ eſt habere principium: ergo nulla creatura poteſt eſſe æterna. Præterea, creatura 9
menſuratur tempore vel æuo. Sed æuum & tempus differũt ab æternitate: ergo creatura non poteſt eſſe æterna. Præ- 10
terea, ſi aliquid eſt creatum: oportet dare aliquod inſtans in quo creatum fuerit. Sed ante id non fuit, ergo oportet dicere creaturam non ſemper fuiſſe.

CONCLVSIO.

Diuerſum aliquid in ſubſtantia à Deo productum ſemper fuiſſe Deo impoſſibile non fuit, in ſe autem non impoſſibile, quòd ei ſecundum contradictionem repugnat, ſed impoſſibile ſecundum paſſiuam potentiam catholicè ſentiendum eſt.

RESP. *Sumpta hac diſt. eſt ex 5. Meta. ca. de poteſtate.* RESPONDEO dicendũ, quòd ſecundum Philoſophum in 5. Meta. poſſibile dicitur quandoque quidẽ ſecundum aliquam potentiam, quandoq; vero ſecundum nullam potentiam: ſecundum potentiam quidem, vel actiuam vel paſſiuam. Secundum actiuam quidem, vt ſi dicamus poſſibile eſſe ædificatori quod ædificet: ſecundũ paſſiuam vero, vt ſi dicamus poſſibile eſſe ligno quod comburatur: dicitur autem & quandoque aliquid poſſibile, non ſecundum aliquam potentiam, ſed vel metaphorice, ſicut in geometricis dicitur aliqua linea potentia rationalis: quod prætermittatur ad præſens: vel abſolute, quando ſcilicet termini enunciationis nullam adinuicem repugnantiam habent. Econtrario vero impoſſibile, quando ſibi in- *Vide. 1. par. q. 46. art. 1. ex reſpõſionibus argumentorum.* uicem repugnant, vt ſimul eſſe affirmationem & negationem impoſſibile dicitur, non quia ſit impoſſibile alicui agenti vel patienti, ſed quia eſt ſecundũ ſe impoſſibile: vtpote ſibi ipſi repugnans: ſi ergo cõſideretur hoc enunciabile, aliquid diuerſum in ſubſtantia exiſtens à Deo fuiſſe ſemper non poteſt dici impoſſibile ſecundũ ſe, quaſi ſibi ipſi repugnans: hoc enim quod eſt eſſe ab alio, non repugnat ei quod eſt eſſe ſemper, vt ſupra oſtenſum eſt, niſi quando aliquid ab alio procedit per motum quod non interuenit in proceſſu rerum à Deo. Per hoc autem quod additur, diuerſum in ſubſtantia: ſimiliter nulla repugnantia abſolute loquendo datur intelligi ad id quod eſt fuiſſe ſemper. Si autem accipiamus poſſibile dictum ſecundum potentiam actiuam, tunc in Deo non deeſt potentia ab æterno eſſentiam aliam à ſe producẽdi. Si vero hoc ad potentiam paſſiuam referat, ſic ſuppoſita catholicæ fidei veritate, dici non poteſt quod aliquid à Deo procedẽs in eſſentia diuerſum, potuerit ſemper eſſe. Supponit fides catholica omne id quod eſt præter Deum, aliquando non fuiſſe. Sicut autem impoſſibile eſt quod ponitur aliquando fuiſſe, nunquam fuiſſe, ita impoſſibile eſt quod ponitur aliquando non fuiſſe ſemper fuiſſe. Vnde & dicitur à quibuſdam quod hoc quidem eſt poſſibile ex parte Dei creantis, non autem ex parte eſſentiæ à Deo procedentis per ſuppoſitionem contrarij, quam fides facit.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendum, quòd ratio illa procedit ex parte potentiæ facientis, non autem ex parte facti, de quo facta ſit ſuppoſitio aliquando non fuiſſe. Ad ſecundum dicendum, quòd etiam ſi creatura ſemper fuiſſet,

Universidad de Deusto
Biblioteca

non simpliciter Deo æquipararetur: sed secundum quod eum imitaretur, quod non est inconueniens: vnde illa obuiatio parum est efficax. Ad tertium dicendum, quòd in persona diuina non est aliquid quod supponatur aliquando non fuisse, sicut est in omni essentia aliena à Deo. Ad quartum dicendum, quod obiectio procedit ex parte potentiæ facientis, quæ nec etiam per volũtatem diminuitur: nisi quatenus ex arbitrio voluntatis diuinæ fuit quod non semper fuerit creatura. Vnde patet responsio ad 5. Ad sextum dicendum, quòd si ponatur ante quodcunque tempus datum creaturam fuisse, saluatur positio fidei, qua ponitur præter Deum semper fuisse. Non tamen saluatur si ponatur eam semper fuisse: vnde non est simile. Sciẽdum etiam quod forma arguendi non valet: potest enim Deus quamlibet creaturam facere meliorem: non tamen potest facere infinitę bonitatis creaturam. Infinita enim bonitas rationi creaturæ repugnat, non autem determinata bonitas quantacunque. Sciendum etiam quod si dicatur Deum potuisse facere mundum antequam fecerit: si hæc prioritas ad potentiam facientis referatur: indubitanter est verum, quia ab æterno affuit ei potentia faciendi, æternitas vero tempus creationis præcedit. Si autem referatur ad esse facti: ita quod intelligatur ante instans creationis mundi: tempus reale fuisse in quo potuerit fieri mundus: patet omnino esse falsum, quia ante mundum motus non fuit: vnde nec tempus. possumus tamen imaginari aliquod tempus ante mundum: sicut altitudinem vel dimensiones aliquas extra cœlum, per quem modum possumus dicere, & quod altius cœlum potuit eleuare: & quod prius potuit facere, quia potuit facere & tempus diuturnius, & altitudinem altiorem. Ad septimum dicendũ, q̃ Platonici hoc intellexerunt fidei veritatẽ non supponendo, sed ab ea alieni. Ad octauum dicendũ, q̃ ratio illa non probat nisi quod esse factum, & esse semper, non habeant adinuicem repugnãtiam secundũ se consideratam: vnde procedit de possibili absolutè.

Ad nonum dicendum, quòd ratio illa procedit de possibili ex parte potentiæ actiuæ. Sed quia rationes oppositæ concludere videntur, quòd secundum nullam consideratio nem sit possibile, ideo ad eas etiam est respondendum.

Ad argumenta in cõtrarium.

Ad primũ.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd secundum Boëtium in fine de consolatione Philosophiæ, etiam si mundus semper fuisset, non esset Deo coæternus, eius enim duratio non esset tota simul, quod ad æternitatis rationem requiritur. Est enim æternitas interminabilis vitæ tota simul & perfecta possessio, vt ibidem dicitur. Temporis autem successio ex motu causatur, vt ex Philosoph. patet in 4. physi. vnde quod mutabilitati subiacet, etiam si semper sit, æternum esse non potest. Et propter hoc Augustinus dicit, quòd inuariabili essentiæ trinitatis nulla creatura coæterna esse potest. Ad secundum dicendum, quòd Damascenus loquitur supposita fidei veritate. Quod patet ex hoc quod dicit, quòd ex non esse ad esse deductum est, &c. Ad tertium dicendum, quòd variabilitas de sui ratione excludit æternitatem, non autem infinitam durationem. Ad quartum dicendum, quod id quod ab alio dependet, nunquam esse potest nisi per influxum eius à quo est. Quod si semper fuit, & ipsum semper erit. Ad quintum dicendũ, quòd non sequitur si Deus aliquid potuit facere, quod illud fecerit, eo quod est agens secundum voluntatẽ nõ secundũ necessitatẽ naturæ. Quod autem dicitur, q̃ in sempiternis nõ differt esse & posse, intelligendũ est secundũ potentiã passiuam, non autem secundũ actiuam. Potentia enim passiua actui non coniuncta, corruptionis principium est, & ideo sempiternitati repugnat. Effectus vero actiuę potẽtiæ actu non existens, perfectioni causæ agentis præiudicium non affert, maxime in causis voluntariis. Effectus enim non est perfectio potentiæ actiuæ, sicut forma potentiæ passiuæ.

In æternis nõ differt esse & posse.

Ad sextum dicendum, quòd circa productionem primarum creaturarum intellectus noster rationem inuestigare non potest, eo quod non potest comprehendere artem illam, quæ sola est ratio, q̃ creaturæ prædictæ hunc habeant modum: vnde sicut non potest ratio reddi ab homine, quare cœlum est tantũ & nõ amplius, ita reddi nõ potest ratio quare mundus factus non fuit antea, cum tamen vtrunque fuerit diuinæ potestati subiectum. Ad septimum dicendum, quòd primæ creaturæ non sunt productæ ex aliquo, sed ex nihilo. Non tamen oportet ex ipsa ratione productionis, sed ex veritate quã fides supponit, quòd prius non fuerint, & postea in esse prodierint: vnus enim sensus prædictæ locutionis esse potest secũdum Anselm. in monologion, vt dicatur creatura facta ex nihilo: quia non est facta ex aliquo: vt negatio includat præpositionem & non includatur ab ea: vt sic negatio ordinem ad aliquid quem præpositio importat, neget: non autem præpositio importet ordinem ad nihil. Si vero ordo ad nihil remanent affirmatus: præpositione negationem includente: nec adhuc oportet, quod creatura aliquando fuerit nihil. Potest enim dici, sicut & Auicen. dicit, quòd non esse præcedat esse rei, non duratione, sed natura. Quia videlicet si ipsa sibi relinqueretur nihil esset, esse vero solum ab alio habet. Quod enim est natum alicui inesse ex seipso: naturaliter prius competit ei eo quod non est ei natum inesse nisi ab alio. Ad octauum dicendum, quòd de ratione æterni est non habere durationis principium: de ratione vero creationis habere principium originis, non autem durationis, nisi accipiẽdo creationem vt accipit fides. Ad nonum dicendum, quòd æuum & tempus ab æternitate differunt, non solum ratione principij durationis, sed etiam ratione successionis. Tẽpus enim in se successiuũ est: æuo vero successio adiũgitur, prout substãtiæ æternæ sunt quantum ad aliquid variabiles: & si quantum ad aliquid non varientur, prout æuo mensurantur. Æternitas verò nec successionem continet nec successioni adiungitur. Ad decimum dicendum, quòd operatio qua Deus res produxit in esse, non sic est intelligenda: sicut operatio artificis qui facit arcam, & postea eam deserit: sed quod Deus continue influat esse, vt Augustinus dicit super Gene. ad literam: vnde non oportet assignare aliquod instans productionis rerum antequam productæ non sint. nisi propter fidei suppositionem.

Vtrum res processerint à Deo per necessitatem naturæ, vel per arbitrium voluntatis.

ARTIC. XV.

QVINTODECIMO quæritur, vtrum res processerint à Deo per necessitatem naturæ, vel per arbitrium volũtati. Et videtur quod per necessitatem naturæ. 1
Dicit enim Diony. 4. ca. de diui. no. Sicut noster sol non ratiocinans, aut præeligens, sed per ipsum suum esse omnia lumine eius participare valentia, ita diuina bonitas per essentiam suam omnibus existentibus proportionaliter radios bonitatis immittit: sed sol sine electione & ratione illuminãs hoc agit ex necessitate naturæ: ergo & Deus creaturas producit suam bonitatem communicando per necessitatem naturæ. Præterea, omnis perfectio inferioris naturæ à perfectione diuinæ naturæ deriuatur. Sed ad perfectionẽ naturæ inferioris pertinet, quod sua virtute aliquid simile sibi faciat producendo effectum: ergo multo fortius Deus similitudinem suæ bonitatis creaturis communicat naturaliter & non voluntarie. Præterea, omne agens agit sibi simile: ergo secundum hoc effectus agitur à causa agẽte, quod eius similitudinem habet. Sed creatura habet similitudinem Dei quantum ad ea, quæ ad Dei naturam pertinent, scilicet quantum ad esse, & bonitatem & vnitatem, & alia huiusmodi, non solum quantum ad ea quæ sunt in voluntate vel in intellectu, sicut artificiata sunt similia artifici quantum ad formam artis, non quantum ad naturam artificis, propter quod voluntarie & naturaliter ab artifice procedunt: ergo creaturæ procedũt à Deo per virtutem naturæ diuinæ, & non per voluntarem. Sed dices quod similitudinem naturalium attributorum cõmunicat creaturis diuina voluntas. Sed contra, similitudo naturæ communicari non potest nisi per virtutem naturæ. Sed virtus naturæ in nulla re subiacet voluntati. Vnde & in Deo generatio filij à patre, quæ est naturalis, non fit per imperium voluntatis: nec etiam in hominibus vires animæ vegetabiles quæ naturales dicuntur, voluntati subduntur: ergo non potest esse quod voluntate diuina similitudo naturalium attributorum creaturis communicetur. Præterea, Augusti. dicit in lib. de doctrina Christiana, quòd quia Deus bonus est summus. Et ita bonitas Dei videtur esse causa productionis creaturarũ. Sed bonitas est Deo naturalis: ergo & fluxus rerũ à Deo est naturalis. Præterea, in Deo idem est natura & voluntas. Si ergo Deus producat res voluntarie: sequetur quod producat eas naturaliter. Præterea, necessitas naturæ prouenit ex hoc quod natura immobiliter operatur idem nisi impedimentum eueniat. Sed maior est immutabilitas Dei, quam naturæ inferioris: ergo magis ex necessi

necessitate Deus producit effectum suum, quam natura inferior. Præterea, operatio Dei est eius essentia. Sed essentia sua est ei naturalis: ergo naturaliter operatur quicquid operatur. Præterea, secundũ Philosophum in 3. ethic. Voluntas est finis electio & eorum quæ sunt ad finem. Sed in Deo non est aliquis finis cum sit infinitus: ergo non agit ex volũtate, sed magis ex necessitate naturæ. Præterea, Deus operatur inquantum est bonus: vt Augustin. dicit. Sed ipse est bonum necessarium: ergo ex necessitate operatur.

Præterea, omne quod est, vel est contingens vel necessarium. Necessarium verò est aliquid tripliciter, scilicet per coactionem, ex suppositione, & absolute: non autem potest dici, quòd in Deo sit aliquid possibile vel contingens: hoc enim mutabilitati attestatur, vt per Philosophum patet in 11. Meta. quia quod contingit esse, contingit non esse. Similiter non est ibi aliquid necessarium per coactionem: quia nihil ibi est violentum nec contra naturam, vt dicitur in 5. Meta. Similiter nec necessarium ex suppositione, quia hoc necessarium causatur ex aliquibus causis præsuppositis: Deo autem est causa. Relinquitur ergo, quòd quicquid est in Deo sit necessarium absolutè. Et ita videtur, quòd res ex necessitate in esse producat. Præterea, secundæ ad Timo. 2. dicitur, Deus fidelis permanet & seipsum negare nõ potest. Sed cum ipse sit sua bonitas, seipsum negaret, si suã bonitatem negaret. Negaret autem suam bonitatẽ, si eam communicando non diffunderet: cum hoc sit proprium bonitatis. ergo Deus non potest non producere creaturam, suam bonitatem communicando: ergo ex necessitate producit, quia non possibile non esse: & necesse esse, conuertuntur: vt patet in 2. Peri hermenias. Præterea, secundum Augustinum patrem generare filium, est patrem dicere se suo verbo. Sed Anselm. dicit, quod eodem verbo pater dicit se & creaturam. Cum ergo generatio filij à patre sit naturaliter, & non per imperium voluntatis: videtur quod etiam creaturarum productio. Nam apud Deum non differt dicere & facere, cum scriptum sit, dixit & facta sunt. Præterea omnis volens, de necessitate vult suum vltimum finem, sicut homo de necessitate vult esse beatus. Sed vltimus finis diuinæ voluntatis est suæ bonitatis cõmunicatio: propter hoc enim producit creaturas, vt suam bonitatẽ cõmunicet: ergo Deus hoc de necessitate vult: ergo & ex necessitate producit. Præterea, sicut Deus est per se bonum, ita est per se necessarium. Sed in Deo quia est per se bonus, nihil est nisi bonum: ergo & similiter in eo nihil est nisi necessarium. Et ita ex necessitate producit res. Præterea, voluntas Dei est determinata ad vnum, scilicet ad bonum. Sed natura propter hoc ex necessitate operatur: quia est determinata ad vnum: ergo & voluntas diuina ex necessitate operatur creaturas. Præterea, pater virtute naturæ suæ est principium filij & spiritussancti: vt Hylarius dicit. Sed eadem natura quæ est in patre & filio, est etiam in spiritu sancto: ergo eadem ratione ipse spiritussanctus est principium naturaliter. Sed non est principium nisi creaturæ: ergo creatura naturaliter procedit à Deo. Præterea, effectus procedit à causa agente. ergo agens non comparatur ad effectum: nisi per hoc quod comparatur ad actionem vel operationẽ. Sed comparatio operationis vel actionis diuinæ ad ipsum est naturalis: cum actio Dei sit sua essentia. ergo similiter ad effectum comparatur naturaliter producendo ipsum. Præterea, à per se bono, nõ fit aliquid nisi bonum & bene. ergo & à per se necessario non fit aliquid nisi necessarium & necessario. Sed Deus est huiusmodi. ergo omnia procedunt ab ipso ex necessitate. Præterea, cum id quod est per se, sit prius eo quod est per aliud, oportet primum agens agere per suam essentiã. Sed sua essentia & sua natura idẽ est. ergo agit per naturam suam: & ita naturaliter creaturæ ab eo procedunt.

Contra. SED CONTRA est quod Hylarius dicit in libro de Synodis, omnibus creaturis substantiam, Dei voluntas attulit. Et ibidem: tales sunt creaturæ quales Deus eas esse voluit: ergo Deus producit creaturas per voluntatem, non per naturæ necessitatem. Præterea Augustinus in 11. confess. ad Deum loquens ait, Duo feciſti domine: Vnum prope te, scilicet Angelum: & aliud prope nihil, scilicet materiam. neutrum tamen est de natura tua, quia neutrum est quod tu es. sed filius pro tanto naturaliter à patre procedit, quia eandem habet naturam, quam pater, vt Augustinus dicit. ergo creatura non procedit à Deo naturaliter.

CONCLVSIO.

Cum Deus sit primum, ac perfectissimum agens ac intellectus subsistẽs, cuius actio à sua substãtia diuersa minime est, non naturæ necessitate cuncta ab ipso processisse dicendum est, sed intellectus & arbitrij voluntate: cui contrarium nec est filij causa à patre naturalis generatio, cum omnium finis coæqualis, & coæternus patri sit ab ipso generatus.

RESP. RESPONDEO dicendum, quod absque omni dubio tenendum est, quod Deus ex libero arbitrio suæ voluntatis creaturas in esse produxit nulla naturali necessitate. Quod potest esse manifestum ad præsens quatuor rationibus. Quarum prima est, quod oportet dicere vniuersum aliquam finem habere: alias omnia in vniuerso casu acciderent: nisi forte diceretur, quod primæ creaturæ non sunt propter finem, sed ex naturali necessitate, posteriores verò creaturæ sunt propter finem: sicut & Democritus ponebat cœlestia corpora esse à casu facta, inferiora vero à causis determinatis. Quod improbatur in secundo Physicorum per hoc, quod ea, quæ sunt nobiliora, non possunt esse minus ordinata quam indigniora. necesse est igitur dicere, quod in productione creaturarum à Deo sit aliquis finis intentus. Inuenitur autem agere propter finem & voluntas & natura, sed aliter & aliter. natura enim cum non cognoscat nec finem, nec rationem finis, nec habitudinem eius quod est ad finem in finem, non potest sibi præstituere finem, nec se in finem mouere aut ordinare vel dirigere: quod quidem competit agenti per voluntatem, cuius est intelligere & finem, & omnia prædicta. vnde agens per voluntatem sic agit propter finem, quod præstituit sibi finem, & seipsum quodãmodo in finem mouet suas actiones in ipsum ordinando. Natura vero tendit in finem sicut mota & directa ab alio intelligente & volente. Sicut patet in sagitta, quæ tendit in signum determinatum propter directionem sagittantis. & per hunc modum à Philosophis dicitur, quod opus naturæ est opus intelligentiæ. semper autem quod est per aliud, est posterius eo quod est per se. vnde oportet quod primum ordinans in finem hoc faciat per voluntatem. Et ita Deus per voluntatem creaturas in esse produxit, non per naturam. Nec est instantia de filio, quòd naturaliter procedit à patre, cuius generatio creationem præcedit, quia filius non procedit vt ad finem ordinatus, sed vt omnium finis. Secunda vero ratio, quia natura est determinata ad vnum: cum autem omne agens sibi simile producat, oportet quod natura ad illam similitudinem tendat producẽdam, quæ est determinata in vno. cum autem æqualitas ab vnitate causetur, inæqualitas vero ex multitudine, quæ vario modo se habet, ratione cuius non est aliquid alteri æquale nisi vno modo, inæquale vero secũdum multos gradus: natura semper facit sibi æquale, nisi sit propter defectum virtutis actiuæ vel receptiuæ siue passiuæ. Defectus autem passiuæ potentiæ Deo non præiudicat, cum ipse materiam non requirat, nec iterum virtus sua est deficiens, sed infinita, vnde hoc solum ab eo procedit naturaliter, quod est sibi æquale, scilicet filius. Creatura vero, quæ est inæqualis non naturaliter, sed per voluntatem procedit. sunt enim multi gradus inæqualitatis. Nec potest dici, quod diuina virtus ad vnum determinetur tãtum, cum sit infinita. vnde cum diuina virtus se extendat ad diuersos gradus inæqualitatis in creaturis constituendos, quod in hoc gradu determinato creaturam constituit, ex arbitrio voluntatis fuit: non ex naturali necessitate. Tertia ratio est, quia eũ omne agẽs agat sibi simile aliquo modo, oportet quod effectus in sua causa aliqualiter præexistat. Omne autem quod est in aliquo est in eo per modum eius, in quo est: vnde, cum ipse Deus sit intellectus, creaturæ in ipso intelligibiliter præexistunt. Propter quod dicitur Io. 1. quod factum est in ipso vita erat. Quod autem est intellectu, non producitur nisi mediante voluntate: voluntas enim est executrix intellectus, & intelligibile voluntatem mouet: & ita oportet quod res creatæ, à Deo processerint per voluntatem. Quarta ratio est, quia secundum Philosophum in nono Metaphysicæ, duplex est actio: quædam quæ consistit in ipso agente & est perfectio & actus agentis, vt intelligere velle, & huiusmodi: quædam vero, quæ egreditur ab agente in patiens extrinsecum & est perfectio & actus patientis: sicut calefacere, mouere, & huiusmodi.

Ratio prima.

Vide 1. par. q. 19. ar. 4. 3. contra. Gen. ca. 97. & 4. lib. ca. 10.

Ratio secũda

Non leuiter pertranseat hãc rationẽ, sed ponderet ipsam cũ his quæ locis adductis habes ab expositoribus. præcipue Th. Caietano accuratissime dicta.

Ratio tertia

Attẽde in modo quo effectus à causa procedit, ja duo. alterũ se tenẽs ex parte causæ, alterũ se tenens ex parte effectus: Effectus semper assimilatur causæ, quia modus procedendi similis

Universidad de Deusto
Biblioteca

est modo quo existit in causa, nõ autem est similis quo ad modum ex parte effectus: quia talis non proprius procedendi modus, sed potius suscipiendi causam.

modi. Actio autem Dei non potest intelligi ad modum huiusmodi secundæ actionis, eo quod cum actio sua sit eius essentia, non egreditur extra ipsum: vnde oportet, quòd intelligatur ad modum primæ actionis, quæ non est nisi in intelligente & volente, vel etiam sentiente. Quod etiam in Deum non cadit, quia actio sensus, licet non tendat in aliquid extrinsecum, est tamen ab actione extrinseci. Per hoc igitur Deus agit quicquid extra se agit, quòd intelligit & vult. Nec hoc generationi filij præiudicat, quæ est naturalis: quia huiusmodi generatio non intelligitur terminari ad aliquid quod sit extra diuinam essentiam. Necessarium est igitur dicere omnem creaturam à Deo processisse per voluntatem, & non per necessitatem naturæ.

Ad primũ.

AD PRIMVM ergo dicendũ, quòd similitudo Dionysij est intelligenda quantum ad vniuersitatem diffusionis. Sol enim in omnia corpora radios effundit non discernendo vnum ab alio, & similiter diuina bonitas. Non autem intelligit quantum ad priuationem voluntatis. 2 Ad secundum dicendum, quòd ex perfectione diuinæ naturæ est, quòd virtute naturæ diuinæ, ipsius naturæ similitudo creaturis communicetur. Non tamen hæc communicatio fit per necessitatem naturæ, sed per voluntatem. Et per hoc 3 patet responsio ad tertium. Ad quartum dicendum, quòd 4 natura non subiacet voluntati in his quæ sunt intima rei. Sed quantum ad ea quæ sunt extra rem nihil prohibet naturam subiici voluntati: vnde & in motu locali in animalibus natura musculorum & neruorum subiacet appetitui imperanti: vnde nec est inconueniens si virtute naturæ diuinæ, creaturæ producantur in esse secundum arbitrium 5 diuinæ voluntatis. Ad quintum dicendum, quòd bonum est proprium obiectũ voluntatis: vnde bonitas Dei inquantum est ab ipso volita & amata: mediante voluntate est 6 creaturæ causa. Ad sextum dicendum, quòd licet voluntas & natura prout in Deo sunt, sint secundum rem idem, differunt tamen ratione, secundũ quod per ea diuersimode designatur respectus ad creaturã. Natura enim importat respectũ cum ad aliquid vnum determinatur: nõ autem 7 voluntas. Ad septimum dicendũ, q̃ non est ex immobilitate naturæ solũ quod aliquid ex necessitate producit: sed ex eius determinatione ad vnũ, quæ nõ cõpetit diuinæ volũta 8 ti: licet in ea sit immutabilitas summa. Ad octauũ dicendũ, q̃ licet operatio Dei naturaliter ei cõpetat, cũ sit eius natura vel essentia. Effectus tamen creaturæ operationẽ consequitur, quæ per modũ intelligendi considerantur, vt principium voluntatis: sicut & effectus calefactionis sequitur se- 9 cundum modũ caloris. Ad nonum dicendũ, q̃ licet Deus sit infinitus: est tamen finis ad quem omnia ordinãtur. Nõ enim est infinitus priuatiue, sicut finitũ est passio quantitatis, quæ nata est habere finem: hoc enim modo finis neque infinitus, neq; finitus est. Dicitur autẽ infinitus negatiue, 10 quia nullo modo finitur. Ad decimum dicendum, quòd licet Deus operetur inquãtum est bonus, & bonitas ei necessario insit: non tamen sequitur quod de necessitate operetur. Bonitas enim mediante voluntate operatur, inquantum est eius obiectum vel finis: voluntas autem non necessario se habet ad ea quæ sunt ad finem: licet respectu 11 vltimi finis necessitatem habeat. Ad vndecimum dicendum, quòd quantum ad id quod in ipso Deo est: non potest attendi aliqua possibilitas, sed sola necessitas naturalis & absoluta. Respectu vero creaturæ potest ibi cõsiderari possibilitas, non secundum potẽtiam passiuam, sed secundum 12 potentiam actiuam, quæ non limitatur ad vnum. Ad duodecimum dicendum, quòd si Deus hoc modo suam bonitatem negaret quod aliquid contra suam bonitatem faceret: vel in quo sua bonitas non exprimeretur: sequeretur per impossibile quod negaret seipsum. Non autem hoc sequeretur, si etiam nulli bonitatem suam communicaret. Sue enim bonitati nihil deperiret si cõmunicata non esset.

13 Ad decimumtertium dicendum, quòd licet ipsum verbũ Dei naturaliter à patre oriatur: non tamẽ oportet quod creaturæ naturaliter procedant à Deo. Hoc autem modo pater verbo suo creaturas dicit, sicut in ipso patre sunt. In quo quidem sunt non vt per necessitatem producendæ, sed 14 per voluntatem. Ad decimumquartum dicendum, quòd communicatio bonitatis non est vltimus finis. Sed ipsa diuina bonitas: ex cuius amore est, quòd Deus eam communicare vult. Non enim agit propter suam bonitatem quasi appetens quod non habet, sed quasi volens communicare quod habet: quia agit eam non ex appetitu finis: sed ex amore finis. Ad decimunquintum dicendum, quòd sicut 15 in Deo nihil est nisi bonum: ita in eo nihil est nisi necessarium. Non tamen oportet, quòd quicquid est, ab eo procedat per necessitatem. Ad decimumsextum dicendũ, quòd 16 voluntas Dei, sicut dictum est, naturaliter fertur in suam bonitatem: vnde non potest velle nisi id quod est ei conueniens scilicet bonum. Non tamen determinatur ad hoc vel illud bonum. Et ideo non oportet, quòd bona quæ sunt, ab eo procedant per necessitatem. Ad decimumseptimum di- 17 cendum, q̃ licet eadem natura sit patris & filij & spiritussancti: non tamen eundem modum existendi habet in tribus. Et dico modum existendi secundũ relationem. In patre enim est vt non accepta ab alio. In filio vero est vt à patre accepta. vnde non oportet, quòd quicquid conuenit patri virtute naturæ suæ, conueniat filio vel spiritui sancto.

Ad decimumoctauum dicendum, quòd effectus sequi- 18 tur ab actione secundũ modũ principij agendi: vnde cum per modũ intelligendi, actionis diuinæ principium: prout respicit creaturã, cõsideretur diuina volũtas, quæ ad creaturam non habet necessariã habitudinem, non oportet, q̃ creatura procedat à Deo per necessitatem naturę, licet ipsa actio sit Dei essentia vel natura. Ad decimumnonũ dicen- 19 dum, quòd creatura assimilatur Deo quantũ ad generales conditiones, non autem quantũ ad modum participandi. Alio enim modo esse est in Deo & in creatura, & similiter bonitas: vnde licet à primo bono sint omnia bona, & à primo ente sint omnia entia: nõ tamẽ à summo bono sunt omnia summe bona, nec ab ente necessario sunt omnia per necessitatẽ. Ad 20. dicendum, q̃ voluntas Dei est eius es- 20 sentia: vnde hoc quod agit per voluntatem non remouet quin per essentiam suam agat. Non enim est voluntas Dei, aliqua intentio addita diuinæ essentiæ, sed ipsa essentia.

Vtrum ab vno primo possit procedere multitudo.

ARTIC. XVI.

Vt per se ab ipso vno intenta.

SEXTO DECIMO quæritur, vtrũ ab vno primo possit procedere multitudo. Et videtur q̃ non. Sicuti enim Deus est per se bonum, & per consequens summum bonum, ita est per se & summe vnum: sed ab eo inquantum 1 est bonum, non potest procedere nisi bonum: ergo nec ab eo procedere potest nisi vnum. Præterea, sicut bonum 2 conuertitur cum ente, ita & vnum. Sed in his, quæ sunt entia, oportet attendi assimilationem creaturæ ad Deum, vt supra dictum est: ergo sicut in bonitate, ita & in vnitate oportet Deo creaturam assimilari, vt scilicet sit vna ab vno.

Præterea, sicut bonum & malum opponuntur priuatiue 3 si communiter accipiantur: licet sint contraria prout sunt habituum differentiæ: ita vnum & multa opponuntur priuatiue: vt patet in decimo Metaphysicæ. Sed malitiam nullo modo dicimus à Deo procedere, sed ex defectu causarum secundarum eam incidere: ergo nec debet poni, quòd multitudinis Deus sit causa. Præterea, oportet proportionaliter accipere causas & causata: quia videlicet singularia sunt causa singularium, & vniuersalia vniuersalium, vt patet per Philosophum secundo physicorum. Sed Deus 4 est causa maxime vniuersalis, ergo suus proprius effectus est effectus maxime vniuersalis, scilicet esse. Sed ex hoc quod res habent esse non est multitudo: cum multitudinis sit causa diuersitas vel differentia. In esse vero omnia conueniunt: ergo multitudo non est à Deo sed ex causis secundis: ex quibus causantur particulares rerum conditiones secundum quas etiam differunt. Præterea, vniuscuiusque 5 effectus est aliquam propriam causam accipere. Sed impossibile est vnum esse proprium multorum: ergo impossibile est quod vnum sit causa multitudinis. Sed dices, quòd hoc tenet in causis naturalibus, non in causis voluntariis.

Sed contra, artifex est causa artificij per voluntatem: procedit autem artificiatum ab artifice secundum propriam formam illius artificiati, quæ est in artifice: ergo etiam in 6 voluntariis effectus quilibet requirit propriam causam.

Præterea, oportet esse conformitatem inter causam & 7 effectum. Sed Deus est omnino vnus & simplex. ergo in creatura quæ est eius effectus, nec multitudo, non compositio debet inueniri. Præterea, diuersorum agentium non 8 potest esse idem effectus immediatè, sed sicut causa appropriatur effectui, ita effectus causæ: ergo nec eiusdem causę possunt esse plures immediate effectus: & sic idem quod prius. Præterea, in Deo est eadẽ potẽtia generandi, spiran- 9 di & creandi. Sed potentia generãdi non est nisi ad vnum: similiter

similiter nec potentia spirandi, quia in trinitate non potest esse nisi vnus filius & vnus spiritussanctus: ergo & potentia creandi terminatur tantum ad vnum. Sed dices, quod vniuersitas creaturarum est quodammodo vnum secun- 10 dum ordinem. Sed contra, effectum oportet assimilari causæ. Sed vnitas Dei non est vnitas ordinis: quia in Deo nõ est prius nec posterius, nec superius & inferius: ergo nõ sufficit vnitas ordinis ad hoc quòd ab vno Deo plura pos- 11 sint educi. Præterea, vnius simplicis non est nisi vna actio. Sed ab vna actione non est nisi vnus effectus: ergo ab vno 12 simplici non potest procedere nisi vnus effectus. Præterea, creatura procedit à Deo non solum sicut effectus à causa efficiente, sed etiam sicut exemplatũ ab exemplari. Sed vnius exemplari est vnum exemplar proprium: ergo à Deo non potest procedere nisi vna creatura. Præterea, Deus est causa rerum per intellectum. Agens autem per intellec- 13 tum agit per formam sui intellectus. Cum igitur in diuino intellectu nõ sit nisi vna forma: videtur quod ab eo non possit procedere nisi vna creatura. Sed dices, quòd licet forma diuini intellectus sit vna secũdũ rem quæ est eius essentia, tamen attenditur ibi quædam pluralitas secundum diuersos respectus ad creaturas diuersas: & sic est ibi plura- 14 litas rationis. Sed contra, aut isti respectus plures sunt in intellectu diuino: aut sunt solum in ratione nostra. Si primo modo: ergo sequitur, quod in intellectu diuino erit pluralitas, & non summa simplicitas. Si secundo modo: sequitur quod Deus nõ producat creaturas diuersas nisi mediãte ratione nostra: ex quo oportet quod diuersas creaturas producat per diuersos respectus ad creaturas qui non sunt nisi in ratione nostra: & sic habetur propositũ, scilicet quod 15 à Deo immediate nõ procedat multitudo. Præterea, Deus per apprehẽsionem intellectus sui res in esse producit. Sed in eo non est nisi vna apprehensio: quia suus intellectus est eius essentia, quæ est vna: ergo non producit nisi 16 vnam creaturam. Præterea, illud quod non habet esse nisi in ratione, non est creatum à Deo: quia huiusmodi videntur esse quædam vana, vt chimera & huiusmodi. Sed similitudo non est nisi in ratione: significatur enim per abstractionem à multis, quod in rerum natura non inuenitur: er- 17 go Deus non est causa multitudinis. Præterea, secundum Platonem, optimi est optima adducere. Sed optimum non potest esse nisi vnum. Cum igitur Deus sit optimus, ab eo 18 non potest produci nisi vnum. Præterea, vnusquisq; agens propter finem, facit effectũ suum propinquiorẽ fini quantum potest. Sed Deus producendo creaturam ordinat eam in finem: ergo facit eam propinquissimã fini quantum potest. Sed hoc nõ potest nisi vno modo fieri: ergo Deus non 19 producit nisi vnam creaturam. Præterea, iniustũ est quod aliquis inęqualia aliquibus tribuat, nisi aliqua inæqualitate circa eos præcedente vel meritorum vel quarumcunque conditionum diuersarum. Sed operationem diuinam non præcedit aliqua diuersitas: aliãs ipse non esset prima causa omnium: ergo in prima rerum creatione non dedit creaturis inęqualia dona. Sed diuersitas creaturarum & multitudo attenditur secundum hoc quod plus vel minus recipiũt de donis diuinis: vt patet in quarto capi. cœl. Hierar. ergo 20 in prima rerum creatione Deus multitudinem non produxit. Præterea, Deus creaturis communicat suam bonitatem quantum capaces sunt. Sed natura superiorum creaturarum capax fuit huiusmodi perfectionis & dignitatis: vt essent causæ inferiorum creaturarum. Id enim quod est perfectius, potest agere in id quod est eo imperfectius: & communicare ei suam perfectionem. ergo videtur quod Deus creaturas inferiores mediantibus superioribus produxit: & ita ipse immediate non produxit nisi vnam crea- 21 turam aliis superiorem: quæcunque sit illa. Præterea, quãto aliquæ formæ sunt magis immateriales: tanto sunt magis actiuę: vt pote magis à potentia separatæ. vnumquodque enim agit secundum quod est in actu, non secundum quod est in potentia. Sed formæ rerum quæ sunt in mente angeli, sunt magis immateriales quàm formę quæ sunt in rebus naturalibus. Cum ergo formæ naturales sint causæ formarum sibi similium: videtur quod multo fortius formæ quæ sunt in mente angeli, produxerint formas rerum naturalium sibi similes. Diuersitas autem rerum: & per cõsequẽs multitudo est ex forma: ergo videtur quod multitudo non processerit à Deo: nisi mediantibus superioribus 22 creaturis. Præterea, quicquid Deus facit est vnũ. ergo ab eo non est nisi vnũ. Et ita ipse non erit causa multitudinis.

Præterea, Deus non intelligit nisi vnum: quia nihil intel- 23 ligit extra se: vt probatur in vndecimo Metaphysicæ. Sed ipse est causa rerum per intellectum suũ. ergo ipse non causat nisi vnũ. Præterea, Ansel. dicit, quod creatura in Deo 24 est creatrix essentia. Sed creatrix essentia est tantum vna. ergo & creatura in Deo est tantum vna. Sed hoc modo creatur creatura à Deo secundum quod in ipso præcessit. ergo à Deo non est nisi vna tantum creatura: & sic à Deo nõ procedit multitudo.

Contra. 1.

SED CONTRA est quod dicitur sapien. vndecimo. Omnia in numero & pondere & mensura disposuisti domine, sed numerus non est sine multitudine: ergo à Deo procedit multitudo. Præterea, virtus Dei præcedit virtu- 2 tem cuiuslibet alterius rei: sed vnum punctum potest esse principium multarum linearum, ergo sic Deus, quamuis sit vnus, potest esse principium creaturarum multarum.

Præterea, illud, quod est proprium vni, inquantum est 3 vnum, maxime competit ei, quod est maxime vnũ, sed proprium est vnitatis quod sit multitudinis principium: ergo hoc maxime competit Deo, quod est summe vnum, quod ab eo multitudo procedat. Præterea, Boëtius dicit in prin- 4 cipio Arithmeticæ, quod secũdum exemplar numeri Deus res in esse produxit. sed exemplatum exemplari cõformatur: ergo produxit res sub multitudine & numero. Præter- 5 ea, in Psal. dicitur. Omnia in sapientia fecisti: sed cum sapientis sit ordinare, oportet ea quæ per sapientiam fiunt, ordinem habere, & per consequens multitudinem: ergo rerum multitudo à Deo processit.

CONCLVSIO.

Cum summus opifex Deus omnium causa existens infinitæ virtutis ac bonitatis sit, vnus cum sit, ab ipso tamen secundum ineffabilem suam sapientiam, huius vniuersi perfectionem in creaturarum multitudine & diuersitate necessario procedere tenendum est.

RESP. Vide 1. p. q. 47. arti. 1. 2. contra Gen. à c. 39. vsque 45. & lib. 3. cap. 97.

RESPONDEO dicendum, quod multa non posse procedere ab vno principio immediate, & proprie, videtur esse ex determinatione causæ ad effectum, ex qua videtur debitum & necessarium, vt si est talis causa, talis effectus proueniat. Causæ autem sunt quatuor, quarum duæ, scilicet materia & efficiens præcedunt causatum secundum esse interdum. Finis vero etsi non secundum esse tamen secundum intentionem. Forma vero neutro modo secundum quod est forma: quia cum per eam causatum esse habeat, esse eius simul est cum esse causati. Sed inquantũ etiam ipsa est finis, præcedit in intentione agentis. Et quãuis forma sit finis operationis, ad quem operatio agentis terminatur, non tamen omnis finis est forma. Est enim aliquis finis intentionis præter finem operationis, vt patet in domo. Nam forma eius est finis terminans operationem ædificatoris, non tamen ibi terminatur intentio eius, sed ad vlteriorem finem, quæ est habitatio, vt sic dicatur quod finis operationis est forma domus, intentionis vero habitatio. Debitum igitur essendi tale causatum non potest esse ex forma inquantũ est forma, quia sic concomitatur causatum, sed vel ex virtute causæ efficientis, vel ex materia, vel ex fine, siue sit finis intentionis, siue finis operationis. Non potest autẽ dici in Deo, quod effectus eius habeat debitum essendi ex materia. Nam cũ ipse sit totius esse actor: nihil quolibet modo esse habens præsupponitur eius actioni, vt sic ex dispositione materiæ necesse sit dicere talẽ vel talem eius esse effectum. Similiter nec ex potentia effectiua. Nam cum eius actiua potentia sit infinita, non terminatur ad vnum, nisi ad id quod esset æquale sibi, quod nulli effectui competere potest, vnde, si inferiorem sibi effectum producere sit necesse, potentia sua, inquantum in se est, non terminatur ad hunc, vel illum distantiæ gradum vt sic debitum sit ex ipsa virtute actiua talem, vel talem effectum produci. Similiter nec ex fine intentionis. Hic enim finis est diuina bonitas, cui nihil accrescit ex effectuum productione. Nec iterum per effectus potest totaliter representari, vel eis totaliter communicari, vt sic possit dici, quod debitum sit talem vel talem Dei effectum esse, vt totaliter diuinam bonitatem participet: sed possibile est effectum multis modis eam participare. vnde nullius eorum necessitas est ex fine. Sic ex fine necessitas sumitur,

Universidad de Deusto
Biblioteca

mitur, quando intentio finalis compleri non potest vel omnino, vel inconuenienter, nisi hoc vel illo existente. Relinquitur igitur, quòd debitum in operibus diuinis esse non potest nisi ex forma, quæ est finis operationis. Ipsa enim, cum non sit infinita, habet determinata principia, sine quibus esse non potest: & determinatum modum essendi, vt si dicamus, quod supposito quod Deus intendat hominem facere, necessarium est & debitum, quòd animã rationalem ei conferat, & corpus organicum, sine quibus homo esse non potest. Et similiter possumus dicere in vniuerso. Quod enim Deus tale vniuersum constituere voluerit, non est necessarium neque debitum, neq; ex fine, neque ex potentia efficientis, neque materiæ, vt ostensum est. Sed supposito, quod tale vniuersum producere voluerit, necessarium fuit, quòd tales & tales creaturas produxerit, ex quibus talis forma vniuersi consurgeret. Et, cum ipsa vniuersi perfectio, & multitudinem & diuersitatem rerum requirat: quia in vna earum inueniri non potest propter necessum à complemento bonitatis primæ, necesse fuit ex suppositione formæ intentæ, quod Deus multas creaturas & diuersas produceret: quasdam simplices, quasdam compositas, & quasdam corruptibiles, & quasdã incorruptibiles. Hoc autem quidam philosophi non considerantes, diuersimode à veritate deuiauerunt. Quidam nanq; non intelligentes Deũ vniuersi esse authorem, posuerunt materiam non ab alio existentem, & ex eius necessitate rerum diuersitatem produci, vel secundum raritatem, vel secundum spissitudinem materiæ res diuersificãtes, vt antiquissimi naturalium Philosophorum, qui tantum causam materialem perceperũt, vel secundum actionem alicuius causæ efficientis, quæ secundum diuersitatem materiæ diuersos effectus producebat, sicut Anaxago. posuit intellectum diuinum, qui diuersas res producebat eas à commixtione materiæ segregando: & sicut Empedocles qui per amicitiã & litem, secũdum diuersitatem materiæ, diuersos effectus vario modo distinctos, vel coniunctos ponebat. Quorum falsitas apparet ex duobus. Primò ex hoc, quòd non ponebant omne esse à primo & summo ente effluere, quòd in alia quæstione est ostensum. Secundò, quia secundum eos sequebatur, quod partium vniuersi distinctio, & earum ordo essent à casu, quia sic necesse erat propter materiæ necessitatem. Alij pluralitatem rerum, & modos diuersos earum ex necessitate causæ efficientis ponebãt, sicut Auicen & eius sequaces. Posuit enim, quòd primum ens inquantum intelligit seipsum producit vnum tantum causatum, quod est intelligentia prima, quam necesse erat à simplicitate primi entis deficere: vtpote inquantum potentialitas incœpit admisceri actui, inquantum ab alio esse recipiens nõ est suum esse, sed quodammodo potentia ad illud. Et sic inquantum intelligit primum ens, procedit ab ea alia intelligẽtia ea inferior: inquantum verò intelligit potẽtiam suam, procedit ab ea corpus cœli, quod mouet, inquantum vero intelligit actum suum, procedit ab ea anima cœli primi: & sic consequenter multiplicantur per multa media res diuersæ. Sed hæc etiam positio stare non potest. Primò, quia ponit potentiam diuinam terminari ad vnum effectum, qui est intelligentia prima. Secundò, quia ponit alias substantias præter Deũ esse aliarum creatrices, quod esse impossibile in alia quæstione ostensum est. Sequitur etiam ad hanc positionem, sicut & ad primas, quod decor ordinis vniuersi sit casualis, ex quo rerum diuersitatẽ non asscribit intentioni finis, sed terminationi potentiarũ actiuarum ad suos effectus. Alij vero circa debitum causæ finalis erraue runt, sicut Plato & eius sequaces. Posuit enim bonitati Dei ab eo intellectæ & amatæ debitum esse tale vniuersum producere, vt sic optimus produceret. Quod quidem potest esse verum, si solum quantum ad ea quæ sunt, respiciamus, non autem si respiciamus ad ea quæ esse possunt. hoc enim vniuersum est optimum eorum quæ sunt, & quod sit sic optimum, ex summa Dei bonitate habet: non tamen bonitas Dei est ita obligata huic vniuerso, quin melius vel minus bonũ aliud vniuersum facere potuisset. Quidam etiam debitum causæ formalis non attendentes, sed solum debitum diuinæ bonitatis, errauerunt, sicut Manichæi: qui cum considerarent Deum esse optimum, crediderunt à Deo esse tantum illas creaturas, quæ inter alias sunt optimæ, scilicet spirituales & incorruptibiles: corporalia verò & corruptibilia alteri attribuerunt principio. Ex simili etiam fonte prodiit Origenis error, licet huic contrarius.

Primus error philosophorum.

Reproba.

2. error.

Reproba.

error. 3.

error. 4.

Considerauit enim Deum esse optimum & iustum: vnde ab ipso primo fuisse conditas optimas creaturarum solas, & æquales existimauit, scilicet rationales creaturas, quibus ex libero arbitrio diuersimode operãtibus in bonum, vel in malum consecutum esse dicebat, vt diuersi gradus rerum in vniuerso constituerentur. d. illas rationales creaturas, quæ ad Deum conuersæ sunt in angelicam dignitatem esse promotas, & secundum diuersos ordines, prout magis & minus meruerunt: econtrario vero cæteras rationales, quæ per liberum arbitrium peccauerunt in inferiora dicit esse prolapsas & corporibus alligatas: quasdã quidem soli, lunæ & stellis, quæ minus peccauerunt: quasdam vero corporibus hominũ, quasdam in dæmones esse conuersas. Vterque enim error ordinem vniuersi præterire videtur in sua consideratione, considerando tantummodo singulas partes eius. Ex ipso enim ordine vniuersi potuisset eis ratio apparere, quòd ab vno principio nulla meritorum differentia præcedente, oportuit diuersos gradus creaturarum institui, ad hoc, quod vniuersum esset completum repræsentante vniuerso per multiplices & varios modos creaturarum, quod in diuina bonitate simpliciter & indistincte præexistit, sicut & ipsa perfectio domus & humani corporis diuersitatem partium requirit. Neutrum autem eorum esset completum, si omnes partes vnius conditionis existerent, sicut si omnes partes humani corporis essent oculus. Aliarum enim partium deessent officia. Et similiter si omnes partes domus essent tectum, domus complementum & finem suum non consequeretur, vt scilicet ab imbribus & caumatibus defendere posset. Sic igitur dicẽdum est, q; ab vno primo multitudo & diuersitas creaturarum processit non propter materiæ necessitatẽ, nec propter potentiæ limitationẽ, nec propter bonitatem, nec propter bonitatis obligationem, sed ex ordine sapientiæ, vt in diuersitate creaturarum perfectio consisteret vniuersi.

5. Error.

Reproba. dictorum.

Non intelligas sufficienter per rerum multitudinẽ diuinam bonitatem fuisse repræsentatam, quãdo impossibile sit hoc, sed sufficienter sicut cõgruit perfectioni huius vniuersi.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd sicut Deus est vnus, ita & vnum produxit. Non solum quia vnumquodque in se est vnum: sed etiam quia omnia quodammodo sunt vnum perfectum; quę quidem vnitas diuersitatem partium requirit, vt ostensum est. Ad secundum dicendum, quod creatura assimilatur Deo in vnitate inquantum vnaquæque in se vna est, & inquantum omnes vnum sunt vnitate ordinis, vt dictum est. Ad tertium dicendum, quòd malitia totaliter in non esse consistit, multitudo autem causatur ex ente. Ipsa enim differentia per quam entia diuidũtur adinuicem, quoddam ens est: vnde Deus non est actor tendendi ad non esse, sed est omnis esse actor, non est principium malitiæ, sed est principium multitudinis. Sciẽdum autem quod duplex est vnum: quoddam scilicet quod conuertitur cum ente, quod nihil addit supra ens nisi in diuisionem, & hoc vnum priuat multitudinem: inquãtum multitudo ex diuisione causatur. Non quidem multitudinem extrinsecam quam vnum constituit, sicut pars. Sed multitudinem intrinsecam quæ vnitati opponitur. Non enim ex hoc quod aliquid dicitur esse vnum, negatur quin aliquid sit extra ipsum quod cum eo constituat multitudinem, sed negatur diuisio ipsius in multa. Aliud vero vnum est quod est principium numeri, quòd supra rationem entis addit mensurationẽ. Et huius vnius multitudo est priuatio, quia numerus fit per diuisionem continui. Nec tamen multitudo priuat vnitatem totaliter: cum diuiso toto adhuc remaneat pars indiuisa, sed remouet vnitatem totius. Sed malitia quãtum est in se remouet bonitatem: nullo modo eam constituens, nec ab ea constituta. Ad quartum dicendum, quòd ens alio modo se habet ad ea, quæ sub ente continentur: & alio modo animal vel quodlibet aliud genus ad species suas. Species enim addit super genus, vt homo suprà animal differentiam aliquam, quæ est extra essentiam generis. Animal enim nominat tantum naturam sensibilem, in qua rationale non continetur, sed ea quæ continentur sub ente, non addunt aliquid supra ens quod sit extra essentiam eius: vnde non oportet, quod illud quod est causa animalis inquantum est animal, sit causa rationalis inquantũ huiusmodi. Oportet autem illud quod est causa entis inquantum est ens, esse causam omnium differentiarũ entis: & per consequens totius multitudinis entium. Ad quintũ dicendum, quòd appropriatio causæ ad effectum attenditur secundum assimilationem effectus ad causam. Assimilatio autem creaturæ ad Deum attenditur secundum hoc, quòd creatura implet id quod de ipsa est in intellectu & volun

Ad primũ.

1
2
3
4
5

voluntate Dei. Sicuti artificiata similantur artifici inquantum in eis exprimitur forma artis, & ostenditur voluntas artificis de eorum constitutione. Nam sicut res naturalis agit per formam suam: ita artifex per suum intellectum & voluntatem. Sic igitur Deus propria causa est vniuscuiusque creaturæ, inquantum intelligit & vult vnamquanque creaturam esse. Quod autem dicitur idem non posse esse plurium proprium, intelligendum est quando sit propriatio per adæquationem, quod in proposito non contingit.

6 Ad sextum dicendum, quòd solutio patet ex dictis. Ad
7 septimũ dicendũ, quòd licet sit quædam similitudo creaturæ ad Deum, non tamen est adæquatio: vnde non oportet, quòd si vnitas Dei caret omni multitudine & compositione, quòd propter hoc oporteat talem esse creaturæ vni-
8 tatem. Ad octauum dicendum, quòd licet effectus non possit excedere causam suam, tamen causa potest excedere effectum. Et ideo licet ab vna causa possint procedere plures effectus, tamen non potest vnus effectus à pluribus
9 causis immediate procedere. Ad nonum dicendum, quòd licet eadem sit potentia in Deo generandi & creãdi secundum rem, non tamen idem respectus in vtraque connotatur. Sed potentia generãdi connotat respectum ad id quod procedit per naturam: & ideò oportet tantum vnum esse. Sed potentia creandi importat respectum ad id quod procedit per voluntatem: vnde non oportet quod sit vnum.

10 Ad decimum dicendum, q; non oportet sicut dictum est
11 vniusmodi vnitatem esse in creatura, & in Deo: licet creatura Deum in vnitate imitetur. Ad vndecimũ dicendum, quòd quamuis actio Dei sit vna & simplex: quia est eius essentia: non tamen oportet quod sit vnus tantum effectus,
12 sed multi, quia ex actione diuina procedit effectus secundum ordinem sapientiæ & arbitrium voluntatis. Ad duodecimum dicendum, quod quando exemplatum perfecte repræsentat exemplar ab vno exemplari, non est nisi vnum exemplatum, nisi per accidens, inquantum exemplata materialiter distinguuntur. Creaturæ verò non perfecte imitantur suum exemplar: vnde diuersimode possunt ipsum imitari, & sic esse diuersa exemplata: perfectus autem modus imitandi est vnus tantum. Et propter hoc filius qui
13 perfecte imitatur patrem, non potest esse nisi vnus. Ad decimumtertium dicendum, quòd licet forma intellectus diuini sit vna tantum secundum rem, est tamen multiplex ratione, secundum diuersos respectus ad creaturam, prout scilicet intelliguntur creaturæ diuersimode formam diui-
14 ni intellectus imitari. Ad decimumquartum dicendum, quòd isti diuersi respectus ad creaturam non solum sunt in intellectu nostro, sed etiam in intellectu diuino. Nec tamen diuersa aliqua sunt in intellectu diuino, in quibus Deus intelligat, quia intelligit tantum vno, quod est sua essentia, sed sunt ibi multa, vt ab ipso intellecta. Sicut enim non intelligimus quod creatura potest Deum multipliciter imitari: ita & Deus hoc intelligit: & per consequens intelligit diuersos respectus creaturæ ad Deum. Ad deci-
15 mum quintum dicendum: quod sicut Deus vno intelligit omnia: ita etiam & per vnam apprehẽsionem. Nam actum intellectus oportet esse vnum vel multos, secũdum vnitatem vel multitudinem principij quo intelligitur. Ad de-
16 cimumsextum dicẽdum, quod licet multitudo præter multa nõ sit nisi in ratione, multitudo tamẽ in multis, est etiam in rerum natura. Sicut etiam animal commune non est nisi in ratione, natura tamen animalis est in singularibus. Et propter hoc multitudinem, & animalis naturam oportet
17 reducere in Deum, sicut in causam. Ad decimum septimum dicendum, quod vniuersum quod est à Deo productum: est optimum respectu eorum quæ sunt, non tamen respectu
18 eorum, quæ Deus facere potest. Ad decimumoctauum dicendum quod ratio illa tenet: quando id quod est ad finem, potest totaliter & perfecte consequi finem per modũ
19 adæquationis, quod in proposito non contingit. Ad decimum nonum dicendum, quod illa ratio est Origenis, nec habet magnam efficaciam. Non enim est contra iustitiam, quod inæqualia æqualibus dentur, nisi quando alicui redditur debitum, quod in prima rerum creatione non potest dici. Quod enim ex propria liberalitate datur, potest dari
20 plus vel minus secundum arbitrium dantis, & secundum quod eius sapientia requirit. Ad vigesimum dicendum, quod licet creaturæ aliæ sint angelo inferiores, tamen earum productio requirit infinitam virtutem producentis, inquantum per creationem producũtur in esse, vt pote non ex præiacenti materia factæ. Et ideo omnes creaturæ, quæ non sunt factæ ex præiacenti materia: oportet dicere immediate à Deo esse creatas. Ad vigesimum primum dicẽ-
21 dum, quod cum creatio terminetur ad esse tãquam ad proprium effectum: impossibile est dicere, ea quę à Deo creantur ab angelis formas habere, cum omne esse sit à forma.

Ad vigesimumsecundum dicẽdum, quod licet quicquid
22 Deus facit in se sit vnum, tamen hæc vnitas vt dictum est non remouet omnem multitudinem: sed manet illa cuius vnum est pars. Ad vigesimumtertium dicendum, quod
23 verbum Philosophi, cum dicit quod Deus nihil intelligit extra se: non est intelligendum, quasi Deus ea quæ sunt extra ipsum non intelligat: sed quia illa etiam quæ extra ipsum sunt, non extra se, sed in se intuetur: quia per essentiam suam omnia alia cognoscit. Ad vigesimumquartum di-
24 cendum, quod creatura dicitur esse in Deo dupliciter, vno modo sicut in causa gubernante & conseruante esse creaturæ. Et sic præsupponitur esse creaturæ distinctum à creatore ad hoc quod creatura à Deo esse dicatur. Nõ enim intelligitur creatura conseruari in esse, nisi secundum quod iam habet esse in propria natura, secũdum quod esse creatura à Deo distinguitur. vnde creatura hoc modo in Deo existens non est creatrix essentia. Alio modo dicitur creatura esse in Deo, sicut in virtute causæ agentis: vel sicut in cognoscente. Et sic creatura in Deo est ipsa essentia diuina: sicut dicitur Ioan. 1. quod factum est in ipso vita erat. Quamuis autem hoc modo creatura in Deo existens sit diuina essentia, non tamen per istum modum est ibi vna tantum creatura, sed multæ. Nam essentia Dei est sufficiens medium ad cognoscendum diuersas creaturas, & sufficiens virtus ad eas producendas.

Virum mundus semper fuerit.

ARTIC. XVII.

DECIMOSEPTIMO queritur. Vtrũ mundus sem 1
per fuerit. Et videtur quod sic. Quia proprium semper cõsequitur id cuius est proprium. sed sicut dicit Dionysius quarto capi. cœl. Hierar. proprium est diuinæ bonitatis ad communicationem sui ea quæ sunt vocare, quod quidẽ fit creaturas producẽdo: cum ergo diuina bonitas semper fuerit, videtur quod semper creaturas in esse produxerit. Et ita videtur quod semper fuerit mundus. Præterea, Deus non 2
denegauit alicui creaturæ id, cuius est capax secundum suã naturam: sed aliquæ creaturæ sunt, quarũ natura est capax vt semper fuerit, sicut cœlum, ergo videtur quod hoc fuerit cœlo collatum, vt semper esset. Sed cœlo existente oportet ponere alias creaturas esse, sicut probat Philosophus in secundo de cœlo, & mundo. ergo videtur quod mũdus fuerit semper. Probatio mediæ, Omne quod est incorruptibile habet virtutem, vt sit semper, quia si haberet virtutem vt esset aliquo tempore determinato tantum, non posset esse semper, & ita non esset incorruptibile: cœlum autem est incorruptibile: ergo habet naturã quod sit semper. Sed dicẽdum, quod cœlum non est simpliciter incorruptibile. Decideret enim in nihilum, nisi per virtutem Dei contineretur in esse. Sed contra. Non est reputandum aliquid esse possibile vel 3
contingens, propter hoc quod eius destruẽtio sequitur ex destructione consequẽtis: licet enim hominem esse animal sit necessarium, tamen destructio eius sequitur ad destructionem huius cõsequentis, hominem esse substantiã. Non ergo videtur quod propter hoc possit dici cœlum esse corruptibile, quia eius nõ esse sequitur ad aliquam positionẽ, qua ponitur Deus suam cõtinentiam subtrahere creaturis. Præterea, sicut Auicen. probat in sua Metaphysica, quilibet 4
effectus in comparatione ad suam causam est necessarius, quia si ponatur causa non necessario sequitur effectus, adhuc posita causa possibile erit effectum esse vel non esse: quod autem est in potentia non reducitur in actum nisi per id quod est actu. vnde oportebit quod præter causam prædictam, sit aliqua alia causa quæ faciat effectum prodire in actum ex potentia qua possibile erat ipsum esse vel non esse posita causa. Ex quo potest accipi quod posita causa sufficienti necesse est ipsum poni. Sed Deus est causa sufficiens mundi. Cum ergo Deus fuerit semper: & mundus fuit semper. Præterea, omne quod est ante tempus: est æter- 5
num. Æuum enim non est ante tempus, sed incœpit simul cum tempore. Sed mundus fuit ante tempus. Fuit enim creatus in primo instanti temporis: quod constat esse ante tempus. Dicitur enim Genes. primo. In principio creauit

Deus

Universidad de Deusto
Biblioteca

Deus cœlum & c. Glo. 1. In principio temporis, ergo mundus fuit ab æterno. Præterea, idem manens idem semper facit idem, nisi impediatur. Sed Deus semper idem manet: sicut in Psalmo legitur. Tu autem idem ipse es. Cum igitur in sua actione impediri non possit propter infinitatem suæ potentiæ, videtur quod semper idem faciat. Et ita cum aliquando mundum produxerit: videtur quod etiam semper ab æterno produxerit. Præterea, sicut homo necessario vult suam beatitudinem, ita Deus necessario vult suam bonitatem: & quod ad eam pertinet. Sed ad bonitatem diuinam pertinet productio creaturarum in esse: ergo hoc Deus de necessitate vult: & ita videtur quod ab æterno produçere creaturas voluerit: sicut voluit ab æterno bonitatem suam esse. Sed dicendum quod ad bonitatem Dei pertinet quod creaturæ producantur in esse: non autem quod producantur in esse ab æterno. Sed contra, maioris liberalitatis est aliquid citius dare, quam tardius. Sed liberalitas diuinæ bonitatis est infinita: ergo videtur quod ab æterno esse creaturis dederit. Præterea Augustinus dicit. Illud dico te velle: quod facis si potes. Sed Deus ab æterno voluit mundum producere: aliâs fuisset mutatus, si accessisset ei noua voluntas mundi creandi. Cum ergo nulla impotentia ei conueniat: videtur quod ab æterno mundum produxerit. Præterea, si mundus non semper fuit: antequam mundus esset: aut erat possibile ipsum esse: aut non. Si non erat possibile: ergo impossibile erat ipsum esse, & necesse non esse: & sic nunquam fuisset in esse productus. Si autem possibile erat eum esse: ergo erat aliqua potentia respectu ipsius: & ita erat aliquod subiectum sue materia: cum potentia non nisi in subiecto esse possit. Sed si fuit materia: fuit & forma, cum materia non possit omnino esse à forma denudata: ergo fuit aliquod corpus compositum ex materia & forma: & ex consequenti fuit totum uniuersum. Præterea, omne quod fit actu postquam fuit possibile fieri: educitur de potentia in actum. Si ergo mundũ fuit possibile fieri antequam esset: oportet dicere mundum eductum esse de potentia in actum, & ita materiam præcessisse & fuisse æternam. Ex quo sequitur idem quod prius. Præterea, omne agens quod de nouo incipit agere, mouetur de potentia in actum. Sed hoc Deo non potest competere, cum ipse sit omnino immobilis: ergo videtur quod ipsa nõ incœpit de vno agere: sed quod ab æterno mundum produxerit. Præterea, agens per voluntatem si incipit facere quod prius volebat, cum antea non fecisset: oportet ponere aliquid esse nunc inducens ipsum ad agendum, quod prius non inducebat, quod est quodammodo expergefaciens ipsum. Sed nõ potest dici, quòd aliquid aliud fuerit præter Deum ante mundũ, quod de nouo eum induxerit ad agendum. Cum ergo ab æterno voluerit mundum facere: aliâs voluntati eius aliquid accreuisset: videtur quod ab æterno fecerit. Præterea, nihil mouet voluntatem diuinam ad agendum, nisi bonitas eius. Sed bonitas diuina semper eodem modo se habet: ergo & voluntas Dei semper se habet ad productionem creaturarum: & ita ab æterno creaturas produxit. Præterea, illud quod est semper in principio & in fine sui nunquam incipit, nec desinit: quia vnaquæque res est post sui principium & ante sui finem. Sed tempus semper est in sui principio & in sui fine: nihil enim est temporis nisi instans: quod est finis præteriti, & principium futuri: ergo tempus nunquam incipit nec desinit, sed semper est: & per consequens motus semper, & mobile semper, & totus mundus. Tempus enim non est sine motu, nec motus sine mobili, nec mobile sine mundo. Sed dicendum, quòd primum instans temporis non est finis præteriti: nec vltimum principium futuri. Sed contra, nunc temporis semper consideratur vt fluens: & in hoc differt à nunc æternitatis. Sed quod fluit, ab alio in aliud fluit: ergo oportet omne nunc à priori, nũc in posterius fluere: ergo impossibile est esse aliquod primum vel vltimum nunc. Præterea, motus sequitur mobile, & tempus sequitur motum. Sed primum mobile cum sit circulare, non habet principium neque finem: quia in circulo non est accipere principium & finem in actu: ergo neque motus neque tempus habet principium, & sic idem quod prius. Sed dicendũ, quòd licet ipsum corpus circulare non habeat principium magnitudinis: habet tamen principium durationis. Sed contra, duratio motus sequitur mensuram magnitudinis: quia secundum Philosophum quanta est magnitudo, tantus est & motus, & tantum tempus. Si ergo in magnitudine corporis circularis non est aliquod principium, nec in magnitudine motus, & temporis erit principium, & per consequens: nec in eorum duratione cum eorum duratio, & præcipue temporis, sit eorum magnitudo. Præterea, Deus est causa rerum per scientiam suam. Scientia autem relatiue dicitur ad scibile. cum igitur relatiua sint simul natura, & scientia Dei sit æterna, videtur quod res sint ab ipso ab æterno productæ.

Præterea, aut Deus præcedit mundum natura tantum, aut duratione. Si natura tantum sicut causa effectum sibi coæuum: videtur quod cum Deus fuerit ab æterno, & quod creaturæ fuerint ab æterno. Si autem præcedit mundũ duratione: ergo est accipere aliquam durationem priorem duratione mundi, quæ se habet ad durationem mundi: vt prius ad posterius. Sed duratio quæ habet prius & posterius est tempus: ergo ante mundum fuit tempus: & per consequens motus & mobile, & sic idem quod prius. Præterea, Augustinus dicit, Deum ab æterno Dominum non fuisse dicere nolo. Sed quandocunque fuit Dominus, habuit creaturam sibi subiectam. ergo non est dicendũ, quòd creatura non fuerit ab æterno. Præterea, Deus potuit mundum producere, antequam produxerit: aliâs impotens fuisset. Sciuit etiam ante producere, aliâs ignorans esset: videtur etiam quod voluit, aliâs inuidus fuisset: ergo videtur quod non incœperit de nouo producere creaturas. Præterea, omne quod est finitum, est communicabile creaturæ. Sed æternitas est quoddam finitum: aliâs nihil posset esse vltra æternitatem: dicitur enim Exod. 15. Dominus regnauit in æternum & vltra: ergo videtur, quòd creatura fuerit æternitatis capax. Et sic conueniens fuit diuinæ bonitati quod creaturam ab æterno produxerit. Præterea, omne quod incipit, habet mensuram suæ durationis. Sed tempus non potest habere aliquam mensuram suæ durationis. Non enim mensuratur æternitate, quia sic semper fuisset. Nec æuo: quia sic in perpetuum duraret. Nec tempore, quia nihil est mensura suiipsius: ergo tempus non incipit esse: & ita nec mobile nec mundus. Præterea, si tempus incœpit esse, aut incœpit esse in tempore, aut in instanti. Sed non incœpit esse in instanti, quia in instanti tempus nondum est. Nec iterum in tempore, quia sic nihil temporis ante temporis terminum esset: nihil enim rei est antequam res esse incipiat: ergo tempus nõ incœpit esse, & sic idem quod prius. Præterea, Deus ab æterno fuit causa rerum: aliâs oporteret dicere quod prius fuit causa in potentia: & postea in actu, & sic esset aliquid prius, quod reduceret ipsum de potentia in actum, quod est impossibile, nihil autem est causa, nisi causatum habeat: ergo mundus fuit à Deo ab æterno creatus. Præterea, verum & ens conuertuntur. Sed multa sunt vera ab æterno: sicut hominem non esse asinum, & mundum futurum esse, & multa similia: ergo videtur quod multa sunt entia ab æterno: & non solũ Deus. Sed dicendũ, quod omnia ista sunt vera veritate prima, quæ Deus est. Sed contra, Alia veritas est huius propositionis, mundum futurum esse, & huius, hominem non esse asinum: quia posito per impossibile, quòd vna sit falsa: adhuc reliqua erit vera. Sed veritas prima non est alia & alia: ergo non sunt vera veritate prima. Præterea, secundum Philosophum in prædicamentis ex eo quod res est, vel non est: oratio vera vel falsa est. Si igitur multæ propositiones veræ sint ab æterno, videtur quod res per eas signatæ ab æterno extiterint. Præterea, Deo idem est dicere quod facere: vnde in Psal. dixit & facta sunt. Sed dicere Dei est æternum: aliâs filius qui est verbum patris non esset patri coæternus: ergo & facere Dei est æternum: & ita mundus est factus ab æterno.

SED CONTRA est quod dicitur Prouerb. octauo. *Contra.* ex ore diuinæ sapientiæ. Nondum erant abyssi, & ego iam concepta eram, necdum fontes aquarum eruperant. Necdum montes graui mole constiterant, ante omnes colles ego parturiebar: adhuc terram non fecerat, & flumina, & cardines orbis terræ, ergo cardines orbis terræ, & flumina, & terra non semper fuerunt. Præterea, secundum Prisciam, quanto tempore iuniores, tanto intellectu perspicaciores, sed perspicacitas non est infinita: ergo nec tempus, quo perspicacitas creuit, fuit infinitum, & per consequens nec mũdus. Præterea, Iob decimoquarto. Alluuione paulatim terra cõsumitur, sed terra nõ est infinita: si ergo fuisset tempus infinitum, iam totaliter esset consumpta, quod patet esse falsum. Præterea, constat Deum naturaliter esse mundo priorem: sicut causa effectu. sed in Deo idem est duratio & natura: ergo Deus duratione prior est mundo, & ita mundus non semper fuit.

CONCLVSIO.

Cum Deus sit omnium prima & vniuersalissima causa, mundum ipsum ab eo in tempore & cũ tempore processisse tenendum firmiter est: nec contrarium philosophorum aliquis simpliciter demonstrauit.

RESP. Vide primo D. 1. q. 1. ar. 5. & D. 2. q. 1. ar. 3. cor. Et 2. contra Gent. ca. 34. 37. p. par. q. 49. art. 1. & vbi docetur etiam hoc ad fidem ipsam spectare.

RESPONDEO dicendum, quod firmiter tenendũ est mundum non semper fuisse, sicut fides catholica docet. Nec hoc potest aliqua physica demonstratione efficaciter impugnari. Ad cuius euidentiam sciendum est, quod sicut in quæstione alia est habitum, in operatione Dei non potest accipi aliquod debitum ex parte causæ materialis, neque potentiæ actiuæ agentis, nec ex parte finis vltimi, sed solum ex parte formæ, quę est finis operationis, ex cuius pręsuppositione requiritur quod talia existãt qualia competunt illi formæ. Et ideo aliter dicendum est de productione vnius particularis creaturæ, & aliter de exitu totius vniuersi à Deo. Cum enim loquimur de productione alicuius singularis creaturæ, potest assignari ratio, quare talis sit ex aliqua alia creatura, vel saltem ex ordine vniuersi, ad quem quælibet creatura ordinatur, sicut pars ad formam totius. cum autem de toto vniuerso loquimur educendo in esse, non possumus vlterius aliquod creatum inuenire, ex quo possit sumi ratio, quare sit tale, vel tale. vnde, cum nec etiam ex parte diuinæ potentiæ, quæ est infinita, nec diuinæ bonitatis, quæ rebus non indiget, ratio determinatæ dispositionis vniuersi sumi possit, oportet q eius ratio sumatur ex simplici voluntate producentis. Et propter hoc etiã, vt Rabi Moyses dicit, diuina scriptura inducit homines ad considerationem cœlestium corporum, per quorum dispositionem maxime ostenditur quod omnia subiacent voluntati & prouidentiæ creatoris. Non enim potest assignari ratio, quare talis stella tantum à tali distet, vel aliqua huiusmodi, quæ in dispositione cœli consideranda occurrunt, nisi ex ordine sapientiæ Dei. vnde dicitur Isa. 40. Leuate in excelsum oculos vestros & videte quis creauit hoc. Nec obstat, si dicatur quod talis quantitas consequitur naturam cœli, vel cœlestium corporum, sicut & omnium natura constantium est aliqua determinata quantitas. Quia sicut diuina potentia non limitatur ad hanc quantitatem magis quam ad illam, ita non limitatur ad naturam cui debeatur talis quãtitas, magis quam ad naturam, cui alia quantitas debeatur. Et sic eadem redibit quæstio de natura, quę est de quãtitate: quamuis concedamus, quod natura cœli non sit indifferens ad quãlibet quantitatem, nec sit in eo possibilitas ad aliam quantitatem nisi ad istam. Non sic autem potest dici de tempore, vel temporis duratione. Nam tempus est extrinsecum à re sicut & locus. vnde etiam in cœlo, in quo non est possibilitas respectu alterius quantitatis, vel accidentis interius inhærentis, est tamen in eo possibilitas respectu loci & situs, cum localiter moueatur, & etian. respectu temporis, cum semper tempus succedat tempori, sicut est successio in motu & in vbi. vnde non potest dici, quod neque tempus neque vbi consequatur naturam eius, sicut de quantitate dicebatur. vnde patet, quod ex simplici Dei voluntate dependet, quod præfigatur vniuerso determinata quantitas durationis, sicut & determinata quantitas dimensionis. vnde non potest necessario concludi aliquid de vniuersi duratione, vt per hoc ostendi possit demonstratiue mundum semper fuisse. Quidam vero non considerantes exitum vniuersi à Deo, coacti sunt circa incẽptionem mundi errare. Quidam namque causam agentem prætermittentes, solam materiam à nullo creatam ponentes, quæ omnium causa esset, sicut antiquissimi naturales, necessario habuerunt dicere materiam semper fuisse. cum enim nihil se educat de non esse in esse, oportet causam aliam habere quod incipit esse. & hi posuerunt vel mundum semper fuisse continue, quia non ponebant nisi naturaliter agentia, quæ determinabantur ad vnum. ex quo oportebat, quod semper idem effectus sequeretur. Vel cum interruptione: sicut Democritus, qui ponebat mundum vel mundos potius multoties fuisse compositos & dissolutos casu, propter casualem motum atomorum. Sed quia inconueniens videbatur, quod omnes conuenientiæ & vtilitates in rebus naturalibus existentes essent à casu, cũ semper vel in pluribus inueniantur, quod tamen necesse erat sequi, si solum materia poneretur, & præcipue cũ inueniantur quidam effectus, ad quos causalitas materiæ non sufficit: ideo alij posuerunt causam agentem: sicut Anax. intellectum. & Emp. amicitiam & litem. Sed tamen isti non posuerunt huiusmodi causas agentes vniuersi esse, sed ad modum aliarũ particularium agentium, quæ agunt materiam transmutãdo de vno in aliud vnde necesse erat eis dicere, quod materia esset æterna, vtpote non habens causam sui esse, sed mũdum incœpisse, quia omnis effectus causæ agentis per motum sequitur suam causam in duratione, eo quod effectus non est nisi in termino motus, ante quem est principium motus, cum quo simul oportet esse agens, à quo est principium motus. Arist. vero considerans, quod si ponatur causa constituẽs mundum agere per motum, sequeretur quod sit abire in infinitum: quia ante quemlibet motum erit motus, posuit mundum semper fuisse. Non enim processit ex consideratione illa, qua intelligitur exitus vniuersi esse à Deo, sed ex illa consideratione, qua ponitur aliquod agens incipere operari per motum: quod est particularis causæ & non vniuersalis. Et propter hoc ex motu & immobilitate primi motoris, rationes suas sumit ad mundi æternitatem ostendendam. vnde diligenter consideranti rationes eius apparent quasi rationes disputantis contra positionem. vnde & in principio octaui physicorum mota quæstione de æternitate motus, præmittit opiniones Anax. & Emp. contra quas disputare intendit. Sed sequaces Arist. considerantes exitum totius vniuersi à Deo per suam voluntatem, & non per motum, conati sunt ostendere mundi æternitatem per hoc, quod voluntas non retardat facere quod intendit, nisi propter aliquam innouationem vel immutationem. saltem quam necesse est imaginari in successione temporis, dum vult facere hoc tunc, & non prius. Sed isti etiam in defectum similem inciderunt, in quem & prædicti. Considerauerunt enim primum agens ad similitudinem alicuius agentis, quod suam actionem exercet in tempore, quãuis per voluntatem agat: quod tamen non est causa ipsius temporis, sed tempus præsupponit. Deus autem est causa etiam ipsius temporis. Nam & ipsum tempus in vniuersitate eorum, quæ à Deo facta sunt, continetur: vnde, cum de exitu vniuersi esse à Deo loquimur, non est considerandum quod tunc & non prius fecerit. Ista enim consideratio, tempus præsupponit ad factionem, non autem subiicit factioni. Sed si vniuersitatis creaturę productionem consideramus, inter quas est etiam ipsum tempus: est considerandum, quare tali tempori talem mensuram præfixerit, non quare hoc fecit in tali tempore. præfixio autem mensuræ temporis dependet ex simplici voluntate Dei, qui voluit, quod mundus non esset semper: sed quandoque esse inciperet, sicut & voluit quod cœlum nec esset maius, vel minus.

Primaopi. Democri. Harum opinionum diuersitas legitur locis vbi supra et confutatur. Et 1. Phys. & Meta.

2. Opinio.

3. Opinio.

4. Opinio.

Vis rationũ Arist. ad mudi eternitatem.

Vide p. p. q. 46. art. 1. in respon. ad 6.

AD PRIMVM ergo dicendum quod bonitatis proprium est producere res in esse mediante voluntate, cuius est obiectum. vnde non oportuit, quod quandocunque fuit diuina bonitas res produceretur in esse, sed secundum dispositionem volũtatis diuinæ. Ad secundũ dicendum, quod in corpore cœlesti, cum sit incorruptibile, est virtus vt sit semper. sed nulla virtus neque essendi neque operandi respicit præteritum, sed solum præsens vel futurum. Nullus enim habet virtutẽ ad hoc quod aliquid fecerit, quia quicquid non est factum non potest factum fuisse, sed habet aliquis virtutem ad hoc, vt nunc vel in posterum faciat. vnde & virtus existendi quæ semper inest cœlo: non respicit præteritum sed futurum. Ad tertium dicendum, quod non potest dici simpliciter loquendo, cœlũ esse corruptibile propter hoc quod in non esse decideret, si à Deo non cõtineretur. Sed tamen quia creatura contineri in esse à Deo dependet ex immobilitate diuina, non ex necessitate naturæ, vt possit dici quod sit necessarium absolute, cum sit necessariũ solum ex suppositione diuinæ voluntatis, quæ hoc immobiliter statuit, potest concedi secundum quid corruptibile esse cœlum, cum hac scilicet conditione, si Deus ipsum non contineret. Ad 4 dicendũ, quod omnis effectus habet necessariam habitudinem ad suam causam sufficienter: siue sit causa naturalis siue voluntaria. Sed nõ possumus Deum causam mundi ex necessitate naturæ tuę, sed ex voluntate vt

Ad primũ.

Virtus per se futurum respicit.

Universidad de Deusto
Biblioteca

supra dictum est. vnde necessarium est effectum diuinum
sequi non quandocunque natura diuina fuit: sed quando
dispositum est voluntate diuina vt esset: & secundum mo-
5 dum eũdem quo voluit vt esset. Ad quintum dicẽdum, q̃
ante tẽpus aliquid esse potest intelligi dupliciter. vno mo-
do ante totum tempus, & ante omne id quod est temporis:
& sic mundus non fuit ante tẽpus, quia instans in quo cœ-
pit mundus, licet non tempus, est aliquid temporis: non
quidem vt pars, sed vt terminus. Alio modo intelligitur ali
quid esse ante tempus: quia est ante temporis cõpletionem:
quod non completur: nisi in instanti ante quod est aliud in-
stans. Et sic mũdus est ante tempus. Non autẽ oportet pro-
pter hoc q̃ sit ęternus: quia nec ipsum instans tẽporis quod
6 sic est ante tempus, est æternũ. Ad sextum dicẽdum, quod
cum omne agens agat sibi simile: oportet q̃ effectus hoc
modo sequatur à causa efficaciter operante q̃ similitudinẽ
causæ retineat. Sicut quod est à causa naturaliter agente re
tinet similitudinem eius: prout habet formam similem for-
mæ agentis: ita quod est ab agente volũtario retinet simili-
tudinem eius: prout habet formã similem causæ: secundum
quod hoc producitur in effectu: q̃ est in voluntatis dispo-
sitione: vt patet de artificiato respectu artificis. volũtas autẽ
non disponit solũ de forma effectus: sed de loco, duratione
& omnibus cõditionibus eius: vnde oportet quod effectus
voluntaris tunc sequatur quãdo voluntas disponit: nõ quan
do voluntas est. Non enim secundum esse: sed secundum
id quod voluntas disponit effectus voluntati similatur. li-
cet igitur voluntas semper sit eadem: non tamen oportet q̃
7 semper ex ea effectus sequatur. Ad septimum dicendum,
quod Deus de necessitate vult suam bonitatem, & omne id
sine quo sua bonitas esse non potest. Tale autẽ non est crea-
turarum productio. vnde ratio non sequitur. Ad octauum
8 dicendum, quod cum Deus creaturas ad manifestationem
sui produxerit: cõuenientius fuit & melius vt sic produce-
rentur, sicut cõuenientius & expressius eum poterãt mani-
festare, expressius autem manifestatur ex creaturis si non
semper sint, quia in hoc manifeste apparet, quia ab alio
eductæ sunt in esse: & quod Deus creaturis non indiget, &
9 quod creaturæ omnino diuinæ subiacent volũtati. Ad no-
num dicendum, quod Deus ætернam voluntatem habuit
de mundi factione: non tamen vt mundus semper fieret:,
10 sed vt tunc fieret quãdo fecit. Ad decimum dicendum
quod antequam mundus esset: possibile erat mundum fie-
ri: non quidem aliqua potentia passiua: sed solum per po-
tentiam actiuam agentis. Vel potest dici quod fuit pos-
sibile: non per aliquam potentiã: sed quia termini non sunt
inuicem discohærentes: huius scilicet propositionis: mun-
dus est. Sic enim dicitur esse aliquid possibile secundum
nullam potẽtiam: vt patet per Philosophum in quinto Me-
11 taphysi. Et per hoc patet solutio ad vndecimum. Ad duo-
12 decimum dicendum, quod ratio illa procedit de agente
quod incipit agere actione noua. Sed Dei actio est æterna,
cum sit sua substantia. Dicitur autem incipere agere ratio-
ne noui effectus: qui ab æterna actione consequitur secun-
dum dispositionem volũtatis: quæ intelligitur quasi actio-
nis principium in ordine ad effectum. Effectus enim ab
actione sequitur secundum conditionem formæ, quæ est
13 actionis principium: sicut aliquid est calefactum per cale-
factionem ignis secundum modum caloris ignis. Ad de-
cimumtertium dicendum, quod ratio illa procedit de agen
te quod ita facit effectum suum in tempore: quod tamen
non est temporis causa: quod in Deo locum non habet: vt
14 ex supra dictis patet. Ad decimumquartum dicendum,
quod si motus proprie accipiatur, diuina voluntas non mo
uetur, sed metaphorice loquendo dicitur moueri à suo vo-
lito. Et sic sola Dei bonitas mouet ipsam, secundum quod
Augusti. dicit octauo super Genesim ad literam: quod Deus
mouet seipsum sine loco & tempore. Nec tamen sequitur
quod quandocunque fuit bonitas eius: tunc esset creatura-
rum productio: quia creaturæ non procedunt à Deo ex de-
bito vel necessitate bonitatis: cum diuina bonitas creaturis non egeat: nec per eas ei aliquid accrescat. Sed ex sim
15 plici voluntate. Ad decimumquintum dicendum, quod
cum prima successio temporis causetur ex motus succes-
sione, vt dicitur in quarto Physic. secundum hoc verum est
quod omne instãs est principium & finis temporis: secun-
dum quod verum est, quod omne momentum est princi-
pium & finis motus: vnde si supponamus motum non sem-
per fuisse: nec semper futurum esse: non oportebit dicere
quod quodlibet instans sit principium & finis temporis:
sed erit aliquod instans quod est tantum principium: & ali
quod quod tantum finis. vnde patet quod ratio ista est cir-
cularis: & propter hoc non est demonstratio. Sed tamen
est efficax secundum intentionem Arist. qui eam inducit
contra positionem vt dictum est. Multæ enim rationes sunt
efficaces contra positionem propter ea quæ ab aduersariis
ponuntur: quæ non sunt efficaces simpliciter. Ad deci- 16
mumsextum dicendum, quod instans semper considcratur
vt fluens, sed non semper vt fluens ab aliquo in aliquid,
sed quandoque vt fluens ab aliquo tantum: sicut vltimum
instans temporis, quandoque vt fluens in aliquid tantum:
sicut primum instans. Ad decimumseptimum dicendum, 17
quod illa ratio non probat quod motus semper fuerit: sed
quod motus circularis possit esse semper: quia ex mathe-
maticis non potest aliquid efficaciter de motu concludi.
vnde Arist. non probat ex circulatione motus eius æter-
nitatem, sed supposito quod sit æternus, ostendit quod est
circularis: quia nullus alius motus potest esse æternus. Et 18
per hoc patet responsio ad decimumoctauum. Ad deci- 19
mumnonum dicendum, quod sicut se habet scibile ad scien
tiam nostram: ita se habet scientia Dei ad creaturas. Nam
scientia Dei est causa creaturarum: sicut & scibile est cau-
sa scientiæ nostræ: vnde sicut scibile potest esse scientia no-
stra non existente: vt dicitur in prædicamẽtis: ita Dei scien-
tia esse potest scibili non existente. Ad vigesimum dicen- 20
dum, quod Deus præcedit mundum duratione, non qui-
dem temporis sed æternitatis: quia esse Dei non mensura-
tur tempore. Nec ante mundum fuit tempus reale: sed so-
lum imaginarium; prout scilicet nunc possumus imagina-
ri infinita temporum spacia æternitate existente potuisse
reuolui ante temporis incœptionem. Ad vigesimumpri- 21
mum dicendum, quod si relatio dominij intelligatur con-
sequi actionem qua Deus actualiter creaturas gubernat:
sic non est ab æterno Dominus. Si autem intelligatur con-
sequi ipsam potestatem gubernãdi: sic competit ei ab æter-
no. Nec tamen oportet creaturas ab æterno ponere nisi in
potentia. Ad vigesimumsecundum dicendũ, quod ratio- 22
ne illa vtitur August. ad probandum coæternitatem & co-
æqualitatem filij ad patrem. Quæ tamen ratio non est effi-
cax de mundo, quia cum natura filij sit eadem cum patre,
requirit æternitatem & æqualitatem patris: quæ si sibi sub-
traheretur inuidiæ esset. Non autem hoc requirit natura
creaturæ: & ideo non est simile. Ad vigesimumtertium 23
dicendum, quod secũdum Græcos dicitur. Dominus regna
uit in seculum seculi & adhuc. quod exponens Origen. in
glo. dicit quod seculum intelligitur spacium vnius genera-
tionis: cuius finis notus est nobis, per seculum seculi im-
mensum spacium temporis quod finem habet: tamen no-
bis ignotum: sed adhuc vltra illud regnum Dei extenditur.
Et sic æternum exponitur pro tempore diuturno. Ansel.
autem in prosologion exponit æternum pro æuo quod nun
quam finem habet. Et tamen vltra illud Deus esse dicitur
propter hoc. Primo quia æuiterna possunt intelligi nõ esse.
Secundo quia non essent nisi à Deo cõinerentur. Et sic de
se non sunt. Tertio quia non habent totum esse suũ simul:
cum in eis sit aliqua mutationis successio. Ad vigesimum- 24
quartum dicendum, quod pro tanto oportet illud quod in-
cipit habere mẽsuram durationis, quia incipit per motum.
sic autem tempus non incipit per creationem. vnde ratio
non sequitur. Et tamen potest dici quod omnis mensura in
suo genere seipsa mẽsuratur: sicut linea per lineam: & simi-
liter tempus per tempus. Ad vigesimumquintũ dicẽdum, 25
quod tempus non habet sicut permanentia: quorũ substan-
tia est tota simul. vnde non oportet quod totum tempus sit
quando incipit esse. Et sic nihil prohibet dicere q̃ tempus
incipit in instanti esse. Ad vigesimumsextẽ dicendum, q̃ 26
actio Dei est æterna: sed effectus non est æternus, vt supra
dictum est. vnde licet Deus nõ semper fuerit causa: qui non
semper fuit effectus: non tamen sequitur quod fuerit causa
in potentia: quia actio eius semper fuit: nisi potentia ad ef-
fectum referatur. Ad vigesimumseptimum dicendum, 27
quod secundum Philosophum in sexto Metaphysicæ, ve-
rum est in mente, non in rebus, est enim adæquatio intel-
lectus ad res. vnde omnia, quæ fuerunt ab æterno, fue-
runt vera per veritatem intellectus diuini, quæ est æterna.

Ad vigesimumoctauum dicendum, quod omnia illa, quæ 28
ab æterno dicuntur esse vera, non sunt alia & alia verita-
te vera, sed vna & eadem diuini intellectus veritate, ad di-
uersa

uersas tamen res in proprio esse futuras relata. & sic ex di-
uersa relatione potest aliqua distinctio in illa veritate desi
29 gnari. Ad vigesimumnonũ dicendum, quod verbum etiam
Philosophi intelligitur de oratione existente in nostro in-
tellectu: vel in nostra pronunciatione. veritas enim nostri
intellectus vel verbi: ab existentia rei causatur. Sed econ-
30 uerso veritas diuini intellectus est causa rerum. Ad tri-
gesimum dicendum, quod ex parte ipsius Dei, facere non
importat aliquid quod sit aliud quam suum dicere. Non
enim actio Dei est accidens: sed eius substantia. Sed face-
re importat effectum actualiter existentem in propria na-
tura: quod per dicere non importatur.

Argumẽta in cõtrariũ. ARGVMENTA vero quæ obiiciuntur in contrariũ licet verum concludant, non tamen necessario: præter pri-
mum, quod ex authoritate procedit. Argumentum enim
perspicacitatis secundum temporis cursum, non ostendit
tempus quãdoque incœpisse. Potuit enim esse, quod scien-
tiarum studia pluries fuerint intermissa, & postmodũ post
lõga tempora quasi de nouo incœpta, vt Philosophus etiã
dicit in vndecimo Metaphy. Terra etiam non ita per allu-
uionem ex vna parte consumitur, quin etiam per mutuam
elementorum conuersionem ex parte alia augmentetur.
Duratio etiam Dei, licet sit idem quod eius natura secun-
dum rem, tamen differt ratione. vnde non oportet quod sit
prior duratione, si est prior natura.

Vtrum angeli sint creati ante mundum visibilem.

ARTIC. XVIII.

Primum. Non quærit an sint adeo creati, quia hoc indubitatum tenetur, vt in principio corporis dicit.

DECIMOOCTAVO quæritur vtrum angeli sint creati ante mundũ visibilem. Et videtur quod sic, quia
vt Damascenus refert in secũdo libro, Grego. Nazianzenus
dicit, quod Deus primum excogitauit angelicas virtutes &
cœlestes, & excogitatio fuit opus eius: ergo prius fecit an-
gelos quam mundum visibilem conderet. Sed dicendum q̃
2 ly. primum dicit ordinem naturę, nõ durationis. Sed contra
Damascenus ibidem ponit super hoc duas opiniones, qua-
rum vna ponit angelos primum fuisse creatos, alia vero di-
cit contrarium. sed nulla vnquã opinio posuit quin angeli
3 natura priores essent visibilibus creaturis: ergo oportet
quod intelligatur de ordine durationis. Præterea, Basilius
dicit in principio hexameron. Erat quędã natura ante hunc
mundum intellectui nostro contemplabilis, quod postmo-
dum exponit de angelis: ergo videtur q̃ ante hunc mũdum
4 angeli sint creati. Præterea, ea quæ cum mundo visibili fa-
cta sunt: scriptura in principio Genesis prosequitur. Sed de
angelis nullam facit mentionẽ. ergo videtur quod angeli
5 non fuerunt creati cum mundo: sed ante mũdum. Præterea,
illud quod ordinatur ad perfectionem alicuius sicut ad fi-
nem, est eo posterius. Sed mũdus visibilis ordinatur ad per-
fectionem intellectualis naturæ: quia vt Ambrosius dicit,
Deus qui natura inuisibilis est: opus visibile fecit per quod
cognosci posset. Et non nisi à rationali creatura. ergo ratio-
6 nalis creatura facta est ante mundum visibilem. Præterea,
quicquid est ante tempus: est ante mũdum visibilem, quia
tempus cum mundo visibili incœpit. Sed angeli creati sunt
ante tempus. Non enim fuit tempus ante diem. Angeli au-
tem creati sunt ante diem: vt Augustinus dicit in primo su-
per Gen. ad literam. ergo angeli creati sunt ante mundum
7 visibilem. Præterea, Hieronymus dicit super epistolam ad
Titum. Sex millia necdum nostri temporis implentur an-
norum: & quantas prius æternitates: quanta tempora fuis-
se arbitrandum est: in quibus angeli Deo seruierunt: & eo
iubente subsistiterunt? Sed mundus visibilis cum nostro tem
pore incœpit. ergo angeli ante mundum visibilem fue-
8 runt. Præterea, sapientis est ordinate suum effectum pro-
ducere. Sed angeli præcedunt nobilitatem creaturarum vi
sibilium. ergo à sapientissimo artifice Deo primo debue-
9 runt produci in esse. Præterea, Deus inquantum bonus
est, sue bonitatis alios participes facit. Sed huius dignitatis
capaces erant angeli: quod creaturam visibilem duratione
præcederent. ergo videtur hoc eis per summam Dei boni-
10 tatem collatum. Præterea, homo dicitur minor mundus:
quia maioris mundi similitudinẽ gerit. sed in homine pars
eius nobilior ante alias partes formatur, scilicet cor. vt Phi
losophus dicit. ergo videtur quod angeli, qui sunt nobilior
pars maioris mundi, ante visibiles creaturas sint conditi.
11 Præterea, vt Augustinus dicit in secundo libro super Ge-
nesim ad literam in opere secũdæ diei: & deinceps tripliciter scriptura rerum factionem commemorat. Dicit enim
primo. dixit Deus, fiat firmamentum. Secundo: & factũ est
ita. Tertio vero, fecit Deus firmamentum: quorũ primum
refertur ad esse rerũ in verbo. Secundum ad esse rerum in
cognitione angelica: prout angeli accipiunt cognitionem
creaturæ fiendæ. Tertiũ vero ad esse creaturę in propria na
tura. Sed quando creatura visibilis erat fienda nondũ erat.
ergo angeli fuerunt & habuerunt cognitionẽ naturæ visi-
bilis antequã esset. Sed dicẽdũ q̃ hic intelligitur de factio-
ne creaturę quantũ ad eius formationem: non quantum ad
primam creationem. Sed contra, secundum opinionem 12
Aug. creatio naturæ visibilis non præcedit tempore eiusdẽ
formationem. Si ergo angelus fuit ante formationem crea-
turæ visibilis: fuit & ante eius creationem. Præterea, di- 13
cere Dei est causa creaturæ fiendæ: quod non videtur pos-
se intelligi de æterna verbi genitura, quia illa ab æterno
fuit: nec per vices temporum repetitur, cum tamen in sin-
gulis diebus scriptura repetat Deum aliquid dixisse. Nec
etiam potest intelligi de locutione corporali: tum quia nõ-
dum erat homo qui vocem Dei loquentis audiret: tũ etiam
quia oportuisset ante lucis formationem aliquod aliud cor
poreum formatum fuisse: cum vox corporalis non fiat nisi
per alicuius corporis formationem. ergo videtur q̃ intelli-
gatur de spirituali locutione qua Deus ad angelos loqui-
tur. Et sic videtur q̃ angelorum cognitio præsupponatur
vt causa ad creaturarum visibilium productionem. Præ- 14
terea, vt supra dictum est: sacra scriptura tripliciter actio-
nem rerum commemorat. quorũ primum pertinet ad esse
rerum in verbo. secundum ad esse rerum in cognitione an-
gelica. Tertium in propria natura. Sed primum horũ præ-
cedit secundum & duratione & causa. ergo similiter secun-
dum præcedit tertium duratione & causa, scilicet cognitio
angelica existentiam visibilis creaturæ. Præterea non mi- 15
nus requiritur ordo in exitu rerũ à principio: quam in redu
ctione earum in finem. Sed in reducendo res in finem: hæc
est lex diuinitatis statuta: vt Dionysius dicit: q̃ vltima redu
cantur in finem per media. ergo similiter creaturæ corpo-
rales quæ sunt infimę procedunt à Deo per angelicas crea-
turas quæ sunt mediæ. Et sic angeli corporales creaturas
præcedunt. sicut causa effectum. Præterea, eis quæ sunt 16
omnino disparata non competit associatio. Sed angeli &
creaturæ visibiles sunt omnino disparata. ergo non sunt as-
sociati in creatione vt simul fierent. Inordinatum etiam
esset quod angeli post creaturas visibiles fierent. ergo ante
creaturas visibiles sunt conditi. Præterea, Eccle. 1. dicitur. 17
primo omnium creata est sapientia: quod non potest intel-
ligi de filio Dei qui est patris sapiẽtia: cum ipse non sit crea
tus sed genitus. ergo sapiẽtia angelica quę est creatura, est
ante omnia alia facta. Præterea, Hilarius dicit in lib. de 18
tri. Quid mirum si dominum nostrum Iesum Christũ ante
secula fuisse confiteamur: cum etiam Deus angelos fecerit
ante mundum? Sed Dei filius non solum ordine dignitatis:
sed etiam durationis omnia secula præcessit. ergo & ange-
li mundum visibilem. Præterea, creatura angelica media 19
est inter naturam diuinam & corpoream: quum etiã quod
est angeli mensura medium est inter æternitatem & tem-
pus. Sed Deus sua æternitate fuit ante angelos & visibilem
creaturam. ergo & angeli suo æuo fuerunt ante mundum
visibilem. Præterea, Augustinus dicit vndecimo de ciui. 20
Dei, quod angeli semper fuerunt. Sed non potest dici quod
creatura corporalis semper fuerit: ergo angeli fuerunt an-
te corpoream creaturam. Præterea, motus creaturæ cor- 21
poreæ peraguntur per ministerium spiritualis creaturę, vt
patet per Augustinum in tertio de trini. & per Grego. in
quarto dialogorum. Sed motor præcedit mobile. ergo an-
geli fuerunt ante visibiles creaturas. Præterea, Dionysius 22
assimilat actionem diuinam in res, actioni ignis in corpo-
ra quæ ab igne patiuntur. Sed ignis prius agit in corpora
propinqua quam in remota. ergo & diuina bonitas primo
produxit creaturas angelicas sibi propinquas: quam crea-
turas corporeas magis ab eo distantes. & sic angeli ante
mundum fuerunt.

SED CONTRA est quod dicitur in principio Ge- *Contra.* 1
nesis, In principio creauit Deus cœlum & terram: vbi glo-
sa Augustini dicit, quod per cœlum intelligitur natura
angelica, per terram vero natura corporalis. ergo angeli
simul cum natura corporali fuerunt facti. Præterea, 2
glosa Strabi ibidem dicit, q̃ per cœlum ibi intelligitur cœ-
lum empyreum: quod mox factum, sanctis angelis est re-
pletum. ergo angeli simul fuerunt facti cum cœlo empy-

Universidad de Deusto
Biblioteca

reo, quod est visibilis creatura. Præterea, homo minor mundus dicitur, quia habet similitudinem maioris mundi: sed in homine simul sit corpus & anima: ergo & in mundo maiori simul fit angelica & corporalis creatura.

CONCLVSIO.

Cum ex diuina bonitate ac sapientia cuncta processerint, cum angeli ipsi pars etiam vniuersi sint, nō ante mundum fuisse illos productos, asserendum est, sed simul à Deo creatos catholice sentiendum est.

RESP. Vide 1. p. q. 61. ar. 1. 2. 3.

RESPONDEO dicendum, quod in hoc omnes catholici doctores consenserunt, quod angeli non semper fuerunt, vtpote de nihilo in esse producti. Quidam tamen posuerunt angelos non simul cum mundo visibili: sed ante mundum visibilem incœpisse. Ad hoc autem ponendum diuersis rationibus sunt moti. Quidam nanque æstimauerunt creaturas corporeas non esse productas ex prima Dei intentione, sed occasionē eas producendi ex merito vel demerito spiritualis creaturæ Deum habuisse dixe-

Opinio Origē. runt. Posuit enim Origē. à principio simul creatas esse omnes creaturas immateriales & rationales, & eas fuisse æquales, diuina iustitia hoc exigente. Non enim videtur quod inæqualitas possit esse in datis, iustitia seruata, nisi propter meriti vel demeriti diuersitatem. Vnde diuersitatē creaturarum, quam videmus præcessisse, posuit meriti & demeriti diuersitatem: vt secundū quod spiritualium creaturarum quædam magis Deo adhæserunt, in altiores ordines angelorum sint promotæ: quæ vero magis peccauerūt grossioribus & ignobilioribus corporibus sint alligatæ, quasi ipsa meritorum diuersitas exegerit diuersos gradus corporum à Deo produci. Hanc autem positionem Augu-

Reproba. stinus reprobat in vndecimo de ciuitate Dei. Causam enim creaturarum condendarum constat nihil aliud esse quam Dei bonitatem, tam spiritualium quam corporalium, in quantum creaturæ suæ sua bonitate creatæ, bonitatem increatam secundū suum modum repræsentāt. propter quod in principio Genesis scriptura dicit de singulis Dei operibus, & postmodū de omnibus simul, vidit Deus cuncta quæ fecit. & erant valde bona: quasi diceret, quod ad hoc Deus creaturas condidit, quòd bonitatem haberent. Secundum autem opinionem prædictam non ad hoc conditæ fuissent creaturæ corporales, quia bonum esset eas esse, sed vt malitia spiritualis creaturæ puniretur. Sequeretur etiam quod ordo vniuersi, quem nūc videmus, à casu existeret, inquantum accidit quod diuersæ rationales creaturæ diuersimode peccauerunt. Si enim omnes peccassent æqualiter, nulla diuersitas naturarum in corporibus esset secundum eos. Vnde hac positione remota, alij ex consideratione naturæ spiritualium substantiarum, quæ est dignior omni natura corporali, posuerunt spirituales substantias ante corporales conditas esse. vt sicut natura spiritualis creata, media est ordine naturæ inter Deum & creaturam corporalem, ita etiam sit media duratione. Hæc autem opinio cum fuerit magnorum doctorum scilicet Basilij, Gregorij Nazianzeni, & quorundam aliorum, non est tanquam erronea reprobanda. Sed si diligenter consideretur, alia opinio, quæ est Augustini & aliorum doctorum, quæ etiam modo communiter tenetur, rationabilior inuenitur. Angeli enim non solum sunt considerandi absolute, sed etiam inquantum sunt pars vniuersi. Et hæc consideratio eorum intantum est magis attendenda, inquantum bonum vniuersi præeminet bono cuiuslibet creaturæ particularis, sicut bonum totius præeminet bono partis. Secundum autem quod considerantur angeli vt partes vniuersi, competit eis quod simul cum creatura corporali sint conditi. Vnius enim totius vna videtur esse productio. Si autē seorsum essent angeli creati, videretur omnino alieni ab ordine creaturæ corporalis quasi aliud vniuersum per se constituentes. Vnde dicendum est, quod angeli simul cum creatura corporali sunt conditi, tamen sine alterius opinionis præiudicio.

Hanc opinionē visum est auctori quādoque apparere loco suprāadducto. quod non est verū, cum sciret hoc abere ecclesia dānatū esse de summa tri. & si dicat ca. firmiter credimus.

Ad prima tria argumenta.

4 ET PER HOC patet responsio ad tria prima: quia procedunt secundum mediam opinionem. Ad quartum dicendum, quod sicut Basilius dicit in primo exam. Moyses legislator in principio Geneseos exordium visibilis creaturæ incœpit exponere, prætermissa creatura spirituali, quæ ante fuerat condita. De qua mentionem non fecit, quia rudi populo loquebatur, qui ad spiritualia capienda idoneus non erat. Secundum Augustinum vero creaturam spiritualem per cœlum intelligit, sicut per terram creaturam corporalem, cum dicit, In principio creauit Deus cœlum & terram. Quare autem sub metaphora cœli & non expresse creationem angelorum tradidit, potest eadem ratio assignari, quæ & supra, scilicet ex populi ruditate, & iterum ad vitandam idolatriam, in quam proni erant. Ad quam daretur eis occasio si plures subsistentiæ spirituales ponerentur præter vnum Deum, quæ essent cœlo nobiliores, & præcipue cum huiusmodi substātiæ à gentilibus dij dicerentur. Secundum vero Strabum & alios priores, per cœlum, quod in auctoritate inducta ponitur, intelligitur cœlum empyreum quod est habitaculum sanctorum angelorū per metonymiam: sicut quando ponitur continens pro contento. Ad quintum dicendum, quod sicut dicit Augustinus quarto super Genesim ad literam. Angeli non cognoscunt Deum ex visibilibus creaturis. vnde creaturæ visibiles non sunt factæ vt Deum ostenderent angelis, sed rationali creaturæ, quæ est homo. vnde ex hoc probatur homo esse finis creaturarum. Finis autem, licet sit primus in intentione, est tamen vltimus in operatione. vnde & homo vltimo factus fuit. Ad sextum dicendum 6 quod secundum Augustinum creatio cœli & terræ non præcessit durationē lucis formationem, seu productionem. Et ideo non intelligit quod creatio spiritualis naturæ fuerit ante primum diem durationē, sed quodam naturæ ordine, quia substantia spiritualis & materia informis secundum suam essentiam considerata, alternationibus temporum non subiacent, vnde per hoc etiam habetur non potest quod creatura spiritualis sit facta ante corporalem: quia etiam ante lucis factionem agitur de creatione creaturæ corporalis quæ per terram intelligitur. Secundum vero alios, creatio cœli & terræ ad primum diem pertinet: quia cum cœlo & terra creatum est tempus: licet distinctio tēporum quantum ad diem & noctem incœperit per lucē. vnde tempus ponitur vnum de quatuor primo creatis, quæ sunt, natura angelica, cœlum empyreum, materia informis, & tempus. Ad septimum dicendum, quod Hierony. loquitur se- 7 cundum opinionem antiquorum doctorum. Ad octauum 8 dicendum, quod ratio illa procederet, si vnaquæque creatura produceretur vt existēs per se absolute. Sic enim conueniens esset vt vnaquæque seperatim crearetur secūdum gradum suæ bonitatis. Sed quia omnes creaturæ producuntur vt partes vnius vniuersi: conueniens est vt omnes simul producantur ad vnum vniuersum constituendum. Ad no- 9 num dicendum, quod licet ad aliquam dignitatē creaturæ spiritualis pertineret si ante creaturam visibilē esset creata: non tamen cōpeteret dignitati & vnitati vniuersi. Ad de- 10 cimum dicēdum, quod licet cor ante alia mēbra formetur, tamen totius corporis animalis est vna cōtinua generatio, non quod seorsum vna generatione formetur cor, & postmodum successiue aliis generationibus alia membra aliquibus temporibus interiectis. Hoc autē non potest dici in creatione angelorum & corporalium creaturarum, quod vna productione sint condita, scilicet spiritualis creatura ante corporalem, quasi continue vniuersum sit productum, producere enim successiue in producendo est in his quæ ex materia producuntur: in qua est vna pars vicinior complemēto quam alia. vnde in prima rerum creatione successio locum non habet: & si in formatione rerum ex materia creata posset locum habere. vnde & doctores qui posuerunt angelos ante mundum creatos: posuerunt omnino distinctam creationem angelorum & corporum: & multam durationem mediam interuenisse. Et præterea cor necesse est in animali prius formari: quia virtus cordis operatur ad formationem aliorum membrorum. Creatura autem spiritualis non operatur ad creationem corporalium creaturarum: cum solius Dei sit creare. vnde & commentator in vndecimo Metaphysi. imponit Platoni quod dixerit quod Deus primo creauit angelos: & postea commisit eis creationem corporalium creaturarum. Ad vndecimum di- 11 cendū, quod Augustinus loquitur de factione creaturarum corporalium. non quantum ad primam creationem: sed quantum ad formationem. Ad duodecimum dicendum 12 quod sustinendo quod omnia sint simul creata in forma & materia: creatura spiritualis dicitur habuisse cognitionem creaturæ corporalis fictē: non quia eius formatio esset tempore futura: sed quia cognoscebatur vt futura: prout considerabatur in sua causa: in qua erat vt ex ea posset procedere: sicut qui cognoscit aream in principiis ex quibus fit:

13 sit: potest dici eam cognoscere vt fiendam. Ad decimumtertium dicendum, quod dicere Dei intelligitur de æterna verbi Dei generatione, in quo ab æterno fuit ratio omniū creaturarum condendarum. Nec tamen ideo frequenter repetitur in singulis operibus, dixit Deus, quasi temporaliter dixerit, sed quia licet verbum in se sit vnum: tamen in eo est propria ratio singularum creaturarum. Sic ergo singulis operibus præmittitur Dei verbum, sicut propria ratio operis fiendi: ne facto opere necesse sit quærere quare tale opus sit factum: cum ante operis conditionem sit dictum: dixit Deus. Sicut cū aliquis volēs assignare aliculus

14 rei causam: incipit à causæ cognitione. Ad decimumquartum dicendum: quod esse rerum in verbo est causa esse rerum in propria natura. Sed esse rerum in cognitione angelica: non est causa esse rerum in propria natura. & ideo non

15 est simile. Ad decimumquintum dicendum, quod res in finem ordinatur per suam operationem. Non autem producitur in esse per suam operationem. sed solum per operationem causæ agentis. Vnde magis est conueniens quod creaturæ superiores cooperentur Deo in reducendo creaturas inferiores in finem: quam in earum productionem.

16 Ad decimumsextum dicendum, quod licet creaturæ corporales & spirituales sunt disparatæ secundum proprias naturas: tamen sunt connexæ secundum ordinem vniuersi: &

17 ideo oportuit quod simul crearentur. Ad decimumseptimum dicendum, quod illa auctoritas eccle. secundum Augūst. intelligitur de sapientia creata, quæ est in natura angelica: quæ tamen secundum ipsum non prius creata est tempore: sed dignitate. Secundum vero Hyl. in lib. de fīnodis intelligitur de sapientia increata, quæ est filius Dei: quæ quidem simul dicitur & creata & genita, vt patet pro uerb. octauo. & in diuersis scripturę locis, vt omnis imperfectio à natiuitate filij Dei excludatur. In creatione enim attenditur imperfectio ex parte creati, inquantū de nihilo in esse educitur: sed perfectio ex parte creantis qui absque sui immutatione creaturas producit. In natiuitate vero eius econtrario: quia importatur perfectio ex parte nati inquātum accipit naturā generantis: sed imperfectio ex parte generantis secundum modum inferioris generationis: inquātum generat cum sui immutatione: vel diuisione suæ substātiæ. Et ideo simul filius Dei & creatus & genitus dicitur: vt per creationem excludatur generātis mutatio: & ex natiuitate geniti imperfectio: & ex vtroq; vnus intellectus cō

18 stituatur perfectus. Ad decimumoctauum dicendum, quod Hyl. loquitur secūdum opinionem antiquorum doctorum.

19 Ad decimumnonum dicendum, quod Deus est causa naturæ angelicæ: non autem natura angelica causa est naturæ

20 corporalis. & ideo non est simile. Ad vigesimum dicendum, quod angeli dicuntur semper fuisse: non quia ab æterno fuerunt: sed quia omni tempore fuerunt: quia quandocunque fuit tempus: fuerunt angeli. Et per hunc etiam modū creā-

21 turæ corporales semper fuerunt. Ad vigesimumprimum dicendum, quod motor non de necessitate præcedit tempo-

22 re mobile: sed dignitate: sicut patet in anima & corpore. Ad vigesimumsecundum dicendum, quod in actione ignis in corpora: duplex ordo est considerandus, scilicet situs & tem poris. Ordo situs est in omni actione eius: eo quod omnis actio eius est situalis. & in corpora sibi magis propinqua plenius suā actionem exercet. Vnde vlterius procedēdo intantum debilitatur eius effectus: quod tandē totaliter deficit. Ordo autem temporis non attenditur in omni eius actione: sed solum in illa qua agit per motum. Vnde cū ignis illuminet & calefaciat corpora, in calefactione seruatur ordo situs & temporis: sed in illuminatione quæ nō est motus sed terminus motus: attenditur tantū ordo situs. Quia ergo actio Dei quantum ad creationem est absq; motu: non attenditur similitudo quantum ad ordinem temporis: sed solum quantū ad ordinē situs. Idem enim est in actione spirituali diuersus gradus naturæ: quod in actione corporali diuersus situs. Quantum ergo ad hoc attenditur similitudo Dionysij: quod sicut ignis in corpora sibi vicina plenius suā virtutem effundit: ita Deus rebus sibi propinquioribus gradu dignitatis: copiosius suam bonitatem distribuit.

Vtrum potuerint esse angeli ante mundum visibilem.

ARTIC. XIX.

De potentia logica sermo est.

Ad primū.

DECIMONONO quæritur vtrū potuerint esse angeli ante mundū visibilem. Et videtur quod nō. Quæcunque enim ita se habēt, quod duo ex ipsis nō possunt esse in vno loco distincto, requirunt loci diuersitatem: sed duo angeli non possunt esse in eodem loco, vt communiter dicitur: ergo non potest intelligi, quod essent duo angeli distincti, nisi sint duo loca distincta. Sed ante creaturam visibilem non fuit locus, cum locus secundum Philosophū 4. Physi. non sit nisi vltimum corporis continentis. ergo ante mundū visibilē angeli esse nō potuerunt. Præterea, produ- 2 ctio creaturæ corporalis: angelis nihil de eorū virtute naturali ademit. Si ergo nō facto mūdo visibili angeli absq; loco esse potuerūt: etiam nunc mūdo visibili facto absq; loco esse possent: quod videtur esse falsum. Quia si non essent in loco: nusquā essent. & sic viderentur non esse. Præterea, 3 Boë. dicit quod omnis spiritus creatus corpore indiget. Sed angelus est spiritus creatus. ergo indiget corpore: & ita ante creaturam corporalem esse non potuit. Sed dicere tur quod indiget corpore non quantum ad esse, sed quantum ad ministerium. Sed contra, ministerium angelorum exer 4 cetur vbi nos sumus: scilicet in hoc mundo. Sed angeli habent locum corporalem etiam extra habitationem nostram: scilicet cœlum empyreum, ergo non solum indigent corpore in loco corporali propter ministerium nostrum. Præterea, impossibile est imaginari prius & posterius si- 5 ne tempore. Sed si angeli fuissent ante mundum prius fuisset principium quo angeli esse cœperūt: quàm principium quo mundus visibilis esse cœpit. ergo tēpus incœpisset ante mūdum visibilem: quod est impossibile: cum tempus sequatur ad motum. & motus ad mobile ergo impossibile est quod angeli fuerint ante mundum.

SED CONTRA. Illud quod in creaturis contradictionem non implicat est Deo possibile: sed angelos esse creatura visibili non existente, nullam contradictionē implicat. ergo non fuit Deo impossibile producere angelos ante mundum. *Contra. 1.*

CONCLVSIO.

Non est simpliciter impossibile angelos ipsos ante mundū fuisse creatos, vt visi sunt dicere sanctorum nonnulli, atque illorum dignitati id conuenire indubitatum sit.

RESP. Locus vbi supra.

RESPONDEO dicendum, quod sicut Boëtius dicit in libro de Tri quod in Deis non oportet ad imaginationem deduci: & similiter nec in corporalibus omnibus, quia cum imaginatio sit sequela sensus, vt per Philosophum patet in libro de anima: imaginatio non potest extendi vltra quantitatem, quæ est qualitatum sensibiliū subiectum. Hoc autem quidam non attendentes, nec imaginationem transcendere valentes, non potuerūt aliquid intelligere nisi per modum rei situalis. Et propter hoc quidam antiqui dixerunt quod illud quod non est in loco, non est: vt in 4. Physi. dicitur. Et ex simili errote quidam moderni dixerunt quod angeli absque creatura corporali esse nō possunt, intelligentes angelos tāquā ea, quæ imaginauerunt situaliter distincta: quod quidem præiudicat sententiæ antiquorum, qui angelos ante mundum fuisse posuerunt: præiudicat etiam dignitati angelicæ naturæ quæ cum natu raliter sit prior quā creatura corporalis, nullo modo à creatura corporali dependet. Et ideo simpliciter dicimus, quod angeli esse potuerunt ante mundum.

Ad primū.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod duos angelos esse in vno loco indiuisibili nō impedit eorū distinctio, sed operationū confusio. vnde ratio non sequitur. Ad 2. dicen- 2 dum, q̄ etiam nunc nihil prohibet angelos nō esse in loco si voluerint. etsi etiam semper sint in loco propter ordinē quo creatura spiritualis præsidet corporali secundum Aug. 3. de Tri. Ad tertiū dicendum, q̄ sicut ipse Boë. exponit: angeli 3 indigent corpore solum quantum ad ministerium: nō quantum ad naturæ complementum. Ad quartum dicendum, q̄ 4 angeli sunt in cœlo empyreo: vt in loco qui est contemplationi congruus: non tamen de necessitate contemplationis. Ad quintum dicendum, quod illa prioritas & posterioritas 5 non cogit nos ponere ante mundum tempus reale: sed solum tempus imaginarium: vt in quæstione de æternitate vel creatione mundi dictum est.

QVÆSTIO QVARTA.

DE CREATIONE MATERIAE INFORMIS.

Et habet duos articulos.

Primo enim quæritur vtrum creatio materiæ informis præ

Universidad de Deusto
Biblioteca

cesserit duratione creationem rerum.
2 Vtrum materię informis tota simul fuerit an sucessiua.

ARTIC. I.

1 QVÆSTIO est vtrum creatio materiæ informis præcesserit duratione creationem rerum. Et videtur quod non, quia sicut dicit Agustinus primo super Genesim ad literam, materia informis præcedit formatam ex ea, sicut vox cantum: sed vox non præcedit cantum duratione, sed solum natura; ergo materia informis non præcedit res formatas duratione, sed solum natura. Sed diceretur quod Augusti. loquitur de materia respectu formationis, quæ est per formas elementorū quæ quidem formæ statim à principio in materia fuerunt.

2 Sed contra, sicut aqua & terra sunt elementa, ita etiam ignis & aër. sed scriptura tradens informitatem materiæ facit mẽtionem de terra & aqua: ergo si materia à principio habuisset formas elemẽtares, pari ratione fecisset mentio-
3 nem de aëre & igne. Præterea, forma substantialis cum materia sunt causa accidentalium qualitatum, vt patet per Philosophum in primo phisico. sed qualitates actiuæ & passiuæ sunt proprietates proprie accidentales elementorum. Si ergo formæ substantiales fuerunt à principio in materia, fuerunt ibi ex consequenti qualitates actiuæ & passiuæ. Et ita nulla restabat informitas, vt videtur. Sed diceretur, quod erat informitas siue confusio quãtum ad ele-
4 mentorum situm. Sed contra, secũdum Philosophũ quarto cœ. & mun. quantum vnumquodque elementorum habet de specie tantum habet de vbi; elementa enim sunt in propriis locis ex virtute formę. Si ergo materia à principio habebat formas substantiales: tunc ex consequenti vnumquodque elementorum suũ situm habebat: & ita nulla cõfusio in elementis restabat: secundum quam materia posset dici informis. Præterea, si pro tanto materia informis
5 dicitur: quod elementa nõdum proprium & naturalem situm habebant; ex consequenti videtur quod secundum hoc eius formatio intelligitur, q⁹ elementis naturalis situs attribuitur. Sed hoc non videtur in rerum distinctione. Nam aquæ aliquæ supra cœlos ponuntur: cum tamen naturalis situs aquarum sit sub aëre supra terrã immediate: vt patet 4. cœ. & mũ. ergo nõ intelligitur materiæ informitas propter confusionem situs prædictam. Sed dicẽ. quod aquæ dicuntur esse supra cœlos: inquantum vaporabiliter eleuantur vt sint supra cœlos. Sed contra, aquæ vaporabiles non
6 possunt supra totũ aërem eleuari, vt à Philosophis probatur: imo solum vsque ad medium aëris interstitium ascendunt. Multo ergo minus possunt eleuari supra ignem: &
7 vlterius supra cœlum. Præterea, informitas materiæ designatur in hoc quod dicitur, Terra erat inanis & vacua. Sed inanitas materiæ attribuitur respectu virtutis generatiuæ: & vacuitas respectu ornatus: vt à sanctis exponitur, quod cõsistit in his quæ in terra mouentur. ergo informitas materiæ non attenditur quantum ad situm: vt sic dici
8 possit quod materiæ informitas duratione formationem præcesserit. Præterea, qui potest dare aliquid simul: minus liberaliter agit, si dat succesiue. Vnde Prouer. tertio. Nec dicas amico tuo vale & c. Sed Deus simul dare poterat rebus esse perfectum, ergo cum sit liberalissimus non
9 fecit materiam informem ante eius formationem. Præterea, motus à centro ad centrum: sequitur elementa secũdum quod habent naturales situs. Sed in ipsa informitate materiæ apparet quod ibi fuisset motus à centro ad centrũ, quia aquæ vaporabiles super terram eleuabantur: vt dicitur. ergo elementa iam habebant suos naturales situs.
10 Præterea, rarum & densum sunt causa grauis & leuis, vt patet quarto Physic. Sed iam erat rarum & densum in elementis: quia dicitur quod aquæ erant rariores quam modo sunt, ergo erat & graue & leue. & elementa habebant sua vbi, quæ eis attribuuntur ratione leuitatis & grauitatis.
11 Præterea, in illa rerum informitate manifeste apparet q⁹ terra suum situm habebat, & datur intelligi quod terra erat aquis cooperta per hoc quod dicitur, Congregentur aquæ in vnum locũ &c. ergo pari ratione & alia elementa suum situm habebant, & ita nulla informitas in materia erat.
12 Præterea, à perfecto agente educitur perfectus effectus: quia omne agens agit sibi simile. Sed Deus est perfectissimum agens. ergo à principio materiam perfectam produxit. & ita formatam; cum forma sit perfectio materiæ.

13 Præterea, si materia informis formationem rerum duratione præcessit, aut materia sic existens carebat omni forma, aut habebat aliquam formam. Si omni forma carebat, tunc erat tantum in potentia, & non in actu: & ita nondum erat creata, cum creatio terminetur ad esse. Si autem habebat aliquam formam, aut illa erat aliqua forma elementaris, aut forma mixti. Si forma elementaris, aut habebat tantum vnam formam, aut diuersas. Si diuersas, ergo iam erat diuersitas per diuersas elementares formas. Si vnam tantum, sequitur quod aliqua forma elementi sit naturaliter prius in materia quam aliæ. Et ita vnum elementum erat principium aliorum elementorum; sicut antiquissimi naturales posuerunt dicentes, vnum tantum elementum esse, quod à Philosopho improbatur secundo de generatione & corru. Si autem habebat formam mixti, ergo forma mixti naturaliter est prius in materia quã forma elementorum: quod patet esse falsum, quia mixtio non fit nisi per hoc quod aliquid elementa mouet ad formam mixti. ergo non potest esse quod materia fuerit primo informis quam formata. Sed dices quod materia habebat formas elementorum: sed non secundum illum modum quod nunc sunt, quia aquæ erant rariores: & in modum vaporis aëri permixtæ Sed contra, forma vniuscuiusque ele-14 menti requirit determinatam mensuram raritatis vel densitatis: sine qua esse non potest. Raritas autem per quam aliquid ascendit in locum aëris excedit conditionem aquæ; quia natura aquæ est vt sit grauis respectu aëris. ergo si erat tanta subtilitas, quod aquæ euaporabiliter ad locum aëris ascenderent: non habebant speciem aquæ, & ita non erant in materia formæ elementares: cuius contrarium supra dictum est. Præterea, per opera sex dierum, forma-15 ta sunt ex informi materia diuersa rerum genera, sed inter alia sex dierum opera, firmamentum secundo die est formatum. Si ergo materia informis subiacebat elementaribus formis, sequetur quod cælum sit factum ex quatuor elementis, quod à Philosopho improbatur primo cœli & mundi. Præterea, sicut se habet corpus naturale ad fi-16 guram: ita se habet materia ad formam. Sed corpus naturale non potest esse quin habeat aliquam figuram, ergo nec materia potest esse quin sit formata. Præterea, si 17 formatio materiæ à principio suæ creationis non fuit, tunc aquarum congregatio, quæ tertio die legitur, non semper fuit: sed hoc videtur impossibile, quia si aquæ vndique operiebant terram, non erat vbi possent congregari. ergo videtur, quod materia informis rerum formationem non præcesserit. Quod autem aqua vndique operiret terram, apparet ex hoc quod elementa sunt separata, vt probatur tertio cœl. & mun. Sed diceretur, quod erat aliqua concauitas infra terram, in quam partes descenderunt: & ita terra locum præbuit aquis. Sed contra, huiusmodi concaui-18 tates vel cauernositates in terram causantur propter aliquas lapidositates, ex quibus superiores partes terræ retinentur, ne ad centrum descendant: quod quidem tunc esse non poterat, quia cum lapides sint corpora mixta, sequeretur quod corpus mixtum fuisset ante formationem elementorum. ergo huiusmodi cauernositates esse non poterant. Præterea, si cauernositates aliquæ erant in terra: non 19 poterant esse vacuæ. ergo erant plenæ aëre vel aqua: quod videtur impossibile: cum subsidere terræ sit contra naturam vtriusque. Præterea, aut aqua cooperiens terram vn-20 dique naturalem situm habebat: aut non. Si naturalem situm habebat, ergo ab alia dispositione non poterat remoueri, nisi per violentiam: quia à loco in quo corpus quiescit naturaliter: non mouetur nisi per violentiam. hoc autem non competit primæ rerum institutioni. per quam natura instituitur: cui violentia repugnat. Si autem erat ille situs aquæ violentus: per suam naturam redire poterat ad illam dispositionem quam non habebat, quia à loco in quo quiescit aliquid violenter: mouetur naturaliter. Et ita non oportebat poni inter opera formationis, quod aquæ in vnum locum congregarentur. Præterea, secundum 21 hunc ordinem res institutæ sunt, quem naturaliter habent. Sed naturaliter distincta sunt priora quam confusa, sicut simplex est naturaliter prius composito. ergo non fuit conueniens rerum institutioni quod res primo fuerint in quadam confusione: & postmodum distinguerentur. Præterea, processus de actu in potentiam 22 non competit rerum institutioni: sed magis corruptioni. Res

ni. Res enim fiunt per hoc quod de potentia in actum reducuntur. Sed procedere à mixtis ad elementa, est procedere de actu in potentia, cum elementa sint quasi materia respectu formæ mixti. ergo non fuit conueniens rerum in-
23 stitutioni quod prius fierent in quadam cõfusione & mixtione, & postmodum distinguerentur. Præterea, hoc videtur esse consonum erroribus antiquorum Philosophorum scilicet opinioni Emp. qui ponebat per litem partes mundi esse adinuicem distinctas: cum prius fuerint confusæ per amicitiam. & Anaxagoræ qui posuit quod cum aliquando omnia simul essent: intellectus incœpit distinguere separando ab illo confuso & commixto: quæ quidem opiniones sufficienter à philosophis posterioribus improbantur. ergo non est ponendum quod infirmitas vel confusio materiæ: rerum formationem duratione præcederet.

Contra. 1 SED CONTRA est quod Greg. dicit exponens illud Eccleſiastici 18. Qui viuit in æternum creauit omnia simul, dicit, quod omnia sunt simul creata per substantiam materiæ, sed non per speciem formæ. quod esse non posset, nisi prius fuisset substãtia materiæ quam species formæ inesset. ergo materia informis duratione præcessit rerum for-
2 mationem. Præterea, illud quod non est non potest habere aliquam operationem, sed materia informis habet aliquam operationẽ: appetit enim formam, vt dicitur 1. Physi. ergo materia potest esse sine forma. & ita non est inconueniens, si materia informis ponatur duratione rerum for-
3 mationem præcessisse. Præterea, Deus plus potest operari quam natura, sed natura facit de ente in potentia ens actu. ergo Deus potest facere de ente simpliciter ens in potentia: & ita potuit facere materiam sine forma existẽ-
4 tem. Præterea, quod scriptura sacra dicit fuisse aliquando, non est dicendum non fuisse: quia vt August. dicit 5. de Trini. contra scripturam sacram nemo Christianus sentit. Scriptura autem diuina dicit terram aliquando fuisse inanem & vacuam: ergo non est dicendum quin aliquando fuerit inanis & vacua. hoc autem pertinet ad informitatẽ materiæ quocunque modo exponatur. ergo aliquãdo substantia materiæ præcessit formationem: aliãs nunquam in-
5 formis fuisset. Præterea, simul condita est spiritualis & corporalis creatura: vt ex superiori quæstione iam patuit. In spirituali autem creatura informitas formationem præcessit etiã duratione. ergo eadem ratione & in corporali. Probatio mediæ. Formatio creaturæ spiritualis intelligitur secundum quod ad verbum conuertitur: quod est eius illuminatio. Simul autem facta luce diuisum est inter lucem & tenebras. Per tenebras autem in spirituali creatura peccatum intelligitur. peccatum autem esse non potuit in primo instanti creationis angelorum: quia tunc dæmones nũquam fuissent boni. ergo spiritualis creatura non fuit for-
6 mata in primo instanti suæ creationis. Præterea, illud ex quo est aliquid etiam tẽpore præcedit quod est ex eo. Sed Deus ex inuisa materia, quæ est materia informis secundum Augusti. creauit orbem terrarum, vt dicitur sapientiæ 11. ergo materia informis tempore præcessit orbem terrarum formatum. Probatio primæ secundum Philosophum in 1. phy. fieri rerum dupliciter exprimi potest, vno modo vt dicatur hoc fit hoc per se quod cõuenit subiecto: vt cum dicimus: homo fit albus, per accidẽs autem vt ex priuatione: & contrario: vt cum dicitur non album vel nigrum fit albũ. Alio modo vt dicatur ex hoc fit hoc: quod quidem subiecto non competit nisi ratione priuationis. Non enim dicimus quod ex homine fiat albus, sed quod ex non albo vel nigro fit album, vel etiam ex homine nigro vel non albo. Id igitur, ex quo est aliquid, vel est priuatio siue contrarium, vel est materia priuationi vel contrario subiecta. Vtroque autem modo oportet tempore præcedere ex quo aliquid fit: quia oppositа non possunt esse simul, nec materia simul tẽpore potest subesse priuationi & formę: ergo id, ex quo ali-
7 quid fit, tempore præcedit id quod fit ex eo. Præterea, operatio naturæ imitatur inquãtum potest operationem Dei: sicut operatio causæ secundæ operationem causæ primæ. Sed naturę processus in operãdo est de imperfecto ad perfectum. ergo & Deus etiam prius tempore imperfectum produxit, & postea perfecit. & sic informis materia forma-
8 tionem præcessit. Præterea, Augusti. dicit quod vbi scriptura in principio terram & aquã commemorat. cum dicitur, terra erat inanis & vacua, & scilicet do. fe. scilicet aquas: non ideo nominatur terra & aqua: quia iam talis erat: sed quia talis esse poterat. ergo aliquando materia prima non-
dum habebat speciem aquæ vel terræ: sed tantum habere poterat, & sic materia informis formationem præcessit.

CONCLVSIO.

Cum nihil sit in actu simpliciter nisi per formam, nõ ponit ipsius materiæ formationem informitas simpliciter duratione præcedente, sed origine & natura, potuit autem eius formositatem informitas eius duratione præcedere, vt ex sanctorum dictis apertum est.

RESP. RESPONDEO dicendum, quod sicut dicit Augu. 12. confessionum circa hanc quæstionem potest esse duplex disceptatio. Vna de ipsa rerũ veritate: Alia de sensu literæ, qua Moyses diuinitus inspiratus principium mundi nobis exponit. Ad primam disceptationem duo sunt vitanda: quorum vnum est, ne in hac quæstione aliquid falsum asseratur, & præcipue quod veritati fidei contradicat. Aliud est, ne quicquid verum aliquis esse crediderit, statim velit asserere hoc ad veritatem fidei pertinere. Quia vt August. dicit 10. cõfessionis. Obest si ad ipsam doctrinę pietatis formam pertinere arbitretur falsum, scilicet quod credit, & pertinacius affirmare audeat quod ignorat. Propter hoc autem obesse dicit, quia ab infidelibus veritas fidei irridetur, cum ab aliquo simplici & fideli, tanquam ad fidem pertinens, proponitur aliquod quod certissimis documentis falsum esse ostenditur, vt etiam dicit primo super Gene. ad literam. Circa secũdam disceptationem duo etiam sunt vitanda: quorum primum est, ne aliquis id quod patet esse falsum, dicat in verbis scripturæ, quæ creationem rerum docet, debere intelligi: scripturæ enim diuinæ à Spiritusancto traditæ non potest falsum subesse, sicut nec fidei, quæ per eam docetur. Aliud est ne aliquis ita scripturã ad vnum sensum cogere velit, quod alios sensus, qui in se veritatẽ cõtinent, & possunt salua circunstantia literæ scripturæ aptari, penitus excludantur: hoc enim ad dignitatem diuinæ scripturæ pertinet, vt sub vna litera multos sensus contineat, vt sic & diuersis intellectibus hominum conueniat: vnusquisque miretur se in diuina scriptura posse inuenire veritatem, quam mente conceperit. Et per hoc etiam contra infideles facilius defendatur dum si aliquid, quod quisque ex sacra scriptura velit intelligere, falsum apparuerit, ad alium eius sensum possit haberi recursus. vnde non est incredibile Moysi & aliis sacrę scripturę auctoribus hoc diuinitus esse concessum, vt diuersa vera, quæ homines possent intelligere, ipsi cognoscerent, & ea sub vna serie literæ designarent, vt sic quilibet eorum sit sensus auctoris. vnde, si etiam aliqua vera ab expositoribus sacræ scripturæ literæ aptentur, quæ auctor non intelligit, non est dubium quin spiritussanctus intellexerit, qui est principalis auctor diuinæ scripturæ. Vnde omnis veritas, quæ salua literæ circunstantia, potest diuinę scripturę aptari, est eius sensus. His ergo suppositis sciendum est quod diuersi expositores sacrę scripturę, diuersos sensus ex principio Gene. acceperunt, quorum nullus fidei veritati repugnat. Et quantum ad præsentem pertinet quæstionẽ, diuersificati sunt in duas vias, dupliciter informitatẽ materiæ accipiẽtes, quæ signatur in principio Gene. vbi dicitur, Terra autẽ erat inanis & vacua. Quidã nãq; intellexerũt prędictis verbis talẽ informitatẽ materiæ significari, secũdũ quod materia intelligitur absque omni forma, in potẽtia tamẽ ex iſtens ad omnes formas. talis autẽ materia non potest in rerũ natura existere, quin aliqua forma formetur. Quicquid enim in rerum natura inuenitur actu existit, quod quidẽ non habet materiã: nisi per formã, quæ est actus eius. vnde non habet sine forma in rerum natura inueniri. Et iterum cum nihil possit cõtineri in genere, quod per aliquã generis differentiã ad speciẽ non determinetur, non potest materia esse ens, quin ad aliquẽ specialẽ modũ essendi determinetur, quod quidẽ non fit nisi per formam. vnde, si sic materia informis intelligatur, impossibile est, quod duratione formationem præcesserit, sed præcesserit tantũ ordine naturę, secundũ q⁹ illud, ex quo fit aliquid, naturaliter est prius eo, sicut nox est prior creata. Et hæc fuit opinio Augu. Alij vero intellexerunt informitatẽ materiæ, nõ secũdum q⁹ materia omni forma careret, sed secundũ q⁹ dicitur aliquid informe, q⁹ nondũ habet vltimũ suæ naturæ cõplementũ & decorẽ; & secundum hoc potest poni, quod etiã duratione informitas rerũ formationẽ præcesserit. quod quidem si ponatur, ordini sapiẽtiæ artificis congruere videtur, qui res ex nihilo producens in esse, non statim post nihilum in vltima perfectione naturæ

1. Opinio.

2. Opinio Hæc corporalis creaturæ formositas in cœlo, lux fuit, in terra, firmamẽtũ

Universidad de Deusto
Biblioteca

& apparentia. de cœlo d. tenebræ erant super facem, &c. De terra, terra erat inanis & vacua &c.

eas instituit, sed primo fecit eas in quodam esse imperfecto, & postea eas ad perfectum adduxit, vt sic & eorum esse ostenderetur à Deo procedere, contra illos qui ponunt materiam increatam, & nihilominus perfectionis rerum ipse etiam auctor apparet, cõtra eos, qui rerum inferiorum formationem causis aliis asscribunt. Et hoc intellexit magnus Basil. Grego. & alij sequaces eorum. Quia ergo neutrum à virtute fidei discordat, & vtrunque sensum circunstantia literæ patitur, vtrunque sustinentes ad vtrasque rationes respondeamus.

Ad primũ

AD PRIMVM ergo dicendum, quod Augustinus loquitur de materia informi secundum quod intelligitur absque omni forma, & sic necesse est dicere, quod informitas solo ordine naturæ formationem præcedat. Qualiter autem circa formationis ordinẽ opinetur in sequenti arti. ostenditur.

opinio.1.

Ad 2. dicendum quod circa hoc multipliciter aliqui sunt opinati. Plato enim scripturam Gen. videns, sic intellexisse dicitur numerum elementorum & ordinem ibi significari: vt terra & aqua propriis nominibus exprimantur. Aqua autem super terram esse intelligitur ex hoc quod ibi scriptum est, Congregentur aquæ in locum vnum, & appareat arida. Supra quæ duo aërem intellexit in hoc quod dicitur, Spiritus Domini ferebatur supra aquas, aërem nomine spiritus intelligens. Ignem vero in nomine cœli intellexit, q̃ omnibus supereminet. Sed quia secundum Arist. probationes, cœlum igneæ naturæ esse non potest, vt eius motus circularis demonstrat Raby Moys. Arist. sententiam sequens, cum Plat. in tribus primis concordans, ignem significatum esse dixit per tenebras, eo quod ignis in propria sphæra nõ luceat, & situs eius declaratur in hoc quod dicitur, super faciem abyssi. Quintam vero essentiam nomine cæli significatam esse intelligit. Sed quia, vt dicit Basi. in hexameron, non est consuetudo sacræ scripturæ, vt per spiritum domini aër intelligatur, sed per corpora extrema, quæ posuit, dedit intelligere media, & præcipue quia aqua & terra sensui manifestum est corpora esse, aër vero & ignis non ita sunt simplicibus manifesta, quibus etiam instruendis scriptura tradebatur. Sed vero Augusti. pro nomine terræ & aquæ, quæ commemorantur ante lucis formationem, non intelliguntur elementa suis formis formata, sed ipsa materia informis omni specie carens. Ideo autem potius per hæc duo materiæ informitas exprimitur, quam per alia elementa, quia sunt propinquiora informitati, vtpote plus de materia habentia & minus de forma; & quia etiam nobis magis sunt nota, & manifestius nobis materiam aliorum ostendunt. Ideo vero non per vnũ tantum, sed per duo eam significari voluit, ne si alterum tantum posuisset, veraciter crederetur hoc esse informis materia. Ad tertium dicendum, quod in illo rerum principio informitate quadam in rebus existente secundum opinionem Basi. & aliorum sanctorum: non oportet ponere quod elementa suis qualitatibus naturalibus carerent. Sed vtraque habebant formas: substantiales scilicet & accidẽtales. Ad quartum dicendum quod situs elementorũ dupliciter potest considerari. vno modo quantum ad naturam propriam. Et sic naturaliter ignis aërem continet: aër aquam, & aqua terram. Alio modo quantum ad necessitatem generationis: quæ est circa locum medium. Et sic necessarium est vt superficies terræ quantum ad aliquam partem sui sit aquis discooperta: ibi conueniens generatio & conseruatio mixtorum esse possit, & præcipue animalium perfectorum quæ aëre indigent propter respirationem. Dicendum est ergo quod illa informitas primi status attenditur non quantum ad situm qui naturalis est elemẽtis secundum se: hunc enim situm omnia elementa habebant. sed quantum ad illum situm qui elementis competit secũdum ordinem ad generationem mixtorum. Iste enim situs nondum erat perfectus:

Quænam in principio mũdi aquæ erant super cælos.

quia nec ipsa corpora mixta adhuc prodierant. Ad quintum dicendum, quod de aquis, quæ supra cœlos sunt diuersimode aliqui opinati sunt. Quidam nanq; dixerunt aquas illas esse spirituales naturas: quod imponitur Origeni. Sed hoc quidem non videtur ad lite. posse intelligi, cùm spiritualibus naturis situs non competat, vt sic inter eas & inferiores aquas corporeas, diuidat firmamentum, vt scriptura tradit. Vnde alij dicunt, quod nomine firmamenti intelligitur cœlum aëreum nobis vicinum, supra quod eleuantur per vaporum ascensionem aquæ vaporabiles, quæ sunt materia pluuiarum: vt sic inter aquas superiores, quę sunt in medio aëris interstitio vaporabiliter suspensæ, & aquas corporeas, quas videmus supra terram consistere, medium existat aereum cœlum. Et huic etiam expositioni concordat Raby Moy. Sed hanc non videtur pati litc. circunstantia. Nam postea subditur in litera, quod fecit Deus duo luminaria magna & stellas, & posuit eas in firmamento cœli. Et ideo alij dicunt, quod per firmamentum intelligitur cœlum sydereum: & quod aquę super cœlos existentes sunt de natura aquarum elementarium, & sunt ibi positæ ex diuina prouidentia ad temperandũ ignis virtutem, ex quo totum cœlum constare dicebant: vt Basilius tangit. Et ad hoc astruendum duplex argumentum Augustinus dicit à quibusdam induci in secundo super Gene. ad literã. Quorum vnum est, quod si aqua aliqua rarefactione facta posset ascendere vsque ad medium aëris interstitium vbi pluuiæ generantur, si amplius diuisa rarescat: quia est in infinitum diuisibilis, sicut & omne continuum: poterit sua subtilitate supra cœlum sydereum conscendere & ibi conuenienter esse. Aliud argumentum est, quod stella Saturni, quæ deberet esse calidissima propter velocissimum motum, inquantum eius circulus est maior, inuenitur frigidi effectus, quod dicunt ex vicinitate illius aquæ contingere, prædictam stellam infrigidantis.

opinio.3.

opinio.2.

opinio.3.

opinio.3.

Reproba.

Sed hæc expositio in hoc videtur deficere, quod asserit quædam per scripturam sacram intelligi, quorum contraria satis euidentibus rationibus probantur. Primo quidem quantum ad ipsam positionem, quæ videtur naturalem situm corporum peruertere. Cum enim vnumquodque corpus tanto debeat esse superius quanto formalius, non videtur rerum naturæ congruere, vt aqua, quæ inter omnia corpora est materialior præter terram etiam supra ipsum cœlum sidereum collocetur: & iterum vt ea, quæ sunt vnius speciei, diuersum locum naturalem sortiantur. Quod erit vna pars elementi aquæ erit immediate supra terram, alio vero supra cœlum. Nec est sufficiens responsio quod omnipotentia Dei aquas illas contra earum naturam supra cœlum sustinet, quia nunc quæritur qualiter Deus instituerit naturas rerum, nõ quod ex eis aliquod miraculum potentiæ suæ velit operari, vt Augusti. in eodem libro dicit. Secundo, quia ratio de rarefactione vel diuisione aquarum videtur omnino vana. Etsi enim corpora mathematica possint in infinitum diuidi, corpora tamen naturalia ad certum terminum diuiduntur cum vnicuique formæ determinetur quantitas secundum naturam, sicut & alia accidentalia. Vnde nec rarefactio in infinitum esse potest: sed vsque ad terminum certum: qui est in raritate ignis. Et præterea aqua tantum rarefieri posset quod iam non esset aqua: sed aër vel ignis, si transcenderet modum raritatis aquæ. Nec posset naturaliter excedere aëris & ignis spacia: nisi natura aquæ amissa eorum vinceret raritatem. Nec iterum esset possibile vt corpus elementare quod est corruptibile: formaliùs fieret cœlo sidereo: quod est incorruptibile: & sic supra ipsum naturaliter collocaretur. Tertio, quia secunda ratio omnino friuola apparet. Nam corpora cœlestia non sunt susceptiua peregrinæ impressionis, vt à philosophis probatur. Nec esset possibile stellam Saturni aliis aquis infrigidari: nisi etiam omnes stellæ quæ sunt in octaua sphæra infrigidarentur: quarum tamen plurimæ inueniuntur esse calidæ secundum effectum. Et ideo aliter videtur dicendum ad hoc, quod scripturæ veritas ab omni calumnia defendatur, vt dicamus, quod aquæ illæ non sunt de natura harum aquarum elementarium, sed sunt de natura quintæ essentiæ, habentes communem cum nostris aquis diaphaneitatem, sicut & cœlum empyreum cum nostro igne communem splendorem. Et has aquas quidam vocant cœlum cristallinum, non quia sit de aqua congelata in modum cristalli, quia vt dicit Basilius in hexameron, Puerilis dementiæ & insipientis mentis est talem de cœlestibus capere opinionem. Sed propter illius cœli soliditatem, sicut & de omnibus cœlis dicitur Iob trigesimoseptimo, quod solidissimi quasi ære fusi sunt. Et hoc cœlum etiam ab astrologis ponitur nona sphæra. Vnde nec Augustinus aliquam de præmissis expositionibus asserit, sed sub dubitatione dimittit dicens in eodem libro. Quomodo & quales aquæ ibi sint, esse ibi eas minime dubitemus. Maior est quippe scripturæ huius auctoritas, quam omnis humani ingenii capacitas. Sexum concedimus. Ad septimum dicendum, quod si intelligatur secundum expositionẽ Basilij & sequacium eius, per terram ipsum terræ elementum sic considerari potest, & inquantum

Omniũ enim natura constantium est determinata qualitas in maius & in minus ex ipsius formæ determinatione. 1. Phy sic. 2. de anima.

Opinio 4. & vera.

tum est principium quarundam rerum, scilicet plantarum quarum ipsa est vt mater: sicut dicitur in libro de vege. Et sic respectu eorum erat inanis antequam eas produceret. Inane enim vel vanum dicimus; quod non pertingit ad proprium effectum vel finem. Et potest considerari inquantum est habitaculum quoddam & locus animalium respectu quorum vacua fuisse dicitur: vel secundum literam septuaginta, quæ habet, Inuisibilis & incõposita: fuit quædam terra inuisibilis inquantum erat aqua cooperta, etiam inquantum nondum erat lux producta per quam posset videri. Incomposita vero inquantum carebat & plantarum & animalium ornatu: & situ conueniente ad eorum generationem & conseruationem. Si vero per terram intelligatur prima materia secundum opinionem Augustin. sic dicitur inanis per comparationẽ eius ad compositum, in quo subsistit. Nam inanitas firmitati & soliditati opponitur. Vacua vero per comparationem ad formas: quibus eius potentia non replebatur. Vnde & Plato receptionem materiæ comparauit loco, secundum quod in eo locatum recipitur: vacuum autem & plenum proprie circa locum dicuntur. Dicitur etiam materia in sua informitate considerata inuisibilis: secundum quod caret forma quæ est omnis cognitionis principium. Incomposita vero: inquan-

8 tum sine composito non subsistit. Ad octauum dicendum: ad liberalitatem dantis non solum pertinet quod cito det: sed etiam quod ordinate: & quod conuenienti tempore det vnumquodque. Vnde vbi dicitur: cum statim possis dare: non solum consideranda est potentia qua dare possumus aliquid absolute: sed etiam qua possumus conuenientius dare. Vnde ad ordinis conuenientiam conseruandam Deus in quadam imperfectione creaturas primo instituit: vt sic gradatim ex nihilo ad perfectum peruenirent. Ad nonum dicendum, quod situs qui pertinet ad naturam elementorum: in elementis erat, vt dictum est. vnde obiectio contra prædictam opinionem non proce-

11 10. dit. Et similiter dicendum ad decimum & vndecimum.

12. Ad duodecimum dicendum, quod perfecto agenti competit perfectum effectum producere. Sed non oportet quod statim in principio sit perfectum simpliciter secundum suæ naturæ modum. Sed sufficit quod sit secundum tempus illud: quomodo puer mox natus perfectus dici

13 potest. Ad decimumtertium dicendum, quod materia non dicitur fuisse informis secundum sententiam quam sustinemus ad præsens: quia omni careret forma: vel quia haberet vnam tantum formam: quæ esset in potentia ad omnes formas: sicut posuerunt antiqui naturales ponentes vnum principium: vel sub qua continerentur plures formæ virtute sicut in mixtis accidit: sed habebat in diuersis partibus formas elemẽtares diuersas. Dicebatur tamen materia informis: quia nondum formæ mixtorum corporum superueneranr materię; ad quas formæ elementares sunt in potentia: nec etiam erat situs elementorum adhuc conueniens eorum generationi: sicut prius dictum

14 est. Ad decimumquartum dicendum, quòd nihil cogit nos dicere: nec scripturæ Genes. auctoritas: nec aliqua ratio quod alio modo in illo rerum principio materia formis elementaribus subesset, quam modò: & si possibile fuerit quod ex aquis vaporabiliter aliquid ascenderit in lo-

15 cum aëris, sicut & modò contingit: & forte tunc amplius, cum terra totaliter aquis cooperiretur. Ad decimumquintum dicendum, quòd de firmamento, quod secundo die formatur, multiplex inuenitur opinio. Quidam nanque dicunt hoc firmamentum non esse aliud à cœlo, quod prima die legitur factum, sed dicunt, quòd scriptura in principio summatim commemorauit facta, de quibus per senarium dierum explicauit quomodo sint facta. Et hæc est opinio Basilij in hexameron. Alij vero dicunt aliud esse firmamentum, quod secundo die est factum, & aliud cœlum, quod primo dicitur creatum. Et hoc tribus modis. Quidam nanque dixerunt, quòd per cœlum, quod prima die creatum legitur, intelligitur spiritualis creatura, vel formata, vel adhuc informis, per firmamentum vero quod secunda die legitur factum, intelligitur cœlum corporeum quod videmus. Et hæc est opinio Augustini, vt patet in libro super Genesim ad literam & duodecimo confessionis. Alij vero dicunt, quod per cœlum, quod prima die creatum legitur, intelligitur cœlum empyreum: per firmamentum vero, quod secunda die legitur factũ: intelligitur cœlum sydereũ quod videmus. Et hæc est opinio Stra-

Opinio 1. Firmamentum cœli 2. die factum.

Opinio 2.

Opinio.3.

Opinio 4.

bi: vt patet in glo. Gen. 1. Alij vero dicunt, quòd per cœlum primo die factum, intelligitur cœlum sydereum, per firmamentum autem, quod factum est secunda die, intelligitur istud aëris spacium terræ vicinũ, quod diuidit inter aquas & aquas, vt supra dictum est. Et hanc expositionem tangit Augu. super Gen ad lit. & tenet eam Raby Moy. Secundum ergo hanc vltimam facile est soluere, quia firmamentum quod secundo die est factum, non est de natura quintæ essentiæ: vnde nihil prohibet quantum ad ipsum fuisse processum de informitate ad formationem: vel quantum ad eius subtiliationem vaporibus ab aquis eleuatis diminutis per aquarum congregationem in vnum, vel quantum ad situm, dum in l- cum aquæ recedentis aër successit. Sed secundum tres opiniones primas, quę per firmamentum cœlum sydereum intelligunt: non oportet dicere processum esse in cœlo de informitate ad formationem: quasi nouam formam acquisierit: quia nec in elemẽtis inferioribus hoc ponere cogit scriptura: sed vt intelligamus firmamẽto virtutem esse collatam ad mixtorum generationem: & quantum ad hoc formationem eius intelligi, sicut inferiorum elementorum formatio intelligitur vt dictum est quãtum ad mixtorum generationem. Nam sicut elementa inferiora sunt materia mixtorum, ita firmamẽtum est causa mixtorum actiua. Vnde diuisio aquarum inferior à superioribus, intelligi potest per modum quo medium in confinio duorum extremorum existens, inter vtrunque distinguit. Inferiores enim aquæ variationi subiectę sunt: in quantum in mixtionis materia fiunt per motum firmamẽti: non autem superiores. Secundum tamen sententiam Augustini si ponatur materia informis prius fuisse tempore: nihil graue occurrit: quia oportet aliquo modo materiam in corpore cœlesti poni: in quo inuenitur etiam motus. Vnde nihil prohibet eum ordine naturæ intelligi ante formam: licet ex tẽpore nihil formationis accesserit. Nec cogimur propter hoc dicere vnam esse communem naturam corpori cœlesti & inferioribus elementis: & si aliquo vno nomine significetur: vt terræ vel aquæ secundum sententiam Augustin. quia vnitas ista non intelligitur secundum substãtiam: sed secundum proportionem: prout quælibet materia considera-

16 tur vt in potentia ad formam. Ad decimumsextum patet solutio ex dictis. Non enim intelligitur informitas ma-

17 teriæ: quia omni forma careret: sed sicut dictum est. Ad decimumseptimum dicendum, quod secundum sententiam Augusti. qui ponit per terram & aquam prius commemoratas non elementa sed materiam primã significatam fuisse: nihil inconueniens sequitur de aquarum congregatione. Nam sicut ipse dicit secundum super Gene. ad literam: sicut cum dictum est, fiat firmamentum in secunda die: significata est formatio cœlestium corporum: ita cum dicitur congregentur aquæ in tertia die: signatur formatio elementorũ inferiorum: vt per hoc quod dicitur, congregẽtur aquæ: significetur quod aqua suam formam acceperit: per hoc vero quòd dicitur appareat arida: significetur idem de terra. Ideo vero his verbis vsus est in horum elementorum formatione: & non verbo factionis sicut in cœlo, vt diceret: fiant aqua & terra: sicut dixerat, fiat firmamẽtum, vt significaret imperfectionem harum formarum: & earum propinquitatem ad informem materiam. Verbo enim congregationis vsus est ad aquam, vt significaret eius mobilitatẽ. Verbo vero aparentiæ in terra. vt significetur eius stabilitas. vnde ipse dicit. Ideo de aqua dictum est congregetur: de terra appareat: quia aqua labiliter est fluxa, terra stabiliter fixa. Si vero secundum opinionem Basilij & aliorum sanctorum dicatur quod eadem terra hic & ibi significatur: & similiter eadem aqua: sed alio modo dispositа prius & postea, multipliciter respondetur. Quidam enim dixerunt quod aliqua pars terræ erat quæ aquis non erat cooperta: in quam aqua quæ terram habitabilem occupabat: Deo iubente congregata est. Sed hoc reprobat August. ex ipsa lit. primo super Gen. dicta. Si aliquid erat nudum terræ, vbi congregarentur aquę; iam prius arida apparebat, quod est contra circunstantiam literæ. Vnde alij dixerunt, quod aqua rarior erat sicut nebula: & postea inspissata in minorem locum collocata est. Sed illud etiam non minorem generat difficultatem, tum quia non vere erat aqua si forma vaporis assumpserat: tum etiam quia locum aëris occupasset, & similis difficultas relinqueretur de aëre. Et ideo alij dicunt quod terra quasdam cauernositates accipit in quibus potuit aquarum multitudinẽ accipere operatione Dei.

Opinio 1. Reproba. Opinio 2. Reproba. Opinio 3.

Universidad de Deusto
Biblioteca

runt:ergo,si per mane intelligatur cognitio rerum, quam angeli habuerunt in verbo, oportet dicere quod non omnia simul fuerunt facta. Sed dicendum, quod angelus in statu illo videbat verbum, prout est ratio fiendorum, non
26 autem prout est finis beatorum. Sed contra, quod verbum dicitur finis,& ratio,nō differt nisi relatione quadam. Cognitio autem relationis Dei ad creaturam nō facit beatos: cum talis relatio secundum rem magis se teneat ex parte creaturæ. Sed sola visio diuinæ essentiæ beatos facit: ergo quantum ad beatitudinem videntium non differt vtrum
27 videatur,vt finis beatitudinis, vel vt ratio. Præterea, prophetæ etiam dicuntur in speculo æternitatis futura vidisse secundum quod ipsi viderunt diuinum speculum, prout est ratio fiendorum. Secundum hoc ergo non esset differentia inter cognitionem angeli matutinam, & cognitionem
28 prophetæ. Præterea,Genes.secūdo dicitur, quòd Deus fecit omne virgultum agri antequā oriretur in terra, & omnem terram regionis priusquam germinaret:sed germinatio herbarum fuit in tertia die: ergo aliqua fuerunt facta
29 ante tertium diē,& ita non omnia facta sunt simul. Præterea,vt in psalmo dicitur, Deus omnia in sapientia fecit. Sed sapiētis est ordinare, vt dicitur in principio Metaphy. ergo videtur,quòd Deus non omnia simul fecerit, sed secūdum ordinem temporis successiue. Sed dicendum, quod
30 in rerum productione : & si non fuerit seruatus ordo temporis,fuit tamen seruatus ordo naturæ. Sed contra secundum ordinem naturæ sol & luna & stellæ priores sunt plantis,cum manifestæ sint causæ plantarū:& tamen posterius commemorantur facta luminaria cœli quam plantæ:ergo
31 non est obseruatus ordo naturæ. Præterea, firmamentum cœli naturaliter est prius terra & aqua:tamen prius fit mētio in scriptura de terra & aqua, quā de firmamento, quod
32 legitur secunda die factum. Præterea,subiectum naturaliter est prius accidēte:lux autē quoddā accidēs est, cuius primum subiectum est firmamentum : ergo non debuisset
33 præmitti lucis productio factioni firmamenti. Præterea, animalia gressibilia perfectiora sunt natatilibus & volatilibus,& præcipue propter similitudinem ad hominem : & tamen prius agitur de productione piscium & auium, quam animalium terrestrium : ergo non est seruatus debitus or-
34 do naturæ. Præterea, pisces & aues non minus videntur differre secundum naturam adinuicem, quam à terrestribus animalibus : & tamen pisces & aues eodem die facta commemorantur:ergo dies non sunt intelligendi secundū diuersa rerum genera:sed magis secundum temporis successionem:& sic non omnia facta sunt simul.

Contra.1. SED CONTRA est quod habetur Gen.2.Istæ sunt generationes cœli & terræ,quando creatæ sunt in die quo fecit Dominus Deus cœlū & terrā, & omne virgultū agri. virgultum autem agri factum legitur tertia die,cœlum autem & terra facta sunt prima die, vel etiam ante omnem diem:ergo ea quæ sunt facta tertia die, sunt facta simul cū illis, quæ sunt facta primo die : vel etiam ante omnem
2 diē:& sic pari ratione omnia facta sunt simul. Præterea, Iob quarto dicitur, Ecce Behemoth, quem feci tecum. Per Behemoth autem secundum Grego.dicit bolus intelligitur, qui factus est prima die,vel ante omnem diem : homo autem,ad quem Dominus loquitur, factus est sexta die:ergo ea quæ sunt facta sexta die,sunt simul facta cum illis, quæ
3 facta sunt primo die, & sic idem quod prius. Præterea, partes vniuersi dependent ad inuicem, & maxime inferiores à superioribus.Non ergo potuerunt fieri quædam partes ante alias, & præcipue inferiores ante superiores.

4 Præterea, plus distat corporalis & spiritualis creatura, quam corporales creaturæ adinuicem. Sed spiritualis & corporalis creatura vt in alia quæstione est habitum:simul factæ fuerunt:ergo multo amplius omnes spirituales creaturæ. Præterea, Deus propter suæ virtutis immensitatem
5 subito operatur. Opus ergo cuiuslibet diei subito & in instanti est factum : ergo pro nihilo ponitur, quod Deus expectasset operari sequens opus vsque in alium diem : vt
6 sic toto die ab actione vacaret. Præterea, si dies illi de quibus in rerum formatione fit mentio, dies materiales fuerunt : non videtur potuisse fieri vt totaliter nox à die distingueretur, & lux à tenebris. Nam si lux illa quæ legitur primo die facta vndique terram circuibat:nusquam tenebræ erant quæ fiunt ex vmbra terræ oppositæ ad lumen quod diem causat Si autem lux illa suo motu terram circuibat vt diem & noctem faceret:itūe semper ex vna parte erat dies, & ex alia nox:& ita non totaliter erat nox à die distincta, quod est contra Gen.scripturam Præterea, di- 7
stinctio diei & noctis fit per solem & alia cœli luminaria. Vnde dicitur in opere quartæ diei:fiāt luminaria in firmamento cœli:& postea subditur, vt sint in signa & tempora & dies & annos.ergo cum effectus causam non præcedat non potest esse quod dies illi tres primi essent eiusdem rationis cum diebus qui nunc sole aguntur. Et sic non oportet propter illos dies dicere quod omnia fuerunt facta successiue. Præterea,si erat aliqua alia lux quæ suo motu tunc 8
faceret diem & noctem : oportebat quod esset aliquid aliā lucem deferens circulariter motum: vt vndique terram successiue illuminaret.Hoc autem deferens est firmamentum quod legitur factum secūdā die,ergo ad minus prima dies non potuit esse eiusdem rationis cum diebus qui nunc aguntur, & eadem ratione, nec cum aliis. Præterea,si lux 9
illa ad hoc facta fuit vt faceret diem & noctem:nunc etiam per eius motum dies & nox fieret. Non enim conueniēter posset dici quod ad hoc tantum instituta esset:vt per illud triduum ante solis factionem huiusmodi officium exerceret:& postmodum esse desineret. Sed nunc non videmus aliqua alia luce fieri diem & noctem nisi per lucem solis.ergo nec etiam in illo triduo per aliquā corporalem potest intelligi diem & noctē distincta fuisse. Sed dicendū 10
quod ex illa luce formatum est postea corpus solis. Sed contra, omne illud quod fit ex materia præiacente, habet materiam talem in qua possibilis est formarum successio. Talis autem non est materia solis, nec alicuius cœlestium corporum:eo quod in eis non est contrarietas, vt probatur in primo cœli & mun ergo nō potest esse quod ex illa luce postmodum formatum sit corpus solis.

CONCLVSIO.

Et si Deus sua omnipotentia potuit omnia simul producere,secundum tamen suæ sapientiæ ineffabilis ordinem, voluit omnia successiue sex dierum spacio ad diuersos perfectionis gradus deducere, sicut sacra scriptura tradit,cui non obstat simul omnia fuisse creata.

RESP. Viæ p.q. 67. 68. 69. 70. 71. 2 D.13.art. 2. & qui lib. 6.

RESPONDEO dicendū,quod si ponatur quod informis materia rerum formationem tempore non præcesserit, sed sola origine, quod necesse est dicere, si per materiam informem materia absque omni forma intelligatur, de necessitate sequitur, quòd rerum formatio tota facta sit simul. Non enim potest esse vt aliqua pars materiæ informis omnino, vel ad momentum sit. Et præterea quantum ad illam partem iam materia rerū formationem tempore præcederet. Vnde secundum ea,quæ in præcedenti quæstione determinata sunt, secundum opinionem Augustī.hæc secunda quæstio locum non habet : sed oportet omnino dicere, quòd omnia sunt simul formata, nisi pro tanto,quod restat exponere qualiter sex dies,quos scriptura cōmemorat intelligantur. Quia,si intelligerentur sicuti isti dies,qui nunc aguntur,esset prædictæ opinioni contrarium:quia tunc oporteret successione quadam dierum rerum formationem factam intelligere. Hos autem dies dupliciter exponit Aug.Nam in primo super Gen.ad literam, dicit intelligi per distinctionē lucis à tenebris, distinctionem materiæ formatæ ab informi, quæ restat formanda, non quidem tempore, sed naturæ ordine : Ipsam vero ordinationem & formationis & informitatis, secundū quod à Deo omnia ordinantur, dicit insinuari per diem & noctem.Nam dies & nox dicunt quandam ordinationem lucis & tenebrarum, per vesperam vero dicit intelligi consummati operis terminum : per mane vero futuram operationis inchoationem, vt tamen futurum non accipiatur secundum ordinem temporis,sed solum ordine naturæ. In primo enim opere præexistit quasi quædam significatio futuri operis fiendi. Secundum hoc tamen oportet hos dies diuersos intelligi, prout scilicet sunt diuersæ formationes, & per consequens informitates. Sed quia ex hoc sequitur, quòd etiam dies septimus sit alius à sex primis,si sex primi sunt alij ab inuicem, ex quo videtur sequi, quòd vel Deus diem septimum non fecerit, vel quod aliquid fecerit post septem dies,in quibus opera perfecerit:ideo consequenter ponit,quòd per omnes illos septem dies, vnus dies intelligatur,ipsa scilicet angelorum cognitio:& numerus ille ad rerum cognitarum distinctionem pertineat magis quam ad distinctionem dierum : vt videlicet per sex dies intelligatur

Dies creationis secundum Aug.

gatur cognitio angeli relata ad sex rerum genera diuinitus producta:vnus vero dies sit ipsa cognitio angeli relata ad quietē artificis:prout in seipso à rebus cognitis requieuit.Et tunc per vesperē intelligitur cognitio rei in propria natura,per mane vero cognitio in verbo. Secundum vero alios sanctos per istos dies & temporalis ordo, & productionis rerum successio ostenditur. secundum enim ipsos in operibus sex dierum non solum ordo naturæ,sed etiam ordo temporis & durationis attenditur:ponunt enim quod sicut informitas materiæ tempore præcessit formationem, ita etiam vna formatio aliam formationē tempore, & duratione præcessit:sed sicut in præcedenti quæst.dictum est informitas materiæ secundum eos accipitur non secundū carentiam & exclusionem omnis formæ, quia iam erat cœlum & aqua & terra, per quæ intelliguntur corpora cælestia & substantiæ spirituales, & quatuor elementa sub propriis formis subsistentia,sed intelligunt informitatem materiæ secundum quod dicit solum carentiam & exclusionē debitæ distinctionis & consummatæ cuiusdam pulchritudinis, quia non habebat illam formositatem & decorem, qui nunc in creatura corporea apparet. Et quantum ex litera Gen.accipi potest,triplex formositas deerat corporali naturæ, propter quod dicebatur informis. Deerat enim à cœlo,& à toto corpore diaphano decor, & pulchritudo lucis,quæ designatur per tenebras : deerat autem elemento aquæ debitus ordo & debita distinctio ab elemento terræ. & hæc informitas designatur nomine abyssi : quia hoc nomen significat quandam immēsitatem inordinatam aquarum,vt August.dicit contra Faustum.Terrę vero deerat duplex pulchritudo.vna quam habet ex hoc quod est aquis discooperta:& hæc informitas designatur per hoc quod dicitur,terra autem erat inanis,siue inuisibilis:quia corporali aspectui patere non poterat,propter aquas vndique eam cooperientes. Alia vero quam habet ex hoc quod est ornata plantis.Et hoc tangitur per hoc quod dicitur, quòd erat vacua siue incomposita,id est non ornata. Et sic ante opus distinctionis scriptura tangit multiplicem distinctionem præfuisse in ipsis elementis mundi à principio suæ creationis.primo tangit distinctionem cœli & terræ secundum q̄ per cœlum intelligitur totum corpus diaphanum, sub quo comprehenditur ignis & aër propter diaphaneitatem in qua conueniunt cum cœlo.secundò tangit distinctionem elementorum quantum ad suas formas substantiales per hoc quod nominat aquam & terram, quæ sunt magis sensui apparentia, per quæ dat intelligere etiam alia duo minus sensui apparentia. tertiò tangit distinctionem secundum situm:quia terra erat sub aquis,quibus inuisibilis reddebatur.aër vero,qui est subiectum tenebrarum, significatur fuisse supra aquas per hoc quod dicitur,tenebræ, id est aër tenebrosus,erāt super faciem abyssi.Sic ergo formatio primi corporis,quod est cœlū facta est primo die per productionē lucis,per quam proprietas luciditatis collata est soli,& corporibus cœlestibus, quæ secundum suas formas substantiales præcesserant, per quam informitas tenebrarum remota est. Et per huiusmodi formationem facta est distinctio motus & temporis,scilicet noctis & diei.tempus enim sequitur motum supremi cœli. vnde distinxit lucem à tenebris : quia causa luminis erat in substantia solis : & causa tenebrarum erat in opacitate terræ,& in vno hemisphærio erat lumen,& in alio tenebræ,& in eodē hemisphærio in vna parte temporis , erat lumen & in alia tenebræ.& hoc est quod dicit, lucem appellauit diem & tenebras nocte̅m. secunda vero die formarum & distinctū est medium corpus,scilicet aqua per firmamenti formationē accipiens quandam distinctionem & ordinem, ita quod sub nomine aquæ omnia corpora diaphana intelliguntur. Et ita firmamentum , id est cœlum sydereum secunda die productum non secundum substantiam , sed secundum aliquam accidentalem perfectionem diuidit aquas , quæ sunt supra firmamentum,id est cœlum totum diaphanum & absque stellis quod dicitur aqueum siue christallinū, de quo philosophi dicunt ipsum esse nonam sphæram, & primum mobile, quod reuoluit totum cœlum motu diurno, vt operetur suo motu continuitatem generationis,sicut cœlum,in quo sunt sidera per motum, qui est secundum zodiacum , operatur diuersitatem generationis & corruptionis per accessum & recessum ad nos:per diuersas virtutes stellarum, per firmamētum in quod diuisum est cœlum christallinum,quod est supra firmamentum , ab aquis , id est ab aliis corporibus diaphanis corruptibilibus,quæ sunt infra firmamentum,& ita corpora diaphana inferiora nomine aquarum designata cœperunt per firmamentum quendam ordinem & debitam distinctionem. tertia vero die formatum est vltimum corpus , scilicet terra , per hoc quod discooperta est aquis, & facta est distinctio in infimo maris & aridæ. vnde satis congrue,sicut informitatem terræ expresserat dicens,quod terra erat inuisibilis vel inanis,ita eius formationem exprimit per hoc quod dicit,appareat & arida. Cōgregatęq; sunt aquæ in vnum locum seorsum à terra sicca & congregationes aquarum appellauit maria , & siccam appellauit terrā: quam,quia prius erat informis,& vacua decorauit plantis & herbis.quarta vero die fuit prima pars creaturę corpora lis ornata, quæ prima die fuerat distincta , scilicet cœlum per productionem luminarium:quæ quidem secūdum substantiam suam fuerunt à principio creata. sed prius eorum substantia erat informis:sed nunc quarto die formatur non quidem forma substantiali , sed per collationem determinatæ virtutis secūdum quod attributa est luminaribus determinata virtus ad determinatos effectus , secūdum quod videmus alios effectus habere radium solis , & alios radiū lunæ & stellarum. Et propter hanc determinationem virtutis dicit Diony.4.cap.de diui.no.quod lumen solis,quod prius erat informe,4 die formatum est.Non autem fuit facta mentio de ipsis luminaribus à principio,vt dicit Chrisostomus , sed solum 4. die. vt per hoc scriptura remoueret populum ab idolatria, ostendens luminaria non esse Deos, ex quo nec à principio fuerunt. quinta vero die,secunda pars corporalis naturæ quæ secunda die fuit distincta , ortum est per productionem auium & piscium. Et ideo in hac quinta die facit scriptura mentionem de aquis & de firmamento cœli,vt designet quod quinta dies respondet secundæ,in qua de aquis, & firmamento fit mentio. In hoc ergo die per verbum Dei ex materia elementali prius creata fuerunt aues , & pisces in actu,& in propria natura producti ad ornatum aëris & aquæ , in quibus apta nata sunt motu animali conuenienter moueri. In 6.vero die ornatur tertia pars & vltimum corpus,videlicet terra per productionem animalium terrestrium , quæ apta nata sunt moueri in terra motu animali. vnde sicut in opere creationis designantur tres partes creaturæ corporalis : prima videlicet quæ significatur nomine cœli:media , quæ significatur nomine aquæ:& infima , quæ significatur nomine terræ:& prima pars, videlicet cœlum , distinguitur prima die, & quarta die ornatur. Media vero pars. videlicet aqua distinguitur secunda die,& quinta ornatur,vt dictum est:ita conueniens fuit vt infima pars, videlicet terra,quæ tertia die distincta est , hac sexta die per productionem animalium terrestrium in actu,& secundum species proprias ornaretur. Ex quibus patet quod in expolitione operum sex dierum diuersificatur August.ab aliis sanctis. primo,quia August.per terram & aquam prius opere creationis creatam , intelligit materiam primam totaliter informem.per productionem autem firmamenti & congregationē aquarum , & apparitionem aridæ , intelligit impressionem formarum substantialium in materiam corporalem. Alij vero sancti per terram & aquam primo creatas intelligunt ipsa elemēta mūdi sub propriis formis existentia.per sequentia vero opera aliquam distinctionem in corporibus prius existentibus per aliquas virtutes & proprietates accidentales eis collatas, vt supra dictum est. secundo differunt quantum ad productionem plantarum & animalium:quia alij sancti ponunt ea in opere 6.dierum esse producta in actu , vt in propria natura. August.autem ponit ea producta esse potentialiter tantum. In hoc autem quod August. ponit omnia opera sex dierum esse simul facta, non videtur diuersificari ab aliis quantum ad modum productionis rerum. primo,quia secundum vtrosque in prima rerū productione materia erat sub formis substantialibus elementorum , ita quod materia prima non præcessit duratione formas substantiales elementorum mundi. secundo quia secūdum vtrorumque opinionem in prima rerum institutione per opus creationis non fuerunt plantæ & animalia in actu , sed tantum in potentia , vt ex ipsis elementis per virtutem verbi possent produci. Sed remanet adhuc differentia inter eos quātum ad quartum,quia secundum alios sanctos post primam productionem creaturæ, qua producta sunt elementa mundi & corpora cœlestia secundum suas formas substantiales,fuit aliquod tempus,in quo non erat

Secundum alios.

P.par.q.66 art.1.in fine corporis.

P.par.q.67 art.4.

Opus secundæ diei prima.p.q.68. art.1.&.2. & 3.

Opus tertiæ diei par p.q. 69.art.1.2.

Opus quartæ diei par.p. q.70.ar.1.2. & 3.

Opus quintæ diei p.p. q71.art.1.

Opus sextæ diei p.p q. 72.ar.1.

Universidad de Deusto
Biblioteca

angeli qua semper vider se & res secundū quod habent esse in ipso, cum sit creata, & per se subsistens per esse receptū quo subsistit intellectus eius: & species infusa vel concreata qua videt res in propria natura, cum sit inhærens intellectui, dicūtur esse diuersorum ordinum & generum, & diuersarum rationum: vt prima sit quasi ratio aliarum, & secunda quasi ratio tertiæ: poterit simul intellectus angelicus secundum illas tres formas, tres operationes habere: sicut & anima Christi simul intelligit res per speciem verbi, & per species infusas, & per species acquisitas. Ad 11
vndecimum dicendum, quod sicut secundum Augustinum informitas materiæ præcessit formationem, non tempore, sed origine, sicut sonus & vox præcedit cantum, ita formatio naturæ spiritualis, quæ designatur in productione lucis, cum sit dignior quàm corporalis, præcessit formationem creaturæ corporalis, ordine naturæ, & origine, & non ordine temporis. Formatio autē spiritualis naturæ est per hoc quod illuminatur vt adhæreat verbo, non quidem per gloriam perfectam, cum qua creata non fuit, sed per gratiam perfectam, cum qua creata fuit. Per hanc ergo lucem facta est distinctio à tenebris, id est ab informitate creaturæ corporalis nondum formatæ, sed ordine naturæ posterius formandæ. Formatio enim spiritualis creaturæ dupliciter potest intelligi; vno modo per gratiæ infusionem, alio modo per gloriæ conseruationem: prima, secundum Augustinum, statim creaturæ spirituali affuit in sui creationis principio, & tunc per tenebras, à quibus lux distinguitur, non intelligitur peccatum malorum angelorum, sed informitas naturæ, quæ nondum erat formata, sed erat ordine naturæ in consequentibus operibus formanda, vt dicitur in primo super Gene. ad literam. Vel sicut dicitur in quarto libro super Gene. per diem significatur Dei cognitio, per noctem cognitio creaturæ, quæ quidem est tenebra respectu diuinæ cognitionis, sicut in eodē libro dicitur. Vel si per tenebras intelligamus angelos peccantes, ista diuisio nō ad præsens peccatum refertur, sed ad futurum, quod erat in Dei præscientia. Vnde in libr. ad Orosiū dicit, Quia Deus ex angelis quosdam per superbiam præsciebat casuros, per incommutabilem præscientiæ suæ ordinem diuisit inter bonos & malos: malos tenebras appellans, & bonos lucem. secunda verò formatio naturæ spiritualis non pertinet ad principium institutionis rerum, sed magis ad rerum decursum quo per diuinam prouidentiam gubernantur. Distinctio ergo lucis & tenebrarum secundum quod per tenebras peccata dæmonum intelliguntur, accipienda est secundum Dei præscientiam. Vnde dicit Augustinus in 11. de Ciui. Dei, quòd solus lucem à tenebris discernere potuit, qui potuit priusquam caderent præscire casuros: secundum vero quod per tenebras intelligitur informitas naturæ corporalis formandæ, designatur ordo, non temporis, 12
sed naturæ inter formationem vtriusq; naturæ. Ad duodecimum dicendum, quòd posito quod omnia simul sint creata in forma & materia, angelus dicitur habuisse cognitionem creaturæ corporalis fiendæ: non quia creatura corporalis esset tempore futura: sed quia cognoscebatur vt futura, prout considerabatur in sua causa, in qua erat vt ex ea posset procedere, sicut qui cognoscit arcam in artificiis, ex quibus fit, potest dici cognoscere eam vt futuram. Cognitio enim rerum in verbo vocatur matutina siue res sit iam facta siue fienda: & indifferenter se habet ad præsentia & futura, quia est conformis diuinæ cognitioni qua cognoscit omnia simpliciter antequam fiant, sicut postquam facta sunt. Et tamen omnis cognitio rei in verbo est rei vt fiendæ: siue sit res iam facta, siue non, vt ly fiendum non dicat tempus, sed exitum creaturæ à creatore, sicut est cognitio artificiati in arte, quæ est eius secundū suum fieri, quāuis etiam ipsum artificiatum iam sit factū: vnde quamuis creatura corporalis simul sit facta cum natura spirituali, dicitur tamen angelus accepisse in verbo cognitionem ipsius 13
vt fiendæ, ratione iam dicta. Ad decimumtertium dicendum, quòd sicut mane præcedit vesperę, ita cognitio matutina præcedit vespertinam, ordine naturæ, non respectu vnius & eiusdem operis, sed respectu diuersorum operum. Vespertina cognitio prioris operis, intelligitur esse prior ordine naturæ cognitione matutina posterioris Opus enim primæ diei est productio lucis, per quam intelligitur formatio naturæ angelicæ per illustrationē gratiæ: cognitio autē, qua creatura spiritualis cognoscit seipsam naturaliter, sequitur esse eius in propria natura. Et ideo spiritualis creatura naturali ordine prius cognouit se in propria natura per cognitionem vespertinam, per quam cognouit se vt iam factam, quàm cognouerit se in verbo, in quo cognoscitur opus Dei vt fiendum. In hac ergo cognitione, qua angeli boni cognouerunt seipsos, non perstiterūt quasi seipsis fruentes & in se finem ponentes, quia efficerentur nox, vt mali angeli qui peccauerunt, sed cognitionem suam ad Dei laudem retulerūt: & sic ex sui cognitione bonus angelus conuersus est ad Verbi contemplationem, in quo est mane sequentis diei, secundum quod in verbo accepit cognitionem sequentis operis, scilicet firmamenti. Sicut autem videmus in tēpore continuo, quòd idem nunc est duorum temporum, prout est finis præteriti & principium futuri, ita matutina cognitio secundæ diei est primæ diei terminus, & secundæ diei initium, & sic deinceps vsque ad diem septimum. Et ideo in prima die vespere solū nominatur, quia angelus sui ipsius primò habuit cognitionem vespertinam, & ex vespertina profecit in matutinam, secundum quod ex contemplatione sui conuersus est ad contemplationem verbi, in quo est mane sequentis diei, secundū quod in verbo accepit cognitionem matutinam sequentis operis. Ideo cognitio matutina respectu vnius & eiusdem operis post primum naturaliter præcedit cognitionem vespertinā eiusdem, sed cognitio vespertina prioris operis naturaliter præcedit cognitionem matutinam posterioris: vnde sicut prima dies habet tantum vespere, ita septima Dies quæ significat contemplationem Dei, habet tantum mane. Hæc enim nullo defectu clauditur. Ad 14
decimumquartum dicendum, quòd Augustinus nominat cognitionem matutinam illam quæ est in plena luce: vnde continet sub se meridianam. Nam talem cognitionem aliquando vocat diurnam, quandoq; autem matutinam. Vel potest dici, quòd omnis cognitio intellectus angelici habet tenebras admixtas ex parte cognoscentis: vnde nulla cognitio alicuius intellectus angelici potest dici meridiana: sed sola cognitio qua Deus omnia cognoscit in seipso. Item cum Deus sit lux plena, & tenebræ in eo non sint vllæ, cognitio ipsius Dei in se & absolute cum sit plena lux, potest dici meridiana: sed quia creatura ex eo quod est ex nihilo habet tenebras possibilitatis & imperfectionis, ideo ipsa cognitio creaturæ, tenebris est admixta: quę admixtio significatur per mane & vesperę, secundū quod ipsa creatura potest dupliciter cognosci: vel in verbo, secundū quod exit ab arte diuina, & sic eius cognitio dicitur matutina: quia sicut mane est finis tenebrarum & principium lucis: ita & creatura post tenebras, id est postquam fuit ab ipso verbo, principium lucis sumit: potest etiam cognosci in propria natura existens per speciem creatam: & talis cognitio dicitur vespertina, quia sicut vespere est terminus lucis & tendit in noctem: ita creatura in se subsistens est terminus operationis verbi, quod est lux quasi facta per verbum, & quantum est de se tendit in tenebras defectus, nisi verbo portaretur. Nihilominus hic cognitio dies dicitur, quia sicut in comparatione ad cognitionem verbi tenebrosa est, ita per comparationem ad ignorantiam quæ omnino tenebrosa est, lux dicitur. Sicut & vita iustorum dicitur caliginosa per comparationem ad vitam gloriæ, quæ tamen dicitur lux, per respectum ad vitam peccatorum. Item cum mane & vesperę sint partes diei: dies autem in angelis sit cognitio illustrata lumine gratiæ: ideo cognitio matutina & vesperę se extendit solum ad cognitionem gratuitam bonorum: vnde ipsa cognitio diuinorum operum ab angelo illuminato dies dicitur, & secundum diuersa genera diuinorum operum cognitorum distinguuntur dies, & secundum illorum ordinem ordinantur, vnumquodque autem illorum operum dupliciter cognoscitur ab angelo illuminato: vno modo in verbo siue per speciem verbi, & sic talis cognitio dicitur matutina: alio modo in propria natura, siue per speciem creatam, & in hac cognitione non sistunt boni quasi ponentes finem in ea: quia efficerentur nox vt mali angeli, si de etiam referunt ad laudem verbi & lucem Dei in quo sicut in principio omnia cognoscunt: ideò talis cognitio creaturæ ad laudem Dei relata non dicitur nocturna, quod vtique esset si in ea sisterent, quia tunc efficerentur nox, quasi ipsa creatura fruentes. Cognitio igitur matutina & vespertina distinguunt diem, id est cognitionem quam habent boni angeli illuminari de operibus creatis. Cognitio autem creaturæ ipsorum angelorum bonorum, siue per medium

Formatio spiritualis creaturæ duplex.

Cognitionis matutinæ et vespertinæ ordo.

Videbas aliquorum cauillationes hic tractatas p. q. 58. art. 6. & per totam illam quæstionem.

creatum

creatum siue per medium increatum semper habet aliquid obscuritatis admixtum: ideo non dicitur meridiana sicut cognitio Dei in seipso: nec nocturna, sicut cognitio creaturæ non relata ad diuinam lucem: sed dicitur tantum matutina & vespertina: nam vesperę, inquantum huiusmodi, terminatur ad mane. Et ideo non quælibet cognitio rerum in propria natura potest dici vespertina: sed solum illa quę refertur ad laudem creatoris. Vnde cognitio quam habent dæmones de rebus, nec matutina proprie dicitur nec vespertina. Mane enim & vespere non accipiuntur in cognitione angelica secundum omnem similitudinem: sed solum secundum similitudinem quantum ad rationē prin- 15
cipij & termini. Ad decimumquintum dicendum, quod angelus, licet fuerit creatus in gratia, tamen in principio suæ creationis non fuit beatus, nec per essentiam verbum Dei vidit. vnde nec cognitionem matutinam suiipsius habuit, quæ dicit cognitionem rei per speciem verbi: sed primo habuit suiipsius cognitionem vespertinam secundum quod cognouit seipsum in seipso naturaliter, eo quod in vnoquoque cognitio naturalis præcedit cognitionem supernaturalem tanquam fundamentū eius, & angeli cognitio naturaliter sequitur esse ipsius in propria natura. Ideo suiipsius cognitionem matutinam non habuit, sed vespertinam in principio suæ creationis. Hanc autem cognitionem retulit ad laudem Verbi, & per hanc relationem meruit peruenire ad cognitionem matutinam vnde significanter primus dies dicitur habuisse solum vesperę & non mane: quod vespere transiuit in mane: quia lux illa spiritualis, quæ prima die facta legitur, statim facta seipsam cognouit quod fuit cognitionis vespertinæ, & hāc cognitionem retulit ad laudem verbi, per quod meruit accipere cognitionem matutinam sequentis operis. Non enim quęlibet cognitio rerum in propria natura potest dici vespertina, sed illa tantum, quę refertur ad laudem creatoris. Vesperę enim redit & terminatur ad mane. vnde cognitio dæmonum, quam habent à seipsis de rebus, nec est matutina, nec vespertina, sed solummodo cognitio gratuita, quæ est in bonis angelis. Et sic cognitio rerum in propria natura relata ad eam esse matutinam, sed facit eam terminari ad matutinam: & ex tali relatione meretur cognitionem matutinam accipere. Et sicut prima dies, quæ significat formationem & cognitionem naturæ spiritualis in propria natura, habet tantum vesperę, ita & septima dies, quæ significat contemplationem Dei, quæ nullo defectu clauditur, & quæ correspondet cognitioni angelicæ relatæ ad quietem Dei in seipso, in qua consistit illuminatio & sanctificatio cuiuslibet rei, habet tantum mane. Nam ex hoc ipso, quod Deus cessauit nouas creaturas condere, dicitur opus suum consummasse & à suis operibus in seipso requieuisse. Et sicut Deus in se solo requieuit, & seipso fruendo beatus est, ita & nos per solam sui fruitionem beati efficimur, & sic etiam facit nos à suis & nostris operibus in seipso requiescere. Prima ergo dies, quæ correspondet cognitioni, quam habuit natura spiritualis lumine gratiæ illustrata, de seipsa habet tantum vesperę. septima vero dies, quæ correspondet cognitioni angelicæ relatæ ad quietem & fruitionem Dei in seipso, habet tantum mane: quia in Deo tenebræ non sunt vllæ: dicitur enim Deus septima die quieuisse inquātum quietem propriam, qua in seipso à rebus conditis quiescit, naturæ angelicæ monstrauit: cuius cognitionem, diem Augustinus appellat: & quia quies creaturæ, secundum quod in Deo stabilitur, finem non habet, similiter nec quies Dei, qua in seipso à rebus conditis quiescit, eis non egendo finem non habet, quia eis nunquam egebit: ideo septima dies, quæ respondet tali quieti, non habet vesperę, sed tantum mane: alij vero dies, qui correspondent cognitioni angelicæ relatæ ad alias res, habent mane & vesperę, vt supra 16
dictum est. Ad decimumsextum dicendum, vt ex prædictis patet, quod de re iam facta potest accipi cognitio eius vt fiendæ, si consideretur in causis suis, ex quibus processit: & sic angeli susceperunt cognitionem rerum fiendarum in verbo, quod est ars optima rerum. Omnis enim cognitio rei in verbo, quæ matutina vocatur, dicitur esse rei vt fiendæ, siue sit res iam facta, siue non. vt ly fiendum non dicat tempus, sed exitum creaturæ à creatore, sicut supra dictum est. Et ideo, quamuis creatura corporalis simul facta sit cum natura spirituali, dicitur tamen angelus per cognitionem matutinam accepisse in verbo cognitionem ipsius vt fiendæ. Quare autem prima dies non habuerit mane, sed tantū vespere, in superiori responsione declaratum est. Ad decimumseptimum dicendum, quod creatura spiritualis non accipit cognitionem à rebus: sed illas per species innatas seu concreatas naturaliter intelligit: ipsæ autem species quæ sunt in mente angeli non se habent æqualiter ad præsentia & futura: quia illa quæ sunt præsentia, assimilantur in actu formis quæ sunt in angelis, & sic per eas possunt cognosci. Illa vero quæ sunt futura nondum sunt actu similia illis formis: ideo per prædictas formas futura non cognoscuntur: cum cognitio fiat per actualem assimilationem cognoscentis & cogniti. Et sic cum angelus non cognoscat futura vt futura, indiget præsentia rerum vt illas in propria natura per species sibi inditas cognoscat: quia antequam fiant, non assimilantur res illis formis. Dicitur vlterius quod cognitio vespertina & matutina distinguuntur non ex parte rei cognitæ, sed ex parte medij cognoscendi. Nam cognitio matutina fit per medium increatum superexcedens naturam cognoscentis & rei cognitæ. vnde cognitio rerum per speciem verbi dicitur matutina, siue res sit iam facta siue fienda. Cognitio vero vespertina fit per medium creatum proportionatum cognoscenti & rei cognitæ, siue sit iam facta siue fienda. Ad decimumoctauum dicendum, quod licet 18
angelus prius habeat esse in verbo quam in propria natura, quia tamen cognitio præsupponit esse cognoscentis: non potuit se cognoscere antequam esset: cognitio autem suiipsius in propria natura est sibi naturalis, cognitio vero verbi est supernaturalis: ideo oportuit quod prius seipsum cognosceret in propria natura quam in verbo, cum cognitio naturalis in vnoquoque præcedat origine cognitionem supernaturalem, vt fundamentum eius. Alias autem res prius ordine naturæ cognouit in verbo per cognitionem matutinam quàm in propria natura per cognitionem vespertinam. vnde respectu subsequentium operum 19
mane præcedit vespere, vt supra dictum est. Ad decimumnonum dicendum, quod sicut vna tota scientia comprehendit sub se diuersas scientias particulares, quibus conclusiones diuersæ cognoscuntur, ita etiam ipsa vna cognitio angeli, quæ est quasi quoddam totum, comprehendit sub se cognitionem matutinam & vespertinam quasi partes, sicut mane & vespere sunt partes diei, licet sint diuersarum rationum. Nam illa quæ sunt diuersarum rationum, si sint adinuicem ordinata, possunt aliquod vnum constituere: vnde materia & forma quæ sunt diuersarum rationum, constituunt vnum compositum: & carnes & ossa & nerui sunt partes vnius compositæ. Nam essentia diuina per quam res cognoscuntur in verbo cognitione matutina, est ratio omnium formarum concreatarum in mente angeli, cum ex ea veluti exemplate deriuentur, per quas res cognoscuntur in propria natura cognitione vespertina, sicut & essentia angeli est sibi ratio intelligendi esse quod cognoscit: quamuis non perfecta, propter quod indiget aliis formis superadditis. & ideo quando angelus videt Deum per essentiam, & seipsum & alia per species concreatas, quodammodo intelligit vnum. sicut quia lumen est ratio videndi colorem: propter hoc quando oculus videt lumen & colorem, videt quodammodo vnum visibile. Et quamuis illę operationes sint realiter distinctæ, cùm operatio qua videt Deum semper maneat & mensuretur æternitate participata, operatio etiam qua intelligit se semper maneat & mensuretur æuo: operatio vero qua intelligit alia per species innatas non semper maneat, sed alteri succedat: tamen quia vna ordinatur ad aliam, & vna est quasi ratio formalis alterius: ideo sunt quodammodo vnum: quia vbi est vnum propter aliud, ibi est tantum vnū: vt dicitur in secundo Topicorum. & propter hoc illæ operationes quarum vna ordinatur ad aliam, possunt esse simul, & vnum totum constituere. Ad vigesimum dicen- 20
dum, quod cum intellectus sit locus specierum intelligibilium, oportet dicere quod scientia, quæ importat ordinationem specierum intelligibilium, seu facultatem & habilitatem quandam ipsius intellectus ad vtendū huiusmodi speciebus, remanet post mortem, sicut & intellectus qui est huiusmodi specierum subiectū: sed modus, quo actu vtitur huiusmodi speciebus in statu presentis vitæ, qui est per cōuersionem ad phantasmata, quæ sunt in viribus sensitiuis: non remanebit: quia cum vires sensitiuæ corrūpantur, non po-

Universidad de Deusto
Biblioteca

terit anima per ſpecies quas hîc acquiſiuit, nec per ſpecies ſibi in ipſa ſeparatione impreſſas, intelligere per conuerſionem ad phantaſmata, ſed per illa intelliget per modum conuenientem ſibi quantum ad modum eſſendi, quem habebit ſimilem angelis. Deſtruetur ergo ſcientia non quantum ad habitum, nec quantum ad ſubſtantiam actus cognoſcendi, qui ſpecificatur ex ſpecie obiecti, ſed quantum ad modum cognoſcendi qui non erit per conuerſionem ad phataſmata, & ſic intelligit Apoſtolus. Ad vigeſimumprimum dicendum, quod lumen cauſatum à ſole & à candela in aëre eſt eiuſdem rationis: duæ autem formæ vnius rationis non poſſunt ſimul actu perfecto eſſe in eodem ſubiecto: ideo ex illis cauſatur vnum lumen, & non duo, in aëre. Diuina autem eſſentia per quam cognoſcunt res in verbo, eſt alterius rationis à ſpeciebus per quas cognoſcit angelus res in propria natura. ideo non eſt ſimilis ratio. Adueniente enim perfecto, euacuatur imperfectum quod ei opponitur, ſicut adueniente viſione Dei euacuatur fides quæ eſt eorum quæ non videntur. Sed imperfecti veſpertinæ cognitionis non opponitur perfectioni cognitionis matutinæ: quod enim aliquid cognoſcatur in ſeipſo non eſt oppoſitum, & quod cognoſcatur in ſua cauſa: nec iterum quod aliquid cognoſcatur per duo media, quorum vnum ſit altero perfectius, nihil repugnans habet: ſicut ad eandem cõcluſionem haberepoſſumus & medium demonſtratiuum & dialecticum: & ſimiliter eadem res poteſt ſciri ab angelo per verbum increatum & per ſpeciem innatam: cum vnum non ſit alteri oppoſitum, ſed potius ſe habeat vt materialis diſpoſitio ad alterum: perfectio enim adueniens tollit imperfectionem ſibi oppoſitam. Imperfectio autem naturæ non opponitur perfectioni beatitudinis, ſed ſubſternitur ei: ſicut imperfectio potentiæ ſubſternitur perfectioni formæ, & non tollitur potentia per formam, ſed tollitur priuatio quæ ei opponitur: ſimiliter etiã imperfectio cognitionis naturalis non opponitur perfectioni cognitionis gloriæ, ſed ei ſubſternitur tanquam materialis diſpoſitio. Et ideo angelus poteſt ſimul cognoſcere res per medium creatum & in propria natura, quod pertinet ad cognicionem veſpertinam & naturalem, per eſſentiam verbi quod pertinet ad cognitionem gloriæ, & matutinam: nec vna iſtarum operationum habet aliam impedire, cùm vna ordinetur ad alteram, & ſit quaſi materialis
22 diſpoſitio alterius. Ad vigeſimumſecundum dicendum, quod Auguſtinus vult in ipſo creationis principio quaſdam res per ſpecies ſuas diſtinctas, fuiſſe productas in natura propria, vt quatuor elementa quæ ex nihilo producta ſunt, & corpora cœleſtia & ſubſtantiales. Huiuſmodi enim productio non præſupponit materiam ex qua, nec in qua. Alia vero dicuntur eſſe producta in rationibus ſeminabilibus tantum, vt animalia, plantæ & homines: quæ omnia poſtmodum in naturis propriis producta ſunt, illo opere quo poſt ſenarium illorum dierum numerum Deus naturam prius conditam adminiſtrat: de quo opere dicitur Ioan. quinto, Pater meus vſque modò operatur: nec in productione & diſtinctione rerum vult attendendum eſſe ordinem temporis, ſed naturæ. Nam omnia opera ſex dierum in eodem inſtanti temporis ſimul ſunt facta, vel in actu vel in potentia: ſecundum rationes cauſales. vt videlicet de materia præexiſtenti poſtea fieri poſſent: vel per verbum vel per virtutes actiuas in ipſa creatione creaturæ impreſſas. Vnde animam primi hominis quam inquirendo & non aſſerendo dicit ſimul creatam cum angelis, in actu non ponit factam ante ſextum diem: licet in ipſo ſexto die ponit factam animam primi hominis in actu & corpus eius, ſecundum cauſales rationes: quia Deus impreſſit virtutem paſſiuam terræ vt per potentiam actiuam creatoris poſſet ex ea corpus hominis formari. Et ſic ſimul anima in actu, & corpus in potentia paſſiua in ordine ad potentiam actiuam Dei ſunt facta. Vel poſito ſecundum veritatem quod anima non habeat per ſe ſpeciẽ completam: ſed vniatur corpori vt forma: & ſit naturaliter pars humanæ naturæ, ſicut vult Ariſt. oportet dicere quod anima primi hominis non ſit producta in actũ ante formationem corporis: ſed ſimul cum formatione corporis ſit creata & corpori infuſa: ſicut de aliis animabus Auguſtinus expreſſe tenet. Nam Deus primas res inſtituit in perfecto ſtatu ſuæ naturæ ſecundum quod ſpecies vniuſcuiuſque rei exigebat. Anima autem rationalis cum ſit pars humanæ naturæ, non habet naturalem perfectionem niſi ſecundum quod eſt corpori vnita. Vnde naturaliter habet eſſe in corpore: & eſſe extra corpus eſt ei præter naturam: ideo non fuiſſet conueniens animam ſine corpore creari. Suſtinendo ergo opinionem Auguſtini de operibus ſex dierum, dici poteſt quod ſicut in illis ſex diebus corpus primi hominis non fuit formatum & productum in actu, ſed in potentia tantum ſecundum rationes cauſales: ita & anima eius non fuit producta tunc in actu & in ſeipſa, ſed in ſuo ſimili ſecundum genus: & ſic præceſſit in illis ſex diebus non in actu & in ſeipſa, ſed ſecundum quandam ſimilitudinem generis prout conuenit cum angelis in intellectuali natura. Poſtea autem opere quo Deus creaturam primo conditam adminiſtrat, fuit ſimul anima in actu cum corpore formato producta. Ad vigeſi- 23
mumtertium patet reſponſio ex dictis: quia corpus humanum non fuit productum in actu in illis ſex diebus, ſicut nec corpora aliorum animalium, ſed tantum ſecundum rationes cauſales, quia Deus in ipſa creatione indidit ipſis elementis virtutem ſeu rationes quaſdam, vt ex eis, virtute Dei vel ſtellarum vel ſeminis, poſſent animalia produci. Illa ergo quæ in illis ſex diebus fuerunt in actu producta, non ſucceſſiue, ſed ſimul creata ſunt: Alia vero ſimul, ſecundum rationes ſeminales in ſuo ſimili fuerunt producta. Ad vigeſimumquartum dicendum, ſicut ad de- 24
cimumſextum, quod cognitio rerum per ſpecies inditas & rebus proportionatas dicitur veſpertina, & in propria natura, ſiue res ſit facta ſiue ſienda, & quamuis illæ ſpecies æqualiter ſe habeant ad præſentia & futura, non tamen futura & præſentia æqualiter ſe habent ad ipſas ſpecies, quia præſentia actu aſſimilantur ipſis ſpeciebus, ideo poſſunt actu per ipſas cognoſci: futura autem non eis aſſimilantur in actu, ideo non eſt neceſſe quod per ip ſas cognoſcantur. Cognitio autem veſpertina, quæ eſt rerum in propria natura, non dicitur ex eo quod angeli ab ipſis rebus ſpecies per quas cognoſcunt ſumant: ſed quia per ſpecies quas à creatione receperunt, res cognoſcunt prout in propria natura ſubſiſtunt. Ad vigeſimumquintum di- 25
cendum, quod ſecundum Auguſtinum ſuper Geneſim ad literam, angeli à principio viderunt creaturas ſuas in verbo. Nam illa quæ luguntur facta in operibus ſex dierum, ſimul facta fuerunt. vnde ſtatim à principio creationis rerum fuerunt illi ſex dies, & per conſequens oportet quod à principio angelus bonus cognouerit verbum & res creatas in verbo. Nam res creatæ habent triplex eſſe, vt ſupra dictum eſt. primum habent eſſe in arte diuina, quæ eſt verbum: & tale eſſe ſignificatur cum dicitur, Dixit Deus fiat, id eſt verbum genuit, in quo erat vt tale opus fieret, ſecundum habent eſſe in intelligentia angelica: quod ſignificatur in hoc quod dicitur, Factum eſt, ſcilicet per influentiam verbi. tertium eſſe habent in ipſis rebus & in propria natura. Ita etiam angelus triplicem de rebus habet cognitionem: videlicet prout in verbo ſunt, & prout ſunt in mente eius, & prout ſunt in propria natura. Angelus autem duplicem habet verbi cognitionem: vnam naturalem, qua cognoſcit verbum per eius ſimilitudinem in natura ſua relucentem, in qua conſiſtit ſua naturalis beatitudo, ad quam virtute ſuæ naturæ poteſt peruenire: aliam autem habet verbi cognitionem ſupernaturalem, & gloriæ, qua cognoſcit verbum per ſuam eſſentiam, in qua conſiſtit ſua beatitudo ſupernaturalis, quæ facultatem naturæ excedit. Et per vtramque cognoſcit angelus bonus res ſeu creaturas in verbo: ſed naturali quidem cognitione cognoſcit in verbo res imperfecte: cognitione vero gloriæ, cognoſcit ipſas res in verbo plenius & perfectius: Prima cognitio rerum in verbo af- Vide 1. p. q. fuit angelo in principio ſuæ creationis. Vnde in libro de 61. art. 2.
Eccleſiaſticis dogmatibus dicitur, quod angeli qui in illa qua creati ſunt beatitudine perſeuerant, non natura, ſed gratia poſſident bonum quod habent. Item Auguſtinus de fide ad Petrum, Angelici inquit ſpiritus æternitatis & beatitudinis donum in ipſa naturæ ſuæ ſpiritualis creatione diuinitus acceperunt: per hanc tamen non erant beati ſimpliciter, cum maioris perfectionis eſſent capaces, ſed ſecundum quid, ſcilicet ſecundum tempus illud: ſicut Philoſophus in primo Ethicorum dicit aliquos in hac vita beatos non ſimpliciter, ſed vt homines. ſecunda vero cognitio, videlicet gloriæ, non affuit angelo à principio ſuæ conditionis: quia non fuerunt creati beati beatitudine perfecta: ſed eis affuit à principio quando beati

In patria quomodo ſcientia noſtra deſtruetur.

Creaturæ vero triplex eſſe, & earum triplex angelica cognitio.

beati facti ſunt per conuerſionem perfectam ad bonum. Omnia ergo illa ſex genera rerum ſimul cũ angelo creata ſunt, & in eodem inſtanti omnia illa cognouit in verbo, cognitione naturali, quæ poſtmodum plenius cognouit in verbo cognitione ſupernaturali: quam cognitionem angeli acceperunt ſtatim poſtquam cognitionem ſui naturalem retulerunt ad laudem verbi: quæ quidem naturalis cognitio cùm menſuretur æuo, ſemper coexiſtit cognitioni ſupernaturali ipſius verbi: & cognitioni qua per ſpecies ſibi inditas cognoſcit creaturas in propria natura: vnde illæ tres cognitiones ſimul exiſtunt, nec vna proprie alteri ſuccedit. Cognitio enim rerum in verbo, ſiue res ſit iam facta ſiue ſienda, dicitur matutina: & cognitio rerum per medium creatũ, ſiue ſit præſens ſiue futura, dicitur veſper-
26 tina. Ad vigeſimumſextum dicendum, quod non eſt poſſibile quod angelus videat verbum ſeu diuinam eſſentiam, vt eſt ratio fiendorum, & non prout eſt finis beatorum & obiectum beatitudinis, cum ipſa diuina eſſentia ſecundum ſe ſit obiectum beatitudinis & finis beatorum. Non autem eſt poſſibile quod aliquis videat diuinam eſſentiam vt eſt
27 ratio fiendorum, & non videat eam ſecundum ſe: & ideo totum argumentum conceditur. Ad vigeſimumſeptimum dicendum, quod fuerunt quidam cognitionem prophetiam à cognitione beatorum diſtinguere volentes, qui dixerunt quod prophetæ vident ipſam diuinam eſſentiam, quam vocant ſpeculum æternitatis, non tamen ſecundum quod eſt obiectum beatorum & finis beatitudinis, ſed prout eſt ratio fiendorum, ſecundum quod ſunt in ea rationes futurorum euentuum, vt in argumento dicitur. Sed hoc eſt omnino impoſſibile. Nam Deus eſt obiectum beatitudinis & finis beatorum ſecundum ipſam ſui eſſentiam. ſecundum illud Auguſtini in quinto confeſ. Beatus eſt qui te ſcit, etiam ſi illa, ſcilicet creaturas, neſciat. Non eſt autem poſſibile, quod aliquis videat rationes creaturarum in ipſa diuina eſſentia, ita quod eam non videat, tum quia ipſa diuina eſſentia eſt ratio omnium eorum, quæ fiunt (ratio enim idealis, quæ eſt ratio rei fiendæ, non addit ſupra diuinam eſſentiam, niſi reſpectu ad creaturam) tum etiam quia prius eſt cognoſcere aliquid in ſe, quod eſt cognoſcere Deum vt obiectum beatitudinis, quam cognoſcere illud per comparationem ad alterum, quod eſt cognoſcere Deum ſecundum rationes in eo exiſtẽtes: & ideo non poteſt eſſe quod prophetæ videant Deum ſecundum rationes creaturarum, & non prout eſt obiectum beatitudinis. Cum autem non videant diuinam eſſentiam, vt obiectum beatitudinis (tum quia illa viſio euacuat prophetiam, vt dicitur primæ ad Corinthios decimotertio, tum quia illa viſio non importat diuinam cognitionem vt procul exiſtentem, ſed vt de propinquo, cum videant facie ad faciem) ſequitur ergo quod prophetæ non cognoſcunt diuinam eſſentiam, vt eſt ratio fiendorum, nec res in verbo, ſicut cognouerunt angeli per cognitionem matutinam. Viſio enim prophetica non eſt viſio ipſius diuinæ eſſentiæ, nec in ipſa diuina eſſentia vident prophetæ ea quæ vident, ſicut viderunt angeli, ſed in quibuſdam ſimilitudinibus ſecundum illuſtrationem diuini luminis, vt dicit Diony. in 4. capi. cœl. hierar. & huiuſmodi ſimilitudines diuino lumine illuſtratæ magis habent rationem ſpeculi quam Dei eſſentia. Nam ſpeculum eſt in quo reſultant ſpecies ab aliis rebus, quod non poteſt dici de Deo. Sed huiuſmodi illuſtratio mentis propheticæ poteſt dici ſpeculum, inquantum reſultat ibi ſimilitudo veritatis diuinę pręſcientiæ: & propter hoc mens prophetæ dicitur ſpeculum æternitatis, quaſi per ſpecies illas repræſentans Dei præſcientiam, qui in ſua æternitate omnia præſentialiter videt. Vnde cognitio prophetæ magis habet ſimilitudinem cum cognitione veſpertina angeli, quam cum cognitione matutina, cum cognitio matutina fiat per medium increatum: cognitio vero prophetæ per medium creatum, videlicet per ſpecies impreſſas vel diuino lumine illuſtratas, vt di-
28 ctum eſt. Ad vigeſimumoctauum dicendum, quod ſecundum Auguſtinum cum dicitur, Producat terra herbam virentem, non intelligitur tunc plantas eſſe productas in actu & in propria natura, ſed tunc terræ datam eſſe virtutem germinatiuam ad producendum plantas opere propagationis, vt dicatur tunc taliter produxiſſe terra herbam virentem & lignum pomiferum, id eſt producendi accepiſſe virtutem. Et hoc quidem confirmat auctorita te ſcripturæ Gene. 2. vbi dicitur, Iſtæ ſunt generationes cœli & terræ, quando creatæ ſunt in die quo fecit Deus cœlum & terram, & omne virgultum agri antequam oriretur in terra, omnémque herbam regionis priuſquam germinaret. Ex quo eliciuntur duo. primo, quod omnia opera ſex dierum creata ſunt in die quo Deus fecit cœlum & terram, & omne virgultum agri. Et ſic plantæ quæ tertia die factæ leguntur, ſimul ſunt productæ quando Deus creauit cœlum & terram. Secundo quod plantæ tunc fuerunt productæ non in actu, ſed ſecundum rationales cauſales tantum, quia data fuit virtus terræ producendi illas. Et hoc ſignificatur cum dicitur quod produxit omne virgultũ agri, antequam actu oriretur in terra per opus adminiſtrationis: & omnem herbam regionis, priuſquam actu germinaret. Ante ergo quam actu orirentur ſuper terram, facta ſunt cauſaliter in terra. Confirmatur etiam hoc, ratione: quia in illis primis diebus condidit Deus creaturam cauſaliter vel originaliter vel actualiter opere à quo poſtmodum requieuit: qui tamen poſtmodum ſecundum adminiſtrationem rerum conditarum per opus propagationis vſque modo operatur. Producere autem plantas in actu ex terra, ad opus propagationis pertinet: quia ad earum productionem ſufficit virtus cœleſtis, tanquam patet: & virtus terræ, loco matris: ideo non fuerunt plantæ tertia die productæ in actu: ſed cauſaliter tantum. Poſt ſex vero dies fuerunt in actu ſecũdum proprias ſpecies & in propria natura per opus adminiſtrationis productæ. Et ita antequam cauſaliter plantæ eſſent productæ, nihil fuit productum, ſed ſimul cum cœlo & terra productæ ſunt: ſimiliter piſces, aues & animalia in illis ſex diebus cauſaliter & non
actualiter producta ſunt. Ad vigeſimumnonum dicendum, 29
quod ad ſapientiam artificis cuius omnia opera ſunt perfecta, qualis eſt Deus, pertinet vt nec totum à parte principali, nec partes à toto ſeparatas producat: quia nec totũ ſeparatum à principali parte, nec partes à toto ſeparatæ habent eſſe perfectum. Cum igitur angeli ſecundum ſpecies ſuas & corpora cœleſtia & quatuor elementa ſint partes principales conſtituentes vnum vniuerſum, cum habeant ordinem adinuicem & ſibi inuicem deſeruiant, ideo ad ſapientiam Dei pertinet quod totum vniuerſum ſimul & non ſucceſſiue cum omnibus ſuis partibus produxerit. Vnius enim totius & omnium partium eius debet eſſe vnica productio, & vnum non producitur ante alterum niſi propter defectum agentis. Deus autem eſt infinitæ potentiæ nullum habens defectum, cuius principalis effectus eſt totum vniuerſum. igitur totum vniuerſum cum omnibus ſuis principalibus partibus ſimul vnica productione creauit Deus. Et quamuis non fuerit in productione vniuerſi ſeruatus vllus ordo temporis, fuit tamen ſeruatus ordo originis & naturæ. Nam ſecundum Auguſtinum opus creationis præcedit opus diſtinctionis, ordine naturæ & non temporis: ſimiliter & opus diſtinctionis præcedit ordine naturæ opus ornatus. Ad opus creationis pertinet creatio cœli & terræ. Per cœlum autem intelligitur productio naturæ ſpiritualis informis: per terram vero materia corporalium informis: quæ quidem duo cum ſint extra tempus & ſecundum eſſentiam ſuam conſideràta, alternationibus temporum non ſubiacent, vt dicit Auguſtinus in 12. confeſ. ideo creatio vtriuſque ponitur ante omnem diem. Non quod hæc informitas præceſſerit formationem tempore, ſed ordine originis & naturæ tantum, ſicut ſonus præcedit cantum. Nec etiam vna formatio ſecundum eum præceſſit aliam duratione, ſed ſolum naturæ ordine, ſecundum quem ordinem neceſſe eſt vt poneretur primo formatio ſupremæ naturæ ſpiritualis, per hoc quod legitur lux prima die facta: quia natura ſpiritualis dignior eſt & præeminet corporali, ideo prius fuit formanda: formatur autem per hoc quod illuminatur vt adhæreat verbo Dei. Sicut autem lux ſpiritualis & diuina naturali ordine dignior eſt & præeminet naturæ corporali; ita & ſuperiora corpora præeminent inferioribus. vnde ſecunda die tangitur formatio ſuperiorum corporum, cum dicitur, fiat firmamentum: per quod intelligitur impreſſio formæ cœleſtis in materiam informem non prius exiſtentem tempore, ſed origine tantum. Tertio vero loco ponitur impreſſio formarum elementarium in materiam informem non prius exiſtentem tempore, ſed origine & naturæ ordine præcedentem. Vn-

Universidad de Deusto
Biblioteca

de per hoc quod dicit, Congregentur aquæ & appareat arida, intelligitur quod materiæ corporali impressa est forma substantialis aquæ per quam competit sibi talis motus, & forma substantialis terræ per quam competit sibi sic videri: aqua enim est labiliter fiuxa, terra autem stabiliter fixa, vt ipse dicit secundo super Genes. ad literam: sub nomine enim aquæ etiam alia elementa superiora formata intelliguntur: secundum August. In subsequentibus autem tribus diebus ponitur ornatus naturæ corporalis. Oportuit enim partes mundi prius ordine naturæ formari & distingui, & postmodum singulas partes ornari per hoc quod quasi suis habitatoribus replentur. prima enim die, vt dictum est, formatur & distinguitur natura spiritualis: secunda die formantur & distinguuntur corpora cœlestia: & quarta die ornantur: tertia vero die formantur & distinguuntur corpora inferiora, videlicet aer, aqua & terra: quorum aer & aqua tanquam digniora ornatur quinta die. terra vero quod est infimum corpus sexta die ornatur. Et sic perfectio diuinorum operum respondet perfectioni senarij numeri, qui consurgit ex suis partibus aliquotis simul & coniunctim sumptis: quæ quidem sunt, vnum, duo, tria. Vna enim dies deputatur formationi & distinctioni creaturæ spiritualis: duo dies formationi & distinctioni naturæ corporalis, & tres ornatui. Nam vnum, duo, & tria sunt sex, & sexies vnum sunt sex, & bis tria sunt sex, & ter duo sunt sex: quia ergo senarius numerus est primus numerus perfectus, ideo per ipsum senarium designatur perfectio rerum, & diuinorum operum. Saluatur ergo ordo naturæ & non durationis inter productionem diuinorum operum. Ad trigesimum dicendum, quod luminaria facta sunt in actu & non in virtute tantum, sicut plantæ: non enim habet firmamentum virtutem productiuam luminarium, sicut habet terra virtutem productiuam plantarum: vnde Scriptura non dicit, Producat firmamentum luminaria, sicut dicit, germinet terra herbam virentem, id est, producendi accipiat virtutem. prius ergo producta sunt luminaria in actu, quam plantæ in actu: licet prius sint plantæ in virtute & causaliter productæ quam luminaria in actu. Item dictum est, quod opus distinctionis ordine naturæ præcedit opus ornatus: luminaria autem pertinent ad ornatum cœli, plantæ vero maxime secundum esse virtuale non pertinent ad ornatum terræ, sed potius ad perfectionem eius. Nam ad perfectionem cœli & terræ pertinere videntur ea solum quæ sunt cœlo & terræ intrinseca: ornatus vero ad ea pertinet quæ sunt à cœlo & terra distincta. Sicut homo perficitur per proprias partes & formas, ornatur autem per vestimenta vel aliquid huiusmodi. Distinctio autem aliquorum maxime manifestatur per motum localem quo abinuicem separantur. Et ideo ad opus ornatus pertinet productio illarum rerum quæ habent motum in cœlo vel in terra. Luminaria autem secundum Ptolemæum non sunt fixa in sphæris, sed habent motum seorsum à motu sphærarum. Secundum vero sententiam Aristo. stellæ fixæ sunt in orbibus, & non mouentur nisi motu orbium secundum rei veritatem: tamen motus luminarium & stellarum sensu percipitur, non autem motus sphærarum. Moyses autem rudi populo condescendens secutus est quæ sensibiliter apparent, dicens luminaria ad ornatum firmamenti pertinere. Plantæ autem non pertinent ad ornamentum terræ, sed solum animalia. Nam quælibet res pertinet ad ornatum illius loci in quo mouetur, vel verè vel apparenter, & non in quo quiescit. Plantæ autem radicitus infixæ terræ adhærent, ideo ad ornatum ipsius non pertinent, sed cum ipsa & eius perfectione computantur. Stellæ autē etsi non mouentur in cœlo per se, mouētur tamen per accidens & apparenter, plantæ autem nullo modo mouētur. Et ideo ordine naturæ prius debuerunt produci plantæ quæ pertinent ad perfectionem intrinsecam partium vniuersi, videlicet terræ, quàm luminaria quæ pertinent ad ornatum
31 cœli. Ad trigesimum primum dicendum, quod terra & aqua de quibus fit mentio in principio ante productionem firmamenti non accipiuntur secundū August. pro elemento terræ & aquæ, sed nomine terræ & aquæ in prædicto loco intelligitur materia prima informis carens omni specie. Non enim poterat Moyses rudi populo loquens primam materiam exprimere, nisi sub similitudine rerum eis notarum, & quę sunt propinquiora informitati, vtpote plus de materia habentia & minus de forma; vnde & sub multiplici similitudine eam exprimit, non vocans eam tantum terram vel aquam, sed terrā & aquam, ne si alterū tantum expressisset, crederetur veraciter illud esse materiā primā, habet tamen similitudinem cum terra inquantum subsistat & subsidet formis, sicut terra plantis & aliis rebus. terra etiam inter omnia elementa minus habet de specie, cum sit elementum concretius multum habens de materia & parum de forma: habet etiam similitudinem cum aqua inquantum est apta nata recipere diuersas formas. Humidum enim quod conuenit aquæ est bene receptibile & terminabile. Et secundum hoc terra dicitur inanis & vacua vel inuisibilis & incomposita, quia materia per formam cognoscitur. vnde in se consideratæ dicitur inuisibilis, id est, non cognoscibilis & inanis, inquantum forma est finis in quem tendit appetitus materiæ. inane enim dicitur quod est suo fine priuatum vel dicitur inanis per comparationem eius ad compositum in quo subsistit. Nam inanitas firmitati & soliditati opponitur: incomposita autem dicitur quia sine composito non subsistit nec formositatē actua litatis habet. Dicitur autem vacua, quia potentia materiæ per formam implētur: vnde Plato materiam dixit esse locum, quia receptibilitas materiæ est quodammodo similis receptibilitati loci inquantum in vna materia manente succedunt sibi diuersæ formæ, sicut in vno loco diuersa corpora: ideo ea quæ sunt loci, similitudinarie de materia dicuntur: & ita materia dicitur vacua, quia caret forma quæ implet capacitatem & potentiam materiæ. Materia igitur prima informis origine & natura est prior quam formatio firmamenti, quod tamen prius natura formatum est quam terra & aqua, de quibus fit mentio tertia die vt supra dictum est. Ad trigesimumsecundum dicendum, quod Augustinus vult quod non fuerit cōueniens Moysen prætermisisse spiritualis creaturæ productionem; & ideo dicit quod cum dicitur, In principio creauit Deus cœlum & terram, per cœlum intelligitur spiritualis creatura adhuc informis: per terram vero intelligitur materia corporalis adhuc informis. Et quia natura spiritualis dignior est quam corporalis, fuit prius formanda. Formatio igitur spiritualis naturæ significatur in productione lucis, vt intelligatur de luce spirituali: formatio enim spiritualis naturæ est per hoc quod illuminatur vt adhæreat verbo Dei, non per gloriam perfectam cum qua non fuit creata, sed quæ est per lumen gratiæ cum qua fuit creata. Talis autem lux spiritualis præcedit firmamentum ordine naturæ. Secundum vero alios doctores lux prima die producta fuit corporalis, quæ quidem producta est in cœlo prima die facto, cum substantia solis secundum communem lucis naturam. Quarta vero die determinata est eius virtus ad terminatos effectus. Ad trigesimumtertium dicendum, quod productio horum animalium cum pertineant ad ornatum partium vniuersi, ordinatur secundum ordinem illarū partium quæ eis ornantur, magis quam secundum propriam dignitatem. Modo aër & aqua ad quorum ornatum pertinent pisces & aues, sunt ordine naturæ priora & digniora quàm terra: ad cuius ornatum pertinent animalia gressibilia: ideo prius debuit describi productio volatilium & piscium seu natatilium quàm gressibilium. Posset etiam dici quod via generationis ab imperfectioribus ad perfectiora peruenitur: & hoc ordine quæ imperfectiora sunt, prius ordine naturæ producuntur. In via enim generationis quanto aliquid perfectius est & magis assimilatur agenti, tanto tempore posterius est: quamuis sit prius natura & dignitate: & ideo quia homo perfectissimum animalium est, vltimo inter animalia fieri debuit & non immediate post corpora cœlestia, quæ cum coporibus inferioribus non ordinantur secundum viam generationis, cum non communicent in materia cum ipsis, sed habeant materiam alterius rationis. Ad trigesimumquartum dicendum, quod aues & pi- 34
sces magis conueniunt inter se quantum ad materiam ex qua producūtur, quam cum animalibus terrestribus: nam pisces & aues dicuntur constare ex aqua: pisces quidem quantum ad id quod in ipsa aqua spissius est: aues autem quantum ad id quod in ea subtilius est, quod quidem in vaporem resolutum est quasi medium inter aërem & aquam: & propter hoc aues in aëre eleuantur & pisces gurgiti remittuntur. Animalia autem deputantur diuersis diebus vel vni secundum vnitatem vel diuersitatem

tatem materiæ ex qua corpus eorum producitur. Cum igitur pisces & aues dicātur constare ex aqua: (eo quod pensata eorum propria complexione per comparationem ad complexionem debitam generi communi, plus habent in sui compositione de aqua quàm cætera animalia) animalia vero terrestria dicuntur constare ex terra, propter hoc vna dies cōputatur productioni piscium & auium: & alia productioni animalium terrestrium. Item productio animalium recitatur solum secundum quod sunt in ornamentum partium mundi: & ideo dies productionis animalium distinguuntur solum secundum hanc conuenientiam vel differentiam qua conueniunt vel differunt in ornando aliquam partem mundi: ignis autem & aqua, quia non distinguuntur à vulgo inter partes mundi, non sunt expresse nominata à Moyse, sed cōputantur cum medio, scilicet aqua, maxime quantum ad inferiorem aëris partem. Ideo auibus & piscibus, quæ pertinent ad ornatum aquæ & aëris, quantum ad inferiorem vnius partem quæ conuenit cum aqua, deputatur vna dies. Omnibus autem animalibus terrestribus quæ pertinent ad ornatum terræ, deputatur vna alia dies.

Ad argumenta in cōtrarium. AD ARGVMENTA vero quæ fiunt in oppositum, si quis vult sustinere opinionē Gregorij & aliorum, qui ponunt inter illos dies fuisse temporalem successionem, & productionem rerum factā fuisse successiue, ita quod quādo creatum fuit cœlum & terra non erat adhuc lux, nec firmamentum formatū, nec terra discooperta aquis, nec cœli
Ad primū. luminaria formata, potest sic responderi. Ad primum argumentum, quod in die quo creauit Deus cœlum & terrā, videlicet corpora cœlestia & quatuor elementa secundum suas formas substantiales, creauit etiam omne virgultum agri, nō in actu, sed antequam oriretur super terram, id est, potentialiter, quod postea tertia die fuit in actuali existen-
2 tia productū. Ad secundū dicendum, quod secundum Gregorium quando creauit Deus angelum, creauit etiam hominem, non in actu vel in seipso, sed in potentia vel in sui similitudine inquantum conuenit cum angelis secundum intellectum: sed postmodum sexta die fuit in actu & in se-
3 ipso productus. Ad tertium dicendum, quod non est eadem dispositio rei iam perfectæ, & prout est in suo fieri. Et ideo quamuis natura mundi perfecti & completi hoc exigat quod omnes partes essentiales vniuersi sint simul, potuit tamen aliter esse in ipsa mūdi incœptione. Sicut in homine perfecto non potest cor esse sine aliis partibus: & tamen in formatione embrionis cor ante omnia membra generatur. Vel potest dici quod in illo rerum principio fuerunt corpora cœlestia, & omnia elementa secundum suas formas substantiales cum angelis simul producta, quę sunt partes principales vniuersi: in subsequētibus autem diebus fuit in ipsa natura iam producta aliquid factum pertinens ad perfectionem & decorem ipsarum partium iam produ-
4 ctarum. Ad quartum dicendum, q̄ quamuis doctores Græci tenuerint creaturā spiritualē prius fuisse creatā quā corporalē, doctores tamen Latini ponunt angelos simul cum corporali natura fuisse productos, vt saluēt vniuersum quo ad suas partes principales simul fuisse productū. Nam cum creaturæ corporeæ sint vnum in materia creata: & materia corporalis creaturę cum angelis simul creata, quodammodo possunt dici simul creata in actu vel in potentia. Angeli autem non conueniunt in materia cum creatura corporea: ideo creatis Angelis nō esset aliquo modo natura corporea creata, nec per cōsequens ipsum vniuersum: ideo rationabile est q̄ simul cum natura corporali fuerint producti. Et si omnia corporalia sunt creata simul, nō in actu, sed quantum ad materiam quodammodo informem: postmodum successiue per distinctionem & ornatū creaturæ iam
5 præexistentis in actū quodāmodo producta sunt. Ad quintum dicendum, quod sicut creatura non habet esse ex se, ita nec perfectionē habet ex se, sed ex Deo. Ideo sicut ad ostendendum quod creatura habet esse à Deo, & non ex se, voluit vt prius non esset, & postmodum esset: ita etiam ad ostendendum quod creatura suam perfectionem non haberet ex se, voluit vt prius esset imperfecta, & postmodum successiue per opus distinctionis & ornatus perficeretur. Vel dicendum est quod in creatione rerum non solum debet ostendi potentiæ virtus: sed etiam diuinæ sapientię ordo, vt quæ prius natura sunt, prius etiam instituerentur: & sic non est ex impotentia Dei quasi indigentis tempore ad operandum, quod omnia non sint simul producta & distincta & ornata, sed vt ordo sapientiæ seruaretur in rerum institutione. Et ideo oportuit vt diuersis statibus mūdi diuersi dies deseruirent. Post opus enim creationis semper per sequens opus, nouus perfectionis status mundo est additus: ideo ad hanc statūs perfectionem & nouitatem ostendendam voluit Deus vt vnicuique rerum distinctioni & ornatui dies vnus responderet & non ex aliqua impotentia vel lassitudine agentis. Ad sextum dicendum, quod lux 6
illa quæ legitur primo die facta secundum Grego & Diony. est lux solis quæ simul cum substantia luminarium, quę est subiectum eius, fuit prima die producta secundum communem lucis naturam. Quarta autem die attributa est luminaribus determinata virtus ad determinatos effectus, secundum quod videmus alios effectus habere radium solis & alios radium lunæ, & sic de aliis. Et propter hoc dicit Diony. in 4. ca. de diuinis no. quod lux illa fuit lux solis: sed adhuc informis quantum ad hoc quod iam erat substantia solis, & habebat virtutem illuminatiuam in communi; sed postmodum quarta die formata est, nō quidem forma substantiali quam prima die habuit, sed secundū aliquas conditiones accidentales per collationem determinatæ virtutis: secundum quod postmodum data est ei specialis & determinata virtus ad particulares effectus. Et secūdum hoc in productione huius lucis distincta est lux à tenebris quātum ad tria. primo quidem, quātum ad causam, secundum quod causa luminis erat in substantia solis, causa vero tenebrarum in opacitate terræ. Secundo, distincta est quantum ad locum, quia in vno hemisphærio erat lumen & in alio tenebræ. Tertio, quantum ad tempus, quia in eodem hemisphærio secundum vnam partem tēporis erat lumen, & secundum aliam partem erant tenebræ. Et hoc est quod dicitur, Lucem vocauit diem & tenebras noctem. Sic nec lux illa vndique terram complectebatur, quia in vno hemisphærio erat lumē & in alio tenebræ, nec semper ex vna parte erat dies & ex alia nox: sed in eodē hemisphærio secundum vnam partem tēporis erat dies & secūdum aliam erat nox. Ad septimum dicendum, quod duplex est motus 7
in cœlo: vnus communis toti cœlo, qui dicitur diurnus, & *Cœli motus duplex quādo fuerit à principio creatus.*
facit diem & noctē: & iste motus videtur institutus prima die, in qua producta est substātia solis & aliorum luminarium informis, vt dictum est. Alius autē est motus proprius qui diuersificatur secūdum diuersa corpora cœlestia: secundum quos motus fit diuersitas dierum adinuicem & mensium & annorū. Prima die facta est distinctio cōmunis temporis per diem & noctem, secundum motum diurnum qui est cōmunis totius cœli, qui potest intelligi incœpisse prima die. Et ideo in prima die fit mentio de sola distinctione noctis & diei, quæ fit per motū diurnum communē omnibus cœlis. Quarta vero die facta est distinctio secundum speciales distinctiones dierum & tēporum, secūdum quod vna dies est calidior alia, & vnum tempus alio tempore, & vnus annus alio anno: quæ fit secundum speciales & proprios motus stellarū qui possunt intelligi incœpisse quarta die. Vnde in quarta die firmentio de diuersitate dierum & temporum & annorum: cum dicitur: Et sint in tempora & dies & annos: quæ quidē diuersitas fit per motus proprios. Et ita illi primi tres dies qui præcesserunt formationem luminarium fuerunt eiusdem rationis cum diebus qui nunc sole aguntur quantum ad communem distinctionem temporis secūdum diem & noctē quæ fit per motum diurnum cōmunē toti cœlo, sed non quātum ad speciales distinctiones dierū quę fit secundū motus proprios. Ad 8 dicendum: 8
quod quidam dicūt lucē illam quæ prima die legitur facta fuisse nubem quādam lucidam, quæ postmodum facto sole in materiam præiacentem rediit. Sed istud non est conueniēs: quia scriptura in principio Gene. commemorat institutionem naturæ quæ postmodum perseuerat: vnde non debet dici quod aliquid tunc factum fuerit quod postmodicum esse desierit. Et ideo alij dicunt quod illa nubes lucida adhuc remanet: & est cōiuncta soli vt ab eo discerni nō possit. Sed secundum hoc illa nubes superflua remaneret: nihil autem est vanum vel superfluum in operibus Dei. Et ideo alij dicunt quod ex illa nube formatum est corpus solis. Sed etiam hoc dici non potest si ponatur corpus solis non esse de natura quatuor elementorum, sed esse incorruptibile per naturam: quia tunc materia eius non potest esse sub alia forma. Et ideo dicendum est vt Dionysius dicit in quarto capite de diui. no. quod lux illa fuit lux solis, sed adhuc informis, quantum ad hoc quod iam

Universidad de Deusto
Biblioteca

erat substantia solis,& habebat virtutem illuminatiuam in communi: sed postmodum data est ei quarta die specialis & determinata virtus ad proprios & particulares effectus. Et sic dies & nox fiebat per motum circularem illius lucis quo accedebat & recedebat. Nec est inconueniens substantias sphærarum quæ motu communi & diurno lucem illam reuolueret à principio creationis fuisse, quibus postmodum aliquæ virtutes collatæ sunt in operibus distinctionis & ornatus. 9 Ad nonum dicendum, quod in lucis productione intelligitur proprietas luciditatis & diaphanitatis, quæ ad lucis genus reducitur, tunc omnibus corporibus lucidis & diaphanis collata fuisse. Et quia sol est principium & fons luminis illuminans superiora & inferiora corpora, ideo per lucem illam intelligit Diony. lucem solis informem, quæ motu communi & diurno distinguebat 10 diem & noctem, sicut & nunc facit. Et per hoc patet responsio ad decimum: quia lux illa non fuit nubes secundum veritatem substantiæ quæ postea desierit esse, sed potuit dici nubes secundum similitudinem proprietatis: quia sicut nubes lucida recipit lumen à sole in minori claritate quàm sit in ipso fonte, ita etiam substantia solis habuit primo in illis primis tribus diebus lumen imperfectum & quasi informe, quod postmodum quarta die cõsummatum est: vnde ipsa nubes lucida substantia solis fuit qui à principio creationis formam substantialẽ habuit: sed dicitur ex ea sol quarta die factus non secundum substantiam: sed per additionem nouæ virtutis, sicut ex homine non musico dicitur fieri homo musicus, non secundum substantiam, sed secundum virtutem.

QVÆSTIO QVINTA.

DE CONSERVATIONE RERVM IN ESSE A DEO.

Et habet decem articulos.

Primo enim quæritur vtrum res cõseruentur in esse à Deo, an etiam circunscripta omni Dei actione per se in esse remaneant.
2 Vtrum Deus possit alicui creaturæ communicare quod per se in esse conseruetur absque Deo.
3 Vtrum Deus possit creaturam in nihilum redigere.
4 Vtrum aliqua creatura in nihilum sit redigenda, vel etiam in nihilum redigatur.
5 Vtrum motus cœli quandoque deficiat.
6 Vtrum possit sciri ab homine quando motus cœli finiatur.
7 Vtrum cessante motu cœli elementa remaneant.
8 Vtrum cessante motu cœli remaneat actio & passio in elementis.
9 Vtrum plantæ & animalia bruta & corpora mineralia remaneant post finem mundi.
10 Vtrum corpora humana remaneãt, motu cœli cessante.

ARTIC. I.

Primum. QVÆSTIO est de conseruatione rerum in esse à Deo. Et primo quæritur vtrum res conseruentur in esse à Deo, an etiam circunscripta omni Dei actione per se in esse remaneant. Et videtur quod sic. Dicitur enim Deut.31. Dei perfecta sunt opera. Ex hoc sic arguitur. Perfectum est cui nihil deest, secundum Philosophum tertio Physic. Ei autem aliquid deest ad suum esse, ꝙ non potest esse nisi aliquo exteriori agẽte. ergo huiusmodi perfectum non est Dei. ergo opera Dei talia non sunt. Sed dicendum, quod opera Dei non sunt perfecta simpliciter, 2 sed secundũ suam naturam. Sed contra, perfectum secundum suam naturam est, quod habet illud cuius sua natura est capax: sed quicquid habet totum illud cuius sua natura est capax, potest remanere in esse omni Dei conseruatione exteriori cessante: ergo, si creaturæ aliquæ sunt perfectæ secundum suam naturam, possunt remanere in esse Deo non conseruante. Probatio mediæ. Deus conseruando res, aliquid agit, propter quod dicitur Ioan cap.2. Pater meus vsq; modò operatur, &c. Vnde dicit Augustin. 10. super Genes. ad literã. Agente autem aliquid operante, effectus aliquid recipit: ergo quãdiu Deus conseruat res, semper res conseruatæ aliquid à Deo recipiunt: quãdiu ergo res cõseruatione indiget, nondũ totum habet cuius est capax. Præterea, 3 vnumquodq; non est perfectum, nisi perficiat hoc ad quod est: sed principia ad hoc sunt, vt rem in esse conseruent. Si ergo principia creata rerum non possunt rem in esse tenere, sequitur ea esse imperfecta, & ita non esse Dei opera: ꝙ est absurdum. Præterea, Deus est causa rerum sicut effi- 4 ciens. Sed cessante actione causæ efficientis remanet effectus, sicut cessante actione ædificatoris remanet domus, & cessante actione ignis generantis, adhuc remanet ignis generatus. ergo & cessante omni Dei actione, adhuc possunt creaturæ in esse remanere. Sed dicendum, quod agentia inferiora sunt causa fiendi & non essendi: vnde esse effectuum remanet, remota actione causarum, non tamen earum fieri. Deus autem est causa rebus non solum fiendi, sed essendi. Vnde esse rerum remanere nõ potest, diuina actione cessante. Sed contra omnis res generata habet esse per 5 suam formam, si ergo causæ inferiores generãtes non sunt causæ essendi, non erunt causæ formarũ, & ita formæ, quæ sunt in materia non sunt à formis, quæ sunt in materia, secundum sententiam Philosophi, qui in septimo Metaphysic. dicit, quod forma quæ est in his carnibus & ossibus, est à forma, quę est in his carnibus & ossibus. Sed sequitur quod formæ in materia sint à formis sine materia, secũdum sententiam Platonis: vel à datore formarum, secũdum sententiam Auicen. Præterea, ea quorum esse sunt in fieri, non 6 possunt remanere cessante actione agentis, vt patet de motu & de agone, & similibus. Illa vero quorum esse est in facto esse: possunt remanere etiam agentibus remotis. Vnde Augustin. dicit 8. super Gen. ad literam. Præsente lumine non factus est aër lucidus, sed fit: quia si factus esset, non fieret. sed absente lumine lucidus remaneret. Multæ autẽ creaturæ sunt quorũ esse non est in fieri, sed in facto esse: vt patet de angelis, & de corporibus etiam omnibus. ergo cessante actione Dei agentis, creaturæ possunt remanere in esse.

Præterea, causæ inferiores generantes sunt rebus gene- 7 ratis causæ essendi, vt supra probatum est: non tamen sicut causæ principales & primæ, sed sicut causæ secundæ. Causa autem prima essendi quę Deus est, rebus generatis non dat principiũ essendi, nisi mediantibus causis secundis prædictis. ergo nec permanentiã in esse: quia eadem res per idem habet esse & in esse cõseruatur. Sed esse generatorũ conseruatur ex ipsis principiis essentialibus generatorũ cessantibus causis secundis agẽtibus. ergo etiam cessante causa prima agente quæ Deus est. Præterea, si res aliqua deficit es- 8 se, aut hoc est propter materiam, aut propter hoc quod est ex nihilo. Materia autẽ non est causa corruptionis nisi secundum ꝙ est subiecta contrarietati: non autẽ in omnibus creaturis est materia cõtrarietati subiecta. ergo illa in quibus non est materia contrarietati subiecta, sicut sunt corpora cœlestia & angeli, non possunt deficere ratione materiæ. Nec iterum ratione eius quod sunt ex nihilo, quia ex nihilo nihil sequitur, & nihilũ nihil agit, & ita nõ corrũpit. ergo cessante omni actione diuina huiusmodi res esse non deficerẽt. Præterea, forma incipit esse in materia in instã- 9 ti, quod est vltimũ factionis in quo res nõ est in fieri, sed in facto esse. Sed secundũ Auicẽnæ sententiã, formæ rerum generatarum infundũtur in materiam ab intelligẽtia agente, quæ est datrix formarum. ergo illa intelligentia est causa essendi, non tãtum fiendi: & ita per actionem eius res possunt conseruari in esse, etiam circunscripta Dei conseruatione. Præterea, etiam forma substantialis est causa essen- 10 di. Si ergo causæ essendi sunt quæ cõseruant res in esse, ipsa forma rei sufficit ad hoc ꝙ res in esse cõseruetur. Præter- 11 ea, res cõseruantur in esse per materiã inquantum sustinet forma. Sed materia secundum Philosophos est ingenita & incorruptibilis, & ita non est causata ab aliqua causa: & sic remanet omni actione causę efficientis remota. ergo adhuc res poterunt conseruari in esse cessante actione primæ causæ efficientis, scilicet Dei. Præterea, Eccl. trigesimotertio 12 dicitur, Intuere in omnia opera altissimi, duo contra duo, vnum cõtra vnum. Sed inter opera altissimi inuenitur aliquid quod indiget Dei conseruatione. ergo etiam inuenitur inter opera Dei eius oppositum, scilicet quod non indiget Dei conseruatione. Præterea, appetitus naturalis non 13 potest esse cassus & vanus. Sed quælibet res naturaliter conseruationẽ sui esse appetit. potest ergo res per seipsam conseruari in esse: aliàs appetitus naturalis esset vanus.

Præterea,

14 Præterea, Augustin. dicit in enchir. quod Deus fecit singula bona, simul autem omnia valde bona. propter quod dicitur Gene.1. vidit Deus cuncta quæ fecerat, & erant valde bona. Ipsa ergo creaturarum vniuersitas est valde bona & optima: optimi enim est optima adducere, secundum Platonem. Sed melius est quod non indiget aliquo exteriori ad sui conseruationem eo quod indiget. ergo vniuer-
15 sitas creaturarum non indiget aliquo exteriori conseruante. Præterea, beatitudo est aliquid creatum in natura beatorum. Sed beatitudo est status omnium bonorum congregatione perfectus, vt Boët. dicit in tertio de consol. quod non esset, nisi in se includeret sui conseruationem, quod est vnum de maxime bonis. ergo aliquid creatum est quod
16 per seipsum potest conseruari in esse. Præterea, dicit Augustinus, quod Deus ita administrat res sua prouidentia, quod tamen sinit eas agere proprios motus: sed proprius motus naturę ex nihilo existentis, est vt in nihilum tendat. ergo Dominus permittit naturam quæ est ex nihilo, in ni-
17 hilum tendere. Non ergo conseruat res in esse. Præterea, recipiens, quod est contrarium recepto, non conseruat receptum, sed magis ipsum destruit. videmus enim quod quæ recipiuntur ab agentibus naturalibus per violentiã in suis contrariis remanent ad horam, cessante actione naturalium agentium: sicut calor remanet in aqua calefacta cessante actione ignis ad horam. Effectus autem Dei non recipiuntur in aliquo contrario, sed in nihilo: quia ipse est auctor totius substantiæ rei: ergo multo magis remanebunt diuini effectus, vel ad horam, diuina actione cessante.
18 Præterea, forma est principium cognoscendi, operandi & essendi. Sed forma absque exteriori adminiculo potest esse operandi principium & cognoscendi, ergo & essendi: & ita cessante omni Dei actione res per formam potest conseruari in esse.

Contra.1 SED CONTRA est quod dicitur Hebræo.1. Portans omnia verbo virtutis suæ, vbi dicit Glo. Sicut ab eo
2 creata sunt, ita per eum immutabilia conseruantur. Præterea, Augustinus dicit quarto super Gene. ad lit Creatoris potentia & omnipotentis virtus causa subsistendi est omnis creaturæ. Quæ virtus ab eis quæ creata sunt regẽdis, si aliquando cessaret, simul & illorum cessaret species, omnísque natura concideret. Et infra, Mundus nec in ictu oculi
3 stare poterit si ei Deus regimen suum subtraxerit. Præterea, Gregorius dicit quod omnia in nihilum deciderent
4 nisi ea manus omnipotentis contineret. Præterea, in lib. de causis dicitur, Omnis intelligentiæ fixio, id est, permanentia & essentia est per bonitatem, quæ est causa prima. Multo ergo fortius aliæ creaturæ non figuntur in esse, nisi per Deum.

CONCLVSIO.

Cum omnia non solum in fieri, sed in esse à Deo dependeant, necesse est vt ab illo conseruentur, & in nihilum redigantur, cum ab ipso deserentur.

RESP. Vide secũda secundæ q. 109. ar. 2. ad secundũ: & ar. 8. cor. ar. 9. ad primũ. vide 1 p. q. 104. ar. 1. & 3. cõtra Gen. cap. 65. 67. & 94. RESPONDEO dicendum, quod absque omni dubio concedendum est, quod res conseruantur in esse à Deo, quod in momento in nihilum redigerentur, cum à Deo desererentur. Cuius ratio hinc accipi potest. Effectũ enim à sua causa dependere oportet. Hoc enim est de ratione effectus & causæ: quod quidem in causis formalibus & materialibus manifeste apparet. Quocunque enim materiali vel formali principio subtracto, res statim esse desinit, cum huiusmodi principia intrent essentiam rei. Idem autem iudicium oportet esse de causis efficientibus & formalibus, vel materialibus. nam efficiens est causa rei secundum quod formam inducit vel materiam disponit. Vnde eadem dependentia rei est ad efficiens & ad materiam & formam, cum per vnum eorum ab altero dependeat. De finalibus autem causis oportet etiam idem esse iudiciũ, quod de causa efficiente. nam finis non est causa nisi secundum quod mouet efficientem ad agendum. Non enim est primum in esse, sed in intẽtione solum. Vnde & vbi non est actio, non est causa finalis, vt patet in tertio Metaphy. Secundum hoc ergo esse rei factæ, dependet à causa efficiente, secundum quod dependet ab ipsa forma rei factæ: est autem aliquod efficiens à quo forma rei factæ non dependet per se, & secundum rationem formæ, sed solum per accidens: sicut forma ignis generati ab igne generante, per se quidem & secundum rationem suæ speciei non dependet, cum in ordine rerum eundem gradum teneat: nec forma ignis aliter fit in igne generato quam in generante. Sed distinguitur ab ea solum diuisione materiali, prout scilicet est in alia materia. Vnde cum igni generato sua forma sit ab aliqua causa, oportet ipsam formam dependere ab altiori principio, quod sit causa ipsius formæ per se, & secundum propriam speciei rationem. Cum autem esse formæ in materia, per se loquendo, nullum motum vel mutationem implicet, nisi forte per accidens: omne autem corpus non agit nisi motum, vt Philosophus probat, necesse est quod principium, ex quo per se dependet forma, sit aliquod principium incorporeum: per actionem enim alicuius principij dependet effectus à causa agente. Et si aliquod principium corporeum est per aliquem modum causa formæ, hoc habet inquantum agit virtute principij incorporei quasi eius instrumẽtum: quod quidem necessarium est ad hoc quod forma esse incipiat, inquantum forma non incipit esse nisi in materia. non enim materia quocunque modo se habens potest subesse formæ, quia proprium actum in propria materia oportet esse. Cum ergo est materia in dispositione, quæ non competit formę alicui, non potest à principio incorporeo, à quo forma dependet per se, eam cõsequi immediate: vnde oportet quod sit aliquid transmutans materiam. Et hoc est aliquod agens corporeum, cuius est agere mouendo. Et hoc quidem agit in virtute principij incorporei, & eius actio determinatur ad hanc formam secũdum quod talis forma est in eo actu, sicut in agentibus vniuocis, vel virtute, sicut in agentibus æquiuocis. Sic igitur huiusmodi inferiora agentia corporalia non sunt formarum principia in rebus factis, nisi quantum potest se extendere causalitas transmutationis, cum non agant nisi transmutando, vt dictum est: hoc autem est inquantum disponunt materiam, & educunt formam de potentia materiæ. Quantum igitur ad hoc, formæ generatorum dependent à generantibus naturalibus, quod educuntur de potentia materiæ, non autem quantum ad esse absolutum. Vnde & remota actione generantis, cessat eductio formarum de potentia in actum, quod est fieri generatorum, non autem cessant ipsæ formæ secundum quas generata habẽt esse. & inde est, quod esse rerum generatarum manet, sed non fieri, cessante actione generantis. Si quæ autem formæ sunt non in materia, vt sunt substantiæ intellectuales, vel in materia nullo modo indispositæ ad formam, vt est in corporibus cœlestibus, in quibus non sunt contrariæ dispositiones, harum principium esse non potest nisi agens incorporeum, quod non agit per motum, nec dependent ab aliquo secundum fieri à quo nõ dependeant secundum esse. Sicut igitur cessante actione causæ efficientis, quæ agit per motum, in ipso instanti cessat fieri rerum generatarum, ita cessante actione agentis incorporei, cessat ipsum esse rerum ab eo creatarum. Hoc autem agens incorporeum, à quo omnia creantur & corporalia & incorporalia, Deus est: sicut in alia quæstione ostensum est, à quo non solum sunt formæ rerum, sed etiam materiæ. Et quantum ad propositum, non differt vtrum immediate vel quodam ordine, vt quidam Philosophi posuerunt. Vnde sequitur, quod diuina operatione cessante, omnes res eodem momento in nihilum decciderent, sicut auctoritatibus est probatum.

Additur hic proportio Dei ad solẽ, & creaturã ad aerẽ.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendum, quod creaturæ Dei sunt perfectæ in sua natura, & in suo ordine. Sed inter alia, quæ ad earum perfectionem requiruntur, hoc etiam est ꝙ à Deo contineatur in esse. Ad secundum dicendum, quod 2 Deus nõ alia operatione producit res in esse, & eas in esse conseruat. Ipsum enim esse rerum permanentium, non est diuisibile nisi per accidens: prout alicui motui subiacet, secundum se autem est in instãti. Vnde operatio Dei, quæ est per se causa ꝙ res sit, non est alia secũdum quod facit principium essendi, & essendi continuationem. Ad tertium di- 3 cendum, ꝙ quãdiu principia essentialia rerum sunt, tandiu res conseruantur in esse. Sed & ipsa rerũ principia esse desinerent diuina actione cessante. Ad quartum dicendum, 4 quod huiusmodi inferiora agentia sunt causa rerum quantum ad earum fieri, non quantum ad esse rerum per se loquendo. Deus autem per se est causa essendi, & ideo non est simile. Vnde Aug. dicit 10. super Gen. ad literam. Non enim sicut structuram cum fabricauerit quis abscedit, atque illo cessante & abscedente stat opus eius: ita mundus vel in ictu oculi stare poterit, si ei Deus regimen suum subtraxerit. Ad quintum dicendum, quod cum agentia corpo- 5

Universidad de Deusto
Biblioteca

ralia non agant nisi transmutando,nihil autem transmutatur nisi ratione materiæ, causalitas agentium corporalium non potest se extendere, nisi ad ea quæ aliquo modo sunt in materia. Et quia Platonici, & Auic. non ponebant formas de potẽtia materiæ educi,ideo cogebãtur dicere quod agentia naturalia disponebant tantum materiam. inductio autem formæ erat à principio separato. Si autem ponamus formas substantiales educi de potentia materiæ secundum sententiam Aristo. agentia naturalia non solum erunt causæ dispositionum materiæ, sed etiam formarum substãtialium,quantum ad hoc duntaxat,quod de potentia educuntur in actum, vt dictum est, & per consequens sunt essendi principia,quantum ad inchoationem ad esse, & non quantum ad ipsum esse absolute. Ad sextum dicendum, quod 6
formarum quæ incipiũt actu esse in materia per actionem corporalis agentis, quædam producuntur secundum perfectam rationem speciei, & secundum perfectum esse,sicut & forma generantis & perfectum esse in materia, eo quod
Lege hanc responsionem p. p. q. 104. ar. 2. in cor. in materia non remanent contraria principia. Et huiusmodi formæ remanent post actionem generantis vsq; ad tempus corruptionis. Quædam vero formæ producuntur quidem secundum perfectam rationem speciei, non autem secundum perfectum esse in materia. Sicut calor, qui est in aqua calefacta habet perfectam speciem caloris, non tamen perfectum esse:quod est ex applicatione formę ad materiam, eo quod in materia remanet forma contraria tali qualitati. Et huiusmodi formæ possunt ad modicum remanere post actionem agentis sed prohibentur diu permanere à contrario principio:quod est in materia. Quædam vero producuntur in materia,& secundum imperfectam speciem:& secundum imperfectum esse: sicut lumen in aëre à corpore lucido. Non enim lumen est in aëre sicut quædam forma naturalis perfecta, prout est in corpore lucido: sed magis per modum intentionis. Vnde sicut similitudo hominis non manet in speculo: nisi quamdiu est oppositũ homini: ita nec lumen in aëre nisi apud præsentiam corporis lucidi, huiusmodi enim intentiones dependẽt à formis naturalibus corporum per se: & non solum per accidens, & ideo esse eorum non manet cessante actione agentium. huiusmodi ergo propter imperfectionem sui esse, dicuntur esse in fieri: sed creaturæ perfectæ non dicuntur esse in fieri propter sui imperfectionem: quamuis actio Dei earum 7
factoris indeficienter permaneat. Ad septimũ dicendum, quod actio corporalis agẽtis non se extendit vltra motum: & ideo est instrumentum primi agentis in eductione formarum de potentia in actu quæ est per motum:non autem in conseruatione earum,nisi quatenus ex aliquo motu dispositiones in materia retinẽtur, quibus materia sit propria formæ. Sic enim per motum corporum cœlestium inferiora conseruantur in esse, Ad octauum dicẽdum,quod creatura deficeret diuina actione cessante non propter contrarium quod sit in materia: quia ipsum etiam cum materia cessaret. Sed propter hoc quod creatura est ex nihilo: non propter hoc quod nihilũ aliquid ageret ad corruptionem: 8
9 sed non ageret ad conseruationem. Ad nonum dicendum, quod ipse dator formarum si ponatur aliquid aliud præter Deum secundum sentẽtiam Auicen. oportet quod & ipsum deficeret cessante actione Dei quæ est sua causa. Ad decimum dicendum,quod etiam prædicta actione cessante forma 10
deficeret. vnde non posset esse essendi principium. Ad 11
vndecimum dicẽdum,quod materia dicitur ingenita, quia non procedit in esse per generationem: ex hoc tamen non remouetur, quin à Deo sit, cum omne imperfectum opor- 12
teat à perfecto originem trahere. Ad duodecimum dicendum, quod non oportet inter opera Dei vno contradictorio oppositorũ inuento aliud inueniri: sic enim esset inter ea aliquid increatum,cum sit ibi aliquid creatum,quamuis hoc verum sit de aliis oppositis. Ea vero de quibus est obiectio sunt contradictorie opposita. vnde ratio non sequi- 13
tur. Ad decimumtertium dicendum,quod licet quælibet res naturaliter appetat sui conseruationẽ,nõ tamen quod 14
à se conseruetur, sed à sua causa. Ad decimumquartũ dicendum,quod vniuersitas creaturarum non est optima simpliciter, sed in genere creatorum. vnde nihil prohibet ea 15
aliquid melius esse. Ad decimumquintum dicendũ,quod inter bona quorum cõgregatione status beatitudinis perficitur,principium est cõiunctio ad suam causam: cum ipsa 16
Dei fruitio sit creaturæ rationalis beatitudo. Ad decimũsextum dicẽdum,q̃ tendere in nihilum non est proprie motus naturæ qui semper est in bonum:sed est ipsius defectus. vnde ratio falsum supponebat. Ad decimumseptimum 17
dicendum, quod illius impressionis violentæ agens volentum est causa secundum fieri, & non simpliciter secundum esse,vt ex dictis patet. vnde cessante actione agentis potest ad tempus remanere:sed non diu propter eius imperfectionem. Ad decimumoctauũ dicendũ,q̃ sicut forma nõ po- 18
test esse principiũ essendi, nisi aliquo priori principio præsupposito,ita nec operãdi, cum Deus in qualibet re operetur:vt in alia quæstione ostẽsum est. nec etiam cognoscendi,cum omnis cognitio à lumine increato deriuetur.

Vtrum Deus possit alicui creaturæ communicare, quod per se in esse conseruetur absque Deo.

ARTIC. II.

Primum. SECVNDO quæritur, vtrum Deus possit alicui creaturæ cõmunicare, quod per se in esse conseruetur absq; Deo. Et videtur quod sic. Creare enim est maius quam per se in esse cõseruari. Sed creare potuit creaturæ cõmunicari,vt magister dicit in quinta di. quarti sententiarũ. ergo & per se in esse cõseruari. Præterea, plus est in potestate rerum & Dei,quã in potestate intellectus nostri. Sed intellectus noster potest intelligere creaturã absq; Deo: ergo multo fortius Deus potest creaturæ dare vt per se conseruetur in esse. Præterea, aliqua creatura est ad imaginem Dei, 3
vt patet Genesis primo. Sed secundum Hylarium, imago est rei ad rem coæquandam indiscreta & vnita similitudo: & sic imago adæquare potest id cuius est imago. Cum ergo Deus nullo exteriori conseruante indigeat, videtur quod hoc potuit creaturæ communicare. Præterea,quan- 4
to agens est perfectius, tanto potest perfectiorẽ effectum producere. Sed agentia naturalia possunt effectus facere qui conseruentur in esse sine agentibus. ergo multo fortius Deus potest hoc facere.

Contra. SED CONTRA. Deus non potest aliquid facere in diminutionem suæ authoritatis; hoc autem suo dominio præiudicaret, si aliquid absque ipsius conseruatione posset esse. ergo Deus hoc facere non potest.

CONCLVSIO.

Sicut gloriosus Deus quicquam facere nõ potest q̃d ab ipso non sit creatum, ita non potest cuiquã creaturę id communicare, quod eius conseruatione non indigeat.

RESP. Locus vbi supra de communicatione creationis, & omnipotentia in p. q. p. 1. 104. ar. 1. ibi enim elicitur conclusio hic tradita. RESPONDEO dicendum, quod ad omnipotẽtiam Dei non pertinet quod possit facere duo contradictoria esse simul. In hoc autem quod dicitur quod Deus faciat aliquid, quod eius conseruatione non indigeat, contradictio implicatur. Iam enim ostensum est, quod omnis effectus à sua causa dependet: secundum quod est eius causa. In hoc ergo quod dicitur quod Dei conseruatione non indigeat, ponitur non esse creatum à Deo. In hoc quod dicitur, quod Deus faciat ipsum, ponitur esse creatum. Sicut ergo contradictionem implicaret, si diceret Deum facere aliquid quod non esset creatũ ab eo, ita si quis diceret Deum facere aliquid quod eius conseruatione non indigeret. vnde vtrunque pari ratione Deus non potest.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendum, quod cum creare sit aliquid causare: non indigere autem alterius conseruatione, non sit nisi eius quod causam non habet, manifestum est quod maius est non indigere conseruari ab alio quam creare. sicut maius est causam non habere quam causam esse: licet & hoc non sit vsquequaque verum quod creare creaturæ sit communicabile, secundum quod est actus primi agentis: vt in alia quæstione dictum est. Ad secundum 2
dicendũ, quod quamuis intellectus possit intelligere creaturam non intelligendo Deum: non tamen potest intelligere creaturam non conseruari in esse à Deo. hoc enim implicat contradictionem: sicut & creaturam non esse creatã à Deo: vt dictum est. Ad tertium dicendum, quod æqua- 3
litas non est de ratione imaginis absolute, sed perfectæ: qualis Dei imago non est creatura, sed filius: vnde ratio nõ sequitur. Ad quartum dicendum, quod responsio patet 4
per ea quæ dicta sunt in præcedenti articulo.

Vtrum Deus possit creaturam in nihilum redigere.

ARTIC. III.

Primum. TERTIO quæritur vtrum Deus possit creaturam in nihilũ redigere. Et videtur q̃ non. Dicit enim August. in lib. 83. quæstionum, quod Deus non est causa tenendi i n

non esse: hoc autem esset, si creaturam annihilaret: ergo Deus non potest creaturam in nihilum redigere. Præterea,creaturæ corruptibiles, quæ inter cæteras sunt debilio- 2
ris esse non desinunt esse nisi per actionem alicuius causæ agentis,sicut ignis corrumpitur aliquo contrario agente in ipsum. multo minus igitur aliæ creaturæ possunt desinere nisi per aliquam actionem. Si ergo Deus aliquam creaturã annihilaret,hoc non fieret nisi per aliquam actionem. Per actionẽ autem hoc fieri est impossibile. Nam omnis actio sicut est ab ente actu, ita in ens actu terminatur,cum oporteat factum esse simile facienti. Actio autem qua aliquid ens actu constituitur,non omnino in nihilum redigit. ergo 3
Deus non potest aliquid annihilare. Præterea,omne quod est per accidens reducitur ad id quod est per se. Sed à nulla causa agente est defectus & corruptio nisi per accidens, cum nihil operetur nisi intendens ad bonum, vt Dionysius dicit 4. cap. de diui. nom. Vnde & ignis corrumpẽs aquam non intendit priuationem formæ aquæ, sed formam propriam in materiam introducere: ergo non potest ab aliquo agente causari aliquis defectus, quin simul aliqua perfectio constituatur. vbi autem aliqua perfectio constituitur, ibi non est annihilatio. ergo Deus non potest aliquid anni- 4
hilare. Præterea,nihil agit nisi propter finem. Finis enim est quod mouet efficiẽtem. Finis autem diuinæ actionis est eius bonitas. Quod quidem esse potest in rerũ productione,per quam res similitudines diuinæ bonitatis cõsequuntur,non autem in annihilatione, per quam annihilatũ omnino à Dei similitudine recederet. ergo Deus non potest 5
aliquid annihilare. Præterea, manente causa necesse est permanere causatum. Si enim non est necesse,possibile erit causatum esse & non esse, posita causa: & sic indigebitur alio,quo causatum ad esse determinetur, & ita causa sufficiens non erit ad esse causati. Sed Deus est sufficiens causa rerum. ergo Deo manente necesse est res in esse manere. Sed Deus non potest facere quin ipse in esse maneat. ergo non potest creaturas reducere in non esse. Sed diceretur q̃ Deus non erit causa in actu, cum creaturæ erunt annihila- 6
tæ. Sed contra, diuina actio est eius esse. vnde & August. vult quod inquantum Deus est, nos simus. Suum autẽ esse nunquam ei aduenit,ergo nunquã definit esse in sua actio- 7
ne. Et ita semper erit causa in actu. Præterea,Deus non potest facere contra communes animi conceptiones: sicut quod totum non sit maius sua parte. Communis autẽ animi conceptio est apud sapientes, animas rationales perpetuas esse. ergo Deus non potest facere quod in nihilum re- 8
digantur. Præterea,Commen. dicit in 11. Metaphysi. quod id quod est in se possibile esse,& non esse, non potest necessitatem essendi ab alio acquirere. Quæcunque ergo creaturæ habent necessitatem essendi,non in eis est possibilitas ad esse & non esse. huiusmodi autem sunt omnia incorruptibilia: vt sunt substantiæ incorporeæ, & corpora cœlestia. ergo omnibus his non est possibilitas ad non esse. Si ergo sibi relinquantur diuina actione subtracta, non deficient in non esse. Et sic Deus nõ videtur quod possit ea annihilare. Præterea, quod recipitur in aliquo non tollit po- 9
tentiam recipientis, sed potest eam perficere. Si ergo aliquid sit possibilitatem habens ad non esse: nihil in eo receptum hanc possibilitatem ei auferre poterit. ergo quod est in se possibile non esse,non poterit ab aliquo necessitatem 10
essendi acquirere. Præterea, ea secundum quæ aliqua genere diuersificantur sunt de essentia rei. Nam genus pars diffinitionis est. Secundum autem corruptibile & incorruptibile aliqua genere differunt: vt patet in 4. Metaphysi. ergo sempiternitas & incorruptibilitas est de essentia rei. Deus autem non potest alicui rei auferre quod est de essentia eius. non enim potest facere quod homo existens homo, non sit animal. ergo non potest rebus incorruptibilibus sempiternitatem auferre, & ita non potest ea ad nihi- 11
lum redigere. Præterea, corruptibile nunquã potest mutari vt fiat incorruptibile secundum suam naturam. Nam incorruptibilitas corporum resurgentium non est naturæ, sed gloriæ: & hoc ideo est, quia corruptibile & incorruptibile differunt genere, vt dictum est. Si autem quod est in se possibile non esse, ab aliquo necessitatem essendi posset acquirere, corruptibile posset in incorruptibilitatem mutari. ergo impossibile est esse aliquid quod in se sit possibile non esse & acquirat necessitatem ab alio, & sic idem 12
quod prius. Præterea, si creaturæ non habent necessitatem nisi secundum quod dependent à Deo: à Deo autem dependent secundum quod Deus est earum causa: non habebunt necessitatem nisi per modum, quod competit causalitati, qua Deus eorum causa est: Deus autem est rerum causa non per necessitatem, sed per voluntatem, vt est in alia quæstione ostensum: sic ergo erit necessitas in rebus sicut in his quæ à voluntate causantur. Ea autem quæ sunt à voluntate non simpliciter & absolute sunt necessaria, sed solum necessitate conditionata,eo quod voluntas non necessario determinatur ad vnum effectum. ergo sequitur quod in rebus nihil est necessarium absolute:sed solum sub conditione: sicut est necesse Sortem moueri si currit, vel ambulare si vult,nullo impedimento existente. Ex quo videtur sequi quod nihil sit in creaturis simpliciter incorruptibile:sed omnia sint corruptibilia: quod est inconueniens.

Præterea, sicut Deus est summum bonum: ita est perfe- 13
ctissimum ens. Sed inquantum est summum bonum, ei cõuenit quod non possit esse causa mali culpæ. ergo inquantum est perfectissimum ens nõ ei competit quod possit esse causa annihilationis rerum. Præterea, Augustinus dicit 14
quod Deus est adeo bonus quod nunquam permitteret aliquid mali fieri: nisi esset adeo potens,quod de quolibet malo posset elicere aliquod bonum. Sed si creaturæ annihilarentur, nullum bonum inde eliceretur. ergo Deus non potest hoc permittere quod creaturæ in nihilum decidant. 15
Præterea, non minor distantia est in nihilum de ente quam de nihilo in esse. Sed reducere aliquid de nihilo in esse, est potentiæ infinitæ propter distantiam infinitam: ergo reducere de esse in nihil non est nisi potentiæ infinitæ. nulla autem creatura habet potẽtiam infinitam. ergo subtracta actione creatoris, creatura non poterit in nihilum reduci. Quo quidem solo modo dicebatur Deus res posse annihilare,scilicet per suæ actionis subtractionem. Nullo ergo modo Deus potest creaturas in nihilum redigere.

Contra. 1 SED CONTRA est quod Origenes dicit in periar chon. Quod datum est,auferri atque recedere potest: sed esse datum est creaturæ à Deo: ergo potest auferri: & sic Deus potest creaturas in nihilum redigere. Præterea, il- 2
lud quod depẽdet ex simplici Dei voluntate, potest etiam Deo volente cessare: sed totum esse creaturæ dependet ex simplici Dei voluntate,cum Deus per suam voluntatem sit causa rerum, & non per naturæ necessitatem: ergo Deo volente possunt creaturæ in nihilum redigi. Præterea, 3
Deus non est plus debitor creaturis postquam esse inceperunt,quam antequam esse incipierent: sed antequã creaturæ inciperent, absque omni præiudicio suæ bonitatis poterat cessare ad hoc quod esse creaturis communicaret, quia sua bonitas in nullo à creaturis dependet: ergo Deus potest absque præiudicio suæ bonitatis suam actione à rebus creatis subtrahere: quo posito in nihilũ decideret, vt in præcedenti articulo ostensum est: potest ergo Deus res annihilare. Præterea, eadẽ actione Deus res in esse produxit, & eas in esse conseruat, vt supra ostensum est. Sed 4
Deus potuit res in esse nõ producere: ergo eadem ratione potest eas in esse nõ cõseruare. Et sic potest eas annihilare.

CONCLVSIO.

Cum libere & non naturæ necessitate cuncta ex Deo processerint & conseruentur in esse, non impossibile est ipsum res ad non esse deducere.

RESP. 1. p. q. 1 c 4. arti. 3 & 1. p. q. 15. ar. 4. RESPONDEO dicendum, q̃ in rebus à Deo factis dicitur aliquid esse possibile dupliciter. Vno modo per potentiam agentis tantum: sicut antequam mundus fieret, possibile fuit mundum fore non per potentiam creaturæ, quæ nulla erat, sed solum per potentiam Dei, qui mundum in esse producere poterat. Alio modo per potentiam, quæ est in rebus factis, sicut possibile est corpus compositum corrumpi. Si ergo loquamur de possibilitate ad non esse ex parte rerum factarum, dupliciter circa hoc aliqui opinati sunt. Auic. nanq; posuit, quòd quælibet res præter Deum habebat in se possibilitatem ad esse & nõ esse. Cum *Opinio 1.* enim esse sit præter essentiam cuiuslibet rei creatæ, ipsa natura rei creatæ per se considerata possibilis est ad esse. Necessitatem vero essendi non habet nisi ab alio, cuius natura est suum esse, & per consequens est per se necesse esse, & hoc Deus est. Commen. vero in 11. Metaphysic. & in li- *Opinio 2.* bro de substantia orbis, contrariũ ponit, scilicet quod quędam res creatæ sunt, in quarum natura non est possibilitas ad non esse, quia quod in sua natura habet possibilitatem

Universidad de Deusto
Biblioteca

ad non esse, non potest ab extrinseco acquirere sempiternitatem, vt scilicet sit per naturam suam sempiternum. Et hæc quidem positio videtur rationabilior. Potẽtia enim ad esse & non esse non conuenit alicui nisi ratione materiæ, quæ est pura potentia. Materia etiam, cum non possit esse sine forma, non potest esse in potẽtia ad non esse, nisi quatenus existens sub vna forma est in potentia ad aliam formam. Dupliciter ergo potest contingere, quòd in natura alicuius rei non sit possibilitas ad non esse. Vno modo per hoc quod res illa sit forma tantum subsistens in esse suo, sicut subsantiæ incorporeę, quę sunt penitus immateriales. Si enim forma ex hoc quod inest materiæ, est principium essendi in rebus materialibus, nec res materialis potest nõ esse nisi per separationẽ formæ: vbi ipsa forma in esse suo subsistit: nullo modo poterit non esse, sicut nec esse potest à seipso separari. Alio modo per hoc quod in materia non sit potentia ad aliam formam, sed tota materiæ possibilitas ad vnam formam terminetur, sicut est in corpotibus cœlestibus, in quibus non est formarum contrarietas. Illæ ergo solæ res in sua natura possibilitatem habent ad non esse, in quibus est materia contrarietati subiecta. Aliis vero rebus secundum suam naturam competit necessitas essendi, possibilitate non essendi ab earum natura sublata. Nec tamen per hoc remouetur, quin necessitas essendi sit eis à Deo, quia & vnum necessarium alterius causa esse potest, vt dicitur in 5. Metaphy. Ipsius enim naturæ creatæ, cui competit sempiternitas, causa est Deus. In illis etiam rebus, in quibus est possibilitas ad non esse, materia permanet, formæ vero sicut ex potentia materiæ educuntur in actum in rerum generatione, ita in corruptione de actu reducuntur in hoc quod sint in potẽtia. Vnde relinquitur, quòd in tota natura creata non est aliqua potentia, per quam sit aliquid possibile tendere in nihilum. Si autem recurramus ad potentiam Dei facientis, sic considerandum est, quòd dupliciter dicitur aliquid Deo esse impossibile: vno modo quia est secundum se impossibile: quia non natum est alicui potentiæ subiici, sicut sunt illa, quæ contradictionem implicant. Alio modo ex eo quod est necessitas ad oppositum. Quod quidem dupliciter contingit in aliquo agente. Vno modo ex parte potentiæ actiuæ naturalis, quæ terminatur ad vnum tantum, sicut potentia calidi ad calefaciendum: & hoc modo Deus pater necessario generat filium, & non potest non generare. Alio modo ex parte finis vltimi in quem quælibet res de necessitate tendit, sicut & homo de necessitate vult beatitudinem, & impossibile est eum velle miseriam: & similiter Deus vult de necessitate suam bonitatẽ, & impossibile est eum velle illa, sine quibus sua bonitas esse non potest, sicut dicimus, quod impossibile est Deum mentiri, aut velle mentiri. Creaturas autẽ simpliciter non esse, non est in se impossibile, quasi contradictionem implicans, aliàs ab æterno fuissent. Et hoc ideo est, quia non sunt suum esse, vt sic cũ dicitur, creatura non est, oppositum prædicati includatur in diffinitione, vt sic dicatur, homo non est animal rationale. huiusmodi enim contradictionẽ implicant, & sunt secundum se impossibilia. Similiter Deus non producit creaturas ex necessitate naturæ, vt sic potẽtia Dei determinetur ad esse creaturæ, vt in alia quæstione est probatum. Similiter etiam nec bonitas Dei à creaturis dependet, vt sine creaturis esse non possit, quia per creaturas nihil bonitati diuinæ adiungitur. Relinquitur ergo, quòd non est impossibile Deum res ad non esse deducere, cum non sit necessarium eum rebus esse præbere, nisi ex suppositione suæ ordinationis & præscientiæ, quia sic ordinauit & præsciuit, vt res in perpetuum in esse teneret.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendum, quòd si creaturas Deus in nihilum redigeret, non esset causa tendendi in non esse: hoc enim non cõtingeret per hoc, q̃ ipse causaret non esse in rebus, sed per hoc quod desineret rebus dare
2 esse. Ad secundum dicendum, quòd res corruptibiles desinũt esse per hoc, quòd earum materia aliam formam recipit, cum qua forma prior stare non potest, & ideo ad earum corruptionem requiritur actio alicuius agentis, per quam forma noua educatur de potentia in actum: Sed si Deus res in nihilum redigeret non esset ibi necessaria aliqua actio: sed solum hoc quod desisteret ab actione qua rebus tribuit esse: sicut absentia actionis solis illuminantis
3 causat lucis priuationem in aëre. Ad tertium dicendum, q̃ ratio illa procederet si Deus agendo res annihilare posset. Quod quidem non est, sed magis ab actione desistendo, vt dictum est. Ad quartum dicendum, quod vbi non est 4
actio, non est necessarium finem requirere. Sed quia ipsum desistere ab actione non potest esse in Deo, nisi per suam voluntatem quæ non est nisi finis, posset in ipsa annihilatione rerum finis aliquis inueniri, vt sicut in productione rerum finis est manifestatio copiæ diuinæ bonitatis: ita in rerum annihilatione finis esse posset sufficientia suæ bonitatis, quæ in tantum est sibi sufficiens, vt nullo exteriori indigeat. Ad quintum dicẽdum, q̃ effectus à causa sequitur 5
secundum modũ causæ: vnde & effectus voluntatem consequentes, tunc à voluntate procedunt, quando voluntas statuit esse procedendum, non autem de necessitate quando voluntas est. Et ideo, quia creaturæ procedunt à Deo per voluntatem tunc esse habent, cum Deus vult eas esse non de necessitate quandocunque Dei voluntas est, aliàs ab æterno fuissent. Ad sextum dicẽdum, quòd in actione Dei, 6
qua res producit, duo est considerare, scilicet ipsam substãtiam operationis, & ordinem ad effectum. Substantia quidem operationis cũm sit diuina essentia, æterna est, nec potest non esse. Ordo autem ad effectum dependet ex voluntate diuina: ex qualibet enim actione facientis, non sequitur effectus nisi secundum exigentiam principij actionis: secundum enim modum caloris ignis calefacit. Vnde cum principium factorum à Deo, sit voluntas: secundum hoc in actione diuina est ordo ad effectum, prout voluntas determinat. Et ideo quamuis actio Dei cessare non possit secundum suam substantiam, ordo tamen ad effectum cessare posset si Deus vellet. Ad septimum dicendum, quòd com- 7
munis animi conceptio dicitur illa, cuius oppositum contradictionem includit, sicut omne totũ est maius sua parte: quia non esse maius sua parte est contra rationem totius. Sic autem animam rationalem non esse, non est communis animi conceptio, vt ex dictis patet. Sed naturam animę rationalis non esse corruptibilem, hæc est communis animi conceptio. Si autem Deus animam rationalem in nihilum redigeret, hoc non esset per aliquam potentiam ad nõ esse, quæ sit in natura animæ rationalis, vt dictum est. Ad 8
octauum dicendum, quòd illud in cuius natura est possibilitas ad non esse, non recipit necessitatem essendi ab alio, ita quod ei non competat secundum naturam, quia hoc implicaret contradictionem, scilicet quod natura posset non esse, & quod haberet necessitatem essendi: sed quod habeat incorruptibilitatem ex gratia vel gloria, hoc non prohibetur. Sicut corpus Adæ fuit quodãmodo incorruptibile per gratiam innocentiæ, & corpora resurgentium erunt incorruptibilia per gloriam, per virtutem animæ suo principio adhærentis. Non tamẽ remouetur quin ipsa natura in qua non est possibilitas ad non esse, habeat necessitatem essendi ab alio, cum quicquid perfectionis habet, sit ei ab alio. vnde cessante actione suæ causæ deficeret, non propter potentiam ad non esse, quæ in ipso sit: sed propter potestatem quæ est in Deo ad non dandum esse. Ad nonum dicendũ, 9
quòd in illis quæ sunt per naturam incorruptibilia, nõ præintelligitur potentia ad non esse, quæ tollatur per aliquid à Deo receptũ, secundum quod obiectio procedebat, & hoc ex dictis patet. Sed in illis quæ sunt incorruptibilia per gratiam, subest possibilitas ad non esse in ipsa natura, quæ tamen totaliter reprimitur per gratiam ex virtute Dei. Ad 10
decimum dicendum, quòd si Deus creaturas incorruptibiles in nihilum redigeret ab earum cõseruatione cessando, non propter hoc sempiternitatem à natura separareat quasi remaneret natura non sempiterna: sed tota natura deficeret influxu causæ cessante. Ad vndecimum dicendum, q̃ 11
corruptibile per naturam non potest mutari, vt fiat per naturam incorruptibile, nec econuerso: quamuis illud quod est per naturam corruptibile, possit per gloriam superuenientem perpetuum fieri. Non tamen ex hoc oportet ponere aliqua corruptibilia fieri per naturã incorruptibilia, quia esse desinerent causa non cessante. Ad 12. dicendum, 12
q̃ licet creaturæ incorruptibiles ex Dei voluntate dependeant, quę potest eis esse præbere, & nõ præbere, cõsequuntur tamen ex diuina voluntate absolutam necessitatem essendi, inquantum in tali natura causantur in qua non sit possibilitas ad non esse: talia enim sunt cuncta creata, quaIta Deus esse ea voluit, vt Hil. dicit in libr. de synodis. Ad 13
decimumtertium dicendum, quòd licet possit creaturas redigere in nihilum, non tamen potest facere quod eis manentibus ipse non sit earum causa. Est autem earum causa,

Communis animi conceptio.

causa, & sicut efficiens, & sicut finis: sicut ergo Deus nõ potest facere quod creatura in esse manens ab eo non sit, & ita non potest facere quod ad eius bonitatem non ordinetur: vnde, cum malum culpæ priuet ordinem qui est in ipsum, sicut in finem, eo quod est auersio ab incommutabili bono. Deus non potest esse causa mali culpæ, quamuis potest esse causa annihilationis omnino à conseruatione cessando. Ad decimumquartum dicendum, quòd Augu. lo-
14 quitur de malo culpæ: & si loqueretur etiam de malo pœnæ, annihilatio tamen rerum nullum malũ est, quia omne malum fundatur in bono, cũ sit priuatio, vt Aug. dicit. Vnde sicut ante rerum creationem malum non erat, ita nec
15 malum esset, si omnia Deus annihilaret. Ad decimũquintum dicendum, quod in nulla creatura est virtus, quæ possit vel de nihilo aliquid facere, vel aliquid in nihilum redigere. Quod autem creaturæ in nihilum redigerentur diuina conseruatione cessante, hoc nõ esset per aliquam actionem creaturæ, sed per eius defectum, vt ex prædictis patet.

Vtrum aliqua creatura in nihilum sit redigenda, vel in nihilum redigatur.

ARTIC. IIII.

QVARTO quæritur, vtrum aliqua creatura in nihilum sit redigenda, vel etiam in nihilum redigatur. Et videtur quod sic. Sicut enim potẽtia finita nõ potest mouere tempore infinito, ita nec per potentiã finitam potest aliquid esse tempore infinito, sed omnis potentia corporis est finita, vt probatur in 8. Physic. ergo in nullo corpore est potentia vt possit durare tempore infinito. Quædã autem corpora sunt quæ non possunt corrumpi, eo quod non habent contrarium, sicut corpora cœlestia: ergo necesse est, q̃
2 quandoque in nihilum redigantur. Præterea, illud quod est propter aliquem finem adipiscendum, habito fine vlterius eo non indigetur, sicut patet de naui, quæ necessaria est mare transeuntibus, non autem iam transito mari: sed creatura corporalis creata est propter spiritualem, vt per eam iuuetur ad suum finem consequendũ. Cum ergo creatura spiritualis erit in suo fine vltimo constituta, corporali vlterius non indigebit. Cum ergo nihil sit superfluum in operibus Dei, videtur quod in vltimo rerũ fine omnis crea
3 tura corporalis deficiet. Præterea, nihil quod est per accidens est infinitum: sed esse est cuilibet creaturæ per accidens, vt Auic. dicit (vnde & Hil. in libr. de Trinit. Deum à creatura distinguens dicit, Esse non est accidens Deo) ergo nulla creatura in infinitum durabit. Et sic omnes creaturæ
4 quandoque deficient. Præterea, finis debet respondere principio, sed creaturæ principium sumpserunt postquam nihil erat præter Deum: ergo adhuc creaturæ reducentur
5 in finem, quod omnino nihil erit. Præterea, quod non habet virtutem vt sit semper, non potest in perpetuum durare. sed illud quod non semper fuit, non habet virtutem, vt sit semper: ergo quod non semper fuit, non potest in perpetuum durare. Sed creaturæ non semper fuerunt: ergo non possunt in perpetuum durare: & sic quandoque in nihilum
6 redigentur. Præterea, iustitia requirit hoc, vt propter ingratitudinem aliquis beneficio accepto vel suscepto priuetur. sed per peccatum mortale homo ingratus est inuentus: ergo iustitia hoc exigit, vt omnibus beneficiis Dei priuetur, inter quæ etiam est ipsum esse. Iudicium autem Dei de peccatoribus erit iustum secundum Apostolum Rom.
7 2. ergo in nihilum redigentur. Præterea, ad hoc est quod dicitur Iere. 10. Corripe me Domine: veruntamen in iudicio & non in furore tuo, ne forte ad nihilum redigas me. Sed diceretur quod Deus semper punit circa condignum propter misericordiam, quæ in Dei iudicio iustitiæ admiscetur: & sic Deus non totaliter peccatores à participatio-
8 ne suorum beneficiorum excludet. Sed contra. In hoc homini misericordia non præstatur, quod sibi detur aliquid quod melius esset ei non habere. Sed damnato in inferno melius esset non esse quam sic esse: quod patet per id quod dicitur Matth. vigesimoquinto de Iuda, Melius erat ei si natus non fuisset homo ille. ergo ad misericordiam Dei non
9 pertinet quod damnatos conseruet in esse. Præterea, illa quæ non habent materiam partem sui, corrumpuntur omnino, id est, totaliter cum esse desinunt, vt dicitur in tertio Metaphys. sicut sunt accidentia: hæc autem frequen-
10 ter esse desinunt. ergo aliqua in nihilum rediguntur. Præterea, Philosophus in sexto Physicorum argumentatur, quod si continuum est ex indiuisibilibus, quod necesse est quod indiuisibilia diuidantur. Ex quo potest accipi quod vnumquodque resoluitur in ea ex quibus est. Sed omnes creaturæ sunt ex nihilo. ergo omnes in nihilum quando-
11 que redigentur. Præterea, secundæ Petri, 3. dicitur, Cœli magno impetu transient. Sed non possunt transire per corruptionem in aliquod aliud corpus, cum non habeant contrarium. ergo transibunt in nihilum. Præterea, ad 12
idem est quod dicitur in psalmo, Opera manuum tuarum sunt cœli, ipsi peribunt. & Luc. 21. dicitur, Cœlum & terra transibunt.

SED CONTRA est quod dicitur Ecclesiastes primo, Terra autem in æternum stat. Præterea. Ecclesiastes tertio dicitur, Didici, quod omnia opera, quæ fecit Deus perseuerent in æternum. ergo creaturæ in nihilum non redigentur. *Contra.* 1.

CONCLVSIO.

Cum creaturarum vniuersitatem Deus ad seipsum & propter seipsum creauerit, non redigentur aliquando creaturæ in nihilum, præcipue immaterialium ordo.

RESPONDEO dicendum, quod vniuersitas creaturarum nunquam in nihilum redigetur. Et quamuis creaturæ corruptibiles non semper fuerint, in perpetuum tamen secundum suam substantiam durabunt: licet à quibusdam positum fuerit, quod omnes creaturæ corruptibiles in vltima rerum consummatione deficient in non esse. Quod quidem Origeni ascribitur: qui tamen hoc non videtur dicere, nisi aliorum opinionem recitando huius tamen rationem sumere possumus ex duobus. Primo quidem ex diuina voluntate, ex qua creaturarum esse dependet. Voluntas enim Dei, quamuis absolute considerata, ad opposita se in creaturis habeat, eo quod non magis ad vnũ quam ad alterum obligatur, ex suppositione tamen facta aliquam necessitatem habet. Sic enim in creaturis aliquid, quod se ad opposita habet, necessarium creditur positione aliqua facta, vt Sortem possibile est sedere & non sedere, necessarium tamen est eum sedere, cum sedet, ita voluntas diuina, quæ quantum est de se potest velle aliquid, & eius oppositum, vt Petrum saluare, vel non, non potest velle Petrum non saluare dum vult Petrum saluare. Et quia eius voluntas immutabilis est, si ponitur aliquando eum aliquid velle, necessarium est ex suppositione illud eum semper velle: licet non sit necessarium vt velit quod sit semper, quod vult esse aliquando. Quicunque autem vult aliquid propter seipsum, vult vt illud sit semper ex hoc ipso, quod illud propter se vult. Quod enim aliquis vult quandoque esse, & postmodum non esse, vult esse vt aliquid aliud perficiat, quo perfecto eo non indiget, quod propter illud perficiendum volebat. Deus autem creaturarum vniuersitatem vult propter seipsam, licet & propter seipsum eam velit esse. hæc enim duo non repugnant. Vult enim Deus vt Creaturæ sint propter eius bonitatẽ, vt eam scilicet suo modo imitentur & repræsentent: quod quidem faciunt inquantum ab ea esse habent, & in suis naturis subsistunt. Vnde idẽ est dictu, quod Deus omnia propter seipsum fecit, quod dicitur Prouerb 16 Vniuersa propter semetipsum operatus est Dominus: & quod creaturas fecerit propter earum esse, quod dicitur Sapien. primo, Creauit enim Deus vt essent omnia. Vnde ex hoc ipso quod Deus creaturas instituit, patet quod voluit eas semper durare: cuius oppositum propter eius immobilitatem nunquam continget. Secundo ex ipsa rerum natura: sic enim Deus vnamquamque naturam instituit, vt ei non auferat suam proprietatem. Vnde dicitur Roma. 11. in glos. quod Deus, qui est naturarum conditor, contra naturas non agit, & si aliquando in argumentum fidei in rebus creatis aliquid supra naturam operetur. Rerum autem immaterialium, & quæ contrarietate carent proprietas naturalis est earum sempiternitas: quia in eis non est potentia ad non esse, vt supra ostensum est. Vnde sicut igni non aufert naturalem inclinationem, qua sursum tendit, ita non aufert rebus prædictis sempiternitatem, vt eas in nihilum redigat. *RESP. Vide prima par. q. 104. ar. 2. vbi ex rerũ natura & gratiæ manifestatione idem ostenditur & de veri. q. 5. art. 2. ad 6.*

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendum, quod secundũ Commen. 11 Metaphysic. quod licet omnis potentia, quæ est in corpore, sit finita, non tamen oportet quod in quolibet corpore sit potentia finita ad esse: quia in corporibus incorruptibilibus per naturam, non est potentia ad esse, nec finita nec infinita, sed ad moueri tantum. Sed hæc solutio

non

Universidad de Deusto
Biblioteca

Nota hanc potentiæ ab esse distinctionem.

non videtur valere, quia potentia ad esse non solum accipitur secundũ modum potentiæ passiuæ, quæ est ex parte materiæ, sed etiam secundũ modũ potentiæ actiuæ, quæ est ex parte formæ, quæ in rebus incorruptibilibus deesse nõ potest. Nam quantũ vnicuiq; ineſt de forma, tantũ ineſt ei de virtute essendi. vnde & in primo cœli & mũdi Philosophus vult, ꝙ quædam habeant virtutem & potentiam vt semper sint. Et ideo aliter dicendum, ꝙ ex infinitate temporis non ostenditur habere infinitatẽ, nisi illud quod tempore mensuratur, vel per se, sicut motus, vel per accidẽs, sicut esse rerum, quæ motui subiacent, quæ aliqua periodo motus durant, vltra quã durare non possunt. Esse autẽ corporis cœlestis nullo modo attingitur, nec à tẽpore, nec à motu, cum sit omnino inuariabile. Vnde ex hoc, quod cœlũ est tẽpore infinito, esse eius nullam infinitatẽ habet, sicut omnino extra continuitatẽ temporis existens: propter quod à Theologis dicitur mensurari æuo. Vnde nõ requiritur in cœlo aliqua
2 virtus infinita ad hoc quod sit semper. Ad secundũ dicendum, ꝙ sicut vna pars exercitus ordinatur & ad aliam & ad ducem: ita corporalis creatura ordinatur & ad perfectionẽ spiritualis creaturæ iuuandam, & ad diuinam bonitatem repræsentandam, quod semper faciet, licet primum cesset.
3 Ad tertium dicendum, quòd esse non dicitur accidens, quod sit in genere accidentis, si loquamur de esse substantiæ, est enim actus essentiæ: sed per quandã similitudinem, quia non est pars essentiæ, sicut nec accidens. Si tamen esset in genere accidentis nihil prohiberet quin in infinitum duraret, per se enim accidentia ex necessitate suis subſtantiis insunt. Vnde & nihil prohibet ea in perpetuum inesse. Sed accidentia quæ per accidẽs insunt subiectis, nullo modo in perpetuum durant secundũ naturam, huiusmodi autem esse non potest ipsum esse rei subſtantiale, cum sit es-
4 sentiæ actus. Ad quartum dicendum, quòd antequam res essent, non erat aliqua natura, cuius proprietas esset ipsa sempiternitas, sicut est aliqua natura rebus iam creatis. Et præterea hoc ipsum potuit esse ad aliquam perfectionem creaturæ spiritualis quod res non semper fuerint: quia per hoc Deus expresse rerum causa ostenditur. Nulla autem vtilitas sequeretur si omnia in nihilũ redigerẽtur. Et ideo
5 non est simile de principio & fine. Ad quintum dicendũ, ꝙ illa quæ semper durabunt, habent virtutem vt sint semper. hanc tamen virtutem non semper habuerunt, & ideo
6 non semper fuerunt. Ad sextum dicendum, ꝙ licet Deus de iustitia creaturæ contra se peccanti posset esse subtrahere, & eam in nihilum redigere: tamen conuenientior iustitia est vt eam in esse reseruet ad pœnã. Et hoc propter duo;

Pro concionatoribus locus iste facit diuinã iustitiam cũ materia cõmentantibus.

primò, quia illa iustitia non haberet aliquid misericordiæ admixtum, cum nihil remaneret, cui posset misericordia adhiberi. Dicitur autem in psal. quòd vniuersæ vię domini misericordia & veritas. Secundò, quia ista iustitia congruẽtius respõdet culpæ in duobus. In vno quidem, quia in culpa voluntas cõtra Deum agit, non autem natura, quæ ordinem sibi à Deo inditum seruat: & ideo talis debet esse pœna, quæ voluntatem affligat, naturæ nocendo, qua volũtas abutitur: si autem creatura omnino in nihilum redigeretur, esset tantum nocumentum naturæ, & non afflictio voluntatis. In altero vero, quia cum in peccato duo sint, scilicet auersio ab incommutabili bono, & conuersio ad bonum commutabile, conuersio post se auersionem trahit. Nullus enim peccans intendit à Deo auerti, sed quærit frui temporali bono, cum quo simul Deo frui non potest. vnde cùm pœna damni auersioni culpæ respondeat, conuersioni vero eius pœna sensus, pro actuali culpa conueniens est vt pœna damni nõ sit sine pœna sensus. Si autem in nihilum creatura redigeretur, esset quidem pœna damni æterna, sed
7 non remaneret pœna sensus. Ad septimum dicendum, ꝙ iudicium de quo propheta mentionem facit, prædictã consecutionem, congruentiam, vel operationem pœnæ ad culpam importat. Furor enim à quo liberari petit, misericordiæ temperamentum excludit. Ad octauum dicendum,
8 quòd aliquid dicitur esse melius: vel propter præsentiã magis boni. Et sic melius est damnato esse quam non esse: vel propter absentiam mali, quia etiam carere malo, in ratione boni cadit, secũdum Philosophum in 5. Ethico. Et se-
9 cundum hoc intelligitur verbum domini inductum. Ad nonum dicendum, quòd formæ & accidentia etsi non habeant materiam partem sui ex qua sint, habent tamen materiam in qua sunt, & de cuius potentia eduecuntur. Vnde & cum esse definunt non omnino annihilantur, sed remanent in potentia materiæ sicut prius. Ad decimum dicen- 10
dum, quòd sicut creaturę sunt ex nihilo, ita in nihilum sunt redigibiles, si Deo placeret. Ad vndecimũ & duodecimũ 11 12
dicendum, quòd auctoritates illæ non sunt intelligendæ hoc modo quod subſtantia mundi pereat, sed figurã, vt Apostolus dicit primæ ad Corinth. septimo.

Vtrum motus cœli quandoque deficiet.

ARTIC. V.

QVINTO quæritur vtrum motus cœli quandoque deficiet. Et videtur quod non. Dicitur enim Gen. 9. *Primum.* Cunctis diebus terræ sementis & messis, frigus & æstus, hyems & æstas, nox & dies non requiescent: hæc autem omnia ex motu cœli proueniunt: ergo motus cœli non requiesceт quandiu terra erit; terra autem in æternum stat, vt dicitur Eccleſiast. primo: ergo & motus cœli in æternum erit. Sed diceretur, quod intelligitur de terra prout seruit homini secundum præsentem ſtatum, quod per seminationem & messem homo fructus ex ea colligit ad sustentationem vitæ animalis, non autem prout terra seruiet homini iam glorificato in æternum durans ad maiorem bonorum iocunditatem. Sed contra dicitur Ier. 31. Hoc dicit 2
Dominus qui dat solem in lumine diei, ordinem lunæ & ſtellarum in lumine noctis, qui turbat mare, & sonant fluctus eius, Dominus exercituum nomen eius, si defecerint leges iſtæ coram me, tunc & semen Israel deficiet vt non sit coram me gens semper. Non autẽ intelligitur de Israel carnali, qui iam per sui disperſionem gens dici non potest. Vnde oportet quod intelligatur de Israel spirituali, qui tũc maxime coram Deo gens erit, cum per essentiam Deum videbit: ergo in ſtatu beatitudinis leges præmiſſæ, quæ motũ cœli sequuntur, non cessabunt: & sic neque per conſequens motus cœli. Præterea, quæcunque necesſitatem ex priori 3
necessario habent, sunt necessaria absolute, vt patet per Philosophum in 2. Physico. sicut mors animalis quæ necessaria est propter materiæ necesſitatem. Operationes autem rerum incorruptibilium inter quas motũ cœli oportet ponere, sunt propter subſtantias eorum quorum sunt operationes, & sic necesſitatem ex priori habere videntur: cum econuerso sit in corruptibilibus, quorũ subſtãtiæ sunt propter earum operationes: vnde ex posteriori neceſſitatem habent, vt Commen. ibidem dicit. ergo motus cœli necesſitate absoluta necessarius est, & ita nunquam ceſſabit.

Præterea, finis motus cœli est, vt cœlum per motum assi- 4
miletur Deo, inquantum exit de potentia in actum per ſituum renouationem, quos succeſſiue actualiter acquirit: vnumquodque enim secundum hoc Deo, qui est purus actus, assimilatur quod actu est. Iſte autem finis ceſſaret ceſſante motu. Cum motus ergo non ceſſet nisi obtento fine propter quem est, nunquam motus cœli ceſſabit. Sed dicebatur quod motus cœli non est propter hunc finem, sed ad complendum numerum electorum, quo completo motus cœli quieſcet. Sed contra. Nihil est propter se vilius, eo ꝙ 5
finis est nobilior his quæ sunt ad finem, cum finis sit causa bonitatis in his, quæ sunt ad finem: sed cœlum cum sit incorruptibile, est nobilius quam generabilia & corruptibilia: ergo non potest dici, quòd motus cœli fit propter aliquam generationem in iſtis inferioribus, per quam tamen numerus electorum posset compleri. Sed dicebatur quod motus cœli nõ est propter generationem electorum, sicut propter generalem finem, ſed sicut propter finem secundarium. Sed contra, habito fine secundario non quieſcit, 6
quod propter finem motus mouetur. Si ergo generatio per quam completur numerus electorum est secundarius finis motus cœli, eo habito non quieſcet adhuc cœlum.

Præterea, omne quod est in potentia est imperfectum, ni- 7
si ad actum reducatur: Deus autem in mundi conſummatione non dimittet aliquid imperfectum. Cum ergo potentia quæ est in cœlo ad vbi non reducatur in actum niſi per motum, videtur quòd motus cœli etiam in mundi conſummatione non quieſcet. Præterea, si causæ alicuius ef- 8
fectus sunt incorruptibiles, & semper eodem modo se habentes, & effectus ipse est sempiternus. Sed omnes causæ motus cœli sunt incorruptibiles, & semper eodem modo se habentes, siue accipiamus causam mouẽtem, siue ipsum mobile: ergo motus cœli in sempiternum durabit. Præ- 9
terea, illud quod est sempiternitatis susceptiuum, nunquã à Deo sua sempiternitate priuabitur, vt patet in angelo, anima rationali, & subſtantia cœli: sed motus cœli est susceptiuus

prius sempiternitatis (solum enim motum circularem contingit esse perpetuum, vt probatur in octauo Physic.) ergo motus cœli in perpetuum durabit, sicut & alia quæ nata
10 sunt esse sempiterna. Præterea, si motus cœli quieſcet, aut quieſcet in inſtanti, aut in tempore: si in inſtanti, contingit simul idẽ quieſcere & moueri, quia cum in toto tempore præcedenti moueretur, oportet dicere, quod in quolibet ipsius temporis, in quo natum est moueri cœlum moueretur: in inſtanti autem signato, in quo datum est cœlum quieſcere, natum est cœlum moueri, cum motus & quies circa idem sint. hoc autem inſtans est aliquid temporis præcedentis, cum sit terminus eius: ergo in eo moueretur. & datum erat quod in eo quieſcebat. ergo simul in eodem inſtanti quieſcet & mouebitur: quod est impoſſibile. Si autẽ quieſcit in tempore. ergo tempus erit poſt motum cœli. Sed tempus non est sine motu cœli, ergo motus cœli erit poſtquam esse desierit, quod est impoſſibile. Præterea, si
11 motus cœli aliquando deficiat, oportet quod tempus deficiat, quod est numerus eius, vt patet in 4. Physic. Sed impoſſibile est tempus deficere. ergo impoſſibile est motum cœli deficere, probatio mediæ. Omne quod semper est in sui principio & sui fine, nunquam cœpit esse, nec vnquam deficiet, eo quod vnumquodque est poſt suum principium, & ante finem suum: sed nihil est accipere temporis, niſi inſtans quod est principiũ futuri & finis præteriti: & sic tempus semper est in sui principio & fine. ergo tempus nun-
12 quam deficiet. Præterea, motus cœli est naturalis cœlo, sicut & motus grauium & leuium est eis naturalis, vt patet in primo Cœli & mundi. Hoc autem differt, quod corpora elementaria non mouentur naturaliter, niſi cum sunt extra suum vbi: cœlum autem mouetur etiam in suo vbi existens: ex quibus accipi potest, quod sicut se habet corpus elementare ad motum suum naturalem, cum est extra suum vbi, ita se habet cœlum ad motum suum naturalem, cum est in suo vbi. Corpus enim elementare cum est extra suum vbi, non quieſcit niſi per violentiam. ergo & cœlum non potest quieſcere, niſi quies sit violenta. Quod quidem est inconueniens. Cum enim nullum violentum possit esse perpetuum, sequeretur quod illa quies cœli non esset perpetua, sed quandoque iterum cœlum moueri inciperet, quod est fabuloſum. ergo non est dicendum quod motus
13 cœli aliquando quieſcat. Præterea, eorum quæ sibi succedunt, oportet esse aliquem ordinem & proportionem: ſiniti autem ad infinitum non est aliqua proportio. ergo inconuenienter dicitur quod cœlum ſinito tempore sit motum, & poſtmodum infinito tempore quieſcat. Quod tamen oportet dicere si motus cœli incœpit & finietur &
14 nunquam reincipiat. Præterea, quanto aliquid Deo assimilatur secundum nobiliorem actum, tanto nobilior est assimilatio, sicut nobilior assimilatio hominis ad Deum, quæ est secundum animam rationalem, quam animalis bruti, quæ est secundum animam ſenſibilem. Actus autem secundus nobilior est quam actus primus, sicut consideratio quam scientia. ergo assimilatio qua cœlum assimilatur Deo secundum actum secundum qui est causare inferiora, est nobilior quam assimilatio secũdum claritatem quæ est actus primus. Si ergo in mundi conſummatione partes principales mundi meliorabuntur, videtur quod cœlum non deſinet moueri aliqua maiori claritate repletum.
15 Præterea, magnitudo & motus & tempus se conſequuntur quantum ad diuiſionem & finitatem vel infinitatem, vt probatur in sexto Phyſico. sed in magnitudine circulari non est principium neque finis, ergo nec in motu circulari poterit esse aliquis finis. Et sic cum motus cœli sit circularis, videtur quod nunquam finietur. Sed dicebatur, quod licet motus circularis nunquam secundum suam naturam
16 finiatur, tamen diuina voluntate finietur. Sed contra est ꝙ Auguſtinus dicit secundo super Gene. ad literam, Cum de mundi inſtitutione agitur, non quæritur quid Deus poſſit facere, sed quod rerum natura patiatur vt fiat. Conſummatio autem mundi, eius inſtitutioni respõdet, sicut finis principio. ergo nec in his quæ pertinent ad finem mundi recurrendum est ad Dei voluntatem, sed ad rerum naturam.
17 Præterea, sol per suam præsentiam, lumen & diem in iſtis inferioribus causat: per absentiam vero tenebras & noctem. Sed non potest esse sol præsens vtrique hemiſphærio: niſi per motum. ergo si motus cœli quieſcat: semper sua præsentia in vna parte mundi causabit diem, & in alia noctem, cui sol semper erit absens. Et sic illa pars non erit meliorata, sed deteriorata in mundi conſummatione. Præterea, illud quod æqualiter se habet ad duo, aut 18
vtrique adhæret, aut neutri: ſed sol æqualiter se habet quãtum est de sua natura ad quodlibet vbi cœli: ergo vel erit in quolibet, aut in nullo. Sed non potest esse in nullo, quia omne corpus ſenſibile alicubi est. ergo oportet quod sit in quolibet: sed hoc non potest esse niſi per motus succeſſionem. ergo semper mouebitur. Præterea, in mundi conſum- 19
matione à nullo tolletur sua perfectio quod tunc remanebit, quia res quæ remanebunt in illo ſtatu non deteriorabuntur, sed meliorabuntur. Motus autem est perfectio ipſius cœli, quod patet ex hoc quia motus est endelechia mobilis inquantũ huiuſmodi, vt dicitur in tertio Phyſi. Et iterum vt dicitur in 2. Cœli & mundi, cœlum per motum perfectam bonitatem conſequitur. ergo in mundi conſummatione cœlum motu non carebit. Præterea, corpus aliquod 20
nunquam attinget ad gradum naturæ ſpiritualis. hoc autẽ ad naturam ſpiritualem pertinet quod bonitatem perfectã ſine motu habeat, vt patet in 2. Cœli & mundi. nunquam ergo cœlum ſi moueri deſinat perfectam bonitatem habebit, quod est contra rationem conſummationis mundi. Præ- 21
terea, nihil tollitur niſi per ſuum contrarium. Motui autem cœli nihil est contrarium, vt probatur in primo cœli & mundi. ergo motus cœli nunquam quieſcet.

SED CONTRA est quod dicitur Apo. 10. Angelus, *Contra.* 1
quem vidi ſtantem ſuper mare & ſuper terram, leuauit manum ſuã, & iurauit per viuentẽ in ſecula ſeculorum, quia tempus amplius non erit: tempus autem erit quandiu motus cœli erit. ergo motus cœli aliquãdo non deſinet. Præ- 2
terea dicitur Iob 14. Homo cum dormierit non reſurget, donec atteratur cœlum non euigilabit, neque conſurget de somno suo: cœlum autem non potest intelligi quod atteratur ſecundum ſubſtantiam, quia ſemper remanebit, vt prius probatum est. ergo quando reſurrectio mortuorum erit, cœlum atteretur quantum ad motum qui ceſſabit.

Præterea, Roma. 8. ſuper illud, Omnis creatura ingemi- 3
ſcit & parturit, vſque adhuc. dicit gloſſ. Ambroſij, Omnia elementa cum labore ſua explent officia, sicut sol & luna non ſine labore ſtatuta ſibi implent ſpacia, quod est causa noſtri, vnde quieſcent nobis aſſumptis. ergo in resurrectione ſanctorum motus corporũ cœleſtium quieſcent. Præ- 4
terea, Iſidorus dicit in libro creaturarum, poſt iudicium sol laboris sui mercedem recipiet, & non veniet ad occaſum, nec sol nec luna, quod non potest esse ſi cœlum moueatur: ergo tunc cœlum non mouebitur.

CONCLVSIO.

Probabilius dicitur motum cœli ad numerum determinatum animarum electarum finiri quandoque quàm aſſimilatione ipſius ad Deum in perpetuum mouendo & cauſando hæc inferiora, cum illud finis rationem habeat, illud vero non.

RESP. In ſupplemẽto tertiæ partis ex 4. ſententiarũ de ſumpto hæc leges latius.

RESPONDEO dicendum, quòd secundum documenta ſanctorum ponimus motum cœli quandoque ceſſaturum: quamuis hoc magis fide teneatur, quam ratione demonſtrari poſſit, vt autem manifeſtum eſſe poſſit in quo huius quæſtionis pendeat difficultas, attẽdendum est, quòd motus cœli non hoc modo est naturalis cœleſti corpori, sicut motus elemẽtaris corporis est ſibi naturalis. habet enim huiuſmodi motus in mobili principium non ſolum materiale & receptiuũ, ſed etiam formale & actiuum. Formam enim ipſius elementaris corporis ſequitur talis motus, sicut & aliæ naturales proprietates eſſentialibus principiis conſequuntur. vnde in eis generans dicitur eſſe mouens, inquantum dat formam, quam conſequitur motus: sic autem in corpore cœleſti dici nõ potest. Cum enim natura ſemper in vnum tendat determinate non ſe habens ad multa, impoſſibile est quod aliqua natura inclinet ad motum ſecundum ſeipſum, eo quod in quolibet motu deformitas quædam est, inquantum non eodem modo ſe habet quod mouetur, vniformitas vero mobilis est cõtra motus rationem. Vnde natura nunquam inclinat ad motum propter mouere, ſed propter aliquid determinatum quod 1
ex motu conſequitur: sicut natura grauis inclinat ad quietem in medio, & per conſequens inclinat ad motum, qui est deorſum, ſecũdum quod tali motu in talem locum peruenitur. Cœlum autem non peruenit ſuo motu in aliquod vbi, ad quod per ſuam naturam inclinetur, quia quodlibet

Universidad de Deusto
Biblioteca

vbi est principium & finis motus: vnde non potest esse suus motus naturalis quasi sequens aliquam inclinationem naturalis virtutis inhærentis, sicut sursum ferri est motus naturalis ignis. Dicitur autem motus circularis esse naturalis cœlo, inquantum in sua natura habet aptitudinem ad talem motum, & sic in seipso habet principium talis motus passiuum. Actiuum autem principiũ motus est aliqua substantia separata, vt Deus, vel intelligentia, vel anima, vt quidam ponunt. Quantum enim ad præsentem quæstionẽ nihil differt. Ratio ergo permanentiæ motus non potest sumi ex natura aliqua cœlestis corporis, ex qua tantum est aptitudo ad motum, sed oportet eam sumere ex principio actiuo separato. Et quia agens omne propter finem agit, oportet considerare quis est finis motus cœli: si namque fini eius congruat quod motus aliquãdo terminetur, cœlum quandoque quiesceret: si autem fini eius nõ competit quies, motus eius erit sempiternus: Non enim potest esse quod motus deficiat ex mutatione causæ mouentis, cum voluntas Dei sit immutabilis, sicut etiam natura, & per eam immobilitatem consequantur, si quæ sunt causæ mediæ mouentes. In hac autem consideratione tria oportet vitare: quorum primum est, ne dicamus cœlum moueri propter ipsum motum, sicut dicebatur cœlum esse propter ipsum esse, in quo Deo assimilatur. Motus enim ex ipsa sui ratione repugnat ne possit poni finis, eo quod motus est in aliud tendens: vnde non habet rationẽ finis, sed magis eius quod est ad finem. Cui etiam attestatur, quod est actus imperfectus, vt dicitur in tertio de Anima & in tertio Physic. Finis autem est vltima perfectio rei. Secundum est vt non ponatur motus cœli esse propter aliquid vilius: nam cum finis sit vnde ratio sumitur, oportet finem præeminere his, quæ sunt ad finem. Potest autem contingere quod vilior sit terminus operationis rei nobilioris, non autem vt sit finis intẽtionis. Sicut securitas rustici est terminus quidam, ad quem operatio regis gubernantis terminatur. Non tamen regimen regis est ordinatum ad huius rustici securitatem sicut in finem, sed in aliquid melius, scilicet in bonũ commune. vnde nõ potest dici, quòd generatio istorum inferiorum sit finis motus cœli, & si sit effectus vel terminus: quia & cœlũ his inferioribus præeminet, & motus eius motibus & mutationibus horum. Tertium est vt non ponatur finis motus cœli aliquid infinitum, quia vt dicitur in secundo Metaphy. Qui ponit infinitum in causa finali, destruit finem & naturam boni. Pertingere enim quod infinitum est, impossibile est, nihil autẽ mouetur ad id quod impossibile est ipsum consequi, vt dicitur in primo Cœli & mundi: vnde non potest dici, quòd finis motus cœli sit vt consequatur in actu nisi ad quod est in potẽtia, licet hoc Auic. dicere videatur: hoc enim impossibile est consequi, cum infinitum sit, quia dum in vno vbi sit in actu, erit in potentia ad aliud vbi, in quo prius actu existebat. Debet ergo finem motus cœli ponere aliquid quod cœlum per motum consequi possit: quod sit aliud à motu & eo nobilius. Hoc autem dupliciter potest poni, vno modo vt ponatur finis motus cœli aliquid in ipso cœlo, quod simul cũ motu existit. Et secundum hoc à quibusdam Philosophis ponitur, quòd similitudo ad Deum in causando est finis motus cœli, quod quidem fit ipso motu durante: vnde secundum hoc non conuenit quod motus cœli deficiat, quia deficiẽte motu, finis ex motu proueniẽs cessaret. Alio modo potest poni finis motus cœli aliquid extra cœlum ad quod peruenitur per motum cœli, quo cessante illud potest remanere. Et hæc est nostra positio. Ponimus enim quod motus cœli est propter implendum numerum electorum. Anima nanque rationalis quolibet corpore nobilior est, etiam ipso cœlo. Vnde nullum est inconueniens si ponatur finis motus cœli multiplicatio rationalium animarum: non autem in infinitum, quia hoc per motum cœli prouenire non posset: & sic moueretur ad aliquid quod consequi non potest. vnde relinquitur, quòd determinata multitudo animarũ rationaliũ sit finis motus cœli. Vnde ea habita motus cœli cessabit. Licet autem vtraque positionum prædictarum possit rationabiliter sustineri, tamen secunda, quæ fidei est, videtur esse probabilior propter tres rationes. Primo quidem, quia nihil differt dicere finem alicuius esse assimilationẽ ad Deum secundum aliquid, & illud secundum quod assimilatio attenditur, sicut supra dictum est, quòd finis rerum possit dici, vel ipsa assimilatio diuinæ bonitatis, vel esse rerum, secundum quod res Deo assimilantur. Idem ergo est dictu finem motus cœli esse assimilari Deo in causando, & causare: causare autem non potest esse finis, cum sit operatio habens operatum, & tendens in aliud: huiusmodi enim operationibus meliora sunt operata, vt dicitur in principio Ethi. vnde huiusmodi factiones non possunt esse fines agẽtium, cum non sint perfectiones facientium, sed magis factorum: vnde & ipsa facta sunt magis fines, vt patet in 9. Meta. & in primo Ethi. Ipsa autem operata non sunt fines, cum sint viliora cœlo, vt supra dictũ est. vnde relinquitur, non conuenienter dici, quòd finis motus cœli sit assimilari ad Deum in causando. Secundo vero, quia cum cœlum 2
moueatur in ipso existẽte sola aptitudine ad motum, principio vero actiuo existente extra, vt dictum est, mouetur & agit sicut instrumentum: hæc est enim dispositio instrumẽti, vt patet in artificibus: nam in securi est sola aptitudo ad talem motum, principium autem motus in artifice est. Vnde & secundum Philosophos, Quod mouet motum, mouet vt instrumentum. In actione autem, quæ est per instrumentum, non potest esse finis aliquid in ipso instrumento, nisi per accidens, inquantum instrumẽtum accipitur vt artificiatum, & non vt instrumentum. vnde non est probabile quod finis motus cœli sit aliqua perfectio ipsius, sed magis aliquid extra ipsum. Tertio, quia si similitudo ad Deũ 3
in causando est finis motus cœli, præcipuè attenditur hæc similitudo secũdum causalitatem eius, quod à Deo immediate causatur, scilicet animæ rationalis, ad cuius causalitatem concurrit cœlum per motum suum materiam disponendo. Et ideo probabilius est quod finis motus cœli sit numerus electorum, quam assimilatio ad Deum in causalitate generationis & corruptionis, secundum quod Philosophi ponunt. Et ideo concedimus, quòd motus cœli completo numero electorum finietur.

Opinio 1.

Opinio 2. & vera.

AD PRIMVM ergo dicendum, q̃ loquitur de durati- *Ad primũ*
one terræ secundum quod est transmutationi subiecta. Sic enim in ea seminatur & metitur. Tali autem statu terræ durante, motus cœli non cessabit. Ad secundum dicen- 2
dum, quòd auctoritas illa non est intelligenda de Israël carnali, sed de Israël spirituali: non tamen secundum quod est in patria coram Deo contemplãdo ipsum per speciem: sed secundum quod est in via coram Deo per fidem, vt sic idem sit quod dicitur hic, & quod Dominus discipulis loquens ait Matth. vltimo, Ecce ego vobiscum sum vsque ad consummationem seculi. Ad tertium dicendũ, quòd hæc 3
præpositio, Propter, denotat causam. vnde quandoque denotat causam finalem quæ est posterior in esse, quandoque autem materialem vel efficientem quæ sunt priores. Cum autẽ dicitur in rebus incorruptibilibus, Actus sunt propter agentia: ly, Propter, non denotat causam finalem, sed causam efficientẽ, ex qua est necessitas ibi, & non ex fine. Motus ergo cœli si comparetur ad ipsum mobile: nõ habet ex eo necessitatem sicut ex causa efficiente, vt ostẽsum est: habet autem hanc necessitatem ex mouente. Quod, quia est voluntariè mouens, secundum hoc necessitatẽ in motu inducit, secundum quod determinatum est per ordinem sapientiæ diuinæ, & non ad moueri semper. Ad quartum di- 4
cendum, quod assimilari Deo secũdum hoc quod actu acquirit successiuè diuersos situs ad quos prius erat in potentia, nõ potest esse finis motus cœli: tum quia hoc infinitum est, vt supra ostensum est: tũ quia sicut ex vna parte per motum attẽditur ad diuinam similitudinem, per hoc quod situs qui erant in potẽtia fiunt actu, ita ab alia parte recedit à diuina similitudine, per hoc quod situs qui erant in actu, fiunt in potentia. Ad quintum dicendum, quòd licet 5
generabilia & corruptibilia sint viliora cœlo: tamẽ animæ rationales sunt corpore cœli nobiliores: quæ tamen à Deo producuntur ad esse in materia disposita per motum cœli.

Ad sextum dicendum, quòd completio numeri electorũ 6
secundũ doctrinã fidei non ponitur secundarius finis motus cœli, sed principalis, licet nõ vltimus: quia finis vltimus vniuscuiusque rei est bonitas diuina, inquantum creaturæ quoquo modo ad eam pertingunt, vel per similitudinem, vel per debitum famulatum. Ad septimum dicendum, q̃ 7
res non dicitur esse imperfecta quacunque potẽtia in ipta non reducta ad actum, sed solum quando per reductionem in actum res suum consequitur complemẽtum. Non enim homo qui est in potentia, vt sit in India, imperfectus erit si ibi non fuerit, sed imperfectus dicitur si scientia vel virtute careat, qua natus est perfici. Cœlum autem non perficitur per locum, sicut corpora inferiora, quę in proprio vbi conseruantur. Vnde licet potẽtia qua potest esse in aliquo vbi, nunquam reducatur ad actum, nõ tamen sequitur quod sit imperfectum. Nam si secundum se consideretur: non maior est sibi perfectio quod sit in vno situ quã in alio: sed indifferenter se habet ad omnia vbi, cum ad quodlibet moueatur naturaliter. Ipsa autem indifferentia magis inducit ad quietem quàm ad perpetuitatem motus, nisi consideretur voluntas mouentis & intendentis finem. Sicut etiam quidam philosophi assignauerunt causam quietis terræ in medio: propter indifferentiã eius, respectu cuiuslibet partis
8 circunferentiæ cœli. Ad octauum dicendum, quòd licet causæ motus cœli omnes sint sempiternæ, tamen mouens ex quo necessitas eius dependet, mouet per voluntatem, & non est necessarium quod semper moueat, sed secundum
9. quod exigit ratio finis. Ad nonum dicendum, quòd alio modo cœlum est secundum suam naturam capax sempiternitatis motus & sui esse. Nam suũ esse dependet ex principiis suæ naturæ, ex quibus consequitur necessitas essendi, cum non sit in eis possibilitas ad non esse, vt prius ostensum est. Suus autẽ motus in natura eius nõ habet nisi aptitudinem, necessitatem vero habet ex mouẽte. Vnde etiam secundũ Com. in 11. Meta. & in li. de Substãtia orbis, sempiternitas essendi in cœlo est ex principiis suæ naturæ, non autem sempiternitas motus, sed ab extrinseco. Vnde etiam secundum eos qui dicunt motum nunquam deficere, causa durationis motus cœli & eius sempiternitatis, est voluntas diuina: quãuis eius immobilitas nõ de necessitate cõclude re possit sempiternitatẽ motus cœli, vt ipsi volũt. Nõ enim est mobilis voluntas, si velit quod diuersa sibi inuicem succedant, secundũ quod exigit finis quem immobiliter vult.
10 Et ideo potius est inquirenda ratio sempiternitatis motus ex fine, quam ex immobilitate mouentis. Ad decimum dicendum, quòd motus cœli terminabitur in instanti. In quo quidem neque erit motus neq; quies, sed terminus motus & principiũ quietis: quies autem sequens non erit in tempore: nam quies non mensuratur à tempore primo, sed secũdario, vt dicitur in 4. Physi. vnde si sit quies alicuius corporis quæ nulli motui subiiciatur, non mensurabitur tem-
11 pore, quãuis si in hoc fiat vis, possit dici quod erit post motum in cœlo immobilitas quædam, etsi non quies. Ad vndecimum dicẽdum, q̃ sicut motus cœli deficiet, ita & tempus deficiet: vt per auctoritatem Apoc. inductam apparet. Vltimum autẽ nunc totius temporis erit quidem finis præteriti, non autem principium futuri. Quod enim nũc simul sit & finis prẽteriti, & principiũ futuri, habet inquãtũ sequitur motum circularem continuũ, cuius quodlibet signũ indiuisibile est principiũ & finis, respectu diuersorum. Vnde
12 si motus cesset sicut erit aliquod vltimũ indiuisibile in motu, ita & in tempore. Ad duodecimum dicendum, q̃ motus cœli, vt dictũ est, nõ est naturalis propter actiuam inclinationẽ formalis principij in corpore cœlesti ad talem mo-
13 tum, sicut est in elementis. Vnde nõ sequitur, si cœlũ quiescit, quod eius quies sit violenta. Ad decimumtertium dicendũ quod si motus cœli non esset propter aliquid aliud, tunc oporteret attendere proportionem eius ad quietẽ sequentẽ: si non sempiternus poneretur. Sed, quia est ordinatus ad alium finem, eius proportio attenditur in ordine ad finem, & non in ordine ad quietem sequentem: vt intelligamus quod Deus ex nihilo vniuersas creaturas in esse producens, primam vniuersi perfectionem, quæ consistit in partibus essentialibus vniuersi, & diuersis speciebus, per seipsum instituit. Ad vltimam vero perfectionem, quę erit ex consummatione ordinis beatorum, ordinauit diuersos motus & operationes creaturarum. Quosdam quidem naturales, sicut motum cœli, & operationes elementorum, per quas materia præparatur ad susceptionem animæ rationalis. Quosdam vero voluntarios, sicut angelorum ministeria, qui mittuntur propter eos qui hæreditatem capiũt salutis. Vnde hae consummatione habita & immutabili-
14 ter permanente, quæ ad eam ordinabuntur, in perpetuum cessabunt. Ad decimumquartum dicendum, quod obiectio illa procedit de actu secundo, qui est operatio manens in operante, quæ est finis operantis, & per consequens excellentior quam forma operantis. Actus autem secundus, qui est actio tendens in aliquod factum, non est finis agentis, nec nobilior quam eius forma, nisi ipsa fa-
15 cta sint nobiliora facientibus: sicut artificiata sunt nobiliora artificialibus instrumentis, & eorum fines. Ad decimumquintum dicendum, quod licet in circulari magnitu-

Omnia propter electos Deus facit.

Ex hac imperfectionis radice sumitur quòd potest aliquid perfectionis simpliciter ratio quæ de multa valet

dine non sit principium vel finis in actu: potest tamen designari principium vel finis in ea per inclinationem vel terminationem motus alicuius. Ad decimumsextum di- 16
cendum, quod in mundi principio natura instituebatur. Et ideo in his quæ ad principium spectant, non oportet naturæ proprietatem prætermittere: in mundi autem fine naturæ operatio consequitur finem à Deo sibi institutum: vnde oportet ibi recurrere ad voluntatem Dei quæ talem finem instituit. Ad decimumseptimum dicendum, quod licet cœ- 17
lo quiescente semper sit futurus sol ex vna parte terræ, non tamen ex alia parte terræ erunt omnino tenebræ & obscuritas, propter claritatem quæ à Deo elementis tradetur. Vnde habetur Apoc. 20. quod ciuitas non eget sole neque luna: nam claritas Dei illuminabit eam. Si tamen sit amplior claritas ex illa parte terræ quæ fuit inhabitata à sanctis, nullum inconueniens sequitur. Ad decimumoctauũ 18
dicendum, quod quamuis cœlum æqualiter se habeat ad quemliber situm sibi possibilem, non tamen motus est propter acquisitionem situs, sed propter aliquid aliud: vnde in quocunque situ remaneat, impleto eo ad quod erat, nihil differt. Ad decimumnonum dicendum, quod motus et- 19
si sit actus mobilis, est tamen actus imperfectus. Vnde per hoc quod motus aufertur, non potest concludi quod simpliciter perfectio auferatur, & præcipue si per motum mobili nihil acquiratur. Quod autem philosophus dicit, quod acquirit perfectam bonitatem per motum, loquitur secundum primam dictarum opinionum de fine motus cœli qui competit ad sempiternitatem motus. Ad vigesimũ 20
dicendum, quod perfectio spiritualis naturæ est, vt possit esse causa aliorum sine suo motu, quod cœlum nunquã acquiret. Nec tamen propter hoc deteriorabitur, cũ finis suus non sit in causando alia, vt dictum est. Ad vigesimumpri- 21
mum dicendum, quod motus cœli nõ quiesceret propter aliquod contrarium, sed propter voluntatem mouentis tantũ.

Vtrum possit sciri ab homine quando motus cœli finiatur.

ARTICVLVS VI.

SEXTO quæritur vtrum possit sciri ab homine quando motus cœli finiatur. Et videtur quod sic. Quia se- 1
cundum August. in fine de ciui. Dei, sexta ætas currit ab aduentu Christi vsque ad finem mundi: sed scitur quantum præcedentes ætates durauerunt, ergo sciri potest quantum ista ætas durare debet per comparationem ad alias, & ita potest sciri quando motus cœli finietur. Præterea, finis 2
vniuscuiusque rei respondet suo principio: sed principium mundi scitum est per reuelationem, ex qua Moyses dixit, In principio creauit Deus cœlum & terram. ergo & finis mundi sciri potest per reuelationem in scripturis traditam. Præterea, causa incertitudinis mundi ponitur esse, vt ho- 3
mo semper sit in sollicitudine de suo statu. Sed ad hanc sollicitudinem habendam sufficit mortis incertitudo. ergo nõ fuit necessarium incertum esse defectum mundi: nisi forte propter illos quorum temporibus finis mundi erit. Præ- 4
terea, dicitur aliquibus propria mors esse reuelata, sicut patet de beato Martino. Dicit autem August. in epistola ad Orosiũ, quod talis vnusquisque in iudicio cõparebit qualis fuit in morte. Et sic eadem ratio est occultandi mortem, & occultandi diem iudicij. ergo & dies iudicij qui ad omnes pertinet, debuit in scriptura sacra quæ omnes instruit reue- 5
latus fuisse. Præterea, signum ordinatur ad aliquid cognoscendum: In Euangeliis autem ponuntur aliqua signa aduentus Domini qui erit in fine mundi, vt patet Matt. 22. & Luc. 21. & similiter ab Apostolis, vt patet 1. ad Timo. 4. & secundæ ad Tim. 3 & secũdæ ad Thes. 2. ergo videtur quod possit sciri tempus aduentus Domini & finis mundi. Præ- 6
terea, nullus hic reprehenditur vel punitur pro eo quod nõ est in sua potestate: sed aliqui reprehenduntur in scriptura & puniuntur pro eo quod tempora non cognoscũt. Vnde Dominus Matth. 16. ad Pharisæos, Faciem cœli diiudicare nostis, signum autem istud non potestis scire. & Luc. 19. Non relinquent in te lapidem super lapidem, eo quod non cognoueris tempus visitationis tuæ. & Iere. 8. Miluus in cœlo cognouit tempus suum: Turtur & hirundo & ciconia custodierunt tempus aduentus sui: populus autẽ meus non cognouit iudicium Domini. ergo possibile est sciri diem iudicij vel tempus finis mundi. Præterea, in secun- 7
do aduentu Christus magis manifeste venit, quam in primo: tunc enim videbit eum omnis populus, & qui eum pu-

pugerunt

Universidad de Deusto
Biblioteca

pugerunt,vt habetur Apoca.primo. Sed primus aduentus prænunciatus fuit in scriptura, futurus etiam quantum ad determinatum tempus, vt patet Danielis 9. ergo videtur quod & secundus aduentus debuerit in scripturis prænunciari quantum ad certum tempus. Præterea,homo dicitur minor mundus,quia in se maioris mũdi similitudinem gerit. Sed finis vitæ humanæ potest præsciri determinate.ergo & finis mundi potest præsciri. Præterea, magnum & paruum,diuturnum & breue, relatiue dicuntur de vno per comparationem ad aliud.Sed tempus illud quod est ab aduentu Christi vsque ad finem mundi, dicitur esse breue, vt patet prima Cor.7.Tempus breue est, & eiusdem decimo, Nos sumus in quos fines seculorum deuenerunt. Et prima Ioan. Nouissima hora est. ergo hoc dicitur per comparationem ad tempus præcedens:ergo saltem hoc videtur sciri posse quod multo breuius est tempus ab aduentu Christi vsque ad finem mundi, quam à principio mundi vsque ad Christum. Præterea, Augustinus dicit in libro de Ciuita.Dei, quòd ignis ille qui exuret faciem terræ in fine mundi,erit ex conflagratione omnium ignium mundanorum.Sed potest sciri à considerantibus motum cœli, vsque ad quantum tempus ipsa corpora cœlestia quæ sunt nata generare calorem in istis inferioribus, erunt in situ efficacissimo ad hoc implendum, vt sic per concursum actionis cœlestium corporum & inferiorum ignium, vniuersalis illa conflagratio fiat. ergo potest sciri quando erit finis mundi.

Contra.1. SED CONTRA est quod dicitur Matth.24.De die illa & hora nemo scit, neque angeli cœlorum. Præterea, si aliquid deberet aliquibus hominibus reuelari, præcipue reuelatum fuisset quærentibus Apostolis, qui doctores totius mundi instituebantur. Eis autem de finali aduẽtu Domini quærentibus respõsum est Act. primo. Non est vestrum nosse tempora vel momenta,quæ pater posuit in sua potestate:ergo multo minus est aliis reuelatum. Præterea,credere veritati & reuelationi acceptæ in scriptura non prohibemur:sed Apostolus secundæ ad Thes.secundo,prohibet credere quocunque modo annunciantibus, quasi instet'dies Domini,ergo illi qui nituntur tempus diei Domini denunciare, sunt tanquam seductores cauendi. Nam & ibidem subditur,Nemo vos seducat vllo modo. Præterea, Augustinus dicit in epistola ad Esichium, Quæro vtrum sic saltem possit diffiniri tempus aduentus, vt eum aduenturum esse dicamus intra istos,verbi gratia,vel centum annos,vel quodlibet seu maioris numeri, seu minoris annorum.hoc autem omnino ignorantes sumus: ergo non potest sciri quocunq; numero annorum,dato vel decem millium, vel 20.millium, vel duorum vel trium, vtrum infra illud tempus finis mundi futurus sit.

CONCLVSIO.

Finis mundi determinatum tempus ab homine per certitudinem sciri nequaquam potest,cum ex diuina voluntate pendeat,per reuelationem tamen sciri posset,congruum si esset, sicut & quæcunque futura non contingit cognosci, nisi causis vel per certitudinem, vel coniectura notis,solum autem homini ex hoc scire iure donatum est.

RESP. Locis vbi supra in tertia parte, & 4. sententiarũ. RESPONDEO dicendum,quòd tempus determinatum finis mundi omnino nescitur, nisi à solo Deo, & ab homine Christo.Cuius ratio est, quia duplex est modus quo possumus præscire futura, scilicet per cognitionẽ naturalem, & per reuelationem. Naturali quidẽ cognitione aliqua futura prænoscimus per causas, quas præsentes videmus, ex quibus futuros expectamus effectus, vel per certitudinem scientiæ,si sint causæ, quas de necessitate sequitur effectus:vel per coniecturam, si sint causæ, ad quas sequitur effectus vt in pluribus,sicut astrologus præscit eclipsim futuram,& medicus mortẽ futuram, hoc autem modo non põt prægnosci tempus determinati finis mundi: quia causa motus cœli & cessationis eius non est alia quã diuina voluntas, vt prius ostensum est:quam quidẽ causam naturaliter cognoscere non possumus. Alia vero, quorum causa est motus cœli,vel quæcunque alia causa sensibilis, possunt naturali cognitione prægnosci:sicut particularis destructio alicuius partis terræ,quæ prius fuit habitabilis, & postea fit inhabitabilis.Per reuelationem vero licet sciri possit, si Deus vellet reuelare, non tamen congruũ esset, quod reuelaretur nisi homini Christo. Et hoc propter tres rationes. Primo quidem, quia finis mundi non erit nisi cõpleto numero electorum, cuius completioest quasi quædã executio totius diuinæ prædestinationis:vnde non competit reuelationem fieri de fine mũdi, nisi ei, cui fit reuelatio de tota prædestinatione diuina, scilicet homini Christo. Per quem tota diuina prædestinatio humani generis quodam modo adimpletur. Vnde dicitur Ioan.5. Pater diligit filiũ,& omnia demonstrat ei quæ ipse facit. Secundò, quia per hoc quod ignoratur quandiu iste status mundi durare debeat,vtrum ad modicum vel ad magnum tempus,habentur res huius mundi quasi statim transituræ. Vnde dicitur 1.ad Cor.7.Qui vtuntur hoc mũdo,sint tanquam non vtantur,præterit enim figura huius mundi. Tertio, vt homines semper sint parati ad Dei iudicium expectandum, dum omnino determinatũ tempus nescitur. Vnde dicitur Matth. 24.Vigilate,quia nescitis qua hora dominus vester venturus sit.Et ideo,vt dicit Augustin.in epistola ad Esichium, Ille qui dicit se ignorasse quando Dominus sit venturus,vtrum ad breue tempus, vel ad magnum, Euangelicæ sententiæ concordat.Inter duos autẽ qui scire se dicunt, periculosius errat qui dicit in proximo Christum venturum, vel finem mundi instare,quia hæc potest esse occasio, vt omnino desperaretur esse futurum, si tunc non erit quando futurum esse prædicitur.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendum, quòd sicut dicit Augustin.in lib.83.quæstionum. Vltima ætas mundi comparatur vltimæ ætati hominis.quæ determinato numero annorum non diffinitur,sicut aliæ ætates diffiniuntur,sed quandoque tantum durat quantum omnes aliæ, vel etiam amplius:vnde & ista ætas vltima mundi, non potest determinato annorum vel generationum numero diffiniri. Ad secundum dicendum, quòd reuelatio principij mundi vtilis erat ad manifestandum Deum esse omnium causam, sed scire tempus determinatum finis mundi ad nihil esset vtile,sed magis nociuum. Et ideo non est simile. Ad tertium dicendum,quòd homo naturaliter non solum de seipso sollicitatur,sed etiam de statu communitatis, cuius est pars, sicut vel domus, vel ciuitatis, aut etiã totius orbis: & ideo vtrumque fuit necessarium ad hominis cautelam occultari,& finem propriæ vitæ,& finem totius mundi. Ad quartum dicendum, quòd reuelatio finis vitæ proprię est quædam particularis reuelatio. Reuelatio vero finis totius mũdi depẽdet ex reuelatione totius diuinæ prædestinationis. & ideo non est simile. Ad quintum dicendum, quòd illa signa posita sunt ad manifestandum, quòd quandoq; mundus finietur,non autem ad manifestandum determinatum tempus quando finietur.Ponuntur enim inter illa signa alia qua quæ quasi à mundi exordio fuerunt, sicut quod surget gens contra gentem,& quod terræmotus erit per loca. Sed instante mundi fine hæc abundantius euenient. Quæ autem sit ista mensura horum signorũ,quæ circa finem mundi erit, manifestum nobis esse non potest. Ad sextum dicendum,quòd illa reprehensio domini pertinet ad eos,qui determinatum tempus primi aduentus non cognouerunt, non autem ad eos qui ignorant tempus determinatum secundi aduentus. Ad septimum dicendum, quod primus aduentus Christi nobis viam ad merendum parabat per fidem, & alias virtutes: & ideo ex parte nostra requirebatur primi aduentus notitia, vt credendo in eum qui venerat, per eius gratiam mereri possemus. In secundo autem aduentu præmia reddentur pro meritis:& sic ex parte nostra non requiretur quid agamus, aut quid cognoscamus, sed quid recipiamus: vnde non oportet prægnoscere determinate tempus illius aduentus. Dicitur autem ille aduentus manifestus, non quia manifeste prægnoscatur, sed quia manifestum erit cum fuerit præsens. Ad octauum dicendum,quòd corporalis hominis vita ex aliquibus prioribus & corporalibus causis dependet, ex quibus circa finem eius aliquid pronosticari potest. Non autem ita est de toto mundo, & ideo quantum ad hoc non est simile,licet in aliquibus homo qui dicitur minor mundus, similitudinem maioris mundi obtineat. Ad nonum dicendum, quòd verba illa quæ videntur in scripturis ad breuitatem temporis pertinere, vel etiam ad finis propinquitatem,non tam sunt ad quantitatem temporis referenda, quàm ad status mundi dispositionem. Non enim legi Euangelicæ alius status succedit, quæ ad perfectum adduxit, sicut ipsa successit legi veteri, & lex vetus legi naturæ. Ad decimum dicendum, quòd illa conflagratio ignium

igniu m mundanorum, non creditur esse futura ex aliqua naturali causa vt sic per considerationem cœlestis motus, eius tempus possit præsciri.Sed proueniet ex imperio diuinæ voluntatis.

Virum cessante motu cœli, elementa remaneant.

ARTIC. VII.

SEPTIMO quæritur vtrũ cessante motu cœli,elementa remaneãt.Et videtur quod non:dicitur enim secundę Petri tertio, quod in fine mundi elementa calore soluẽtur: quod autem dissoluitur non manet. ergo elementa non manebunt.Sed diceretur, quod manebunt secundum substantiam, sed non manebunt secundum qualitates actiuas & passiuas. Sed contra, manente causa, manet effectus: sed principia essentialia sunt causa propriorũ accidẽtium. cum ergo qualitates actiuæ & passiuæ sint propria elemẽtorum accidentia,videtur quod principiis essentialibus manentibus,sine quibus substantia esse non potest,etiam qualitates actiuæ maneant. Præterea, accidens inseparabile nunquam actu à subiecto separatur: sed calidum est accidens inseparabile ignis: ergo non potest ignis remanere, quin in eo calor remaneat, & eadem ratione de aliis elementis. Sed diceretur, quod diuina virtute hoc fiet, quod elementa sine qualitatibus actiuis & passiuis remanebunt: licet hoc per naturam esse non possit. Sed contra.Sicut in mundi principio fuit naturæ institutio,ita in mundi fine erit naturæ consummatio:sed in principio mundi, vt Augustinus dicit secundo super Genesim ad literam, non sufficit dicere quid Deus possit facere, sed quid habeat rerum natura. ergo & hoc etiam in fine mundi attendendum est.

Præterea, qualitates actiuæ & passiuæ sunt in omnibus elementis:dicit autem glo. Bedæ super authoritate Petri superius inducta, quod ignis ille qui erit in fine mundi duo elementa ex toto assumet, duo autem alia in meliorem speciem commutabit. nõ ergo potest intelligi elemẽtorum solutio quantum ad qualitates actiuas & passiuas, quia sic non tantum duo dicerentur assumenda: sed diceretur quod in duobus elementis, scilicet igne & aqua præcipue vigent qualitates actiuæ, scilicet calidum & frigidum.& ideo hæc duo præ aliis assumenda dicuntur.

Sed contra,in fine mundi elementa meliorabuntur: sed secundum Augustinum duodecimo super Genesim ad literam, Agens honorabilius est patiente. ergo magis deberent remanere elementa, in quibus vigent qualitates actiuæ,quam in quibus vigent qualitates passiuæ. Præterea, Augustinus dicit, quod ad patiendum humor & humus, ad faciendum aër & ignis aptitudinem præbent. ergo si propter virtutem actiuam aliqua elementa assumenda dicuntur,videtur quod hoc non debeat intelligi de igne & aqua,sed magis de igne & aëre. Præterea, sicut naturales qualitates elementorum sunt calidum & frigidum, humidum & siccum,ita graue & leue: si ergo qualitates illæ non remanent in elemẽtis:nec grauitas & leuitas remanebit in eis. Per naturam autem grauitatis & leuitatis elementa loca sua naturalia fortiuntur: si ergo qualitates elementorum non remanent post finem mundi, non remanebit in eis situs distinctus, vt terra sit deorsum, & ignis sursum. Præterea, elementa facta sunt propter hominem in beatitudinem tendentem.Sed habito fine cessant ea quæ ad finem sunt. ergo homine totaliter iam in beatitudine collocato (quod erit in fine mundi) elementa cessabunt.

Præterea,materia est propter formam quam per generationem acquirit:elementa autem comparãtur ad omnia alia corpora mixta sicut materia. ergo cũ generatio mixtorum post finem mundi cesset, videtur q̃ elementa non maneant. Præterea Luc.21.super illud, Cœlũ & terra transibunt,dicit glo.deposita priori forma: cũ ergo esse sit à forma,videtur q̃ elementa in fine mundi esse desinant. Præterea secundum Philosophum in 10. Metaph. Corruptibile & incorruptibile nõ sunt vnius generis, & eadem ratione mutabile & immutabile: si ergo aliquid de mutabilitate in immutabilitatem mutetur, videtur quod in genere suæ naturæ non remaneat. Elementa autem mutabuntur de mutabilitate in immutabilitatem, vt patet per glo. quæ dicitur super illud Matth. 5. Donec transeat cœlum & terra &c. dicit, donec transeat à mutabilitate ad immutabilitatem.ergo ista natura elementorum nõ remanebit. Præterea,hæc dispositio quam modò habent elemẽta est naturalis:si ergo ista remota aliam accipient, illa erit eis innaturalis. Sed quod est innaturale & violentum, non potest esse perpetuum,vt patet per Philosophum in li. Cœ.& mun. ergo illa dispositio non posset in perpetuum remanere in elementis,sed iterum ad hanc dispositionem reuerteretur, quod videtur esse inconueniens.ergo ipsa elementa secundum substantiam cessabunt, non autem eorum dispositio, substantia manente. Præterea, illud solum potest esse incorruptibile & ingenerabile, quod totam materiam suam sub forma habet ad quam est in potentia, sicut patet de corporibus cœlestibus: hoc autem elementis non competit, quia materia quæ est sub forma vnius elementi, est in potentia ad formam alterius. ergo elementa non possunt esse incorruptibilia, & ita non possunt in perpetuum manere.

Præterea,illud quod non habet virtutẽ vt sit semper,non potest in perpetuum manere: sed elementa cum sint corruptibilia non habent virtutem vt sint semper. ergo non possunt in perpetuum manere, motu cœli cessante. Sed diceretur quod elementa sunt incorruptibilia secũdum totum, licet sint corruptibilia secundum partem. Sed contra,hoc competit elementis per motum cœli, inquantum vna pars elementi corrũpitur, & alia generatur: sic enim ipsius elementi totalitas conseruatur.motu ergo cœli cessante, non poterit assignari causa incorruptionis in toto elemento.

Præterea Philosophus dicit in 8.Phys.q̃ motus cœli est vt vita quædam,natura existentibus omnibus.Et Raby Moyses dicit q̃ motus cœli in vniuerso est, sicut motus cordis in animali,à quo depẽdet vita totius animalis:cessante autem motu cordis, omnes partes animalis dissoluuntur. ergo cessante motu cœli, omnes partes vniuersi peribunt,& ita elementa non remanebunt. Præterea, esse cuiuslibet est à sua forma: sed motus cœli est causa formarum in istis inferioribus, quod patet ex hoc quod nihil in inferioribus agit ad speciem, nisi ex virtute motus cœli, vt philosophi dicunt.ergo cessante motu cœli,elementa esse desinent formis eorum destructis. Præterea,apud præsentiam solis elementa superiora vincẽt semper inferiora,sicut accidit in æstate propter caloris fortificationẽ, sed apud solis absentiã econuerso:motu autẽ cœli cessante soli semper ex vna parte præsens erit,& ex alia parte absens.ergo ex vna parte totaliter destruẽtur elementa frigida, & ex alia elemẽta calida.Et sic elementa non remanebunt motu cœli cessante.

Contra.1 SED CONTRA est quod ad Rom.8.super illud,Vanitati creatura,&c.dicit Glo. Ambro. Omnia elementa sua cum labore explent officia, vnde quiescent nobis assumptis: quiescere enim non est nisi existentis. ergo elementa in fine mundi remanebunt. Præterea, elementa facta sunt ad diuinam bonitatem manifestandam: sed tunc maxime oportebit diuinam bonitatem manifestari, quando res vltimam consummationẽ accipient. ergo in fine mundi elementa remanebunt.

CONCLVSIO.

Manebunt,motu cœli cessante,elementa,quo ad substantiã suã & proprias naturales qualitates, cum ad vniuersi perfectionem primo & per se spectent: mutuæ vero ipsorũ generationes,& corruptiones, rationẽsve cessabunt sicut & cœlum numero electorum completo.

RESP. RESPONDEO dicẽdum, quod apud omnes communiter dicitur, quod elementa quodammodo manebunt & quodammodo transibunt, sed in modo manendi & transeundi est diuersa opinio. Quidam enim dixerũt, *Opinio 1.* quod omnia elementa manebunt quantum ad materiam, sed quædam nobiliorem formam accipient, scilicet aqua & ignis, quæ accipient formam cœli, vt sic tria elementa possint dici cœlum, aër, scilicet qui ex sua natura habet vt cœlum quandoque in scripturis dicatur, & aqua & ignis, quæ formam cœli assument: vt sic intelligatur verificari quod dicitur Apo.21. Vidi cœlum nouum & terram nouã, sub cœli nomine tribus comprehensis,scilicet igne,aëre, & aqua.Sed ista positio est impossibilis. Elementa enim non *Reproba.* sunt in potentia ad formam cœli, eo quod forma cœli contrarium non habeat.& sub forma cœli sit tota materia,quę est in potentia ad ipsam.Sic enim cœlum esset generabile & corruptibile, quod Philosophus ostendit esse falsum in primo Cœ.& mundi. Ratio etiam, qua hoc asserit frivola est, quia in scriptura, sicut Basilius in Hexameron dicit, per extrema media intelliguntur, vt patet Genesis primo,

Universidad de Deusto
Biblioteca

cum dicitur, In principio creauit Deus cœlum & terram. Nam per creationem cœli & terræ etiam elementa media intelliguntur. Quandoque etiam sub certo nomine omnia inferiora comprehenduntur, vt patet in Psalmo, Laudate dominum de terra: & postea subditur, Ignis, grando. Vnde nihil prohibet dicere, quod per innouationem cœli & terræ scriptura innouationem etiam mediorum elemẽtorum intellexit, vel quod sub nomine terræ omnia elemẽta comprehendat. Et ideo alij dicunt quod omnia elementa manebunt secundum substantiam non solum quantum ad materiam, sed etiam quantum ad formas substantiales. Sicut enim secundum opinionem Auicen. remanent formæ substantiales elementorum in mixto, qualitatibus actiuis & passiuis non remanentibus in suis excellentiis, sed ad medium redactis, ita possibile erit, quod vltimo statu mundi absque prædictis qualitatibus remaneant elementa. Cui videtur consonare quod Augustinus dicit 20. de Ciui. Dei. In illa conflagratione mundana elementorum corruptibilium qualitates, quę corporibus nostris congruebãt, ardendo penitus interibunt, atque ipsa substantia eas qualitates habebit, quę corporibus immortalibus mirabili mutatione conuenient. Sed hoc non videtur rationabiliter dictum: primo quidem, quia cum qualitates actiuæ & passiuæ sint per se elementorum accidentia, oportet quod à principiis essentialibus causentur: vnde non potest esse, quod principiis essentialibus manentibus in elementis prædictis, qualitates deficiant nisi per violentiam, quod non potest esse diuturnum. Et ideo nec opinio Auicen. videtur esse probabilis, quod formę elementorum actu maneant in mixto, sed solum virtute, vt Philosophus dicit: quia oporteret, quod diuersorum elementorum formæ, in diuersis partibus materiæ conseruarentur: quod non esset, nisi essent etiam situ distinctæ. Et sic non esset vera commixtio, sed solum secundum sensum, & tamen in mixto impediuntur qualitates vnius elementi per qualitates alterius. Quod non potest dici in mundi consummatione, vbi omnino cessabit violentia. Secundo autem, quia cum qualitates actiuæ & passiuæ sint de integritate naturæ elementorum, sequeretur quod elementa imperfecta remanerent. Vnde authoritas Augu. inducta non loquitur de qualitatibus actiuis & passiuis, sed de dispositionibus eorum quæ generantur & corrumpuntur & alterantur. Et ideo videtur dicendum, quod elementa in sua substãtia remanebunt, & etiam in suis qualitatibus naturalibus, sed mutuæ generationes & corruptiones & alterationes cessabunt: per huiusmodi enim elementa ordinantur ad completionem numeri electorum, sicut & cœlum per motum suum: sed substantiæ elementorum manebunt, sicut & substantia cœli: cum enim vniuersum in perpetuum remaneat, vt supra ostensum est, oportet quod ea quæ sunt de perfectione vniuersi, primo & per se remaneant: hoc autem competit elementis, cum sint essentiales partes vniuersi ipsius, vt Philosophus probat in secundo Cœli & mundi. Si enim est corpus circulare, oportet esse centrum ipsius, quod est terra. Posita autem terra, quæ est simpliciter grauis, vtpote in medio constituta, oportet ponere contrarium eius, scilicet ignem, qui sit simpliciter leuis: quia si vnum contrariorum est in natura, & reliquum: suppositis autem extremis necesse est poni & media: vnde oportet ponere aërem & aquam, quæ sunt ad ignem quidem leuia, ad terram autem grauia: quorum vnum est propinquius igni, aliud propinquius terræ. Vnde ex ipso situ vniuersi patet, quod elementa sunt essentiales partes vniuersi. Quod patet esse manifestum ordine causarum & effectuum considerato. Nam sicut cœlũ est vniuersale actiuum eorum quæ generantur, ita elementa sunt eorundem vniuersalis materia. Vnde ad perfectionem vniuersi, requiritur quod elementa secundum suam substantiam maneant: & ad hoc etiam habent ex sui natura aptitudinem. Corruptio autem aliter accidit in corporibus mixtis & elementis: in corporibus enim mixtis inest corruptionis actiuum principium, propter hoc quod sunt ex contrariis composita: in elementis vero, quæ contrarium exterius habent, ipsa autem non sunt ex contrariis composita, non inest principium corruptionis actiuum, sed passiuum tantum, inquantum habet materiam cui inest aptitudo ad aliam formam qua priuantur. Et ab hoc principio generatio & corruptio in elementis sunt motus vel mutationes naturales, & non propter principium actiuum, vt dicit Comment. in secundo Physico. Sicut ergo, quia corpus cœleste principium sui motus actiuum habet extra, potest esse quod eius motus cesset ipso manente, absque violentia, vt supra dictum est, ita potest esse vt corruptio elementorum cesset, eorum substantiis manentibus, exteriori corruptiuo cessante: quod oportet reducere in motum cœli, sicut in primum generationis & corruptionis principium.

Claudhæc ne cessaria ad multa sacræ paginæ intelligenda.

Opinio 2.

Opinio 3. & vera.

Hinc huius quæstionis ratio nem habere potes.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod illa elementorum solutio non est referenda ad destructionem substantiæ elementorum, sed ad elementorum purgationem, quæ erit per ignem qui faciem iudicis præcedit: post illã autẽ purgationem remanebunt elementa secundum substantiã & naturales qualitates, vt dictum est. Vnde secundũ & tertium concedimus. Ad quartum dicendum, quod in mundi principio instituta est natura corporum, secũdum quod ordinatur ad generationem & corruptionẽ per quam numerus electorum completur. In mundi autem consummatione remanebit substantia elementorum, secundum quod est ad perfectionem vniuersi, vnde non oportet omnia inesse elementis in illo finali statu, quæ oportuit habere in mundi principio. Ad quintum dicendum, quod glo. Bedę non est intelligenda quod hoc modo duo elementa secundum substantiam destruantur, sed secundum statum mutationis, quæ præcipue in duobus elementis apparet, scilicet in aëre & aqua, de quibus quidam prædictam glo. intelligunt, quamuis secũdum alios intelligatur de igne, & aqua, in quibus vigent qualitates actiuæ. Ad sextum dicendum, quod actio magis dependet ab agente quam à patiente, ex hoc ipso quod agens est honorabilius patiente. vnde destructio mutationis in elementis & mutuæ actionis, conuenientius exprimitur per substrationem actiuorum, quam per substractionem passiuorum. Ad septimum dicẽdum, quod si consideretur actio & passio in elementis secundum principia substantialia sic verũ est quod Augustinus dicit, quod ad patiendum humor & humus aptitudinem præbent, ad agendum ignis & aër: quia ignis & aër habent plus de forma quæ est actionis principium: de materia vero, terra & aqua, quæ est principium patiendi. Si vero consideretur secundum qualitates actiuas & passiuas, quæ sunt immediata principia actionis & passionis, sic ignis & aqua sunt magis actiua, aër & terra magis passiua. Octauum concedimus. Ad nonum dicendum, quod elementa, quantum ad sui mutationem, facta sunt propter hominem in beatitudinem tendentem: sed quantum ad suam substantiam, sunt facta & propter perfectionẽ vniuersi, & propter substantiam ipsius hominis, quæ ex elementis constituitur. Ad decimum dicendum, quod in mundi consummatione non cessabunt omnia mixta, quia corpora humana remanebunt. Vnde decens est si partes eorum remanent in corpore hominis, qui est minor mundus, quod ipsa tota remoneant in mũdo maiori. Ad vndecimum dicendum, quod forma quam elementa deponent, est ipsa mutabilitas, non forma quæ sit principium essendi. Ad duodecimum dicendum, quod mutabilis dispositio tolletur ab elementis, quia mutatio in eis non erit, non quod naturam mutabilem amittant. Ad decimumtertium dicendũ, quod dispositio istorum elementorum secũdum quam generantur & corrumpuntur & mutãtur est eis naturalis motu cœli manente, non autem postquam motus cœli cessauerit. Ad decimumquartum dicẽdum, q̃ ratio illa probat quod in elementis est principiũ corruptionis materiale, non autem actiuum. Vnde non sequitur mutatio, motu cœli subtracto, qui est pricipiũ mutationis. Ad decimumquintum dicendum, q̃ elementũ sicut non habet virtutem vt sit semper, propter hoc q̃ potest ab exteriori corrumpi, ita non habet virtutem vt quandoque deficiat, nisi materialem, vt dictum est. Ad decimumsextũ dicendum, q̃ elementa sunt incorruptibilia secundũ totum, partibus generatis & corruptis quandiu motus cœli durat: sed motu cœli cessante, erit in eis alia incorruptionis causa, quia scilicet non possunt corrumpi nisi ab extrinseco: corruptiuum autẽ extrinsecũ, deficiente motu cœli cessabit. Ad decimumseptimũ dicendum, q̃ motus cœli est vt vita quædã omnibus rebus naturalibus, secundũ statum mutationis, qui in cõsummatione mundi tolletur. Ad decimumoctauũ dicẽdum, q̃ licet eductio formarum de potentia in actum depẽdeat ex motu cœli, tamen eorum conseruatio dependet à principiis altioribus, vt dictum est. Ad 19. dicendum, quod sol est causa caliditatis per motum, vt Philosophus dicit: vnde cessante motu, tollitur corruptionis causa in elementis, quæ est per superexcedentiam caloris.

Ad primũ.

2. 3.

4

5

6

7

8

9

10

11

12

13

14

15

16

17

18

19

Vtrum cessante motu cœli, remaneat actio & passio in elementis.

ARTIC. VIII.

OCTAVO quæritur vtrum cessante motu cœli, remaneat actio & passio in elemẽtis. Et videtur quod sic. Potentiæ enim naturales sunt determinatæ ad vnũ: vnde virtus ignis cum sit naturalis potentia, se habet tantum ad calefaciendum, non autem ad non calefaciendum. Sed in illa mundi consummatione remanebit virtus ignis & aliorũ elemẽtorum, vt prius dictum est. ergo impossibile est quin ignis & alia elementa agant. Præterea, sicut dixit Philosophus in primo de Generatione, ad hoc quod fiat mutua actio & passio, requiritur quod agens & patiens sint similia secundum materiam, & dissimilia secundum formam. hoc autem erit in elementis cessante motu cœli, quia eorum substantiæ manebunt, principiis essentialibus non mutatis. ergo erit actio & passio in elementis motu cœli cessante. Præterea, causa actionis & passionis in elementis est ex hoc quod in materia elementi semper est appetitus ad aliam formam, licet materia per vnam formam sit perfecta: sed iste appetitus in materia remanebit etiã motu cœli cessante: non enim vna forma elementi poterit totam potentiam materiæ implere. ergo in illa mundi consummatione remanebit actio & passio in elementis. Præterea, illud quod est de perfectione elementi, non aufertur ei: hoc autem est de perfectione vniuscuiusque entis quod agat sibi simile. Diffusio enim ipsius esse, deriuatur à primo bono in omnia entia. ergo videtur quod elementa in illa consummatione agent sibi simile: & sic erit in eis actio & passio. Præterea, sicut propriũ est ignis esse calidum, ita etiam proprium eius est calefacere: sicut enim calor deriuatur à principiis essentialibus ignis, ita calefactio deriuatur à calore: si ergo in illa rerum consummatione ignis & eius calor remanebit, videtur quod etiam calefactio remanebit. Præterea, omnia corpora naturalia se tangentia ali quo modo se alterãt, vt patet in primo de Generatione: sed elementa in illo statu mundi se tangent. ergo se inuicem alterabunt, & ita erit ibi actio & passio. Præterea, in illa mundi consummatione erit lux lunæ, sicut lux solis, & lux solis septẽpliciter. sed modò sol & luna sua luce illuminant corpora inferiora. ergo multo fortius tunc illuminabunt: & ita remanebit aliqua actio & passio in istis inferioribus: nã medium illuminatũ illuminabit vltimum. Præterea, sancti videbunt visu corporeo res huiusmodi mundi: sed visio non potest esse sine actione & passione, quia visus patitur à visibili. ergo erit actio & passio etiam motu cœli cessante.

1

2

3

4

5

6

7

8

Contra 1. SED CONTRA. Remota causa remouetur effectus: sed motus cœli est causa actionis & passionis in istis inferioribus secundum doctrinam Philosophi. ergo remoto motu cœli remouebitur actio & passio in istis inferioribus. Præterea, actio & passio in rebus corporalibus sine motu esse non potest: remoto autem primo motu, qui est motus cœli, vt probatur in octauo Physic. oportet posteriores motus cessare. remoto ergo motu cœli non erit actio & passio in istis inferioribus.

2

CONCLVSIO.

Motu cœli cessante, cessabit actio & passio in elemẽtis quæ motu cõmunicat, & ad generationem attinet, & transmutationem materiæ.

RESP. RESPONDEO dicendum, quod sicut habetur in li. de causis, quando causa prima retrahit actionem suã à causato, oportet etiam quod causa secũda retrahat actionem suam ab eodem, eo quod causa secunda habet hoc ipsum quod agit, per actionem causæ primæ, in cuius virtute agit. Cum autem omne agens agat secundum quod est in actu, oportet secundum hoc accipere ordinem causarum agentium, secundum quod est ordo eorum in actualitate: corpora autem inferiora minus habent de actualitate, quã corpora cœlestia: nam in corporibus inferioribus non est tota potentialitas completa per actum, eo quod materia substans vni formæ remanet in potentia ad formam aliam, quod non est in corporibus cœlestibus: nam materia corporis cœlestis non est in potentia ad aliam formam. vnde sua potentialitas tota est terminata per formam quam habet. Substantiæ vero separatæ sunt perfectiores in actualitate,

quam etiam corpora cœlestia, quia non sunt compositæ ex materia & forma, sed sunt formę quædam subsistentes, quæ tamen deficiunt ab actualitate Dei, qui est suum esse, quod de aliis substantiis separatis non contingit: sicut etiã videmus, quod elementa etiam se superant inuicem secundum gradum actualitatis, eo quod aqua habet plus de specie quam terra: aër, quam aqua: & ignis quam aër: ita etiã est in corporibus cœlestibus, & in substantiis separatis. Elementa ergo agunt in virtute corporum cœlestium, & corpora cœlestia agunt in virtute substantiarum separatarum: vnde cessante actione substantiæ separatæ, oportet quod cesset actio corporis cœlestis: & ea cessante, oportet quod cesset actio corporis elementaris. Sed sciendum quod corpus habet duplicem actionem: vnam quidem secundũ proprietatem corporis, vt scilicet agat per motum (hoc enim proprium est corporis, vt motũ moueat & agat) aliã autem actionem habet, secundum quod attingit ad ordinem substantiarum separatarum, vt participat aliquid de modo ipsarum, sicut naturæ inferiores consueuerunt aliquid participare de proprietate naturæ superioris: vt apparet in quibusdam animalibus, quæ participant aliquam similitudinem prudentiæ. quæ propria est hominum. hæc autem est actio corporis, quæ non est ad transmutationẽ materiæ, sed ad quãdam diffusionem similitudinis formæ in medio secundum similitudinem spiritualis intentionis, quæ recipitur de re in sensu vel intellectu: & hoc modo sol illuminat aërẽ, & color speciem suã multiplicat in medio. vterq; autẽ modus actionis in istis inferioribus causatur ex corporibus cœlestibus. Nã & ignis suo calore trãsmutat materiam ex virtute corporis cœlestis, & corpora visibilia multiplicant suas species in medio virtute luminis, cuius fons est in cœlesti corpore. Vnde, si actio vtraq; corporis cœlestis cesset, nulla actio in istis inferioribus remaneret. Sed cessante motu cœli, cessabit prima actio, sed non secunda: & ideo cessante motu cœli, erit quidem actio in istis inferioribus illuminationis, & immutationis medij à sensibilibus, non autem erit actio, per quam transmutatur materia, quã sequitur generatio & corruptio.

In potẽtijs etiã animæ operibus hoc videre possumus: sensus enim cõmunis vna est conueniẽs secũdũ naturã propriã, alia secũdũ quod continuatur rationi, & imaginationi, in qua aliquod iudicium.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod virtus ignis semper est determinata ad calefaciendum, præsuppositis tamen causis prioribus quæ ad actionem ignis requiruntur.

Ad primũ.

Ad secundum dicendum, quod similitudo secundũ materiam, & contrarietas formæ non sufficit in istis inferioribus ad passionem & actionem, nisi motu cœli præsuppositio, in cuius virtute agunt omnes inferiores actiuæ potentiæ. Ad tertium dicendum, quod materia non sufficit ad actionem, nisi principium actiuum ponatur. Vnde appetitus materiæ non sufficienter probat actionem in elementis motu cœli subtracto, à quo est primum principiũ actionis. Ad quartum dicendum, quod inferiora nunquam attingunt ad gradum perfectionis superiorum. hoc autem est de ratione perfectionis supremi agẽtis, quod sua perfectio sibi sufficiat ad agendum omni alio agente remoto: vnde hoc inferioribus agentibus attribui non potest. Ad quintum dicendum, quod ignis est proprium calefacere, supposito quod habeat aliquam actionem, sed eius actio dependet ab alio, vt dictum est. Et similiter ad sextũ dicendum, quod tactus non sufficit in elementis ad agendum, nisi motu cœli supposito. Alia duo concedimus. Nam procedunt de actionibus, quibus materia non transmutatur, sed species quodammodo multiplicatur per modum intentionis spiritualis.

2

3

4

5

6

7.8

Vtrum plantæ, & bruta animalia, & corpora mineralia remaneant post finem mundi.

ARTIC. IX.

NONO quæritur vtrum plantæ, & animalia bruta & corpora mineralia remaneant post finem mundi. Et videtur quod sic. Habetur enim Ecclesiasti. quarto, Didici quod omnia opera Dei perseuerent in æternum: sed corpora mineralia, plantæ, & bruta sunt opera Dei. ergo in æternum manebuut. Sed diceretur, quod hoc intelligitur de istis operibus Dei, quæ aliquo modo habent ordinem ad incorruptionem, sicut elementa quæ sunt incorruptibilia secundum totum, licet secundum partes corrumpantur.

1

Sed contra. Sicut elementa sunt incorruptibilia secundũ totum, licet secundũ partem corrũpantur, ita prædictæ res sunt incorruptibiles secundũ speciem, licet secundũ indiuidua corrumpantur: ergo videtur q̃ prædictæ etiam res in

2

Universidad de Deusto
Biblioteca

æternum remaneant. Præterea, impossibile est quod intentio naturæ frustretur, cum naturæ intentio sit ex hoc, quod natura à Deo in finem dirigitur. sed natura intendit per generationem & corruptionem perpetuitatem speciei seruare. ergo nisi prædicta secundum speciem conseruentur, frustrabitur naturæ intentio, quod est impossibile, vt dictum est. Præterea, decor vniuersi pertinebit ad gloriam beatorum: vnde dicitur à sanctis, quod in maiorē beatorum gloriam elemēta mundi in statum meliorum reformabuntur: sed plantæ, mineralia, & bruta animalia pertinent ad decorem vniuersi. ergo non subtrahentur in illa vltima consummatione beatorum. Præterea, Rom. 1. dicitur, quod inuisibilia Dei per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur: inter quæ etiam facta, plantæ, & animalia numerari possunt: sed in illo statu perfectæ beatitudinis necessarium est homini inuisibilia Dei cognoscere. ergo indecēs erit quod prædicta Dei opera de medio subtrahantur. Præterea, Apoc. vltimo dicitur, Ex vtraque parte fluminis lignū afferēs fructus duodecim. ergo cum ibi loquatur de vltima cōsummatione beatitudinis sanctorum, videtur quod in illo statu plantæ remaneāt. Præterea, ab esse diuino omnibus entibus inest desiderium perpetuitatis, inquantum assimilantur primo enti, quod est perpetuum. Quod autem inest rebus ex similitudine diuini esse, non auferetur ab eis in vltima consummatione. ergo remanebunt plantæ & animalia perpetua, saltem secundum speciem. Præterea, in vltimo statu consummationis rerum non auferetur à rebus id quod ad rerum perfectionem pertinet: sed opus ornatus est consummatio quædam creationis. cum ergo animalia ad opus ornatus pertineant, videtur ꝙ non desinant esse in illo mundi vltimo statu. Præterea, sicut elementa seruierunt homini in statu viæ, ita & animalia & plantæ: sed elementa remunerabuntur. ergo & animalia & plantæ: & sic non videtur quod cessent. Præterea, quanto aliquid magis participat de proprietate primi perpetui, quod est Deus, tanto magis videtur esse perpetuum: sed animalia & plantæ plus participant de proprietatibus Dei quam elementa (quia elementa sunt tantum existētia, plantæ autem etiam viuunt, animalia vero etiam semper hæc cognoscunt) ergo magis debent in perpetuum remanere animalia & plantæ quam elementa. Præterea, effectus diuinæ sapientiæ est, vt Diony. dicit 7. ca. de Diui. no. ꝙ supremum inferiori naturæ coniungatur infimo naturæ superioris, hoc autem nō erit, si animalia & plantæ desinant esse, quia elementa in nullo attingunt ad perfectionem humanam, ad quam attingūt quodammodo quædam animalia: ad animalia vero appropinquāt plantæ, ad plantas vero corpora mineralia, quæ immediate post elementa sequūtur. ergo in illo mūdi fine, cum nō debeat illud amoueri, quod pertinet ad ostensionem diuinæ sapientiæ, videtur quod animalia & plantæ cessare non debeant. Præterea, si in creatione mundi, animalia & plantæ non fuissent productæ, non fuisset mundus perfectus. sed maior erit perfectio mundi vltima quam prima. ergo videtur quod omnino animalia & plantæ remaneant. Præterea, quædam corpora mineralia, & quædam animalia bruta in pœnam damnatorum deputātur, sicut in Psalmo dicitur, Ignis, sulfur & spiritus procellarū pars calicis eorum. Et Isa. vltimo, Vermis eorum non morietur, & ignis non extinguetur: pœnæ autem damnatorum erunt perpetuæ. ergo videtur quod animalia & corpora mineralia in æternum remaneant. Præterea, in ipsis elementis sunt rationes seminales corporum mixtorum, & animalium & plantarum, vt Augustinus dicit in tertio de Trinit. hæ autem rationes frustra essent nisi prædicta ex eis orirentur. Cum ergo in illa mundi consummatione elementa remaneant, & per cōsequens rationes seminales in eis, nec aliquid in operibus Dei sit frustra, videtur quod animalia & plantæ in illa mundi nouitate remaneant. Præterea, vltima mundi purgatio erit per actionem ignis. Sed quædam mineralia sunt ita fortis compositionis quod nec ab igne consumuntur, sicut patet de auro. ergo videtur quod ad minus illa post illum ignem remaneant. Præterea, vniuersale est semper: sed vniuersale nō est nisi in singularibus. ergo videtur quod cuiuslibet vniuersalis singularia semper erunt. ergo & bruta animalia & plantæ & corpora mineralia semper erunt.

Contra.1. SED CONTRA est quod Origen dicit, Non est opinandum venire ad finem illum animalia vel pecora, vel bestias terræ, sed nec ligna, nec lapides. Præterea, animalia & plantæ ad vitam animalem hominis ordinantur: vnde dicitur Genes. 9. Quasi olera virentia dedi vobis omnem carnem: sed vita animalis hominis cessabit: ergo & animalia & plantæ cessabunt.

CONCLVSIO.

Animalia, plantæ, mineraliáque corpora ex contrariis composita, cum non nisi motui subiecta ad vniuersi perfectionem attineant, & hominis animalem vitam tuendam, quæ in omnium innouatione spiritualis euadet, sint ordinata, cœli motu cessante, deficere ea omnia necessarium est.

RESP. RESPONDEO dicendum, quod in illa mundi innouatione nullum corpus mixtum remanebit, præter corpus humanum. Ad huius autem rationem sumendum procedendum est ordine, quam docet Philosophus 2. Physi. vt scilicet prius consideretur causa finalis, & postmodum principia materialia, & formalia, & causæ mouentes. Finis autem mineralium corporum & plantarum & animalium duplex potest considerari: primus quidem completio vniuersi, ad quam omnes partes vniuersi ordinantur sicut in finem: ad quem quidem finem res prædictæ non ordinātur sicut per se & essentialiter de perfectione vniuersi existentes, cum nihil in eis existat quod non inueniatur in principalibus partibus mundi, quæ sunt corpora cœlestia, & elementa, sicut in principiis actiuis & materialibus: vnde res prædictæ sunt quidam particulares effectus causarum vniuersalium, quæ sunt essentiales partes vniuersi: & ideo de perfectione sunt vniuersi secundum hoc tantum, quod à suis causis progrediuntur, quod quidem fit per motum: vnde pertinent ad perfectionem vniuersi sub motu existentis, non autem ad perfectionem vniuersi simpliciter: & ideo cessante mutabilitate vniuersi, oportet quod prædicta cessent. Alius autem finis est homo: quia, vt Philosophus in sua Politica dicit, ea quæ sunt imperfecta in natura, ordinantur ad perfecta, sicut ad finem: vnde sicut ibidem dicit, cum animalia habeant vitam inperfectam respectu vitæ humanæ, quæ simpliciter perfecta est, & plantæ respectu animalium, plantæ sunt propter animalia, præparatæ eis in cibum à natura, animalia vero propter hominem, necessaria ei ad cibum, & ad alia auxilia. Ista autem necessitas est vita animalis hominis durante, quæ quidem in illa rerum innouatione tolletur, quia corpus resurget non animale, sed spirituale, vt dicitur primæ ad Cor. 15. & ideo tunc etiam animalia & plantæ cessabunt: & ad hoc ideo habet aptitudinem prædictarum rerum materia & forma. Cum enim sint ex contrariis composita, habent in seipsis principium actiuum corruptionis: Vnde si à corruptione prohiberentur ab exteriori principio tantum, hoc esset quodammodo violentum & non cōueniens perpetuitati: quia quę sunt violenta non possunt esse semper, vt patet per Philosophum in lib. Cœli & mundi: interius autem principiū non habent quod possit à corruptione prohibere, quia eorum formæ sunt per naturam corruptibiles, vtpote nec per se subsistentes, sed esse habentes à materia dependens: vnde non possunt in perpetuum remanere eadem numero, nec eadem specie, generatione & corruptione cessante. Hoc autem idem inuenitur ex consideratione causæ mouentis, esse enim plantarum & animalium, quoddam viuere est, quod in rebus corporalibus sine motu non existit: vnde animalia deficiunt cessante motu cordis, & plantæ cessante nutrimento. In his autem rebus non est aliquod motus principium non dependens à primo mobili, quia ipsæ animæ animalium & plantarum totaliter subiiciuntur impressionibus cœlestium corporum: vnde motu cœli cessante, non poterit in eis motus remanere nec vita. Et sic patet quod in illa mundi innouatione res prædictæ non poterunt remanere.

Ad primū. AD PRIMVM ergo dicendum, quod omnia opera Dei in æternum perseuerant vel secundum se, vel in suis causis: sic enim & animalia & plantæ remanebunt manentibus cœlestibus corporibus & elementis. Ad secundum 2
dicendum, quod perpetuitas quæ est secundum speciem, & non secundum numerum, est per generationē, quæ cessante motu cœli non erit. Ad tertium dicendū, quod intentio 3
naturæ est ad perpetuitatē in specie conseruandam durāte motu cœli, per quem huiusmodi perpetuitas conseruari potest. Ad quartum dicendum, quod prædictæ res faciūt 4
ad

ad decorem vniuersi secundum statum mutabilitatis in mundo, & animalis vitæ in homine, & non aliter, vt dictum
5 est. Ad quintum dicendum, quod in illa beatitudine sancti non indigebunt inuisibilia Dei per creaturas conspicere, sicut in hoc statu, pro quo loquitur Apostolus, Sed tunc
Lumine gloriæ perfusi per seipsos cognoscit inuisibilia. 6 inuisibilia Dei per seipsa videbunt. Ad sextum dicendum, quod lignum vitæ accipitur ibi metaphorice pro Christo, vel pro sapientia, de qua Prou. 3. Lignum vitæ est his, qui
7 apprehenderint eam. Ad septimum dicendum, quod desiderium perpetuitatis est in rebus creatis ex assimilatione
8 ad Deum: vnicuique tamen secundum suum modum. Ad octauum dicendum, quod opus creationis per ornatum animalium & plantarum consummatur quantum ad primam mundi consummationem, quæ attenditur secundum statum mutabilitatis mundi, in ordine ad complendum numerum electorum, non autē ad consummationem mundi simpliciter vt dictū est. Ad nonū dicendum, ꝙ elemen-
9 ta non dicuntur remunerari secundum se, quia nec secundum se aliquid meruerūt, sed dicuntur remunerari inquātum homines in eis remunerabuntur, prout scilicet eorum claritas in gloriam electorum cedet. Animalibus autem & plantis homines non indigebunt, sicut elementis, quæ erūt
10 quasi locus glōriæ ipsorum, & ideo non est simile. Ad decimum dicendum, ꝙ licet quantum ad vitam & cognitionem plantæ & animalia sint similiora quam elementa, tamen quantum ad simplicitatem, quæ facit ad incorruptio-
11 nem, sunt elementa Deo similiora. Ad vndecimū dicendū, ꝙ in ipso homine continuatio quędam naturarum apparebit, inquantum in eo cōgregatur & natura corporis mixti,
12 & natura vegetabilium & animalium. Ad 12. dicendum, ꝙ
Primæ enim mutabilitatis est, secunda simplicitatis & immutabilitatis. alia fuit perfectio mundi creati, & mundi consummati, vt supra dictum est. Et ideo non oportet vt sit de secunda per-
13 fectione, quod fuit de prima. Ad 13. dicendum, ꝙ vermis ille, qui ad pœnam impiorū deputatur, non est intelligendus corporaliter, sed spiritualiter, vt per vermem, stimulus suæ conscientiæ intelligatur, vt Aug. in 20. de Ci. Dei. dicit. Et secundum eundem modum possunt exponi si qua simi-
14 lia inueniantur. Ad 14. dicendum, quod rationes seminales, quæ sunt in elementis, ad effectum producendum non sufficiunt, nisi motu cœli coadiuuante: & ideo motu cœli cessante non sequitur quod oporteat animalia vel plantas esse: Nec tamen sequitur, ꝙ rationes seminales sint frustra,
15 quia sunt de perfectione ipsorum elementorum. Ad decimumquintum dicendum, quod licet aliqua sint quæ ad horam ab igne non consumantur, nihil tamen est quod finaliter ab igne non consumatur, si diu in igne remaneat, vt Gale. dicit. & tamen ille ignis conflagrationis mundi erit multo violentior quam iste ignis quo vtimur. Nec iterū ex sola ignis actione corpora mixta in illo igne destruen-
16 tur, sed etiam ex cessatione motus cœli. Ad 16. dicendum,
Vniuersalia semper sunt, nota hūc intellectū pro illo loco contra Platonē. quod vniuersale tripliciter considerari potest, & secundum quemlibet modum considerationis aliquo modo verum est quod vniuersale est semper: potest enim vno modo considerari natura vniuersalis secundum ꝙ abstrahit à quolibet esse: & sic verum est ꝙ vniuersale est semper magis per remotionem causæ determinantis ad aliquod tempus, quam per potentiam causæ perpetuitatis: de ratione enim naturæ vniuersalis non est quod sit magis hoc tempore quam illo. per quem etiā modū materia prima dicitur esse yna. Alio modo potest considerari secundum esse quod habet in singularibus, & sic verum est quod est semper, quia est quandocunque est suum singulare: sicut etiam dicitur esse vbiq;, quia est vbicunque est suum singulare, cum tamen multa loca sint vbi sua singularia non sunt: vnde nec ibi est vniuersale. Tertio modo potest considerari secundū esse quod habet in intellectu. Et sic etiam verum est quod vniuersale est semper, præcipue in intellectu diuino.

Vtrum corpora humana maneant motu cœli cessante.

ARTIC. X.

Non fuerat hoc in superiori exploratum. DECIMO quæritur vtrū corpora humana remaneāt motu cœli cessante. Et videtur quod non: quia dicitur primę ad Cor. 15. Caro & sanguis regnum Dei non possidebunt: sed corpus hominis est ex carne & sanguine. ergo in illo rerum fine humana corpora non remanebunt.

2 Præterea, omnis mixtio elemētorum ex motu cœli causatur, cum ad mixtionem alteratio requiratur: sed corpus humanum est corpus mixtum ex elementis. ergo motu
3 cœli cessante remanere non potest. Præterea, necessitas quæ est ex materia, est necessitas absoluta, vt patet in secūdo Phy. Sed in corpore composito ex contrariis est necessitas ad corruptionē ex ipsa materia. ergo impossibile est quin talia corpora corrūpantur. & ita impossibile est quod remaneant post statum generationis & corruptionis; corpora autem humana sunt huiusmodi. ergo impossibile est quod in illo rerum fine remaneant. Præterea, homo cum 4
brutis cōuenit in hoc, quod habet corpus sensibile: sed corpora sensibilia brutorum non remanebunt in illo mundi fine. ergo nec corpora humana. Præterea, finis hominis 5
est perfecta assimilatio ad Deum: sed Deo, qui incorporeus est, magis assimilatur anima à corpore absoluta, quam corpori vnita. ergo in illo statu finalis beatitudinis, animę absque corporibus erunt. Præterea, ad perfectam hominis 6
beatitudinem requiritur perfecta operatio intellectus, qui est principalius in homine: sed operatio animę intellectiuę est perfectior à corpore absolutæ, quā corpori vnitæ: quia, vt dicitur in lib. de Causis, Omnis virtus vnita plus est infinita quam multiplicata. Formæ autem separatæ in se, vnitæ sunt, materiæ vero coniunctæ, quodammodo ad plura diffunduntur. ergo in illa perfecta beatitudine animæ non erunt corpori vnitæ. Præterea, elementa quæ sunt in 7
mixto appetunt naturali appetitu propria vbi: appetitus autem naturalis non potest esse vanus: vnde quod est contra naturam non potest esse perpetuum. non potest ergo esse quin elementa in corpore mixto existentia quandoque ad sua loca tendant, & sic corpus mixtum corrumpatur. ergo post corruptionis statum non remanebunt humana corpora, quæ sunt mixta. Præterea, omnis motus 8
naturalis cuiuscunque corporis à motu cœli dependet: sed motus cordis, sine quo non potest esse humani corporis vita, est motus naturalis. ergo cessante motu cœli remanere non poterit, & per consequens nec humani corporis vita.

Præterea, mēbra humani corporis pro maiori parte sunt 9
ordinata ad vsus competentes vitæ animalis, sicut patet de venis, & stomacho, & huiusmodi, quæ ordinantur ad nutrimentum: animalis autem vita in homine non remanebit in illa beatitudine. ergo nec membra corporis, aliās enim frustra essent. & sic nec corpus humanum remanebit.

Contra.1 SED CONTRA est quod dicitur primæ ad Cor. 15. Oportet corruptibile hoc induere incorruptionem: hoc autem corruptibile, corpus est. ergo corpus remanebit incorruptione indutum. Præterea, Philipp. 3. dicitur, Reformabit corpus humilitatis nostræ configuratum corpori claritatis suæ. Sed Christus corpus quod semel in resurrectione resumpsit, nunquam deposuit, nec deponet. Rom. sexto, Christus resurgens ex mortuis iam non moritur: ergo & sancti in perpetuum viuent cum corporibus, cum quibus resurgent. & sic humana corpora post finem mundi manebunt.

CONCLVSIO.

Humana corpora, cum ad vniuersi, & naturæ hominis perfectionem attineant, quanuis ex cōtrariis composita, ab intrinseco tamen incorruptibili & præseruari & moueri absque motu cœli poterunt: propterea post finē mūdi motu cœli cessante ea manere nō est incōueniēs.

RESP. RESPONDEO dicendum, ꝙ sicut Aug. dicit 22. de Ciui. Dei. Porphyrius ponebat ad perfectā beatitudinem humanæ animæ, omne corpus fugiendū esse: & sic secundum eum anima in perfecta beatitudine existens, corpori vnita esse non potest. Quam opi. tangit Origen. in suo Periarchon dicens, quosdam opinatos fuisse sanctos corpora in resurrectione resumpta quandoque deposituros, vt sic ad Dei similitudinem in perfecta beatitudine viuant. *Reprehā.* Sed hæc positio præter hoc quod est fidei contraria, vt ex authoritatibus inductis & pluribus aliis patere potest, etiā à ratione discordat. Non enim perfectio beatitudinis esse poterit, vbi deest naturæ perfectio. Cum autem animæ & corporis naturalis sit vnio substantialis non accidentalis, non potest esse quod natura animæ sit perfecta nisi sit cor- *Lege pro ea loco primam partē q. 77. ar. ommibus.* pori coniuncta: & ideo anima separata à corpore, non potest vltimam perfectionem beatitudinis obtinere. propter quod etiam dicit Aug. in fine super Gene. ad lit. quod animæ sanctorum ante resurrectionem non ita perfecte fruūtur diuina visione sicut postea: vnde in vltima perfectione beatitudinis oportebit corpora humana esse animabus vnita. Positio autem præmissa procedit secundum opi-

Universidad de Deusto
Biblioteca

nionem illorum, qui dicunt animum accidentaliter vniri corpori, sicut nautam naui, aut hominem indumento. Vnde & Plato dixit, quod homo est anima corpore induta, vt Grego. Nicenus narrat. Sed hoc stare non potest, quia sic homo non esset ens per se, sed per accidẽs. Nec esset in genere substãtiæ, sed in genere accidentis, sicut hoc quod dico vestitum & calceatum. Patet etiam, quod rationes supra inductæ de corporibus mixtis, non habẽt locum in homine: nam homo ordinatur ad perfectionem vniuersi, vt essentialis pars ipsius, cum in homine sit aliquid quod non continetur virtute, nec in elementis, nec in cœlestibus corporibus, scilicet anima rationalis. corpus etiã hominis ordinatur ad hominem, non secundum animalem vitam tantum, sed ad perfectionem naturæ ipsius. Et quamuis corpus hominis sit ex contrariis compositum, inerit tamen principium incorruptibile, quod poterit præseruare à corruptione absque violentia, cum sit intrinsecum. Et hoc poterit esse sufficiens principium motus motu cœli cessante, cum à motu cœli non dependeat.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendum, quod per carnem & sanguinem intelligitur corruptio carnis & sanguinis. Vnde in eadem authoritate subditur, neque corruptio incor-
2 ruptelam possidebit. Ad secundum dicẽdum, quod motus est causa mixtionis, secundum fieri, sed cõseruatio eius est per formam substantialem, & vlterius per principia cœ-
3 lo altiora, vt in superioribus quæstionibus patet. Ad tertium dicendum, quod anima rationalis ex perfecta vnione ad Deum, omnino super materiam victoriam habebit. Et sic licet materia sibi relicta corruptibilis sit, tamen ex vir-
4 tute animæ incorruptionem sortietur. Ad quartum dicendum, quod sensibilitas in homine est à principio incorruptibili, scilicet ab anima rationali: in brutis autem est à principio corruptibili. & ideo corpus sensibile hominis in perpetuum potest remanere, non autem corpus sensibile
5 bruti. Ad quintum dicendum, quod anima corpori vnita plus assimilatur Deo, quam à corpore separata, quia perfectius habet suam naturam. In tantum enim vnumquodque Deo simile est, inquantum perfectũ est, licet non sit vnius-
6 modi perfectio Dei & perfectio creaturæ. Ad sextum dicendum, anima corpori vnita non multiplicatur per modum formarum materialium, quæ sunt diuisibiles diuisione subiecti, sed in se remanet simplex & vna. vnde eius operatio non impeditur ex corporis vnione, quando corpus omnino erit subiectum animæ: nunc autem impeditur ex corporis vnione, propter hoc quod anima non perfecte do-
7 minatur in corpus. Ad septimum dicendum, quod appetitus naturalis elementorum tendendi in propria loca, per dominium animæ in corpus retinebitur, ne dissolutio elementorum fiat, quia elementa perfectius esse habebunt in
8 corpore hominis, quam in suis locis haberent. Ad octauum dicendum, quod motus cordis in homine causabitur ex natura animæ rationalis, quæ à motu cœli non dependet: & ideo motus ille non cessabit, motu cœli cessante. Ad
9 nonum dicendum, quod omnia membra corporis remanebunt: non propter vsus animalis vitæ, sed propter perfectionem naturæ hominis.

Est hic vna radix perfectionis valde notãda.

QVÆSTIO SEXTA.

DE MIRACVLIS.

Et habet decem articulos.

Primo enim quæritur vtrũ Deus possit in rebus creatis aliquid operari præter causas naturales, vel contra naturam, vel contra cursum naturæ.
2 Vtrum omnia quæ Deus facit contra naturam vel contra cursum naturæ, possint dici miracula.
3 Vtrum creaturæ spirituales sua naturali virtute possint miracula facere.
4 Vtrum boni Angeli & homines per aliquod donum gratiæ miracula facere possint.
5 Vtrum dæmones cooperantur ad miracula facienda.
6 Vtrum dæmones vel Angeli habent corpora sibi naturaliter vnita.
7 Vtrum Angeli vel dæmones possint corpora assumere.
8 Vtrum Angelus vel dæmon vel corpus assumptum possit operationes viuentis corporis exercere.
9 Vtrum operatio miraculi sit attribuenda fidei.
10 Vtrum dæmones cogantur aliquibus sensibilibus & corporalibus rebus, factis aut verbis ad miracula facienda, quæ per magicas artes fieri videntur.

ARTIC. I.

De actu diuinæ potẽtiæ potius quam potentia, hic quæritur.

QVÆSTIO est de miraculis. Et primo quæritur vtrum Deus possit in rebus creatis aliquid operari præter causas naturales, vel contra naturam, vel cõtra cursum naturæ. Et videtur quod non. Quia in glo. Ro. 11. dicitur, Deus omniũ naturarum cõditor, nihil cõtra 1
naturã facit. Præterea, alia glo. dicit ibidem, contra legem 2
naturæ tam Deus facere non potest, quam cõtra seipsum facere non potest: contra seipsum autẽ nullo modo facere potest, quia seipsum negare nõ potest, vt dicitur secũdę Tim. 2. ergo nec contra naturæ ordinem, qui est lex naturæ, Deus facere non potest. Præterea, sicut ordo humanæ iustitiæ 3
deriuatur à diuina iustitia, ita ordo naturæ deriuatur à diuina sapientia: ipsa enim est quæ disponit omnia suauiter, vt dicitur sapien. 8. Sed cõtra ordinem humanæ iustitiæ Deus facere non potest. sic enim esset causa peccati, quod solum ordini iustitiæ repugnat. cum ergo non minor sit Dei sapientia quam eius iustitia, videtur quod nec cõtra ordinem naturæ facere possit. Præterea, quandocunque Deus ope- 4
ratur in creaturis per rationes seminales, non fit aliquid contra naturæ cursum: sed nõ potest Deus aliquid conuenienter operari in natura præter rationes seminales naturę inditas: ergo Deus nõ potest conueniẽter contra cursum naturæ facere, probatio mediæ. Augustenim dicit 3. de Trin. quod visibiles apparitiones patribus exhibitæ sunt median te ministerio angelorum, ex hoc quod Deus corpora regit per spiritus: sed similiter corpora inferiora regit per superiora, vt in eodem libro ipse dicit. Et similiter potest dici, quod effectus quoslibet regit per causas: cum ergo in causis naturalibus rationes seminales sint inditæ, videtur quod Deus conuenienter non possit operari in effectibus naturalibus, nisi rationibus seminalibus mediantibus, & sic nihil fiet ab eo contra cursum naturæ. Præterea, Deus non 5
potest facere quod affirmatio & negatio sint simul vera, quia cum hoc sit contra rationem entis, inquantum est ens, est etiam contra rationem creaturæ: prima nanque rerum creatarum est esse, vt dicitur in lib. de Causis. Prædictum autem principium, cum sit primum inter omnia principia, in quod omnia alia resoluuntur, vt probatur in 4. Metaph. oportet quod in qualibet necessaria propositione includatur, & quod eius oppositum includatur in quolibet impossibili: cum ergo ea quæ sunt contra cursum naturæ, sint impossibilia in natura, sicut cæcum fieri videntem, & mortuum fieri viuentem, in huiusmodi oppositum dicti principij includetur. ergo ea quæ sunt contra cursum naturæ, Deus facere non potest. Præterea, quædam glo. di- 6
cit Ephes. 3. quod Deus contra causas, quas voluntate instituit, mutabili voluntate nihil facit: sed causas naturales Deus voluntate sua instituit. ergo contra eas nihil facit, nec facere potest, sicut non potest esse mutabilis: mutabilitas enim voluntatis videtur, cum aliquis facit contra id quod prius voluntate instituit. Præterea, bonum 7
vniuersi est bonum ordinis, ad quem pertinet cursus naturalium rerum: sed Deus non potest facere contra bonum vniuersi, quia ex sua bonitate summa prouenit, quod omnia sint valde bona secundum ordinem vniuersi. ergo Deus non potest facere contra cursum naturalium rerum.

Præterea, Deus non potest esse causa mali. malum autem 8
secundum Augustinum est priuatio modi, speciei, & ordinis. ergo Deus non potest facere contra cursum naturę, qui pertinet ad ordinem vniuersi. Præterea, Gene. 1. dicitur, 9
quod Deus die septimo cessauit ab omni opere quod patrarat. Et hoc ideo secundum glo. quia cessauit à nouis operibus condendis, sed in operibus sex dierum non fecit aliquid contra cursum naturæ. vnde Augustinus dicit 2. super Gene. ad literam, quod in operibus sex dierũ non quæritur quid Deus miraculose facere posset, sed quid rerũ natura patiatur, quam tunc Deus instituit. ergo nec postea Deus aliquid fecit contra naturæ cursum. Præterea, se- 10
cundum Philosophum in 7. Metaphysi. natura est causa ordinationis in omnibus: sed Deus non potest facere aliquid nisi ordinatum, quia vt dicitur Rom. 13 Quæ à Deo sunt, ordinata sunt ergo non potest facere aliquid contra naturam. Præterea, sicuti ratio humana à Deo est, ita & na- 11
tura:

tura: sed contra principia rationis Deus facere non potest, sicut q̃ genus de specie nõ prædicetur, vel quod latus quadrati sit commensurabile diametro. ergo nec contra prin-
12 cipia naturæ Deus facere potest. Præterea, totus naturæ cursus à diuina sapiẽtia progreditur, sicut artificiata ab arte humana, vt Augu. dicit super illud Ioan. Quod factum est in ipso vita erat: sed artifex non facit aliquid contra artem suam, nisi per errorem, qui in Deo esse non potest. er-
13 go nec Deus facit aliquid contra cursum naturæ. Præterea, Philosophus dicit in secundo Physicorum, quod sicut agitur vnumquodque, ita natum est agi: sed quod ita natũ est agi sicut agitur, non fit contra cursum naturæ. ergo ni-
14 hil fit contra naturæ cursum. Præterea, Ansel. dicit quod minimum inconueniens Deo est impossibile: inconueniẽs autem est quod cursus naturæ mutetur, conueniens est autem quod seruetur. ergo impossibile est quod Deus contra
15 cursum naturæ faceret. Præterea, sicut se habet scientia ad falsum, ita se habet potentia ad impossibile: sed Deus non potest scire id quod est falsum in natura. ergo Deus
16 non potest facere id quod est contra cursum naturæ, quia hoc est impossibile in natura. Præterea, magis est impossibile quod est impossibile per se, quam quod est impossibile per accidens, quia quod per se est tale, magis est tale: sed id quod fuit, non fuisse est impossibile per accidens, quod tamen Deus facere non potest, vt Ioan. dicit, & etiam Philosophus in 6. Ethico. ergo nec quæ sunt contra cursum
17 naturæ, quæ sunt impossibilia per se, vt cæcum videre facere Deus non potest. Præterea, secundum Philosophum in 3. Ethico. Violentum est cuius principium est extra, nil conferente vim passo: sed ad ea, quæ sunt contra cursum naturæ, res naturales conferre nõ possunt. ergo si à Deo fiant, erunt violenta. & sic non erunt permanentia, quod videtur
18 inconueniens: nam cæcis illuminatis diuinitus, permanet visus. Præterea, cum omne genus per potentiam & actum diuidatur, vt patet in tertio Physicorum. Ad potentiam autem potentia passiua pertineat, ad actum autem actiua: oportet quod ad illa potentia sola passiua inueniatur in natura, ad quæ inuenitur potentia actiua naturalis, hoc enim est eiusdem generis: & hoc etiam dicit Commen. in 9. Metaphys. Sed ad ea, quæ sunt contra cursum naturæ, non inuenitur aliqua potentia actiua naturalis. ergo nec potentia passiua. Sed illa, respectu quorum non est potentia passiua in creatura, dicimus non posse fieri, quamuis Deus per suam omnipotentiam omnia facere possit. ergo ea quæ sunt contra cursum naturæ, fieri non possunt propter de-
19 fectum creaturæ, & sic non propter defectum diuinæ potentiæ. Præterea, quicquid Deus aliquando facit, non esset inconueniens etiam si semper faceret: Esset autem inconueniens, si Deus omnes effectus naturales crearet causis naturalibus non mediantibus, quia tunc res naturales suis operationibus destituerentur. ergo inconueniens est quod aliquem effectum in istis inferioribus faciat aliquando causis naturalibus non mediantibus. Eis autem mediantibus non facit aliquid contra cursum naturæ. er-
20 go Deus nihil facit contra cursum naturæ. Præterea, causa per se essentialem ordinem habet ad suum effectum, & econuerso: sed Deus non potest alicui rei auferre quod est sibi essentiale ea manente, sicut quod sit homo, & non sit animal. ergo non potest effectum aliquem producere sine causa naturali, quæ ad huiusmodi effectum habet essentialem ordinem: sicut quod faciat visum sine causis na-
21 turalibus, ex quibus visus natus est causari. Præterea, inconueniens est vt maius bonum dimittatur pro minori bono: sed bonum vniuersi est maius quam aliquod bonum particulare cuiuscunq;: vnde Augustinus dicit, quod Deus fecit bona etiam singula, simul autem omnia valde bona propter ordinem vniuersi. ergo inconueniẽs est, quod propter salutem alicuius hominis vel alicuius gẽtis Deus mutet cursum naturę, qui pertinet ad ordinem vniuersi, in quo bonum eius consistit. nunquam ergo Deus facit cõtra cursum naturæ.

Vide 1 par. q art. 6.

Repro.

1 p. q. 41. art. 1.

Quod ad res ordinatas nõ posse Deus facere non dicitur, sed potius præter rationes ordinis veri.

Reproba.

1. par. q 14. per totum.

Reproba.

1. par q 19. art 4.

Contra. 1 SED CONTRA, à priuatione in habitum nõ potest fieri regressus secundũ naturam: fit autem operatione diuina: vnde dicitur Matt. 11. Cæci vident, surdi audiunt, &c. er-
2 go Deus facit aliquid contra cursum naturæ. Præterea, potestas superioris nõ dependet à potestate inferioris, nec secundũ eã limitatur: sed Deus est superior quã natura. ergo non limitatur eius potẽtia secundũ potentiã naturæ. Et sic nihil prohibet ipsum operari aliquid cõtra cursum naturæ.

CONCLVSIO.

Cum rerum omnium non naturæ necessitate Deus essendi causa sit, singularúmq; notitiam ac prouidentiã habeat, eum quicquã agere in his inferioribus effectibus præter cursum naturæ aliquo modo posse, credendum est.

RESP.

RESPONDEO dicendum, q̃ absque omni dubio Deus in rebus creatis potest operari præter causas creatas, sicut & ipse operatur in omnibus causis creatis, vt alibi ostensum est. Et operando præter causas creatas, potest operari eosdem effectus, quos eisdem mediantibus operatur, & eodem ordine: vel etiam alio, & alio ordine. & sic potest aliquid facere contra communem, & solitũ cursum naturæ: cuius veritatis manifestabitur ratio, si ea consideremus, quæ huic veritati aduersari videntur. Quæ quidem sunt tria: primum est quorundã antiquorum Philosophorum opinio, qui posuerunt istas res corporeas non habere aliam causam superiorem, quę sit eis causa essendi. Et sic posuerunt eorum aliqui, vt Anaxa. intellectum causam alicuius motus in eis, vt segregationis: secundum autem hanc positionem, à nulla causa superuaturali naturales formæ, quæ sunt naturaliũ actionum principia, possunt immutari, nec earum operationes impediri. Et sic nihil potest fieri contra cursum naturæ, qui ex necessitate harum causarum corporalium ordinatur: sed hæc positio est falsa, quia oportet illud, quod est principium in entibus, esse causam essendi omnibus aliis, sicut summe calidũ, est causa caliditatis omnibus aliis, vt dicitur in secundo Metaphysi. Et de hoc plenius alibi tractatum est, vbi ostensum est quod nihil potest esse nisi à Deo. Secũdum autem, quod prædictam veritatem impedire potest, est opinio aliorum philosophorum, qui dixerunt Deum esse causam omnium entium per eius intellectum. Sed dixerunt, quod Deus de entibus habet vniuersalem quãdam cognitionem (inquantum cognoscit seipsum, & quod ipse est principium essendi omnibus entibus) non autem propriam de vnoquoque. A scientia autem communi & vniuersali non sequuntur particulares effectus, nisi mediantibus particularibus conceptionibus. Si enim sciam, quod omnis fornicatio est fugienda, non fugiam hunc actum, nisi accipiam hũc actum esse fornicationem. Et secundum hoc dicunt quidam, quod à Deo non progrediuntur effectus particulares, nisi mediãtibus causis aliis, per ordinem quarum superiores sunt magis vniuersales, inferiores vero magis particulares. & secundum hoc Deus nihil poterit facere contra cursum naturæ. Sed ista positio est falsa: nam cum Deus seipsum perfecte cognoscat, oportet quod cognoscat quicquid in ipso quocunque modo est: in eo autem est similitudo cuiuslibet causati, inquantum nihil esse potest q̃ eum non imitetur. vnde oportet, quod de omnibus propriam cognitionẽ habeat, sicut alibi plenius ostensum est. Tertium quod posset prædictam veritatem impedire, est positio quorũdam Philosophorum, qui dixerunt Deum ex necessitate naturæ res agere: & sic oportet q̃ eius operatio determinetur ad istum cursum rerum, qui est secundum naturam ordinatus: vnde contra eum facere non poterit. Sed hoc etiam patet esse falsum: nam supra omne quod ex necessitate naturæ agit, oportet aliquid esse quod naturam ad vnum determinet, sicut alibi ostensum est: vnde impossibile est, q̃ Deus qui est primum agens, ex necessitate naturæ agat: quod etiam in alia quæstione multipliciter ostensum est. his ergo tribus habitis, scilicet q̃ Deus sit rebus naturalibus causa essendi, & quod propriam cognitionẽ & prouidentiam habeat de vnoquoq;, & quod non agat ex necessitate naturæ, sequitur q̃ potest præter cursum naturæ aliquid agere in particularibus effectibus. vel quantũ ad esse, inquantũ aliquam nouam formã inducit rebus naturalibus, quã natura inducere non potest, sicut formã gloriæ, aut huic materiæ, sicut visum in cæco: vel quantũ ad operationem, inquantũ retinet operationes rerũ naturalium, ne agant quod natæ sunt agere, sicut q̃ ignis non comburat, vt patet Dan. 3. vel quod aqua non fluat, vt patet de aqua Iordanis. Ios. 3.

Reproba.

Ad primũ.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod contra naturam particularem & Deus facit, & etiam res naturales: quod enim ignis corrumpatur, contra naturam particularem huius ignis est: vnde Philosophus dicit in 2. Cœ. & mun. quod corruptio & senium & defectus omnis cõtra naturam est: cõtra naturam vero vniuersalem nulla res naturalis agit: dicitur enim natura particularis secundũ ordinẽ

Universidad de Deusto
Biblioteca

Natura vniuersalis & particularis ex ordine causarū hic intellecta pro prissime est.

particularis causæ ad particularem effectum: natura vero vniuersalis secundum ordinem primi agentis in natura, quod est cœlum, ad omnia inferiora agentia. Cum autem nullum inferiorum corporum agat nisi per virtutem cælestis corporis, impossibile est quod aliquod corpus naturale agat contra naturam vniuersalem. Sed hoc ipsum, quod aliquid agit contra naturam particularem est secundum naturam vniuersalem. Sicut autem cœlum est causa vniuersalis, respectu inferiorum corporum, ita Deus est causa vniuersalis respectu omnium entium. Respectu cuius etiam ipsum cœlum est causa particularis. Nihil enim prohibet vnam & eandem causam esse vniuersalem respectu inferiorum, & particularem respectu superiorum, sicut & in prædicabilibus accidit: Nam animal, quod est vniuersale respectu hominis, est particulare respectu substantiæ. Sicut ergo per virtutem cœli potest aliquid fieri contra hanc naturam particularem, nec tamen est hoc cōtra naturam simpliciter, quia hoc est secundum naturam vniuersalem, ita virtute Dei potest aliquid fieri contra naturam vniuersalem, quæ est ex virtute cœli, non tamen erit cōtra naturam simpliciter, quia erit secundum naturā vniuersalissimam, quæ consideratur ex ordine dei ad omnes creaturas. Et ex hoc intellectu Augustinus dicit in glo. inducta, quod Deus nihil contra naturam facit. Vnde subiungitur, quia hoc est vnicuique natura, quod Deus facit. Et ex hoc etiam patet responsio ad 2. Nam in illa glo. loquitur August. de summa lege naturæ, quæ attenditur secundum ordinem Dei ad
3 omnes creaturas. Ad tertium dicendum, quod sicut ex dictis patet, licet Deus possit facere contra ordinem, qui est vnius creaturæ ad aliam, quod est quasi naturæ particularis respectu ipsius, non tamen potest facere contra ordinem creaturæ ad seipsum: iustitia autem hominis consistit principaliter in debito ordine hominis ad Deum: vnde contra ordinem iustitiæ Deus facere non potest. Cursus autem naturæ est secundum ordinem vnius creaturæ ad aliam, & ideo contra cursum naturæ Deus facere potest.
4 Ad quartum dicēdum, quod sicut Deus potest facere prēter causas naturales effectus in rebus corporalibus, ita potest facere præter ministerium angelorum. non tamen est eadem ratio faciendi præter vtrunque: nam præter causas naturales facit, vt homo effectum quem causis visibilibus attribuere non potest, in aliquam superiorem causam reducere cogatur: vt sic ex visibili miraculo, diuina potētia manifestetur. Operationes autem angelorum non sunt visibiles: vnde eorum ministerium non impedit, quin homo in diuinæ potentiæ considerationem adducatur. Et propter hoc August. non dicit, quod præter ministerium angelorum
5 non possit operari, sed quod non operatur. Ad quintum dicendū, quod sicut Deus non potest facere, quod affirmatio & negatio sint simul vera, ita nō potest facere ea, quæ sunt impossilia in natura, inquantum prædictum impossibile in se claudūt, sicut patet quod mortuum viuificare, claudit in se contradictionem, si ponatur à principio intrinseco naturaliter mortuus ad vitam redire: nam de ratione mortui est, quod sit priuatus principio vitæ, vnde Deus hoc non facit: sed facit, quod mortuus ab exteriori principio vitā iterato acquirat, quod contradictionem non includit: & eadem ratio est de aliis, quæ sunt impossibilia naturæ, quæ fa-
6 cere potest. Ad sextum dicendum, quod Deus non facit contra rationes naturales mutabili volūtate: nam Deus ab æterno præuidit & voluit facere quod in tempore facit. Sic ergo instituit naturæ cursum, vt tamen præordinaret in æterna sua voluntate, quod præter cursum istum quandoq;
7 facturus erat. Ad septimum dicendū, quod Deus faciendo præter cursum naturæ, non remouet totū ordinem vniuersi, in quo consistit bonum ipsius, sed ordinem alicuius
8 particularis causæ ad suum effectum. Ad octauum dicendum, quod malum pœnæ est contra ordinem vnius partis vniuersi ad aliam partem, & similiter malum cuiuslibet defectus naturalis: sed malum culpæ est contra ordinem totius vniuersi ad finem vltimū, eo quod voluntas, in qua est malum culpæ, ab ipso vltimo fine vniuersi deordinatur per culpā, & ideo huiusmodi mali Deus causa esse non potest: contra hunc enim ordinem agere nō potest, licet pos-
9 set agere contra ordinem primum. Ad nonum dicendum, quod miraculum non fit à Deo nisi in creaturis præexistentibus, quæ aliquo modo in operibus sex dierum præextiterunt. Vnde opera miraculosa materialiter in operibus sex dierum præcesserunt: licet tunc non oportuerit aliquid miraculose fieri contra cursum naturæ, quando natura instituebatur. Ad decimum dicendum, quod natura est causa
10 ordinationis in omnibus naturalibus, non autem in omnibus simpliciter. Ad 11. dicendū, quod Logicus & Mathe-
11 maticus considerant tantū res secundum principia formalia: vnde nihil est impossibile in Logicis vel in Mathematicis, nisi quod est contra rei formalem rationē. Et huiusmodi impossibile in se contradictionem claudit, & sic est per se impossibile. Talia autem impossibilia Deus facere non potest: naturalis autem applicat ad determinatā materiam, vnde reputat impossibile etiam id, quod est huic impossibile: nihil autem prohibet Deum posse facere, quæ sunt in-
12 ferioribus agentibus impossibilia. Ad duodecimū dicendum, quod ars diuina non totam seipsam explicat in creaturarum productione: & ideo secūdum artem suam potest alio modo aliquid operari, quā habet cursus naturæ: vnde non sequitur, quod si potest facere contra cursum naturæ, quod possit facere cōtra suam artem: nam & homo artifex potest aliud artificiatum facere per suam artem, contrario modo quam prius fecit. Ad decimumtertium dicendum,
13 quod Philosophus loquitur de his quæ in natura aguntur: ea enim aguntur sicut apta nata sunt agi. Ad decimum-
14 quartum dicendum, quod cursum naturæ seruari est conueniens, secundum quod est à diuina prouidentia ordinatus: vnde si ordo diuinæ prouidentiæ habet quod aliquid secus agatur, non est inconueniens. Ad decimumquintū dicen-
15 dum, quod nō dicitur aliquid esse falsum simpliciter & alicui, sicut aliquid dicitur esse impossibile simpliciter & alicui: sed esse falsum est falsum simpliciter. vnde Deus non potest scire aliquid falsum, sicut non potest facere aliquid impossibile quod simpliciter est impossibile: & tamen sicut potest facere aliquid impossibile alicui, ita potest facere aliquid ignotum alicui. Ad decimumsextum dicendum,
16 quod omne per accidens reducitur ad aliquid quod est per se: vnde nihil prohibet aliquid quod est per accidens, ad id quod est per se reductum, esse magis tale. sicut nix sua albedine disgregat visum magis quam albedo parietis, eo quod albedo niuis est maior albedine parietis: similiter remotio cursus Sortis est impossibilis per hoc, quod reducitur ad hoc impossibile per se, præteritū nō fuisse, quod contradictionem implicat: vnde nihil prohibet hoc esse magis impossibile, quā id quod est impossibile alicui, quamuis nō sit impossibile per accidēs. Ad decimumseptimū dicendū,
17 quod in re qualibet naturali est naturalis ordo & habitudo ad causas omnes superiores. Et inde est quod illa quę fiūt in corporibus inferioribus ex impressione cœlestium corporum, nō sunt violenta, licet videātur esse contraria naturalibus motibus inferiorum corporum, vt patet in fluxu & refluxu maris, qui sequitur motum lunæ. Et multo minus est
18 violentū quod à Deo fit in istis inferioribus. Ad decimū-octauum dicendum, quod quanto aliqua virtus actiua est altior, tāto eandem rem potest perducere in altiorem effectum: vnde natura potest ex terra facere aurū, aliis elementis commixtis, quod ars facere non potest, & inde est, quod res aliqua est in potentia ad diuersa secundum habitudinē ad diuersos agētes: vnde nihil prohibet, quin natura creata sit in potentia ad aliqua fienda per diuinam potentiam, quæ inferior potentia facere non potest. Et ista vocatur potentia obediētiæ, secundū quod quælibet creatura creatori
19 obedit. Ad decimumnonum dicendū, quod ordinatio cuiuslibet rei creatæ ad suā operationem est à Deo: vnde, si ex diuina prouidentia præter rerum naturalium operationem
20 producitur aliquis effectus, nō est inconueniens. Ad 20 dicendum, quod licet Deus faciat aliquem effectum præter actionem causæ naturalis, non tamen tollit ordinem causæ ad suum effectum. vnde & in igne fornacis remanebat ordo ad comburēdum, licet non combureret tres pueros in
21 camino. Ad 21. dicendum, quod quando Deus agit aliquid contra cursum naturæ, nō tollitur totus ordo vniuersi, sed cursus, qui est ex ordine vnius particularis rei ad aliam. vnde non est inconueniens, si aliquando contra cursum naturæ aliquid fiat ad salutem hominis, quæ consistit in ordinatione ipsius ad vltimum finem vniuersi.

Virum omnia quæ Deus facit præter causas naturales, vel contra cursum naturæ, possint dici miracula.

ARTIC. II.

SECVNDO quæritur vtrū omnia quæ Deus facit præter causas naturales, vel cōtra cursum naturæ, possint dici mira

Intellectum huius tituli ad 4. responsionem expo suit.

dici miracula. Et videtur q̄ non. Quia sicut ex verbis Aug. haberi potest, Miraculum est aliquid arduum & insolitum supra facultatem naturæ, & præter spem admirantis apparens. Aliquando autem Deus operatur contra cursum naturæ, etiam in minimis rebus: sicut cum ex aqua facit vinū, Ioan. secundo capite. quæ tamen operatio præter operationem causarum naturalium fuit. ergo non omnia quæ Deus facit præter causas naturales, miraculum dici pos-
2 sunt. Præterea, quod frequenter accidit, non potest insolitum dici: sed huiusmodi operationes diuinæ præter causas naturales Apostolorum tempore frequenter fiebant: vnde dicitur Act. 5. quod in plateis ponebantur infirmi &c. ergo huiusmodi non erant insolita. & ita non erant mira-
3 cula. Præterea, illud quod natura potest operari, non est supra facultatem naturæ: sed quandoque diuinitus fiunt præter naturales causas, quæ etiam natura facere posset, sicut patet cum dominus curauit socrum Petri à febribus, quibus tenebatur, vt dicitur Luc. 5. ergo non fuit supra fa-
4 cultatem naturæ, & ita non fuit miraculum. Præterea, mortuum reuiuiscere, non potest contingere per operationem naturalis causæ: sed resuscitatio mortuorum, qua Deus in fine omnes mortuos viuificabit, est à sanctis expectata: vnde in symbolo dicitur, Expecto resurrectionem mortuorū. ergo non omne illud quod Deus operatur præter causas naturales, est præter spem humanam, & ita non est mi-
5 raculum. Præterea, creatio cœli & terræ, & etiam creatio animarum rationalium, est à Deo præter alias causas agentes: solus enim Deus creare potest, vt in alia quæstione est habitum. Sed tamen hæc non possunt dici miracula, quia hæc non fiunt ad gratiæ ostensionem, propter quam solam fiunt miracula, vt Aug. dicit, sed ad naturæ institutionem. ergo non omnia quæ Deus facit præter causas naturales,
6 possunt dici miracula. Præterea, iustificatio impij fit à solo Deo præter causas naturales: nec est miraculum, sed magis finis miraculi. Ad hoc enim miracula fiunt, vt homines conuertantur ad Deum. ergo non omnia quæ Deus facit
7 præter causas naturales sunt miracula. Præterea, magis est mirum q̄ aliquid fiat à minus potente, quam à magis potente: sed Deus est potentior quam natura: cùm autem natura aliquid operatur, non dicitur esse miraculum, sicut cum operatur sanationem infirmi vel aliquid huiusmodi. ergo multo minus potest dici miraculum, quando
8 Deus illud operatur. Præterea, monstra fiunt contra naturam, nec tamen dicuntur miracula. ergo non omnia,
9 quæ contra naturam fiunt, miracula dici possunt. Præterea, miracula fiunt ad fidei confirmationem: sed incarnatio verbi non est ad confirmationem fidei, tanquam fidei argumentum, sed magis est sicut fidei obiectum. ergo non est miraculum: & tamen hoc solus Deus facit, nulla alia causa agente. ergo non omnia quæ Deus facit præter causas naturales, sunt miracula.

Contra. 1 SED CONTRA, Aug. dicit, q̄ triplex est rerum cursus, naturalis, voluntarius, & mirabilis: ea autem quæ solus Deus operatur præter causas naturales, nō pertinēt ad cursum rerum naturaliū, nec ad voluntarium, quia nec natura nec voluntas creata in eis operatur. ergo pertinent ad
2 cursum mirabilem, & ita sunt miracula. Præterea, Ricardus de sancto Victo. dicit, q̄ miraculum est opus creatoris, manifestatiuū diuinæ virtutis: huiusmodi autem sunt, quæ à Deo præter causas naturales fiunt, ergo sunt miracula.

CONCLVSIO.

Quæcunque à Deo fiunt præter causas nobis notas in rebus, in quibus est naturalis ordo ad effectum contrarium, proprie miracula dici possunt.

RESP. Vide 1. par. q. 105. ar. 7.

RESPONDEO dicendum, quòd miraculi nomen à mirando est sumptum. Ad admirationē autem duo concurrunt, vt potest accipi ex verbis Philosophi in principio Metaphysicæ: quorum vnum est, quod causa illius, quod admiramur sit occulta: secundū est, quod in eo quod miramur appareat aliquid, per quod videatur contrarium eius debere esse quod miramur: sicut aliquis posset mirari si videret ferrum ascendere ad calamitam, ignorans calamitæ virtutem, cum videatur quod ferrum naturali motu debeat tendere deorsum. Hoc autem contingit dupliciter: vno modo secundum se, alio modo quo ad nos: quo ad nos quidem, quando causa effectus, quem miramur, non est occulta simpliciter, sed occulta huic vel illi, nec in re, quam miramur, est dispositio repugnans effectui quem miramur secundum rei veritatem, sed solum secundum opinionem admirantis: & ex hoc cōtingit quod id quod est vni mirum vel admirabile, non est mirum vel admirabile alteri: sicut sciens virtutem calamitæ per doctrinam, vel per experimentū, non miramur prædictū effectum, ignorans autem miratur. Secundum se autem aliquid est mirum vel admirabile, cuius causa simpliciter est occulta, & quando in re est contraria dispositio secundum naturam effectui, qui apparet: & ista non solum possunt dici mira in actu, vel mira in potentia, sed etiam miracula, quasi habentia in se admirationis causam. Causa autem occultissima & remotissima à nostris sensibus est diuina, quæ in rebus omnibus secretissime operatur: & ideo illa, quę sola virtute diuina fiūt in rebus illis, in quibus est naturalis ordo ad contrarium effectum, vel ad contrarium modum faciendi, dicuntur proprie miracula: ea vero quæ natura facit, nobis tamen vel alicui nostrū occulta, vel etiam quæ Deus facit, nec aliter nata sunt fieri nisi à Deo, miracula dici nō possunt, sed solum nāra vel mirabilia. Et ideo in diffinitione miraculi ponitur aliquid, quod excedit naturæ ordinem, in hoc quod dicit, supra facultatem naturæ, cui ex parte rei mirabilis respondet quod dicitur, arduum. Et ponitur etiam aliquid quod excedit nostram cognitionem in hoc quod dicitur, præter spem admirantis apparēs: cui ex parte rei mirabilis respondet quod dicitur, insolitum. Nam per consuetudinem aliquid in nostram notitiam familiarius venit.

Ad primū.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod arduum, quod ponitur in diffinitione miraculi, nō pertinet ad rei magnitudinem secundum se consideratam, sed per comparationem ad facultatem naturæ. Vnde quod in quacunque parua re Deus operatur quod natura operari non potest, hoc arduum reputatur. Ad secūdum dicendum, quod insolitum dicitur miraculum, quia est contra consuetum cursum 2
naturæ, etiam si quotidie iteraretur: sicut transubstantiatio panis in corpus Christi frequentatur quotidie, nec tamen desinit esse miraculum: magis enim debet dici solitum, quod in toto ordine vniuersi communiter accidit, quam quod in vna sola re contingit. Ad tertium dicendum, quod 3
circa ea, quæ Deus miraculose facit, talis solet adhiberi distinctio, quod quædam dicuntur fieri supra naturam, quædam contra naturam, quædam præter naturam: supra naturam quidem, inquantum in illum effectum, quem Deus facit, natura nullo modo potest: quod quidem contingit dupliciter, vel quia ipsa forma inducta à Deo omnino à natura inducī non potest, sicut forma gloriæ, quam inducet Deus corporibus electorum, & sicut etiam incarnatio verbi: vel quia etsi talem formam possit in aliquam materiam inducere, non tamen in istam: sicut ad causandum vitam natura potens est, sed quod in hoc mortuo natura vitam causet, hoc facere non potest. Contra naturam esse dicitur, quando in natura remanet contraria dispositio ad effectū, quem Deus facit, sicut quando conseruauit pueros illæsos in camino, remanente virtute comburendi in igne: & quando aqua Iordanis stetit, remanente grauitate in ea. Et simile est quod virgo peperit. Præter naturam autem dicitur Deus facere, quando producit effectum, quem natura producere potest, illo tamen modo quo natura producere non potest, vel quia deficiunt instrumenta quibus natura operatur, sicut cum Christus conuertit aquam in vinum, Ioan. 2. Quod tamen natura aliquo modo facere possit, dum aqua in nutrimentum vitis assumpta, suo tempore in succum vuæ perdigesta producitur: vel quia est in diuino opere maior multitudo quam natura facere consueuit, sicuti patet de ranis, quæ sunt productæ in Ægypto: vel quantum ad tempus, sicut cum statim ad inuocationem, alicuius sancti aliquis curatur, quem natura non statim sed successiue, & in alio tempore nō in isto curare posset: & sic accidit in miraculo inducto de socru Petri. vnde patet quod omnia huiusmodi, si accipiatur, & modus & factum, facultatem naturæ excedunt. Ad quartum dicendū, quod 4
resurrectio mortuorum futura est præter spem naturæ, licet non sit præter spem gratiæ: de qua duplici spe habetur Rom. 4. In spem contra spem credidit. Ad quintū dicen- 5
dum, quod cœlum & terra & etiam animæ rationales non sunt secundum ordinem naturalem nata creari ab alia causa quam à Deo, & ideo huiusmodi rerum creationes non sunt miracula. Et similiter dicendum ad sextum de iustifi- 6
catione impij. Ad septimum dicendum, quod ea quæ fiūt 7

Universidad de Deusto
Biblioteca

à natura, fiunt etiam à Deo. Sed ea quæ Deus miraculoſe facit, non fiunt à natura, & ideo ratio non procedit. Et præterea, natura operans eſt cauſa manifeſta nobis, Deus autē eſt cauſa occulta: & propter hoc magis miramur opera dei,
8 quàm opera naturæ. Ad octauum dicendum, quòd monſtra licet fiant contra naturam particularem, non fiunt con
9 tra naturam vniuerſalem. Ad nonum dicendū, quòd in ea natio verbi eſt miraculum miraculorum, vt ſancti dicunt, quia eſt maius omnibus miraculis, & ad iſtud miraculum omnia alia ordinantur: & propter hoc non ſolum eſt inducens ad alia credendum, ſed etiam alia miracula inducunt ad hoc quod ipſum credatur. Nihil enim prohibet vnum miraculum inducere ad finem alterius, ſicut reſuſcitatio Lazari inducit ad futuram reſurrectionem credendum.

Vtrum creaturæ ſpirituales ſua naturali virtute poſſint miracula facere.

ARTIC. III.

TERTIO quæritur, vtrum creaturæ ſpirituales ſua naturali virtute poſſint miracula facere. Et videtur
1 quod ſic. Quod enim poteſt virtus inferior, multo magis poteſt virtus ſuperior: ſed virtus creaturæ ſpiritualis eſt ſupra virtutē naturæ corporalis: vnde dicitur Iob 41. Non eſt poteſtas ſuper terram, quæ ei poſſit comparari. ergo creatura ſpiritualis poteſt facere illos effectus quos natura facit. Quando autem effectus naturalis fit non à cauſa naturali, ſed occulta, eſt miraculum: ergo creatura ſpiritualis poteſt
2 facere miracula. Præterea, quanto aliquid eſt magis actu, tanto aliquid eſt magis actiuum, eo quod vnumquodque agit inquantum actu eſt: ſed formæ quæ ſunt creaturæ rationales, ſunt magis actuales quàm formæ quæ ſunt in creatura corporali, eo quod ſunt magis immateriales. ergo ſunt magis actiuæ: ſed formæ quæ ſunt in natura corporali producunt ſui ſimiles in natura. ergo multo magis poſſunt hoc facere formæ, quæ ſunt in mente creaturæ ſpiritualis: & ſic poterit creatura rationalis facere effectus naturales præter cauſas naturales, quod eſt miraculoſum.

Præterea, intellectus angeli eſt propinquior diuino in
3 tellectui quam intellectus humanus: ſed in intellectu humano ſunt aliquæ formæ actiuæ, quæ ſcilicet ſunt in intellectu practico, vt formæ artis. ergo multo fortius in intellectu angeli ſunt formæ actiuæ: nam ideas intellectus diuini conſtat eſſe maxime actiuas. Sed dices, quòd formæ actiuæ quæ ſunt in intellectu angeli, applicantur ad effectum mediante corporali agente, ſicut etiam formæ intel
4 lectus humani. Sed contra, omnis virtus quæ non poteſt exire in actum niſi mediante inſtrumento corporali, fruſtra datur alicui, niſi detur ei organum corporale (fruſtra enim potentia motiua eſſet data animali niſi darentur ei inſtrumenta motus) ſed angelo non eſt naturaliter corpus vnitum. ergo virtus ſua nō requirit ad ſui operis executio
5 nem corporeum actiuum. Præterea, omnis virtus quæ excedit proportionem ſui organi, poteſt habere aliquā actionem præter illud organū: quia enim oculus non adæquat virtutem totius animæ, efficit anima multas operationes non per oculum: ſed corpus non poteſt eſſe proportionatū ad totam virtutem angeli: ergo poteſt angelus effectus aliquos facere non mediantibus corporibus: & ſic videtur, q
6 virtute naturæ ſuæ poſſit miracula facere. Præterea, plus excedit virtus angeli omnem virtutem corpoream, quam corpus cœli excedat elementaria corpora: ſed ex virtute cœleſtis corporis fiunt aliqui effectus in iſtis inferioribus abſque actionibus qualitatum actiuarum & paſſiuarum, quæ ſunt propriæ virtutes elementorum. ergo multo fortius ex virtute angeli poſſunt aliqui effectus in rebus naturalibus produci non mediantibus virtutibus corporum naturalium. Præterea, ſecundum Auguſtinum in
7 tertio de Tri. omnia corpora à Deo per ſpiritum vitæ rationalem reguntur: & hoc idē dicit Gregor. in 4. Dial. & ſic videtur, quòd motus cœli & totius naturæ ſit ab angelis, ſicut motus humani corporis eſt ab anima: ſed ab anima imprimuntur formæ in corpus præter virtutes naturales corporis actiuas: ex ſola enim imaginatione aliquis caleſcit, vel infrigidatur, & incurrit quandoque febrem, vel etiam lepram, vt medici dicunt. ergo multo fortius ex ſola conceptione angeli mouentis cœlum, præter actionem cauſarum naturalium, poſſunt ſequi aliqui effectus in iſtis inferioribus: & ſic poteſt angelus facere miraculum. Sed dices, quod hoc accidit ex eo, q anima eſt forma corporis, non autem angelus eſt forma corporalis creaturæ. Sed 8
contra, quicquid prouenit ex anima per eius operationem, prouenit ex ea inquantum eſt motor, non inquantum eſt forma: non enim per operationem anima eſt forma corporis: ſed motor: prædictæ autem impreſſiones, quæ fiunt in corpus ab anima, ſequuntur impreſſionem animæ aliquid imaginantis. ergo non ſunt ab anima inquantum eſt forma, ſed inquantum eſt motor. Præterea, ex hoc Deus 9
mirabilia facere poteſt, quia eius virtus eſt infinita. Sed in libro de Cauſis dicitur, quòd virtus intelligentiæ eſt infinita, præcipue ad inferius: quod etiam probari poteſt ex hoc, quod mouet motum cœli, vt oſtenſum eſt, qui natus eſt eſſe ſempiternus: ſempiternum enim motum mouere non poteſt niſi virtus infinita, vt probatur in 8. Phyſi. ergo videtur quod angeli poſſint miracula facere etiam naturali virtute. Præterea, in lib. de Cauſis dicitur, quòd virtus om- 10
nis vnita plus eſt infinita, quam virtus multiplicata. Et ibidem Commen. dicit, quòd quanto virtus intelligentię magis aggregatur & vnitur, magnificatur & vehementior fit, & efficit operationes mirabiles: loquitur autem ibi Commen de naturali virtute intelligentiæ: nam virtutem gratiæ non cognouit. ergo angelus ſua virtute naturali mirabilia facere poteſt. Sed dicendū, quòd angelus poteſt mirabilia facere non virtute propria, ſed virtute naturalibus rebus à Deo indita, applicādo huiuſmodi res ad effectum, quem intendit. Sed contra. Applicatio huiuſmodi ſemi- 11
num naturalium, in quibus exiſtunt actuæ virtutes naturę ad effectum aliquem, eſſe non poteſt niſi per motum localem, ſed eiuſdem rationis eſſe videtur, quod corpora obediant vel non obediant ſubſtantiæ ſpirituali ad motum localem & alios motus: nam quilibet motus naturalis habet proprium & determinatum motorem. ergo ſi poſſunt angeli ſuo imperio applicare huiuſmodi ſemina ad effectum naturæ per motum localem, poterunt etiam per motum alterationis vel generationis formam aliquam in materia inducere ex ſolo imperio, quod eſt mirabilia facere. Præ- 12
terea, eiuſdem virtutis ſecundum genus eſt imprimere formā in materia, & impedire ne imprimatur: ſicut enim virtute corporis forma ignis inducitur in materia: ita virtute alicuius corporis talis formæ inductio impeditur: ſed virtute ſpiritualis creaturæ impeditur ne ab agente naturali forma in materia imprimatur: dicitur enim eſſe expertum quod virtute alicuius ſcripti, aliquis in igne poſitus nō fuit combuſtus, quod planum eſt non fuiſſe operationis diuinæ, quæ pro meritis ſine aliquibus ſcriptis, pœnas à ſanctis ſuis repellit: & ſic remanet, quòd fuerit factum dæmonis virtute. ergo videtur, quòd pari ratione fieri poſſit, quod ſpiritualis creatura ex ſolo imperio formam in materia inducere poſſit abſque corporali agente. Et nihilominus hoc ipſum miraculoſum videtur, quod homo in igne poſitus non comburatur, ſicut patet in miraculo trium puerorum.

Præterea, nobilior eſt forma, quæ eſt in imaginatione & 13
in ſenſu, quam forma, quæ eſt in materia corporali, quanto eſt magis immaterialis: ſed ſpiritualis creatura in phantaſiam & ſenſum poteſt imprimere aliquā formam, vt videatur aliquid aliter quam ſit. vnde dicit Auguſt. in 18. lib. de Ciui. Dei, Nec ſane dęmones naturas creant: ſed ſpecietenus quæ à Deo vero ſunt creata, commutant: & poſtea ſubiungit, quod hoc fit per immutationem phanthaſiæ. ergo multo fortius poteſt imprimere formam in materiam corporalem: & ſic idem quod prius. Sed dicendum, quòd immutatio phantaſiæ à dæmone non fit per hoc quod nouæ formæ imprimantur, ſed per compoſitionem & diuiſionem formarum præexiſtentium. Sed contra. Anima eſt 14
nobilior quam natura corporalis. Si ergo dęmon per ſuam virtutem poteſt facere illud, quod eſt propria operatio animæ ſenſitiuæ, ſcilicet cōponere & diuidere imagines, videtur quod multo fortius poſſit facere ſua virtute operationes naturæ corporeæ: & ſic idem quod prius. Præterea, 15
ſicut ſe habet virtus ad virtutem, ita ſe habet operatio ad operationē: ſed virtus angeli non dependet à virtute creaturæ corporalis. ergo nec eius operatio ab operatione creaturæ corporalis, & ſic præter naturales cauſas poteſt miraculoſe operari. Præterea, ſicut facere aliquid ex nihilo eſt 16
infinitæ virtutis propter infinitam diſtantiam entis ad nihil. ita reducere aliquid in actum de potentia, ſubeſt virtuti finitæ: inter virtutes autem finitas maxima eſt virtus angeli. ergo angelus ſua virtute poteſt educere in actum omnes formas, quæ ſunt in potentia materiæ, abſque actione

alicuius

17 alicuius cauſæ naturalis: & ſic idem quod prius. Præterea, omne agens impeditum agit & patitur: ſed angelus agens in iſta corporalia nullo modo patitur ab eis. ergo non impeditur quin ſua actione poſſit miracula facere præter cauſas naturales agendo.

Contra.1. SED CONTRA. Ex hoc Deus miracula facit, quod natura eſt ei ſubiecta, non eſt autem ſubiecta angelis: non enim angelis ſubiecit Deus orbem terræ, vt dicitur ad Hebræos ſecundo. ergo angeli ſua naturali virtute miracula
2 facere non poſſunt. Præterea, Auguſtinus dicit in tertio de Trini. quod non eſt putandum angelis tranſgreſſoribus ad nutum ſeruire corporalium rerum materiam ſeruiret autem eis, ſi ex virtute ſuæ naturæ, creatura ſpirituali miracula facere poſſet. ergo miracula facere non poſſunt.

CONCLVSIO.

Spirituales creaturæ cum ſimplices ac ſeparatæ formæ ſint ac limitatæ & finitæ virtutis, miracula facere minime poſſunt, ſed miranda quædam potius, in quibus eorum per modum artis ſplendet operatio.

RESP. Vide 1. par. q.101.ar.2. RESPONDEO dicendum, quod Auguſtinus in ſecundo de Trini. poſtquā quæſtionem iſtam pertractauerat, diligenter concludit in fine, Mihi omnino vtile eſt, vt meminerim virium mearum, fratreſque meos admoneam vt meminerint ſuarum, ne vltrà quam tutum eſt, humana progrediatur infirmitas: quemadmodum enim hoc faciāt angeli, vel potius quemadmodum Deus hoc faciat per angelus ſuos, nec oculorum acie penetrare, nec fiducia rationis enucleare, nec prouentu mentis comprehendere valeo, vt tam certus loquar ad omnia, quæ requiri de his rebus poſſunt, quam ſi eſſem Angelus, aut Propheta, aut Apoſtolus. Vnde & hac moderatione adhibita abſque aſſertione & ſentētiæ melioris præiudicio procedendum eſt quantum ratio & authoritas poterit adiuuare. Sciendum eſt ergo quod circa hanc quæſtionem inueniuntur Philoſophi

Opinio Auicennæ. diſſenſiſſe. Auicen. namque poſuit, quod ſubſtātia ſpiritualis, quæ cœlos mouet, non ſolum mediante cœleſti motu effectus in inferioribus corporibus cauſat. ſed etiam præter omnem corporis actionem: volens quod materia corporalis multo magis obediat conceptioni & imperio prædicto ſpirituali ſubſtantiæ, quam contrariis agentibus in natura, vel cuicunque corpori agenti. Et ex hac cauſa prouenire dicit, quod quādoque inuſitatæ permutationes fiunt aëris, & infirmitatum curationes, quæ nos miracula appellamus. Et ponit exemplum de anima, quæ corpus mouet: ad cuius imaginationem abſque omni alio corporali agente tranſmutatur corpus & ad calorem & ad frigus, & quandoque ad febrem vel lepram. Hæc autem poſitio ſatis conuenit principiis ab eo ſuppoſitis: ponit enim quod agentia naturalia ſolummodo diſponunt materiam. Formæ autem ſubſtantiales ſunt à ſubſtantia ſpirituali, quam appellat datorem formarum: vnde materia ex naturali ordine obedit ſpirituali ſubſtantiæ ad recipiendum ab ea formam. & ideo non eſt mirum ſi etiam præter ordinem corporalium agentium, aliquas formas ſolo imperio in materiam imprimat. Si enim materia obedit ſubſtantiæ ſeparatę ad receptionem formæ ſubſtantialis, non erit inconueniens ſi obediat ad recipiendum etiam diſpoſitiones ad formam, hoc enim patet eſſe minoris virtutis. Sed ſecūdum opinio-

Reproba. ſecundū Ariſtotelem. nem Ariſto. & ſequentium eum, hoc non poteſt ſtare. probat enim Ariſto. duplici ratione, quod formæ non imprimuntur in materiam ab aliqua ſubſtantia ſeparata, ſed reducuntur in actum de potentia materiæ per actionem formæ in materia exiſtentis: quarum primam ponit in 7. Metaphy. quia ſecundū quod ibi probatur, id quod fit proprie, eſt compoſitum, nō forma vel materia: compoſitum enim eſt quod proprie habet eſſe: omne autem agens agit ſibi ſimile. vnde oportet, quod id quod eſt faciens res naturales actu exiſtere per generationem ſit compoſitum, non forma ſine materia, hoc eſt ſubſtantia ſeparata. Alia probatio ponitur in 8. Phyſico. quia cum idem ſemper natum ſit idem facere, quod autem generatur vel corrumpitur, vel alteratur, aut augetur vel diminuitur, non ſemper eodem modo ſe habet, oportet q illud quod eſt generans & mouens ſecundum huiuſmodi motus, non ſit ſemper eodem modo ſe habens, ſed aliter & aliter: hoc autē non poteſt eſſe ſubſtātia ſeparata, quia omnis talis ſubſtantia eſt immobilis: omne enim quod mouetur, corpus eſt, vt in 6. Phyſico. probatur: vnde id quod eſt immediata cauſa reducens formam de potētia in actum per generationem & alterationem, eſt corpus aliter & aliter ſe habens, ſecundum quod accedit & recedit per motum localem: & inde eſt, quod *Naturalis Angelorū in hac inferiora poteſtas.* ſubſtantia ſeparata ſuo imperio in corpore cauſat immediate motum localem, & eo mediante cauſat alios motus, quibus mobile acquirit aliquam formam. & hoc rationabiliter accidit: nam motus localis eſt primus & perfectiſſimus motuum, vtpote qui non variat rem quantum ad rei intrinſeca, ſed ſolum quantum ad exteriorē locum. & ideo per primum motum ſuum, ſcilicet localem, corporalis natura à ſpirituali mouetur. Secundum hoc ergo corporalis creatura obedit imperio ſpiritualis, ſecundum naturalem ordinem ad motum localem, non autem ad alicuius formæ receptionem: quod quidem intelligendum eſt de natura ſpirituali creata, cuius virtus & eſſentia eſt limitata ſecundum determinatum genus, non de ſubſtantia ſpirituali increata, cuius virtus eſt infinita, non limitata ad aliquod genus ſecundum regulam alicuius generis. Et huic opinioni quantum ad hoc conſentit fides: vnde Auguſt. dicit in 3. de Trini. quod angelis non ſeruit ad nutum materia corporalis. In hoc tamen differt ſententia fidei à poſitione Philoſophorum: Philoſophi enim prædicti ponunt ſubſtantias ſeparatas mouere ſuo imperio cœleſtia corpora motu locali: motum autem localem in iſtis inferioribus non cauſari immediate à ſubſtantia ſeparata, ſed ab aliis mouētibus naturaliter, aut voluntarie, aut violenter. Vnde & Alexan. *Opi. Alexandri.* Commen. omnes effectus, qui attribuuntur à nobis angelis vel dæmonibus in iſtis inferioribus attribuit impreſſioni corporum cœleſtium, quod non videtur ſufficienter eſſe *Reproba.* dictum. Nam huius effectus non fiunt aliquo determinato curſu, ſicuti ea quæ fiunt per actionem naturalem ſuperiorum vel inferiorum corporum. Et præterea aliqui effectus inueniūtur, in quos nullo modo corpora cœleſtia poſſent. Sicut quod virgæ conuerterentur ſtatim in ſerpentes, & multa huiuſmodi. Fidei autem ſententia eſt, quòd non ſolum corpora cœleſtia ſuo imperio moueant localiter, ſed etiam alia corpora Deo ordinante & permittente. Mouent ergo localiter ſuo imperio corpora, in quibus eſt vis actiua naturalis ad aliquem effectum producendum, quæ Auguſt. appellat naturæ ſemina: & ſic operatio eorum non erit per modum miraculi, ſed per modum artis. In miraculis enim producuntur effectus abſque actionibus naturalibus à cauſa ſupernaturali. producere autem aliquem effectum, quem vel natura producere non poteſt, vel non ita conuenienter, mediante actione principiorū naturalium, *Ars imitatur naturā eam perficiendo.* artis eſt. Vnde Philoſophus dicit in 2. Phyſic. quòd ars imitatur naturam, & quædam perficit, quæ natura facere non poteſt, in quibuſdam etiam naturam iuuat. Sicut medicus iuuat naturam ad ſanandum, alterando & digerendo, per appoſitionem eorum quæ ad hoc naturalem virtutem habent. In effectibus autem huiuſmodi producendis ars angeli boni vel mali efficacior eſt, & meliores effectus facit quam ars humana: & hoc propter duo: primò, quia cum effectus corporales in inferioribus maxime dependeāt à cœleſtibus corporibus, tunc præcipue ars poteſt ſortiri effectum, quando virtus cœleſtis corporis ad hoc cooperatur. Vnde in operibus agriculturæ & medicinæ, valet conſideratio motus & ſitus Solis & Lunæ, & aliarum ſtellarum, quarum virtutes, ſitus & motus multo certius cognoſcunt angeli naturali cognitione quam homines. Vnde horas eligere poſſunt melius, in quibus virtus cœleſtis corporis ad effectus intentos magis cooperetur: & hæc videtur eſſe ratio quare nigromantici in inuocationibus dæmonum ſitus ſtellarum obſeruant. Secunda ratio eſt, quia virtutes actiuas & paſſiuas in corporibus inferioribus melius nouerunt quam homines, & facilius & celerius applicare poſſunt ad effectum, vtpote qui imperio ſuo corpora localiter mouent: vnde etiam medici mirabiliores effectus in ſanando faciunt, qui plura de virtutibus rerum naturalium ſciūt.

Tertia ratio poteſt eſſe, quia cum inſtrumentū agat, non ſolum in virtute ſua, ſed in virtute mouentis, inde etiā corpus cœleſte aliquem effectum habet ex virtute ſubſtantiæ ſpiritualis mouentis, ſicut quod eſt cauſa vitę, vt patet in animalibus ex putrefactione generatis: & calor naturalis inquantum eſt inſtrumentum animæ vegetabilis agit ad ſpeciem carnis: non eſt inconueniens ponere quod ipſa corpora naturalia, inquantum ſunt mota à ſpirituali ſubſtantia, fortiantur maiorem effectum. Quod videri poteſt

ex hoc

Universidad de Deusto
Biblioteca

ex hoc quod Genes. 6. dicitur, Gigantes erant super terram in diebus illis: postquam enim ingressi sunt filij Dei ad filias hominum, illæque genuerunt, isti sunt potentes à seculo viri famosi. & gloss. quædam ibidem dicit, quòd non est incredibile à quibusdam dæmonibus, qui mulieribus sunt incubi, huiusmodi homines, scilicet gigantes, esse procreatos. Sic ergo patet, quòd angeli boni vel mali, virtute naturali, miracula facere nõ possunt, sed quosdam mirabiles effectus, in quibus eorũ operatio est per modum artis.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendum, quòd licet naturalis potestas angeli, vel dæmonis sit maior quam naturalis potestas corporis, non tamen est ad hoc, quòd immediate formã in materia inducat, sed mediãte corpore: vnde hoc facit nobilius quam corpus, quia primum mouens principalius est in agendo quam secundum. Ad secundum dicendum, quòd formæ rerum naturalium in mente angelica existentes sunt magis actuales quam formæ, quæ sunt
2 in materia, & propter hoc sunt immediatum principium perfectioris operationis, quæ est intelligere. Operationis vero, quæ est actio materiam transmutans, non sunt immediatum principium, sed mediante voluntate: & voluntas mediante virtute, & virtus immediate mouet motum localem, quo motu mediante, est causa aliorum motuum, &
3 est causa aliqua inductionis formæ in materia. Ad tertiũ dicendum, quòd formæ etiam quæ sunt in intellectu humano, non sunt actiuæ rerum artificialium, nisi mediante voluntate, & virtute motiua, & organis naturalibus, & in-
4 strumentis artificialibus. Ad quartum dicendum, quòd virtus cui potest aliquod organum adhiberi, quod sibi respondeat quantum ad omnem operationem, debet habere organum coniunctum, sicut virtus visiua, oculum. Nullum autem corpus poterat hoc modo angelo respondere, quod eius virtutem adæquaret: & ideo non habuit angelus corporeum organum naturaliter coniunctum. Vnde & philosophi qui posuerunt substantias separatas non habere effectus in istis inferioribus nisi mediante cœlo, posuerunt aliquam substantiã spiritualem vniri cœlo, vt proprio instrumento, quam animam cœli dicebant. Aliam vero nõ vnitam dicebant intelligentiam, à qua mouetur anima cœ-
5 li, sicut desiderans à desiderato. Ad quintum dicendum, quòd angelus & si cœlum moueat, potest tamen habere actionẽ in hæc inferiora absque motu cœli, mouendo alia corpora, & absque omni corpore intelligẽdo, licet formam in materia absque corporali agente imprimere non possit.
6 Ad sextum dicendum, quòd cœlum cum sit agens corporeum, potest esse immediatum alterans & mouens ad for-
7 mam, non est autem simile de angelis. Ad septimum dicendum, quòd anima naturali ordine suo imperio mouet corpus localiter: nam vis eius appetitiua est imperans motum, & corpus obedit ad nutum, quod etiam est per virtutes motiuas, quæ sunt organis affixæ, & fluunt ab anima in corpus, quod est ab anima formatum. Aliæ vero alterationes, vt calefactionis infrigidationis, & similium, sequuntur ab anima mediante motu locali. Patet etiam quod ex ipsa imaginatione sequitur passio, per quam aliquo modo variatur motus cordis & spirituum: ex quibus vel retractis ad cor, vel diffusis in membra, sequitur aliqua alteratio in corpore, quæ etiam potest esse infirmitatis causa, præcipue
8 si sit materia disposita. Et per hoc patet solutio ad octauũ.
9 Ad nonum dicendum, quòd virtus Angeli dicitur infinita inferius, inquantum non est virtus in materia recepta: & per hoc non limitatur ab inferiori recipiente. Non tamen est infinita superius, vt supra dicitur, quia à Deo recipitur in Angelo esse finitum. Et ideo eius substantia determinatur ad aliquod genus, & per consequens eius virtus determinatur ad aliquẽ modum agendi, quod de Deo dici
10 non potest. Ad decimum dicendum, quòd licet angelus faciat res mirabiles, per modum artis, vt supra dictum est,
11 non tamen facit miracula. Ad vndecimum dicendũ, quòd licet motus locales inferiorum corporum sint à determinatis motoribus naturalibus, sicut & alij motus, tamen corporalis creatura, naturali ordine, obedit spirituali ad motũ localem, non ad alios motus, ratione supradicta: & præcipue si virtus eius non est determinata ad aliquod corpus,
12 sicut est virtus animæ ad corpus sibi coniunctum. Ad duodecimum dicendum, quòd sicut substantia spiritualis creata, non potest suo imperio imprimere formam in materia, ita non potest suo imperio impedire, quin imprimatur ab agente naturali. Et si hoc aliquando faciat, facit per appositionem alicuius impedimenti naturalis: quamuis sensus humanos lateat, & præcipue cum possit flammam ignis localiter mouere, vt combustibili non tantum appropinquet.

Ad decimumtertium dicendum, quòd creatura spiri- 13
tualis separata potest immutare phantasiam naturali virtute, non per imperium inducendo formas in organo phantasiæ, sed per aliquam commotionẽ spirituum & humorum: patet enim quod aliqua transmutatione in his facta, phantasmata apparent, vt in phreneticis, & dormientibus. Et ad hanc phantasiæ immutationem, etiam quædam res naturales dicuntur efficaciam habere, quibus nigromantici vti dicuntur ad visus illudendos. Et per hoc patet responsio 14
ad 14. Ad decimumquintum dicendum, quòd sicut virtus 15
angeli est supra virtutem corporis cœlestis, ita & operatio vt dictum est. non tamen ad hoc quod immediate formam in materia solo imperio inducat. Ad decimumsextum 16
dicendum, quòd finita virtus potest de potentia in actum aliquid adducere, non tamen quælibet finita, nec quolibet modo. Quælibet enim virtus finita habet determinatum modum agendi. Ad decimumseptimum dicendum, quòd 17
etsi nihil impediat agens aliquod, non tamen potest id ad quod virtus sua non se extendit, sicut ignis non potest infrigidare, etiam si nihil exterius impediat. Vnde non sequitur, quod si angeli non possunt imperio suo formam in materia inducere, quod ab extrinseco impediantur: sed quia ad hoc virtus eorum naturalis non se extendit.

Multa hic rudiũ figmẽta deludi facile possent.

Vtrum boni angeli & homines per aliquod donum gratiæ miracula facere possint.

ARTIC. IIII.

QVARTO quæritur, vtrum boni angeli & homines per aliquod donum gratiæ miracula facere pos- 1
sint. Et videtur quod sic. Ordines angelorum non sunt constituti nisi ad ea quæ angeli faciunt. sed ordo aliquis angelorum institutus est ad miracula faciendũ. Dicit enim Grego. in homel. quadã, quòd virtutes sunt, per quas signa & miracula frequentius fiunt. ergo angeli per gratiam miracula facere possunt. Præterea, Act. 6. dicitur, Stephanus 2
plenus gratia & fortitudine faciebat prodigia & signa magna in populo. Non autem præmitteretur Dei gratia, nisi actus sequens ex gratia procederet. ergo per virtutem gratiæ, etiam homines miracula facere possunt. Præterea, 3
donum gratiæ non datur nisi ad id quod per habẽtem gratiam fieri potest: sed aliquibus datur donum gratiæ gratis datæ ad miracula facienda: vnde dicitur primæ ad Cor. 12. Alij datur gratia sanitatũ in vno spiritu, alij operatio virtutum: ergo sancti per gratiam miracula facere possunt. Sed dicebatur quod sancti dicuntur miracula facere non 4
agendo, sed impetrando à Deo vt fiant. Sed contra, impetratio orationis fit per ea quæ reddunt orationem Deo acceptam: hoc autem fit per fidem, charitatem, & alias virtutes pertinentes ad gratiam gratum facientem: non ergo oporteret ad signa facienda dari sanctis aliquod donum gratiæ gratis datæ. Præterea, in secundo dialogo Grego. 5
dicit, quòd qui deuota mente Deo adhærent, cum rerũ necessitas exposcit, exhibere signa modo vtroque solent, vt mira quæque aliquando ex prece faciant, aliquando ex potestate. Quod autem aliquis ex potestate facit, operando facit, non solum impetrando: ergo angeli & sancti homines etiam agendo miracula faciunt. Præterea, triplex est 6
rerum cursus secundum Ansel. naturalis, voluntarius, & mirabilis. Sed in cursu rerum naturali, angeli tanquã medij inter Deum & corpora naturalia aliquid agunt, quia vt dicit Augustinus in tertio de Trinita. Omnia corpora à Deo reguntur per spiritum vitæ rationalem: vt Grego. in quarto dialogo dicit, Nihil in hoc mundo visibili, nisi per creaturam inuisibilem disponi potest: similiter etiam cursum rerum voluntarium: nam ipsi angeli sunt medij inter nos & Deum, illuminationes à Deo acceptas in nos deferentes. ergo etiam in cursu rerum mirabilium angeli sunt medij, ita quod eis agentibus miracula fiant. Sed dicendũ, quòd angeli sunt medij non sicut agentes virtute propria, sed virtute diuina. Sed cõtra, Quicunque operatur in vir- 7
tute alterius, aliquo modo agit id quod fit per illam virtutem. Si ergo angeli in virtute diuina operantur ad miracula facienda, ipsi aliquo modo agunt. Præterea, lex vetus 8
miraculose à Deo est tradita: vnde habetur Exod. 19. quod cœperunt audiri tonitrua, ac micare fulgura, & nubes densissima operire montem: sed lex data est per angelos, sicut habetur

9 habetur Gal. tertio. ergo per Angelos miracula fiunt. Præterea, August. dicit in primo de doctrina Christiana, Omnis res, quæ habetur & non datur, si in dando deficit, nondum habetur quomodo habenda est: sed potestas faciendi miracula est in Deo, & si alteri daret in eo non deficeret. ergo si non dedit aliis hanc potestatem, videtur quod non habeat eã qualiter habenda est: & ita videtur quod angelis & hominibus Deus dederit potentiam miracula faciendi.

Contra. 1 SED CONTRA est quod dicitur in Psal. Qui facit
2 miracula magna solus. Præterea, sicut dicit Ber. in libro de Dispensatione, & præcepto, Ille solus potest legem immutare vel dispensare in lege, qui legem condidit: sicut patet in legibus humanis, quod solus Imperator potest legem immutare qui legem condidit. Sed solus Deus legem naturalis cursus instituit. ergo ipse solus potest miracula facere, præter cursum naturalem agendo.

CONCLVSIO.

Cum Deus sit naturæ author, solus præter cursum naturalem agendo miracula facere authoritate propria potest: alij verò spiritus, tam humani, quam Angelici dono speciali gratiæ eis assistente, miracula etiam nonnunquam faciunt.

RESP. Vide 1. par. q. 114. ar. 4. RESPONDEO dicendum, quòd Angeli supra naturalem potestatem quam habent agendi, possunt aliquid per donum gratiæ, inquantum sunt diuinæ virtutis ministri. Et potest dici, quod ad miracula facienda angeli tripliciter operãtur, vno modo precibus impetrando: qui modus & hominibus & angelis potest esse communis. alius modus est secũdum quod angeli materiam disponunt sua naturali virtute ad hoc, quod miraculum fiat, sicut dicitur, quod in resurrectione colligẽt pulueres mortuorum, qui diuina virtute reducentur ad vitam: sed hic modus proprius est angelorum: nam humani spiritus, dum sunt corporibus vniti, in exteriora operari non possunt, nisi corpore mediante, ad quod sunt quodammodo naturaliter alligati. Tertius modus est quod operentur etiam aliquid coagendo: quem quidem modum Augustinus sub dubio relinquit in 22. de Ciuitate Dei sic dicens, Siue enim Deus ipse per seipsum miro modo, siue per suos ministros etiam faciat, siue etiam per martyrum spiritus, siue per homines adhuc in corpore constitutos, siue omnia ista per angelos, quibus inuisibiliter imperat, operetur: vt quæ per martyres fieri dicuntur eis orantibus tantum & impetrantibus, non etiam operantibus fiant, siue aliis modis, qui nullo modo comprehendi à mortalibus possunt, tamen attestantur hæc miracula fidei, in qua carnis in æternum resurrectio prædicatur. Sed Grego. in secundo Dialog. hanc quæstionem determinare videtur, dicens quod sancti homines etiam in carne viuentes, non solum orando & impetrando, sed etiam potestatiue, ac per hoc cooperando miracula faciunt: quod probat & ratione & exemplis: primo ratione quidem, quia si hominibus data est potestas filios Dei fieri, non est mirum si ex potestate mira facere possunt: exemplis autem, quia Petrus Ananiam & Saphiram mentientes, morti increpando tradidit, nulla ratione præmissa, vt habetur Actu. quinto. Beatus etiam Benedictus dum ad brachia cuiusdam ligati rustici oculos deflexisset, tanta se celeritate cœperunt illigata brachiis lora dissoluere, vt dissoluitam concite nulla hominum festinatione potuissent: vnde concludit, quod sancti quandoque faciunt miracula orando, quandoque ex potestate: qualiter autem hoc esse possit, considerandum est. Constat autem, quod Deus solo imperio miracula operatur. videmus autem quod imperium diuinum ad inferiores rationales spiritus, scilicet humanos, mediantibus superioribus, scilicet angelis, peruenit, vt in legis veteris latione apparet. Et per hunc modum per spiritus angelicos, vel humanos, imperium diuinum ad corporales creaturas peruenire potest, vt per eas quodammodo naturæ præsentetur diuinum præceptum. & sic agant quodammodo spiritus humani vel angelici, vt instrumentum diuinæ virtutis ad miraculi perfectionem, non quasi aliqua virtute habitabiliter in eos manente, vel gratuita vel naturali in actum miraculi possint, quia sic quãdocunq; vellẽt, miracula facere possent: Quod tamen Grego. in 2. Dialo. non esse verum testatur. Et probat per exẽplum Pauli, qui stimulum à se remoueri petiit, nec impetrauit: & per exemplũ Benedicti, qui detẽtus fuit contra suam voluntatem per pluuiam sororis precibus impetratam. Sed virtus ad cooperandum Deo in miraculis, in sanctis intelligi potest ad modum formarum imperfectarum, quæ intentiones vocantur, quæ non permanent nisi ad præsentiam agentis principalis, sicut lumen in aëre & motus in instrumento: & talis virtus potest intelligi donũ gratiæ gratis datæ, quæ est gratia virtutũ, vel curationum, vt sic hæc gratia quæ datur ad operandum supernaturaliter, sit similis gratiæ prophetiæ, quæ datur ad supernaturaliter cognoscendum, per quam Propheta non potest quandocunque vult prophetare, sed solum cum spiritus prophetiæ cor eius tãgit: vt Grego. probat in prima homelia super Ezec. Nec est mirum, si per hunc modum spirituali creaturæ Deus instrumentaliter vtitur ad faciendum mirabiles effectus in natura corporali, cum etiam corporali creatura vtatur instrumentaliter ad spirituum iustificationem, vt in sacramentis patet.

Ad argumenta. ET PER hoc patet responsio ad obiecta: nam verum est, quod solus Deus miracula facit per authoritatem. verum est etiam quod potestatem miracula faciendi creaturæ communicat secundum capacitatem creaturæ, & diuinę sapientiæ ordinem: ita quod creatura per gratiam miraculą ministerio operetur.

Vtrum etiam dæmones operentur ad miracula facienda.

ARTIC. V.

QVINTO quæritur vtrum etiam dæmones operentur ad miracula facienda. Et videtur quod sic. Di- 1
citur enim Matth. 24. Surgent pseudochristi, & pseudoprophetæ, & dabunt signa magna & prodigia: sed hæc non operabuntur nisi per virtutem dæmonum. ergo dæmones operantur ad miracula facienda. Præterea, subito sanare 2
infirmum miraculũ est, sicut miraculum fuisse dicitur quod Christus socrum Petri sanauit, vt habetur Luc. 4. hoc autem etiam dæmones possunt facere: nam medicinæ adhibitæ infirmo sanitatem accelerant: possunt autem dæmones agilitate suæ naturæ medicinas efficaces ad sanandum, quas bene cognoscunt, adhibere ad sanandum: & sic vt videtur possunt subito sanare. ergo possunt subito miracula facere. Præterea, facere mutos loqui est miraculum: ma- 3
ius autem miraculum videtur esse quod canis loquatur vel cantet, quod Simon Magus faciebat, vt legitur, virtute dæmonis. ergo potest facere miraculum. Præterea, Valerius 4
Maximus narrat quod fortunæ simulachrum, quod Romæ erat via Latina non semel, sed bis ita locutum est his verbis, Rite me matronæ vidistis, ritéque dedicastis: quod autem lapides loquantur, maius est miraculum, quam quod muti loquantur, quod tamen est miraculosum. ergo videtur quod dæmones miracula facere possunt. Præterea, le- 5
gitur in historiis, quod quædam virgo Vestalis in signum pudicitiæ conseruatæ, aquam in vase perforato de Tyberi portauit, nec tamen aqua effusa est: quod fieri non potuit nisi per hoc quod retinebatur aqua ne flueret aliqua non naturali virtute: quod patet esse miraculum in Iordanis diuisione, & eius stratione. ergo dæmones possunt facere miracula. Præterea, multo difficilius est hominem transfor- 6
mari in aliquod animal brutum, quam aquam transformari in vinum: sed aquam transformari in vinum est miraculum, vt patet Ioan. 2. ergo multo fortius hominem transformari in aliquod animal brutum: sed dæmonis virtute homines transformantur in bruta, sicut Varro narrat socios Diomedis à Troia reuertentes in aues fuisse conuersos, quæ longo tempore pòst circa templum Diomedis volabant: narrat etiã quod Cyrces famosissima maga, socios Vlyssis mutauit in bestias: & quod Arcades quodam stagno transito conuertebantur in lupos. ergo dæmones pos- 7
sunt miracula facere. Præterea, aduersitates Iob dæmone agente procuratæ sunt: quod patet ex hoc, quod Dominus dedit ei potestatem in omnia, quæ erant Iob: sed huiusmodi aduersitates non sine miraculo contigerunt, vt patet in igne de cœlo descendente, & de vento domũ ad interitionem filiorum eius euertente. ergo dæmones miracula facere possunt. Præterea, quod Moyses virgam in serpentes 8
mutauit, miraculum fuit: sed hoc similiter fecerunt magi Pharaonis, virtute dæmonum, vt habetur Exo 7. ergo videtur quod dæmones miracula facere possunt. Præterea, o- 9
peratio miraculorum magis est remota à virtute humana, quam à virtute angelica: sed per malos homines interdum

miracu

Universidad de Deusto
Biblioteca

miracula fiunt: vnde ex persona reproborũ dicitur Matth. 7. In nomine tuo prophetauimus & virtutes multas fecimus: ergo & per dæmones vera miracula fieri possunt.

Contra. SED CONTRA, Tempore antichristi dæmon maximam virtutem habebit ad operandum: quia, vt dicitur Apoca. 10. Oportebit eum solui modico tempore, quod intelligitur tempus antichristi: sed tunc non operabitur vera miracula, quod patet per hoc quod dicitur secundę ad Thes. 2. quod aduentus antichristi erit in omni virtute & signis & prodigiis mendacibus: ergo dæmones vera miracula facere non possunt.

RESP. RESPONDEO dicendum, quòd sicut angeli boni per gratiam aliquid possunt vltra naturalem virtutem, ita angeli mali minus possunt ex diuina prouidentia eos reprimente, quàm possunt secundum naturalem virtutem. Quia vt Augustinus dicit tertio de Trinitate, quædam quæ angeli mali possunt facere si permitterẽtur, ideo facere non possunt, quia non permittuntur: vnde secundum hoc ligari dicuntur, quod impediuntur ab illis agendis, ad quæ eorum naturalis virtus se extendere posset: solui autem, cum permittuntur agere diuino iudicio, quæ secundum naturam possunt. quædam vero non possunt, etiã si permittantur: vt ibidem dicitur, quia naturæ modus eis à Deo præstitus hoc non permittit. Ad huiusmodi autem quæ sunt supra facultatem naturæ ipsorum, eius à Deo nulla datur potestas: quia cum operatio miraculosa sit quoddam diuinum testimonium indicatiuum diuinæ virtutis & veritatis, si dæmonibus quorum est tota voluntas ad malum, aliqua potestas daretur faciẽdi miracula, Deus falsitatis eorum testis existeret, quod diuinam bonitatem non decet: vnde ea tantum interdum opera faciunt, quæ miracula hominibus videntur, quãdo permittuntur à Deo, ad quæ eorum naturalis virtus se posset extendere. Sicut etiam ex supra dictis patet, naturali virtute hos solos effectus producere possunt per modum artis, ad quos inueniuntur virtutes aliquæ naturales in corporibus, quæ eis ad motum localem obediunt, vt sic ea possint ad aliquem effectum celeriter applicare: huiusmodi autem virtutibus veræ transmutationes corporum fieri possunt, sicut secundum naturalem cursum rerum videmus vnum ex alio generari; possunt nihilominus aliqua mutatione corporali facta, quædam quæ non sunt in rerum natura, in imaginatione facere apparere per commotionem organi phantasiæ, secũdum diuersitatem spirituum & fumorum: ad quod etiam aliqua corpora exteriora efficaciã habent, vt eis aliquo modo adhibitis videatur esse aliquid alterius formæ quam sit, sicut patet in phreneticis & mente captis: possunt ergo dæmones mirabiliter in nobis operari dupliciter: vno modo per veram corporis transmutationẽ: alio modo per quandam illusionẽ sensuum ex aliqua immutatione imaginationis. Neutra tamen operatio est miraculosa, sed est per modum artis, vt supra diximus: & ideo simpliciter dicitur, quòd per dæmones vera miracula fieri non possunt.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendum, quòd signa & prodigia dicuntur aliqua, quæ virtute naturali fieri possunt, hominibus tamen mira, vel etiam per sensuum illusionem, vt dictum est. 2 Ad secundum dicendum, quòd nihil prohibet dæmonum arte velocius aliquem posse sanari, quam per naturam, si sibi relinquatur: quia hoc etiam videmus per artem hominis fieri: non tamen videtur, quòd possint subito sanare, licet aliquos alios effectus possint facere quasi subito. Quia medicinæ corpori humano exhibitæ, operantur ad sanitatem quasi instrumenta: natura autem est sicut agens principale, vnde debent talia adhiberi quæ possint à natura moueri: & si plura adhiberentur non conferrent ad sanitatem, sed magis impedirent: vnde etiam illæ infirmitates, ad quarum sanitatem naturæ virtus nullo modo potest, operatione dæmonũ sanari nõ possunt. Secus autem est de illis effectibus, qui dependent ab exteriori agẽte, sicut à causa principali. Sciendum tamen est, q̃ etiam si subito sanitatẽ dæmones perficerent, non esset miraculum, ex quo id agerent mediante naturali virtute si id agerent. Ad tertium dicendum, q̃ locutio canum, & alia huiusmodi, quæ Simon magus faciebat, potuerunt fieri per illusionẽ, & non per effectus veritatem. Si tamẽ per effectus veritatem hoc fieret, nullum sequitur inconueniens, quia non dabat cani dæmon virtutẽ loquendi, sicut datur mutis per miraculum, sed ipsemet per aliquẽ motum localem sonum formabat, literate & articulate vocis similitudinem & modum habentem: per hunc enim modum etiam asina Balaam intelligitur fuisse locuta, angelo tamen bono operante. Et similiter dicendum ad quartum 4
de locutione simulachri: hoc enim factũ fuit dæmone per motum aëris sonum formante similem humanæ locutioni. Ad quintum dicendum, quòd non est remotum quin 5
sit in commẽdatione castitatis, quòd Deus verus per suos angelos bonos, huiusmodi miraculum per retentionem aquæ fecisset: quia si qua bona in gentilibus fuerunt, à Deo fuerunt: si autem per dæmones factum est, nec hoc repugnat prædictis. Nam quiescere & moueri localiter, ab eodem principio secundum genus sunt: quia per quam naturam aliquid mouetur ad locum, quiescit in loco: vnde sicut dæmones possunt mouere corpora localiter, ita possunt & à motu retinere: nec tamen est miraculum, sicut quando fit diuinitus, quia hoc secundum naturalem virtutem dæmonis contingit ad huiusmodi effectum determinatum.

Ad sextum dicẽdum, quòd illæ transformationes, de qui- 6
bus Varro loquitur, non fuerunt secundum veritatem, sed secundum apparentiam, per operationem dæmonis, phantastico hominis secundum aliquam corporalem speciem immutato, sicut dicit Augus. 18. de Ciui. Dei. Ad septimũ 7
dicendum, quòd per aliquem motum aëris, dæmones, Deo permittente, possunt aliquas tentationes concitare, cum etiam per ventorum motum naturaliter fieri videamus. Et per hunc modum fuerunt aduersitates Iob, operantibus dæmonibus procuratæ. Ad octauum dicendum, quod de 8
operatione magorum Pharaonis duplex opinio in Glo. tãgitur. Vna est, quod non fuerit vera conuersio virgarum in serpentes, sed hoc fuit secundum apparentiam tantum per aliquam præstigiosam illusionem. Augu. autem in glo. ibidem posita dicit, quòd fuit conuersio vera virgarum in serpentes. Quod ex hoc verisimiliter probat, quia scriptura eodem vocabulo nominat & virgas magorum, & virgam Moysi: quam constat vere in serpentem esse conuersam. Quod autem operatione dæmonũ virgæ in serpentes sunt conuersæ, miraculum non fuit. hoc enim fecerunt dæmones per aliqua semina collecta, quæ habebant vim putrefaciendi virgas, & in serpentes conuertẽdi: sed quod Moyses fecit, miraculum fuit, quia diuina virtute absque omnis naturalis virtutis operatione hoc effectum est. Ad nonum 9
dicendum, quòd homines qui sunt mali vita, quandoque sunt annuntiatores veritatis: & ideo Deus in testimonium veritatis per eos annuntiare miracula facit, quòd de dæmonibus dici non potest.

Ad argumentum in contrarium. AD VLTIMVM quod in contrarium obiicitur dicendum, quòd tempore Antichristi diaboli potestas soluẽda dicitur, inquantum ei multa facere permittẽtur quę modò non permittuntur: vnde & operabitur multa ad eorum seductionem, qui hoc meruerunt, non acquiescendo veritati. Operabitur autem quędam præstigiosę, in quibus nec erit verus effectus, nec vera miracula. Operabitur etiam quædam per veram corporum immutationem; in quibus sierunt veri effectus, non tamen vera miracula, quia erunt per causas naturales operata. Quæ etiam mendacia dicuntur quantum ad intentionem facientis, qui per huiusmodi mirabilia opera inducit homines ad credendum mẽdaciis.

Vtrum angeli & dæmones habeant corpora naturaliter sibi vnita.

ARTIC. VI.

SEXTO quæritur, vtrum angeli & dæmones habeant corpora naturaliter sibi vnita. Et videtur quod sic. In 1
quolibet enim animali est corpus naturaliter spiritui vnitũ, sed angeli & dæmones sunt animalia: dicit enim Greg. in homel. Epiphaniæ, quòd Iudæis tanquam ratione vtentibus rationale animal, id est angelus annũciare debuit. De dæmonibus vero dicit Aug. in 3. super Gen. ad literam, Dæmones aërea sunt animalia, quia corpora aëreorum natura vigent. ergo angeli & dæmones habent corpora naturaliter sibi vnita. Præterea, Orig. dicit in Periarchon, quòd 2
nulla substantia spiritualis sine corpore esse potest, nisi solus Deus. Cũ ergo angeli & dæmones sint substantiæ creatæ, videtur quod habeant corpora naturaliter sibi vnita.

Præterea, phantasia & irascibilis & concupiscibilis sunt 3
vires organis vtẽtes. hæc autem sunt in dæmonibus, & eadem ratione in angelis: dicit enim Diony. 4. cap. de Diui. no. quòd malum dæmonis est furor irascibilis, concupiscentia amoris, & phantasia proterua: ergo habent corpora naturaliter

4 turaliter sibi vnita. Præterea, aut angeli sunt compositi ex materia & forma, aut non: si sunt compositi ex materia & forma, oportet eos esse corpora: cum enim materia in se consideratæ sit vna, quia non diuersificatur nisi per formas, oportet quod omnium diuersorum materiam habentium intelligantur diuersæ formæ in diuersis partibus materiæ receptæ. Nam secundum idem materia diuersas formas recipere non potest, diuersitas autem partium intelligi non potest in materia sine eius diuisione, nec diuisio sine dimensione: quia sine quantitate substantia indiuisibilis est, vt dicitur vt libro Physico. ergo oportet quod omnia habẽtia materiam habeant dimensionem, & per consequens corpora. Si autem nõ sunt compositi ex materia & forma, aut sunt formæ per se stantes, aut formæ corporibus vnitæ: si sunt formæ per se stantes, oportet quod non habeant esse ab alio causatum: cum enim forma sit essendi principium inquantum huiusmodi, illud quod est forma tantum, non habet esse causatum, sed solum est aliis causa essendi. Si autem sunt formæ corporibus vnitæ, oportet quod habeant corpora naturaliter sibi vnita: vnio enim formæ & materiæ est naturalis. relinquitur ergo quod oportet vnum istorum trium ponere, scilicet quod angeli sint corpora, vel sint substantiæ increatæ, vel habeant corpora naturaliter vnita: sed prima duo sunt impossibilia. ergo tertium est ponendum. Præterea, forma, inquantum huiusmodi, est se- 5
cundum quam aliquid formatur: id ergo quod est forma tantum, est formans nullo modo formatum, quod est solius Dei, qui est species prima, à qua omnia sunt speciosa, vt dicit Augus. 8 de Ciui. Dei. ergo angeli non sunt formæ
6 tantũ: & ita sunt formę corporibus vnitæ. Præterea, sicut anima non potest operari aliquem effectum in exterioribus corporibus, nisi mediantibus corporeis instrumentis, ita nec angelus nisi corporalibus aliquibus virtutibus, qui bus vtitur velut instrumentis. Sed anima ad exercendas suas operationes habet corporea organa naturaliter sibi
7 vnita ergo & angeli. Præterea, primus motus in corporibus est quo mouetur corpus à substantia incorporea: Primus autem motus est mouentis seipsum, vt habetur in 8. Physico. quia quod per se est, prius est eo quod per aliud est. ergo quod immediate mouetur à substãtia incorporea, mouetur sicut motum ex se: sed hoc non potest esse, nisi substãtia incorporea mouens sit corpori naturaliter vnita: cum ergo angeli & dęmones moueant immediate corpo-
8 ra, vt supra dictum est, videtur quod habeant corpora naturaliter sibi vnita. Præterea, nobilius habet vitam quod viuit & viuificat, quam quod viuit tantum. sicut perfectius est lux in eo quod lucet & illuminat, quam in eo quod tan-
9 tum lucet: sed anima humana viuit & viuificat corpus naturaliter sibi vnitum. ergo & angelus non minus nobiliter viuit quam anima. Præterea, omnis motus corporis diuersimode moti, est moti mouentis se ipsum. quia quod mouetur vno motu tantum, non videtur esse mouens seipsum, vt dicitur in 8. Physicor. sed corpus cœleste mouetur diuersis motibus: vnde planetæ ab astrologis quandoque dicuntur recti, quandoque retrogradi, quandoque stationarij: ergo motus superiorũ corporum est mobilium mouentium se ipsa: & sic corpora illa sunt composita ex substantia corporali & spirituali: sed illa spiritualis substantia
10 non est anima humana, nec est Deus. ergo est angelus: angelus ergo habet corpus naturaliter sibi vnitum. Præterea, nihil agit vltra suam speciẽ: sed corpora cœlestia causant vitam in istis inferioribus, vt patet in animalibus ex putrefactione generatis per virtutẽ cœlestium corporum. cum ergo substantia viuens sit nobilior non viuente, vt dicit Augustinus in libro de Vera reli. videtur quod corpora
11 cœlestia habeant vitam: & ita habeant substantias spirituales sibi naturaliter vnitas, & sic idem quod prius. Præterea, primum mobile est corpus cœleste. Sed Philosophus probat in octauo Physicorum, quòd omnia mota reducuntur ad primum mobile, quod ex se mouetur. ergo cœlum est ex se motum. ergo est compositum ex corpore moto, & mouente immobili, quod est substantia spiritualis, & sic
12 idem quod prius. Præterea, secundum Dionysi. 7 cap. de Diui. no. supremum inferioris naturæ semper attingit ad infimum naturæ superioris, diuina sapientia res taliter ordinãte: sed supremum in natura corporali est corpus cœleste, cum sit nobilissimum corporum. ergo attingit ad naturam spiritualem, & ei vnitur: & sic idem quod prius.
13 Præterea, corpus cœli est nobilius corpore humano, sicut perpetuum corruptibili: sed corpus humanum est vnitum naturaliter substantiæ spirituali. ergo multo magis corpus cœleste, cum nobilioris corporis sit nobilior forma, & sic idem quod prius. Præterea, inuenimus quædam anima- 14
lia ex terra formata, sicut homines & bestias, quædam ex aquis, vt pisces & volatilia, vt patet Genes. primo. ergo & quædam erunt aërea, & quædam ignea, & cœlestia: hæc autem non sunt alia quam angeli & dæmones, quia cum illa sint nobiliora corpora, oportet in eis esse nobiliora animalia: ergo angeli & dæmones sunt animalia, & ita ha- 15
bent corpora naturaliter vnita. Præterea, hoc idem videtur per Platonem qui in Timæo ponit esse quoddam animal terrena soliditate firmatum: quoddam vero liquoribus accommodatum, quoddam autem aëri vagum, aliud diuinitate plenum, quòd non potest intelligi nisi angelus. ergo angelus est animal, & sic idem quod prius. Præter- 16
ea nihil mouetur nisi corpus, vt probatur in sexto Physicorum: sed angelus mouetur. ergo vel est corpus, vel habet corpus naturaliter sibi vnitum. Præterea, verbum Dei est 17
nobilius quolibet angelo: sed verbum Dei est corpori vnitum. ergo non est contra dignitatem angeli si ponatur corpori naturaliter vnitus. Præterea, Porphyrius dicit, quod 18
mortale additũ in diffinitione hominis, separat nos à diis: per quos non possunt nisi angeli intelligi. ergo angeli sunt animalia, & sic habent corpora naturaliter vnita.

Contra. SED CONTRA, Damasc. dicit, quòd angelus est 1
substantia intellectualis, semper mobilis, arbitrio libera, incorporea. Præterea, in libro de Causis dicitur quod in- 2
telligẽda est substantia quæ nõ diuiditur. Et dicit ibi Comment. quod neque est magnitudo, neque super magnitudinem delata: sed angelus est intelligentia: quod patet per Dionysium qui vocat angelos diuinas mentes & diuinos intellectus. ergo angelus nec est corpus nec corpori vni- 3
tus. Præterea differentiæ diuidentes angelum ab anima sunt vnibile & non vnibile corpori. si ergo angelus esset vnitus corpori, in nullo ab anima differret, quod est incon- 4
ueniens. Præterea, inuenitur quædam substãtia spiritualis, quæ dependet à corpore quantum ad principium & quantum ad finem, sicut anima vegetabilis & sensibilis: quædam autem quæ dependet à corpore quantum ad principium, & non quantum ad finem, sicut anima humana. ergo erit quædam quæ non indiget corpore, neque quantum ad principium, neque quãtum ad finem: & huiusmodi non potest esse alia quam angelus vel dæmon. Quod autem sit aliqua quæ indigeat corpore quantũ ad finem, & nõ quan- 5
tum ad principium, non est possibile. Præterea, quædam forma est, quæ nec est anima nec spiritus, sicut forma lapidis: quædam etiam est quæ est anima, sed non spiritus sicut forma bruti: quædam, quæ est anima & spiritus sicut forma hominis: quædam ergo erit, quæ erit spiritus, & non anima, & huiusmodi est angelus: & sic non est corpori vnitus naturaliter, quod est de ratione animæ.

RESP. RESPONDEO dicendum, quod circa substantias incorporeas ponẽdas antiqui diuersimode processerunt. Quidam namque antiqui Philosophi dixerunt nullam substantiam incorpoream esse, sed omnes substantias esse corpora: in quo etiam errore se quandoque fuisse Augustinus confitetur in libro Confes. Hæc autem positio est etiam per Philosophos improbata, Aristo. autẽ hac via improbauit eam, quod oportet esse aliquam virtutem mouentem infinitam, aliàs motum perpetuum mouere non posset. Ostendit iterum quod omnis virtus in magnitudine est virtus finita: vnde relinquitur quod oporteat esse aliquam virtutem penitus incorpoream, quæ continuitatem motus causet. Iterum hoc probauit alio modo: quia actus est prius potentia & natura & tempore simpliciter loquendo, quamuis in vno aliquo quod de potentia exit in actum, potentia tempore præcedat: sed quia oportet quod in actum reducatur per aliquod ens actu, oportet quod actus sit simpliciter prior potentia etiam tempore. vnde cum omne corpus sit in potentia, quod ipsius mobilitas ostendit, oportet ante omnia corpora esse substantiam immobilem sempiternam. Tertia autem ratio potest sumi ad hoc ex sententiis Platonicorum: oportet enim ante esse determinatum & particulatum, præexistere aliquid non particulatum. Sicut si ignis natura particulariter, & quodammodo participatiue inuenitur in ferro, oportet prius inueniri igneam naturam in eo quod est per essentiam ignis: vnde, cum esse & reliquæ perfectiones & formæ

Opi. prima. Vide prima par. q. 51. ar. 1.

In 8. Phys.

12. Metaph.

Universidad de Deusto
Biblioteca

formæ inueniantur in corporibus quasi particulare, per hoc quod sunt in materia receptæ, oportet præexistere aliquam substantiam incorpoream, quæ non particulariter, sed cum quadam vniuersali plenitudine perfectionem essendi in se habeat. Quod autem posuerunt sola corpora esse substantias, ex hoc decepti fuerunt, quòd imaginationem transcendere intellectu non valentes, quæ solum est corporum ad substantias incorporeas cognoscendas quæ solo intellectu capiuntur, pertingere non valuerunt. Alij vero fuerunt substantiam incorpoream ponentes. Sed eam dixerunt esse corpori vnitam, nec aliquam substantiam incorpoream inueniri, quæ non sit corporis forma. Vnde ponebant ipsum Deum esse animam mundi, sicut de Varrone dicit Augustinus in septimo de Ciuitate Dei, quod Deus est anima, motu & ratione mũdum gubernans. Vnde dicebat, quòd totus mundus est Deus propter animam, & non propter corpus, sicut & homo dicitur propter animam sapiens, & non propter corpus. Et propter hoc gentiles toti mundo & omnibus partibus eius diuinitatis cultum exhibebant. Sed hæc etiam positio per ipsos Philosophos est improbata multipliciter. Primo quidem, quia virtus vnita alicui corpori vt forma, habet determinatam actionem ex eo quod tali corpori vnitur: vnde, cum oporteat esse aliquod agens vniuersale, influentiam habẽs per omnia corpora, eo quod primum mouens non potest esse corpus, vt supra ostẽsum est, relinquitur quod oportet esse aliquod incorporeum, quod nulli corpori est vnitum: vnde Anaxagoras posuit intellectum immixtum, vt imperet, sicut dicitur in octauo Physicorum. Imperium enim est alicuius præeminentis his, quibus imperat, & eis non subditi, nec ad ea obligati. Secundò, quia si quælibet substantia incorporea est corpori vnita vt forma, oportet primũ quod mouetur, mouere seipsum ad modum animalis quasi compositum ex substantia corporali & spirituali. Mouẽs autem seipsum, mouet se per voluntatem, inquantum aliquid appetit: appetitus enim est mouẽs motum, appetibile autem est mouens non motum: oportet ergo supra substantiam corpoream coniunctam corpori, esse aliquid aliud superius quod moueat eam, sicut appetibile mouet appetitum: & hoc oportet esse intellectuale bonum: quia hoc est appetibile, quia est simpliciter bonum. Sensibile autem appetibile appetitur, quia est hoc, & nunc bonum. Intellectuale autem bonum oportet esse incorporeũ, quia nisi esset absque materia, non intelligeretur. Et ex hoc ipso oportet ipsum esse intelligens. Substantia enim quælibet est intelligens ex hoc, q̃ est à materia immunis: oportet ergo supra substantiam coniunctam corpori, esse aliam substantiam superiorem incorpoream, vel intellectualem corpori non vnitam. Et hæc est probatio Aristo. in 11. Meta. Non enim potest dici, quòd mouens seipsum, nihil desideret extra se, quia nunquam moueretur. Motus enim est ad inquirendũ aliquid extrinsecum aliquo modo. Tertiò, quia cum mouens seipsum possit moueri & non moueri, vt dicitur in octauo Physicorũ, si aliquid motũ ex se continue mouetur, oportet quod stabiliatur in mouendo ab aliquo exteriori, quod est omnino immobile. Cœlum autem, cuius animam dicebant Deum, videmus continue moueri: vnde oportet supra illam substantiam, quæ est anima mundi, si qua est, esse aliam superiorem substantiam, quæ nulli corpori est coniuncta, quæ est per seipsam subsistens. Illi autem qui posuerunt omnem substantiam corpori vnitam, ex hoc videntur fuisse decepti, quòd materiam credebant causam subsistentiæ & indiuiduationis in omnibus entibus, sicut est in rebus corporalibus. Vnde substantias incorporeas non credebant posse subsistere nisi in corpore, sicut etiam per modum obiectionis tangitur in commẽ. libro de Causis. His opinionibus abiectis, Plato, & Aristote. posuerunt aliquas substantias esse incorporeas, & earũ quasdam esse corpori coniunctas, quasdam vero nulli corpori coniunctas. Plato nanque posuit duas substantias separatas, scilicet Deum patrem totius vniuersitatis in supremo gradu, & postmodum mentem ipsius, quam vocabat paternum intellectum, in qua erant rerum omnium rationes, vel ideæ, vt Macrobius narrat. Substantias autem incorporeas corporibus vnitas ponebat multiplices: quasdam quidem coniũctas cœlestibus corporibus, quas Platonici Deos appellabant: quasdam autem coniunctas corporibus aëreis, quas dicebant esse demones. Vnde Augustinus in octauo de Ciuitate Dei introducit hãc diffinitionẽ dæmonũ ab Apuleio datam, Dæmones sunt animalia mente rationabilia, animo passiua, corpore aërea, tempore æterna. Et omnibus prædictis substantiis incorporeis ratione suæ sempiternitatis gentiles Platonici dicebant cultum diuinitatis exhibendum. Ponebant etiam vlterius substantias incorporeas terræ grossioribus vnitas corporibus, terrenis scilicet & aqueis, quæ sunt animæ hominũ & aliorũ animaliũ. Aristoteles autem in duobus cum Platone concordat, & in duobus differt. Cõcordat quidem in ponendo supremam substantiam, nec corpoream nec corpori vnitam, & iterum in ponendo cœlestia corpora esse animata. Differt autem in hoc, quòd ponebat plures substantias incorporeas corpori non vnitas, scilicet secundum numerum cœlestium motuum. Et iterum in hoc quod non ponit esse aliqua animalia aërea, in quo rationabilius posuit. Quod patet ex tribus: primo quidẽ, quia corpus mixtũ nobilius est corpore elementari, & maxime quantum ad formam: quia elementa mixtorum corporum materia sunt. Vnde oportet, quòd substantiæ incorporeę, quæ sunt nobilissimæ formæ, corporibus mixtis vniantur, & non puris elementis. Nullum autem corpus mixtum esse potest, in quo terra & aqua non magis abundẽt secundum materiæ quantitatem, cũ etiam superiora elementa magis habeant de virtute actiua, vtpote magis formalia. Si autem hæc in quantitate excederent, non seruaretur aliqua proportio debita mixtionis, quia superiora omnino vincerent inferiora. Et ideo non potest esse quod substantiæ incorporeæ vniantur, vt formæ corporibus aëreis, sed corporibus mixtis, in quibus materialiter superabundet terra & aqua. Secundò, quia corpus homogeneum & vniforme, oportet quod habeat eandem formam in toto & in partibus. Totum autem aeris corpus videmus esse vnius naturæ. Vnde oportet si substantiæ aliquæ spirituales aliquibus partibus aëris sunt vnitæ, quod etiam toti aëri vniantur. Et sic totus aër erit animal, quod irrationabiliter dici videtur, quamuis & hoc quidem anti qui ponerent, vt dicitur in primo de Anima, qui dicebant aërem totum esse plenum diis. Tertiò, quia si substantia spiritualis non habet in se aliam potentiam quam intellectum & voluntatem, frustra corpori vnitur, cum hæ operationes absque corpore compleantur. Omnis enim forma corporis corporaliter aliquam actionem efficit. Si autem habent alias potentias, quod videntur Platonici sensisse de dæmonibus, dicentes eos esse animo passiuos, cum tamen passio non sit nisi in parte animæ sensitiua, vt probatur in septimo Physicorum, oportet quod tales substantiæ corporibus organicis vniantur, vt actiones talium potentiarum per determinata organa exæquentur. Tale autem non potest esse corpus aëreũ, eo quod non est figurabile. Vnde patet quod substantiæ spirituales non possunt aëreis corporibus naturaliter esse vnitæ. Vtrum autem aliquæ substãtiæ incorporeæ sint cœlestibus corporibus vnitę vt formę, Augustinus sub dubio relinquit in secundo super Genes. ad literam. Hieronymus autem asserere videtur super illud Ecclesia. primo, Lustrans vniuersa per circuitum spiritus, & etiam Orige. Quod tamen à pluribus modernorum reprobatum videtur, propter hoc quod cum numerus beatorum ex solis hominibus & angelis secundum scripturam diuinam constituatur, non possent illæ substantiæ spirituales nec inter hominum animas computari, nec inter angelos, qui sunt incorporei. Sed tamẽ August. in Enchi. hoc etiam sub dubio relinquit sic dicens, Nec illud quidẽ certum habetur, vtrum ad eandem societatem, scilicet angelorum, pertineat sol, luna & cuncta sidera, quamuis nonnullis lucida esse corpora, non cum sensu vel intelligentia videantur. Sed in hoc certissime à doctrina tam Platonis quam Aristotelis doctrina fidei discordat, quod ponimus multas substantias penitus corporibus non vnitas, plures quam aliquis eorum ponat. Quæ quidem positio etiam rationabilior videtur propter tria: primò quidem, quia sicut corpora superiora digniora sunt inferioribus, it a substantiæ incorporeæ corporibus sunt etiam digniores. Corpora autem superiora in tantum inferiora excedunt, quòd terra habet comparationem ad cœlum, sicut punctum ad sphęram, vt astrologi probant: vnde & substantiæ incorporeæ (sicut Diony. dicit quarto cap. Cœlestis hierar.) omnem multitudinem materialium specierum transcendũt, quod significatur Dan. septimo, cum dicitur, Millia millium ministrabant ei & decies millies cẽtena millia assistebant ei, quod quidem affluentiæ diuinæ bonitatis concordat, vt scilicet ea quæ

Opinio 2.

Reproba.

Opinio 3.

Dæmones quid.

ea quæ nobiliora sunt illa copiosius in esse producat. Et cũ superiora ab inferioribus non dependeant, nec ad ea limitentur eorum virtutes, nõ oportet illa solum in superioribus ponere, quæ per inferiores effectus manifestantur. Secundo autem quia rerum naturalium ordine, inter naturas distantes multi gradus medij inueniuntur: sicut inter animalia & plantas inueniuntur quædam animalia imperfecta, quæ & cum plantis communicant quantum ad fixionem, & cum animalibus quantũ ad sensum: cum ergo substantia suprema quæ Deus est, à corporum natura maxime distet, rationabile videtur quòd multi gradus naturarum inter vtraque inueniantur, & nõ solum illæ substantiæ quæ sunt principia motuum. Tertio quia cum Deus non solum vniuersalem prouidentiam de rebus corporalibus habeat, sed etiam ad res singulas eius prouidentia se extendat, in quibus interdum, vt dictum est, præter ordinem causarum vniuersalium operatur, non solum oportet ponere substantias incorporeas Deo deseruientes in vniuersalibus causis naturæ quæ sunt motus corporum cœlestium, sed etiam in aliis quę Deus particulariter in singulis operatur, & præcipue quantum ad homines, quorũ mentes cœlestibus motibus non subiiciuntur. sic ergo fidei veritatem sequendo dicimus angelos & dæmones non habere corpora naturaliter vnita: sed omnino incorporeos, sicut dicit Dionysius.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendum, quod Augustinus in pluribus locis suorum librorum quantum ad corpora angelorum & dæmonum absque assertione vtitur Platonicorum sententia. Vnde & 21. de Ciuitate Dei vtranque opinionem prosequitur de pœna dęmonum tractãs, & eorum scilicet qui dicebant dæmones aërea corpora habere, & eorum qui dicebant eos esse penitus incorporeos. Gregorius vero angelum animal appellat large sumpto animalis vocabulo, pro quolibet viuente. Ad secundum dicendum, quod Orige. in pluribus Platonicorum opinionem sectatur: vnde huius opinionis fuisse videtur, quod omnes substantiæ creatæ incorporeę sint corporibus vnitæ, quamuis etiam hoc non asserat, sed sub dubitatione proponat, aliam etiam opinionem tangens. Ad tertium dicendum, quod Dionysius absque dubio angelos & dæmones incorporeos esse voluit: vtitur autẽ metaphorice nomine furoris & concupiscẽtiæ pro volũtate inordinata, & nomine phantasiæ, pro intellectu errante in eligendo, secundum quod malus omnis est ignorans, vt Philosophus dicit in tertio Ethicorum: & Prouerbio. 14. dicitur, Errant qui operantur malum. Ad quartum dicendum, quod si angeli ponantur ex materia & forma compositi, non propter hoc oportet quod sint corporei ex ratione prædicta, nisi ponatur quod sit eadem materia Angelorum & corporum. Posset autem dici, quod esset alia materia à materia corporũ diuisa, non quidem dimẽsionis diuisione, sed per ordinem ad alterius generis formam: nam potentia actui proportionatur. Magis tamen credimus, quod nõ sint angeli ex materia & forma compositi, sed sint formæ tantũ per se stãtes. Nec oportet quod propter hoc non sint creati: forma enim est principium essendi vt quo aliquid est, cum tamẽ & esse formæ, & esse materiæ in composito sit ab vno agente. Si ergo sit aliqua substantia creata, quæ sit forma tantum, potest habere principium essendi efficiens, non formale. Ad quintum dicendum, quod secundum Philosophum in secundo Physicorum, etiam in causis formalibus prius & posterius inuenitur: vnde nihil prohibet vnam formam per alterius formæ participationem formari. Et sic ipse Deus, qui est esse tantum, est quodammodo species omnium formarum subsistentium, quæ esse participant, & non sunt suum esse. Ad sextum dicendum, quod virtus angeli secundum naturæ ordinem est superior, & per consequens vniuersalior quam virtus animæ humanæ. Vnde non poterat habere corporeum organũ sibi sufficienter respõdens ad actiones, quibus in exteriora corpora agit. Et ideo nõ debuit ali quibus corporeis organis alligari, sicut anima per vnionẽ ligatur. Ad septimum dicendum, quod mouens seipsum est primum inter mota ratione mouentis immobilis. Vnde, si mouens immobile moueat siue corpus sibi naturaliter vnitum siue non, eadem prioritatis ratio manet. Ad octauum dicendum, quod anima vnita corpori viuificat corpus non solum effectiue, sed formaliter. Sic autem corpus viuificare minus est quam per se viuere tantum, simpliciter loquendo. Nam anima hoc modo corpus viuificare potest, inquantum habet esse infinitum, quod sibi & corpori potest esse commune in composito ex vtroque. Esse autem angeli, cum sit altius, non potest hoc modo communicari corpori. Vnde viuit tantum, & non viuificat formaliter. Ad nonum dicendum, quod retrogradatio, quæ videtur in planetis, & statio, & directio, non prouenit ex difformitate motus vnius & eiusdem mobilis, sed ex diuersis motibus diuersorum mobilium, vel ponendo eccentricos epicyclos secundum Ptolemæum, vel ponendo diuersitatem motuum, secundum diuersitates polorum, sicut alij posuerunt. Et tamen si etiam difformiter mouerentur cœlestia corpora, per hoc non magis ostẽderetur quod mouerentur à motore voluntario coniuncto, quam quod à separato. Ad decimum dicendum, quod corpora cœlestia etiã si non sint animata, mouentur à substantia viuente separata, cuius virtute agunt, sicut instrumentum virtute principalis agentis, & ex hoc causant in inferioribus vitam. Ad vndecimum dicendum, quod Philosophus demonstrationes suas ad duas conclusiones sub disiunctione terminat, scilicet quod mobilia vel reducuntur statim ad mouens immobile, vel ad mouens seipsum, cuius vna pars est mouens immobile, quamuis ipse magis secundã partem præeligere videatur. Si quis tamen primam partem eligat, nullum inconueniẽs ex suis demonstrationibus sequetur. Ad duodecimum dicendum, q̃ id quod est supremum in corporibus, attingit ad infimũ spiritualis naturæ per aliquam participationem proprietatum eius, sicut per hoc quod est incorruptibile, non autem per hoc quod ei vniatur. Ad decimumtertium dicendum, quod corpus humanum quantum ad materiam ignobilius est cœlesti corpore, sed corpus humanum formã habet nobiliorem, si corpora cœlestia sunt inanimata. Nobiliorẽ tamen dico secundum se, non tamen secundum quod corpus format. Perfectiori enim modo forma cœli perficit materiam, cui præbet esse incorruptibile, quã anima rationalis corpus. Hoc autem ideo est, quia substantia spiritualis quæ mouet cœlum est altioris dignitatis, quam vt corpori vniatur. Ad decimumquartum dicendum, quod aërea corpora esse nõ possunt rationibus prædictis. Et per hoc patet respõsio ad 15. quod procedit de opinione Platonis. Ad decimumsextum dicendũ, quod angelus non mouetur cõmensurando se spatio, sicut corpora mouentur. Sed æquiuoce motus dicitur de motu angelorum & de motu corporum. Ad decimumseptimũ dicẽdum, q̃ verbũ Dei non vnitur corpori vt forma: quia sic fieret vna natura ex verbo & carne, quod est hæreticum. Ad decimumoctauum dicendũ, quod Porphyrius in hoc opinionem Platonis sequitur, q̃ Deos nominat dæmones, quos ponebãt animalia, & etiã corpora cœlestia.

Vtrum angeli vel dæmones possint corpus assumere.

ARTIC. VII.

SEPTIMO quæritur vtrũ angeli vel dæmones possint corpus assumere. Et videtur quod non. Corpus enim substantiæ incorporeæ vnitum esse non potest, nisi vel quantum ad esse, vel quantum ad motum. Sed Angeli non possunt habere vnita sibi corpora quantum ad esse, quia sic essent eis naturaliter vnita, quod est contra prædicta. ergo relinquitur quod non possunt corporibus vniri, nisi inquantum mouent ea. Sed hoc nõ sufficit ad rationem assumptionis, quia sic angelus & dæmon assumeret omne corpus quod mouet, quod patet esse falsum. Mouit enim Angelus linguam asinæ Balaam, nec tamen dicitur eam assumpsisse. ergo non potest dici quod Angelus vel dæmon corpus assumat. Præterea, si angeli vel dæmones corpora assumant, hoc non est propter eorum necessitatem, sed vel propter nos instruendos quantum ad bonos, vel decipiendos quantum ad malos. Sed ad vtrumque sufficit sola imaginaria visio. ergo non videtur quod corpora assumant. Præterea, Deus in veteri testamento patribus apparuit, sicut & Angeli apparuisse leguntur: vt Augusti. probat in tertio de Trinitate. Sed non est dicendum quod Deus corpus assumpserit, nisi per mysterium incarnationis. ergo nec angeli apparentes corpora assumunt. Præterea, sicut vniri corpori naturaliter conuenit animæ, ita non esse vnitum naturaliter conuenit angelo. Sed anima non potest à corpore separari cum vult. ergo nec angelus potest corpus assumere. Præterea, nulla substantia finita potest simul in plures operationes. Angelus est quædam substãtia finita. Non potest ergo simul & nobis ministrare, & corpus assumere. Præterea, inter assumens & assumptum

Universidad de Deusto
Biblioteca

debet esse aliqua proportio. Sed inter angelum & corpus non est aliqua proportio, cum sint omnino generum diuersorum, & per consequens incompassibilia. ergo angelus non potest assumere corpus. Præterea, si angelus assumit corpus; aut corpus cœleste, aut aliquid de natura quatuor elementorum. Non quidem corpus cœleste, cum corpus cœli diuidi non possit, nec à loco suo diuelli. Similiter nec corpus igneum, quia sic consumeret alia corpora, quibus adhæreret. Nec aëreum, quia aër non est figurabilis, nec aqueum, aqua enim figuram non retinet. Similiter autem nec terrenum, cum subito dispareant: vt patet de angelo Tobiæ. ergo nullo modo corpus assumunt.

Præterea, omnis assumptio ad aliquam vnionem terminatur. Sed ex angelo & corpore non potest fieri vnum aliquo illorum trium modorum vnitatis quos ponit Philosophus in primo Physicorum. Non enim possunt fieri vnum continuatione, neque indiuisibilitate, neque ratione. ergo angelus non potest corpus assumere. Præterea, si angeli corpus assumunt, aut corpora ab eis assumpta habent veras species quæ videntur, aut non. Si quidem habent veras species, cum ergo quandoque videantur in specie hominis, corpus ab eis assumptum erit verum corpus humanum. Quod est impossibile, nisi dicatur quod angelus assumit hominem, quod videtur inconueniens. Si autem non sunt vere species, hoc etiam inconueniens videtur. Non enim decet aliqua fictio angelos veritatis. Nullo ergo modo angelus corpus assumit. Præterea, sicut supra habitum est, angeli & dæmones virtute suæ naturæ non possunt facere in istis corporibus effectus aliquos, nisi mediantibus virtutibus naturalibus. Sed virtutes naturales non insunt rebus corporalibus ad formādum speciem humani corporis, nisi per determinatum modum generationis, & nisi ex determinato semine, qualiter constat quod angeli corpus non assumunt. Et eadem ratio est de aliis formis corporum, in quibus angeli aliquando apparent. ergo non potest hoc esse per hoc quod angeli assumant corpora. Præterea, oportet quod mouens aliquid influat corpori moto. Non potest autem influere nisi aliquo modo contingat. Cum ergo non possit esse contactus angelorum ad corpora, videtur quod non possit mouere, & per consequens nec assumere. Sed dicendum, quod angeli imperio solo mouent corpus motu locali. Sed contra, mouens & motum oportet esse simul, vt probatur in septimo Physicorum. Sed ex hoc quod angelus aliquid imperat voluntate sua, non est simul cum corpore quod per ipsum moueri dicitur. ergo solo imperio mouere non potest. Præterea, motus corporalis non obedit angelis ad nutum quantum ad sui formationem, sicut supra habitum est. Figura autem quædam forma est. ergo non potest solo imperio angeli corpus aliquod figurari, vt habeat effigiem hominis, aut alicuius huiusmodi in quo angelus appareat.

Præterea, supra illud Psalmi, Dominus in templo sancto suo, dicit glo. quod etsi dæmones exterius simulachris præsideant, intus tamen esse non possunt, & eadem ratione nec in aliis corporibus. Sed si corpora assumunt, oportet eos in corporibus assumptis esse. ergo non est dicēdum quod corpora assumant. Præterea, si assumūt aliquod corpus, aut toti corpori vniūtur, aut alicui parti eius. Si solū alicui parti, nō poterunt totū corpus mouere, nisi vnam partem moueant altera mediante. Quod non videtur posse contingere, nisi corpus assumptū habeat partes organicas determinatas ad motum, quod est solum corporū animatorum. Si autem toti corpori vniūtur immediate, oportet quod sit in qualibet parte corporis assumpti angelus, & constat quod totus, cum sit impartibilis. ergo erit in pluribus locis simul. qđ est solius Dei. nō ergo angelus potest corpus assumere.

Contra.1. SED CONTRA est quod legitur de angelis apparentibus Abrahæ, vt habetur Genes. decimo octauo, qui in corporibus assumptis apparuerunt. Et similiter de angelo qui Tobiæ apparuit.

CONCLVSIO.

Sicut dæmones & angeli nonnunquam corporales species producendo in imaginatione, secundum imaginariam visionem apparere dicuntur, ita quandoque corpora assumere posse credendum est.

RESP. Vide 1. par. RESPONDEO dicēdum, quod quidam eorum qui sacræ scripturæ credunt, in qua apparitiones angelorum leguntur, dixerunt quod angeli nūquam corpora assumunt, sicut patet de Rabi Moyse, qui hanc opinionem ponit. Vnde dicit quod omnia quæcunque in sacra scriptura leguntur de apparitione angelorum, contingunt in visione Prophetiæ, secundum scilicet imaginariam visionem, quandoque quidem in vigilando, quandoque vero in dormiendo. Et hæc positio veritatem scripturæ non saluat. Ex ipso enim modo loquendi quo scriptura vtitur: datur intelligi quid significetur vt res gesta, & quid per modum propheticæ visionis. Cum enim aliqua apparitio per modum visionis debeat intelligi, ponuntur aliqua verba ad visionē pertinentia: sicut quod dicitur Eze. octauo, Eleuauit me spiritus inter cœlum & terram, & adduxit me in Hierusalem in visionibus domini. Vnde patet quod illa quæ fieri simpliciter narrantur, simpliciter etiam intelligi debent esse gesta. Sic autem legitur de pluribus apparitionibus in veteri testamento. Vnde simpliciter concedendū est q̄ angeli quandoque corpus assumunt, formādo corpus sensibile, exteriori siue corporali visione subiectum, sicut & quandoque aliquæ species in imaginatione formando apparent secundum imaginariam visionem. Hoc autem conueniens est propter tres rationes. Primo quidem & principaliter, quia omnes illæ apparitiones veteris testamenti, ad illam apparitionem ordinantur, in qua filius Dei visibilis mundo apparuit, vt Augustinus dicit in tertio de Trinitate. Vnde cum filius Dei verum corpus assumpserit, & non phantasticum, vt Manichæi fabulantur, conueniens fuit vt etiam vera corpora assumendo, angeli hominibus apparerent. Secunda ratio potest sumi ex verbis Dionysi. in epistola quam scribit ad Titum. Dicit enim quod ideo in diuina scriptura res diuinæ nobis sub sensibilibus traduntur, inter alias rationes, vt totus homo quantum possibile est ex participatione diuinorum perficiatur, non solum intellectu capiendo intelligibilem veritatem, sed etiam in natura sensibili per sensibiles formas, quæ sunt velut quædam imagines diuinorum. Vnde similiter cum angeli hominibus appareant ad eos perficiēdos, conueniens est vt non solum intellectum illuminent per intellectualem visionem, sed quod etiam imaginationi prouideant, & exteriori sensui, per imaginariam visionem, & per corporalem visionem, corporum scilicet assumptorum. Vnde & hæc triplex visio assignatur ab Augustino duodecimo super Genesim ad literam. Tertia ratio potest esse, quia etsi angeli natura sint nobis superiores, per gratiam tamen adipiscimur eorum æqualitatē & societatem, sicut habetur Matthæi 22. Erunt sicut angeli in cœlo. Et ideo vt suam familiaritatem & affinitatem ad nos ostendant, nobis suo modo per corporum assumptionem conformantur, vt quod nostrum est accipientes, nostrum intellectum in illud assurgere faciant, quo propriū est ipsorum, sicut & filius Dei dum ad nos descendit, ad sua nos eleuauit. Dæmones autem quando in Angelos lucis se transfigurant, quod boni Angeli ad nostrum profectum faciunt, ipsi ad deceptionem facere moliuntur.

q 51. art. 1. in cor.

Ad primū. AD PRIMVM ergo dicendum quod non omne corpus quod mouet angelus assumit. Assumere enim dicitur quasi ad se sumere. Assumit ergo Angelus corpus, non vt suæ naturæ vniat, sicut homo assumit cibum, neque vt vniat suæ personæ, sicut filius Dei assumpsit humanam naturam: sed ad suam repræsentationem, illo modo quo intelligibilia per sensibilia repræsentari possunt. Tunc ergo angelus corpus assumere dicitur, quando corpus aliquod hoc modo formatur, quod ad repræsentationem suam est aptum: sicut patet per Dionysium in fine cœlestis hierarch. vbi ostendit quod per corporales formas Angelorum proprietates intelliguntur. Ad secundum dicendū, quod non solum imaginaria visio est vtilis ad nostram instructionē, sed etiam corporalis, vt dictum est. Ad tertium dicēdum, quod sicut dicit Augustinus in terrio de Trinitate, Omnes Dei apparitiones quæ in veteri testamento leguntur factæ sunt ministerio angelorum, qui aliquas species vel imaginarias vel corporeas formant, per quas animam hominis videntis in Deum reducerent, sicut ex sensibilibus figuris possibile est hominem in Deum reduci. Corpora ergo apparentia in apparitionibus prædictis Angeli assumpserūt. Sed in eis Deus apparuisse dicitur, quia ipse Deus erat finis in quem per repræsentationem huiusmodi corporum, angeli mentem hominis eleuare intendebāt. Et ideo in illis apparitionibus scriptura quandoque commemorat Deum

2

3

appa

apparuisse, quandoque angelum. Ad quartum dicendum, quod nulla res habet potestatem supra suum esse. Omnis enim rei virtus ab essentia eius fluit, vel essentiam præsupponit. Et quia anima per suum esse, vnitur corpori, vt forma, non est in potestate eius vt ab vnione corporis se absoluat. Et similiter nō est in potestate angeli quod se vniat corpori secundum esse vt formam. Sed potest corpus assumere modo prædicto, cui vnitur vt motor, & vt figuratum figuræ. Ad quintum dicendum, quod istæ duæ operationes assumere corpus & ministrare sunt ad inuicem ordinatæ, & ideo nihil prohibet quin ea angelus simul exequatur. Ad sextum dicendum, quod si proportio secundum commensurationem accipiatur, non potest esse angeli ad corpus proportio, cum eorum magnitudines nō sint vnius generis, nec rationis eiusdem. Nihil tamen prohibet quin sit aliqua habitudo angeli ad corpus vt motoris ad motum, & figurari ad figuram, quæ proportio potest dici. Ad septimum dicendum, quod ex quolibet elemento potest angelus corpus assumere, vel etiam ex pluribus elementis commixtis. Magis tamen competit quod ex aëre corpus assumat qui potest inspissari faciliter, & sic figuram recipere & retinere, & per alicuius lucidi corporis oppositionem diuersimode colorari, sicut in nubibus patet: vt quantum ad præsens non sit differentia inter purum aërem & vaporem seu fumum, qui in aëris naturam tendunt. Ad octauum dicendum, quod illa diuisione diuiditur vnum simpliciter. Sic autem angelus corpori non vnitur, sed secundum quid, sicut motor mobili, & vt figuratum figuræ, sicut supra dictum est. Ad nonum dicendum, quod corpora illa quæ angeli assumunt, habent quidem veras formas quātū ad id quod sensus percipere potest, quæ sunt sensibilia per se, sicut color & figura, non autem quantum ad naturam speciei, quæ est sensibile per accidēs. Nec propter hoc oportet quod sit ibi aliqua fictio, quia formas humanas non obiiciūt oculis angeli, vt homines esse credantur, sed vt per humanas proprietates, angelorum virtutes cognoscātur. Sicut nec etiam metaphoricæ locutiones sunt falsæ, in quibus ex aliorum similitudinibus res aliæ significantur. Ad decimum dicendum, q̄ licet virtutes naturales corporum non sufficiant ad inducendum veram speciem humani corporis, nisi per debitum modum generationis, sufficiunt tamen ad inducendam similitudinem humanorum corporum quantum ad colorem & figuram, & ad huiusmodi accidentia exteriora: & præcipue cum ad plura horum sufficere videatur motus localis aliquorum corporū, per quem & vapores condensantur & rarefiunt, & nubes diuersimode figurantur. Ad vndecimum dicendum, quod angelus mouens corpus assumptum influit ei motum & tangit, non tactu corporali, sed spirituali per suam virtutē. Ad duodecimum dicendum, quod imperium angeli requirit executionem virtutis. Vnde oportet, q̄ sit quidam tactus spiritualis ad corpus quod mouet. Ad decimumtertium dicendum, q̄ figura est quædam forma, quæ per abscissionem materiæ & condensationem, vel rarefactionem, vel ductionem, aut aliquem motum huiusmodi potest fieri in materia. Vnde non est eadem ratio de hac forma & aliis. Ad decimumquartum dicendum, quod esse in aliquo corpore potest intelligi dupliciter. vno modo vt sit infra terminos quantitatis, & sic nihil prohibet diabolum in aliquo corpore esse. Alio modo vt sit intra rei essentiā: vt dans esse rei, & operās in re, quod est solius Dei proprium. quāuis Deus non sit pars essentiæ alicuius rei. Potest autem & secundum glo. intelligi dæmon in simulachro non esse, sicut idolatræ putabant, vt scilicet ex simulachro & spiritu habitante fieret vnum. Ad decimumquintum dicendum, q̄ angelus est totus in toto corpore assumpto, & in qualibet parte eius, eadem ratione qua & anima, licet enim non sit forma corporis assumpti vt anima, est tamen motor. Mouens autem & motum oportet esse simul. Et tamen non sequitur vt sit in pluribus locis simul. Comparatur enim totum corpus assumptum ad angelum, sicut vnus locus.

Virum angelus vel dæmon per corpus assumptum possit operationes viuentis corporis exercere.

ARTIC. VIII.

OCTAVO quæritur vtrum angelus vel dæmon per corpus assumptum possit operationes viuentis corporis exercere. Et videtur quod non. Cuicunque enim competit habere virtutem ad aliquod opus, competit ei habere ea sine quibus illud opus haberi non potest: aliās talis virtus frustra ei adesset. Sed huiusmodi opera viuentium corporum, sine corporeis organis exerceri non possunt. Cum ergo angelus non habeat corporea organa naturaliter sibi vnita, videtur quod non possit prædicta opera exercere. Præterea, anima est nobilior quam natura. Sed angelus non potest opus naturæ facere nisi mediante virtute naturali. ergo multo minus potest facere opera animæ per corpus assumptum, quod anima caret. Præterea, inter omnes operationes animæ quæ per organa complentur, actus sensuum sunt propinquiores intellectuali operationi, quæ est propria angeli. Sed angelus per corpus assumptū non potest sentire vel imaginari. ergo multo minus potest opera alia animæ facere. Præterea, locutio non fit sine voce. Vox autem est sonus ab ore animalis prolatus. Cum ergo angelus vtens corpore assumpto non sit animal, videtur quod loqui non possit per corpus assumptum, & multo minus alia facere: nam locutio propinquissima sibi videtur, cum sit intellectus signum. Præterea, vltima operatio animæ vegetabilis in vno & eodem indiuiduo est generatio. Prius enim nutritur & augetur animal quam generet. Sed non potest dici quod angelus vel corpus assumptum ab ipso nutriatur vel motu augmenti moueatur. ergo non potest esse quod corpus assumptum generet. Sed dicendū quod angelus vel dæmon per corpus assumptū generare potest, non quidem semine ex corpore assumpto deciso, sed semine hominis in muliere transfuso, sicut & adhibendo alia propria semina, quosdam veros effectus naturales causat. Sed contra. Semen animalis præcipue ad generationem operatur per calorem naturalem. Si autem dæmon semen portaret per aliquam magnam distantiam, impossibile videtur quin calor naturalis euaporaret. ergo non posset fieri generatio hominis per modum prædictum. Præterea, secundum hoc ex tali semine homo non generaretur nisi secundum virtutem humani seminis. ergo illi qui dicuntur à dæmonibus generati non essent maioris staturæ & robustiores aliis, qui communiter per semen humanum generantur, cum tamen dicatur Gene. sexto quod cum ingressi essent filij Dei ad filias hominum illæque genuerunt, nati sunt gigantes potentes à seculo viri famosi. Præterea, comestio ad nutrimentum ordinatur. Si ergo angeli in corporibus assumptis non nutriuntur, videtur q̄ nec etiam comedant. Præterea ad ostendendum veritatē corporis humani resurgentis, Christus post resurrectionem comedere voluit. Si autem angeli vel dæmones in corporibus assumptis comedere possent, non esset comestio efficax argumentum resurrectionis, quod patet esse falsum. non ergo angeli vel dæmones per corpus assumptum comedere possunt.

Contra.1 SED CONTRA est quod dicitur Gene. 18. de angelis qui apparuerunt Abrahæ. Cum comedissent dixerunt ad eum, Vbi est Sara vxor tua? ergo & comedunt & loquuntur angeli in corporibus assumptis. Præterea, Gene. 6. super illud, Videntes filij Dei, &c. dicit glo. Hiero. verbum Hebraicum, Eloym, vtriusque numeri est: Deum enim & deos significat. Ideo Aquila filios deorum dicere ausus est deos, sanctos vel angelos intelligens. ergo videtur quod angeli generent. Præterea, sicut per artem hominis nihil fit frustra, ita nec per artem angeli. Frustra autem assumeret corpora disposita ad modum organici corporis, nisi illis organis vterentur. ergo videtur quod exerceant in corporibus assumptis opera organis conuenientia, sicut quod videant per oculos, & audiant per aures, & sic de aliis.

CONCLVSIO.

Operationes viuentis, quæ ab anima ad extrinsecum tamen terminantur, Angeli exercere valent, ad animam vero & corpus terminatas minime.

RESP. Vide primā par. q. 54. ar. 3. absolutius hoc determinatum. nāt. 1. dist. 8. artic. 4. Et quolib. 3. art 5. RESPONDEO dicendum, q̄ actio aliqua ex duobus naturalem speciem accipere videtur, scilicet ex agente & termino. Calefactio enim ab infrigidatione differt, quia vna earum ex calore procedit: & ad calorem terminatur: alia vero à frigore & ad frigus. Proprie tamen actio sicut & motus, à termino speciem habet. A principio autem habet proprie quod sit naturalis. Motus enim & actiones naturales dicūtur, quę sunt à principio intrinseco. Considerandum est ergo q̄ in operationibus animæ, quædam sunt quæ non sunt solum ab anima, sicut à principio,

Universidad de Deusto
Biblioteca

sed etiam terminãtur ad animam & ad corpus animatum. Et huiusmodi actiones angelis in corporibus assumptis attribui non possunt, neque secundum similitudinem speciei, neque secũdum naturalitatem actionis, sicut sentire, augere, nutrire, & similia. Sensus enim est secundum motum à rebus ad animam. Similiter nutrimentũ & augmentum est per hoc quod aliquid generatur & additur corpori viuenti. Quædam vero actiones sunt animæ, quæ quidem sunt ab anima sicut à principio, terminantur tamen ad aliquem exteriorem effectum: & si quidem talis effectus per solam corporis diuisionem vel motum localem produci possit, talis actio attribuetur angelo per corpus assumptum quantum ad similitudinem speciei in effectu: nõ tamen erit vere naturalis actio, sed similitudo talis actionis. Sicut patet in locutione quæ formatur per motum organorum & aeris, & comestio quæ perficitur per diuisionẽ cibi & traiectionem in partes interiores. Vnde locutio, quæ attribuitur Angelis in corporibus assumptis, non est vere naturalis locutio, sed similitudinaria quædam per similitudinem effectus. Et similiter dicendum est de comestione. Vnde & Tobię duodecimo dicit angelus. Cum essem vobiscum, videbar quidem vobiscum manducare & bibere, sed ego cibo inuisibili & potu vtor. Si autem talis effectus requirat transmutationem secundum formam, tunc non poterit fieri per angelum, nisi forte mediante naturali actu, sicut patet de generatione.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendum, quod huiusmodi operationes non naturaliter angelus exercet, & ideo non oportet quod habeat naturaliter organa vnita. Ad secundum dicendum, quod veras operationes animæ angelus non facit, sed similitudinarias, vt dictum. Ad tertium dicendum, quod iam dictum est, quare sensus non potest angelis in corporibus assumptis attribui. Ad quartum dicendum quod vera locutio attribui non potest angelo in corpore assumpto, sed solum similitudinaria, vt dictum est.

Ad quintum dicendũ, quod angelis bonis generare nunquam attribuitur. Sed de dæmonibus est duplex opinio. Quidam enim dicunt quod dæmones etiã nullo modo generare possunt in corporibus assumptis, propter rationes in obiiciendo inductas. Quibusdam vero videtur quod generare possunt, non quidem per semen à corpore assumpto decisum, vel per virtutem suæ naturæ, sed per semen hominis adhibitum ad generationem, per hoc quod vnus & idẽ dæmon fit ad virum succubus, & semen ab eo receptum in mulierem transfundit, ad quam fit incubus. Et hoc fatis rationabiliter sustineri potest, cum etiam alias res naturales causent propria semina adhibendo, vt Augustinus dicit in tertio de Trinitate. Ad sextum dicendum, quod circa euaporationem seminis, potest dæmon remedium adhibere, tum per velocitatem motus, tum adhibẽdo aliqua fomenta per quæ calor naturalis conseruetur in semine. Ad septimum dicendum, quod procul dubio generatio prædicto modo facta, virtute humani seminis fit. Vnde homo sic genitus nõ esset filius dæmonis, sed viri cuius sit semen. Et tamen possibile est quod per talem modum homines fortiores generentur, & maiores, quia dæmones volentes in suis effectibus mirabiles videri, obseruando determinatũ situm stellarũ, & viri & mulieris dispositionẽ, possunt ad hoc cooperari. Et præcipue si semina quibus vtuntur sicut instrumentis, per talẽ vsum aliquod augmentũ virtutis cõsequantur. Ad octauũ dicendum, q̃ comestio attribuitur angelis in corporibus assumptis: nõ quantum ad finẽ qui est nutritio, sed simpliciter quantũ ad comestionis actũ. Et similiter etiam Christo post resurrectionẽ, cuius corpori nõ erat tũc aliquid addibile. In hoc tamẽ differt, quod comestio Christi fuit vere naturalis comestio, vtpote eius existẽs qui animam vegetabilem habebat. Et sic potuit esse argumentum veritatis naturæ. In vtraq; tamen comestione cibus non est conuersus in carnem & sanguinem, sed resolutus in materiam præiacentem. Et per hoc patet responsio ad nonum.

Ad primũ. AD PRIMVM vero quod in contrarium obiicitur, dicendum quod comestio & locutio qualiter angelis sit attribuenda dictum est. Ad secundum dicendum, quod per filios Dei intelligit quidẽ filios Seth, qui erant Dei filij per gratiam, & angelorum per imitationem. Filij autem hominum dicebantur filij Cayn qui à Deo recesserant carnaliter viuentes. Ad tertium dicendũ, quod instrumenta sensuum assumunt angeli, non ad vtendum sed ad signandum. Vnde etsi per ea non sentiant, non tamen frustra assumunt.

Vtrum operatio miraculi sit attribuenda fidei.

ARTIC. IX.

NONO quæritur vtrum operatio miraculi sit attribuẽda fidei. Et videtur quod non. Gratiæ enim gratis datæ à virtutibus differunt, eo quod virtutes sanctis omnibus sunt communes, gratiæ vero gratis datæ diuersis distribuuntur, secundum illud primæ ad Corinthios duodecimo, Diuisiones gratiarum sunt. Sed facere miracula est gratiæ gratis datæ. Vnde in eodem capitulo dicitur, Alij operatio virtutum, &c ergo facere miracula, non est attribuendum fidei. Sed dicendũ, quod attribuitur fidei tanquam merenti, gratiæ gratis datæ tanquã exequenti. Sed contra est quod dicit Glo. super illud Matthęi septimo, Domine nonne in nomine tuo prophetauimus, &c. Prophetare, virtutes facere, dæmones eiicere, interdum non est meriti illius qui operatur, sed inuocatio nominis Christi. ergo videtur quod non sit fidei attribuendum. Præterea, charitas est principium & radix merendi, sine qua fides informis mereri non potest. Si ergo fidei propter meritum attribuitur operatio miraculorum, magis est attribuenda charitati. Præterea, cum sancti orando miracula faciant; illi virtuti præcipue debet miraculorum operatio attribui, quæ facit vt oratio exaudiatur. Hoc autem facit charitas. Vnde dicitur Matthæi decimooctauo, Si duo ex vobis consenserint super terram de omni re quamcunque petierint, fiet illis à patre meo. Et in Psalmis dicitur, Delectare in Domino, & dabit tibi petitiones cordis tui. Charitas enim est quæ facit hominem delectari in Deo per amorem Dei, & consentire hominibus per amorem proximi. ergo charitati debet attribui miraculorum operatio. Præterea, dicitur Ioannis nono, Scimus quia peccatores Deus non audit. Charitas autem est quæ sola peccata remouet, quia vt dicitur Prouerbio. vndecimo, Vniuersa delicta operit charitas. ergo charitati & non fidei debet attribui miraculorum operatio. Præterea, sancti homines non solum orando impetrant miracula fieri, sed etiam miracula faciunt ex potestate, vt Gregorius dicit in secundo Dialogo. Hoc autem est inquantum homo Deo vnitur, vt sic diuina virtus homini coassistat. Quam quidem vnionem charitas facit, quia qui adhæret Deo, scilicet per charitatem, vnus spiritus est: vt dicitur primæ Corin. sexto. ergo charitati debet attribui miracula facere. Præterea, charitati præcipue opponitur inuidia. Nam charitas congaudet bonis de quibus inuidia tristatur. Sed immutatio in malum per fascinationem attribuitur inuidiæ, vt dicitur in glo. Gala. tertio, ergo & miraculorum operatio est attribuenda charitati. Præterea, intellectus non est principium operationis nisi mediante voluntate. Fides autem est in intellectu, charitas autem in voluntate. ergo nec fides operatur nisi per charitatem. Vnde dicitur. Gal. quinto, Fides quæ per dilectionem operatur. Sicut ergo operatio actuum virtutis magis attribuitur charitati quam fidei, ita & operatio miraculorum.

Præterea, omnia alia miracula ad incarnationem Christi ordinantur, quæ est miraculum miraculorum. Sed incarnatio Christi attribuitur charitati. Vnde dicitur Ioan. tertio, Sic Deus dilexit mundum, vt filium suũ vnigenitum daret. ergo & alia miracula sunt charitati attribuenda, & non fidei. Præterea, quod Sara anus & sterilis de vetulo concepit filium, miraculosum fuit. Hoc autem attribuitur spei, vt dicitur Roma. 4. Qui contra spem in spem credidit. ergo operari miracula attribuendum est spei, non fidei. Præterea, miraculum est aliquod arduum & insolitum, vt Augustinus dicit. Arduum autem est obiectũ spei. ergo spei debet attribui operatio miraculorum. Præterea, miraculum est manifestatiuum diuinæ potentiæ. Sed sicut bonitati quæ appropriatur spiritui sancto respondet charitas, & veritati quæ appropriatur filio respondet filius: ita potestati quæ appropriatur patri, respondet spes. ergo facere miracula est attribuendum spei, & non fidei. Præterea, Augustinus dicit quod mali homines interdum faciunt miracula per publicam iustitiam. ergo operatio miraculorum est attribuenda iustitiæ & non fidei. Præterea, Act. sexto dicitur, quod Stephanus plenus gratia & fortitudine faciebat prodigia & signa magna in populo. ergo videtur quod sit attribuendũ fortitudini. Præterea, Matt. decimoseptimo dicit Dominus discipulis qui dæmoniacũ sanare nõ poterant, Hoc genus dæmoniorũ non eiicitur nisi oratione & ieiunio. Sed eiicere dæmonia inter miracula computa

computatur. Ieiunium autem est actus virtutis abstinẽtiæ. ergo ad abstinentiam pertinet miracula facere. Præterea, Ber. dicit quod cum muliere semper esse, & fœminam non cognoscere, maius est quam mortuum suscitare. Hoc autẽ facit castitas. ergo castitatis est miracula facere & non fidei. Præterea, illud quod est in derogationem fidei, non est fidei attribuendum. Sed miracula sunt in derogationem fidei, quia infideles imputabant ea magicæ arti. ergo fidei non debet attribui facere miracula. Præterea, fides Petri & Andreæ commendatur à Gregorio de hoc quod nullis miraculis visis crediderunt. ergo operatio miraculorum deogat fidei, & sic idem quod prius. Præterea posita causa ponitur effectus. Si ergo fides est causa faciendi miracula, omnes qui fidem habent, miracula facerent, quod patet esse falsum. Non ergo fidei est facere miracula.

Contra. SED CONTRA est quod dicitur Matth. vlt. Signa autem eos qui crediderint hæc sequentur, In nomine meo dæmonia eiicient. &c. Præterea, Matthæi 17. dominus dicit, Si habueritis fidem sicut granum synapis, dicetis monti huic, Transi hinc & transibit, & nihil impossibile erit vobis. Præterea, si vnum oppositum est causa oppositi, & reliquum oppositum est causa reliqui. Sed incredulitas est causa impediens miraculorum operationem. Vnde dicitur Matthæi sexto de Christo, Non poterat ibi, hoc est, in patria sua facere miracula, vbi paucos infirmos impositis manibus curauit, & miratur propter incredulitatem illorum. Et Matthæi 17. dicitur dominum respondisse discipulis quærentibus, Quare non potuimus eiicere dæmonium. Propter incredulitatem, inquit, vestram. ergo & fides est causa faciendi miracula.

CONCLVSIO.

Tametsi miracula faciendi potestas ex radice sit charitatis, fidei tamen non incongrue sanctũ homines attribuere visi sunt.

RESP. RESPONDEO dicendum, quod homines sancti miracula faciunt dupliciter, secundum Greg. in secundo dialogo, scilicet oratione impetrãdo, vt miracula diuinitus fiant, & per potestatem. Vtroque autem modo fides idoneum reddit hominẽ ad miracula facienda. Ipsa enim meretur proprie vt oratio exaudiatur de miraculis faciendis. Quod hac ratione videri potest. Sic enim in rebus naturalibus videmus, q̃ à causa vniuersali omnes particulares causæ sumũt efficaciam agẽdi, tamẽ effectus determinatus & proprius attribuitur causæ particulari, sicut patet de virtutibus actiuis inferiorũ corporum respectu virtutis cœlestis corporis, & de orbibus inferioribus: qui etsi sequantur motum primi orbis, habẽt tamen singuli proprios motus: ita etiam est & de virtutibus quibus meremur. Nam omnes habent efficaciã merẽdi à charitate, quæ nos vnit Deo à quo meremur, & voluntatem perficit, per quã meremur. Singulæ tamen virtutes meretur singularia quædam premia eis proportionaliter respõdentia. Sicut humilitas meretur exaltationem, & paupertas regnum. Vnde quandoq; charitate cessante per actum aliarum virtutum, etsi aliquis nihil mereatur ex condigno, ex quadam tamen diuina liberalitate aliqua congrua beneficia retribuit pro huiusmodi actibus, saltem in hoc mũdo. Vnde dicitur q̃ per ea quæ sunt ex genere bona extra charitatẽ facta, merentur aliqui ex congruo interdum bonorum temporalium multiplicationem. Per hunc autem modum fides meretur miraculorum operationem, licet radix merendi sit ex charitate. Cuius ratio potest triplex assignari, primo quidem quia miracula sunt quædam argumẽta fidei, dum per ea facta quę natura excedũt, illorum veritas comprobatur quæ naturalem transcendunt rationẽ. Vnde Matth. vlt. dicitur, Illi profecti prædicauerunt vbiq; domino cooperante, & sermonẽ confirmante sequentibus signis. Secunda ratio est, quia fides potissime diuinæ potentiæ innititur, quam accipit vt rationem vel medium ad assentiendum his quæ supra naturam esse videtur. Et ideo diuina potentia in operatione miraculorũ, præcipue fidei, coassistit. Tertia ratio est, quia miracula præter naturales causas fiunt: Fides autem est quæ nõ ex rationibus naturalibus & sensibilibus argumẽta assumit, sed ex rebus diuinis. Vnde sicut paupertas temporalium rerũ meretur diuitias spirituales, & humilitas meretur cœlestem dignitatem, ita fides quasi contemnendo ea quæ naturaliter fiunt, quodammodo miraculorũ operationem meretur, quæ præter naturalem virtutem fit. Similiter autem & per fidem homo maxime disponitur vt ex potestate miracula faciat. Quod etiam ex tribus rationibus patet. Primo quidem quia sicut supra dictũ est, sancti ex potestate miracula dicuntur facere, non quasi miraculorum principales authores, sed sicut diuina instrumenta, imperium diuinum cui natura obedit in miraculis, quodammodo ipsis rebus naturalibus præsentantes. Quod autem diuinum verbum in nobis habitet, est per fidem, quæ est quædam participatio in nobis, diuinę veritatis. Vnde per ipsam fidem homo disponitur ad miracula facienda. Secundo quia sancti qui ex potestate miracula faciunt, operantur in virtute Dei agẽtis in natura. Actio enim Dei ad totam naturam cõparatur, sicut actio animæ ad corpus. Corpus autem ab anima transmutatur præter ordinem principiorum naturalium, præcipue per aliquam imaginationem fixam, ex qua corpus calescit per concupiscentiam vel iram, aut etiam immutatur ad febrem vel leprã. Illud ergo facit hominem dispositum ad miracula faciẽda, quod dat eius apprehensioni quandam fixionem & firmitatem. Hoc autem facit fides firma: vnde firmitas fidei præcipue operatur ad miracula faciẽda. Quod patet ex hoc quod dicitur Matth. 21. Si habueritis fidem & non hęsitaueritis, &c. Iaco. 1. Postulet autem in fide nihil hęsitans. Tertio, quia cum miracula ex potestate per modum cuiusdam imperij fiant, illud præcipue facit idoneum ad miracula faciẽda ex potestate, quod reddit aptũ ad imperandum. Hoc autẽ est per quandam separationem & abstractionem ab illis quibus debet imperare. Vnde & Anaxagoras dicit quod intellectus erat immixtus ad hoc quod imperet. Fides autem animum abstrahit à rebus naturalibus sensibilibus, & eum in rebus intelligibilibus fundat. Vnde per fidem redditur homo aptus ad hoc quod per potestatẽ miracula faciat. Et inde est etiã quod aliæ virtutes ad facienda miracula præcipue cooperantur, quæ animum hominis à rebus maxime corporalibus abstrahunt, sicut continentia & abstinentia, quæ retrahunt ab electionibus, quibus homo sensibilibus rebus immergitur. Aliæ vero virtutes quæ ad disponenda temporalia ordinant, non ita ad facienda miracula disponunt.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendum, quod facere miracula attribuitur gratiæ gratis datæ, sicut principio proximo fidei, aut sicut disponenti ad huiusmodi gratiam consequendam. Ad secundum dicendum, q̃ licet interdum aliquis peccator miracula faciat, non est hoc ex merito eius, ex merito dico condigno, sed est ex quadam congruitate, inquantum fidem constanter profitetur, in cuius protestatione Deus miracula facit. Ad tertium dicendum, quod ex hoc quod charitas est maior virtus fide, largitur ipsi fidei efficaciam merendi. Fides tamen magis congruit ad particulariter merẽdum miraculorum operationes. Fides enim est perfectio intellectus, cuius operatio consistit in hoc q̃ res intellectæ aliquo modo sunt in ipso. Charitas autẽ est perfectio voluntatis, cuius operatio consistit in hoc quod voluntas in ipsam rem tendit. Vnde per charitatem homo in Deo ponitur, & cum eo vnum efficitur. Per fidem autem ipsa diuina ponũtur in nobis. Vnde dicitur Hebræ. 11. quod est substantia rerũ sperandarum. Et præterea miracula fiũt ad confirmationem fidei, non autem ad confirmationem charitatis. Ad quartum dicendum, quod charitas meretur, vt dictum est, petitionũ exauditionẽ, sicut vniuersale principiũ merendi. Sed specialiter exaudiri in miraculis faciendis meretur fides, vt dictum est. Ad quintum dicendum, quod sicut Glo. ibidem dicit, Verbum illud est cæci qui nõdum erat totaliter sapientia illuminatus. Vnde sententiam falsam continet. Nam interdum Deus peccatores audit ex sua liberalitate, licet non ex eorũ merito. Et sic oratio eorũ impetrat, licet nõ sit meritoria. Sicut & aliquãdo iusti oratio meretur, sed nõ impetrat: Nam impetratio pertinet ad id quod petitur, & innititur soli gratiæ. Meritum autẽ pertinet ad finem quem quis meretur, & innititur iustitiæ. Ad sextum dicendum, quod charitas vnit Deo, sicut hominem in Deum trahẽs. Per fidem vero diuina ad nos trahuntur, vt dictum est prius. Ad septimum dicendum, quod inuidia in fascinatione effectũ habere non posset, nisi imaginatio fixa ad hoc cooperaretur. Ad octauũ dicendum, quod ratio illa probat quod fides per charitatem meretur, & hoc supra concessum est. Et præterea obiectio tenet in illis quę propria virtute homo facit, in quibus intellectus voluntatẽ dirigit, quæ potẽtiæ imperat exequenti. In his autẽ in qui-

Universidad de Deusto
Biblioteca

bus virtus diuina est exequens, sola fides quę diuinæ potentiæ 9 innititur sufficit ad operādum. Ad nonum dicendum ꝙ obiectio illa procedit de operatione miraculi secundum ꝙ est à Deo qui ad omnia quæ in creaturis operatur, ex amore mouetur. Nam diuinus amor non permisit eum sine germine esse, vt dicit Dionysius 4. cap. de diui. no. nos autem loquimur de operatione miraculi, secundum ꝙ est ab 10 homine. Vnde ratio non est ad propositum. Ad decimum dicendum, ꝙ spei non proprie attribuitur miracula facere. Spes enim ordinatur ad aliquid consequendum. Vnde est solum de æternis. Fides autem est de æternis & temporalibus. Vnde potest se extendere ad facienda. Et propter hoc in auctoritate inducta principalius fit mentio de spe quam 11 de fide, cum dicitur ꝙ in spem credidit. Ad vndecimum dicendum, quod obiectum fidei est arduum cōsequendum. 12 non autem arduū faciendum Ad duodecimum dicēdum, quod spei respondet diuina potentia secundum sublimitatem suæ maiestatis, in cuius cōsecutionem spes tendit. Sed ipsi potentiæ secūdum quod est mirabilium effectiua, præ- 13 cipue innititur fides. Ad decimumtertium, ꝙ publica iustitia est ex fide, per quā tota ecclesia iustificatur, secūdum illud Rom. 3. Iustitia autem Dei per fidem Iesu Christi. Ad 14 decimumquartum dicēdum, ꝙ fortitudo in passionibus tolerandis, & cōstantia confessionis, erat in martyribus pro- 15 pter fidei firmitatem. Ad 15. dicendū, ꝙ etiam abstinentia ad miracula facienda cooperatur: non tamen ita principa- 16 liter sicut fides. Ad 16. dicendum, quod licet fœminā non cognoscere, & semper cum fœmina commorari sit difficile, non tamen est miraculum, proprie miraculo sumpto, cùm ex virtute creata dependeat, scilicet libero arbitrio.

17 Ad 17. dicendum, ꝙ abusus miraculorum in his qui miraculis detrahebant, non aufert eorum efficaciam ad fidem confirmandam, quantum ad illos qui erant bene dispositi.

18 Ad 18. dicendum, quod fides Petri & Andreæ cōmendatur propter promptitudinem credendi. Quæ tanto maior fuit, quanto minoribus adminiculis indiguit ad credēdum.

19 Inter quæ adminicula per se sunt miracula. Ad 19. dicendum, quod fides non est sufficiēs causa ad miracula facienda, sed dispositio quædam. Fiunt autem miracula secūdum ordinem diuinæ prouidentiæ, quæ hominibus congrua remedia pro variis causis diuersimode dispensat.

Vtrum dæmones cogātur aliquibus sensibilibus & corporalibus rebus factis, aut verbis, ad miracula faciēda.

ARTIC. X.

DECIMO quæritur vtrum dęmones cogantur aliquibus sensibilibus & corporalibus rebus factis aut verbis ad miracula faciēda, quæ per magicas artes fieri videntur. Et videtur ꝙ sic. Dicit enim Augusti. in 10. de Ciuit. Dei, introducens verba Porphyrij, quod quidam in Chaldæa tactus inuidia, abiuratas spirituales potētias precibus alligauit, ne ab alio postulata concederēt. Et in 21. eiusdem libri dicit, Non potuit nisi primum dæmonibus dicentibus disci quid quisque illorum appetat, quid exhorreat, quo inuitetur nomine, quo cogatur. ergo dæmones à magis cogūtur ad magica faciēda. Præterea, quicunque facit aliquid contra suam voluntatem, aliquo modo cogitur. Sed dæmones aliquando faciunt aliquid contra suam volūtatem per magos adiurati. Est enim voluntas dæmonis semper ad inducendum homines in peccatum, & tamen aliquis magica arte ad turpem amorem incitatus, eadem arte à violentia incitationis soluitur. ergo dæmones coguntur à magis.

Præterea de Salomone legitur quod quosdā exorcismos fecit, quibus dæmones cogebātur vt ex obsessis corporibus recederent. ergo per adiurationes dæmones cogi possunt.

Præterea, si dæmones aduocati à mago veniūt, aut hoc est quia alliciuntur, aut quia coguntur. Sed nō semper aduocati alliciuntur. Aduocantur enim per quædam quæ dæmones odiunt, sicut per virginitatem imprecantis: cum tamen ipsi ad incæstos concubitus homines deducere non morentur. ergo videtur ꝙ aliquando cogantur. Præterea, studiū dæmonum est vt homines à Deo auertāt. Sed ipsi aduocati per aliqua quæ in reuerentiam Dei sonāt, sicut per inuocationem diuinæ maiestatis, adueniunt. ergo non propria voluntate hoc faciunt, sed coacti. Præterea, si alliciantur aliquibus sensibilibus, nō alliciuntur eis sicut animalia cibis, sed sicut spiritus signis quæcunque delectationi cōgruunt, per varia genera lapidum, herbarum, liquorum, animaliū, carminum, rituum, vt Augustinus dicit 21. de Ciuitate Dei. Sed signis allici non videntur. Eius enim allici signis est, cuius est signis vti, quod quidem est solum habentis sensum. Nam signum est quod præter speciem quam ingerit sensibus, facit aliquid aliud in agnitionem venire. ergo dæmones nullo modo alliciuntur, sed magis coguntur. Præ- 7 terea, Matthæi vlt. dixit quidā ad Iesum, Domine miserere filio meo, quia lunaticus est, & male patitur. In Marco autem dicitur, Attuli filium meum ad te habentem spiritum mutum. Dicit autem glo. super verbo prædicto Matthæi, hunc Marcus surdum & mutū dicit, quem Matthæus nominat lunaticum, non quod luna dæmonibus seruiat, sed dæmon lunæ cursum obseruans, homines corrumpit. Videtur ergo quod per obseruationem cœlestium corporū & aliorum corporalium, dæmones ad aliquid faciendum cogantur. Præterea, cum dæmones ex superbia peccauerint, non est probabile quod alliciantur illis quę eorum excellentiæ derogare videntur. Aduocantur autem per conuocationes virtutis ipsorum, & per mendacia incredibilia, quæ derogant scientiæ ipsorum. Vnde Augustinus dicit in decimo de Ciuitate Dei, introducens verba Porphyrij, sic dicentis, Quid est homo vitio cuilibet obnoxius, intendit, minatur, eōsque territat falso, vt eis extorqueat veritatem: nam & cœlum se collidere minatur, & cætera similia, homini impossibilia, vt illi dij tanquam insipientissimi pueri, falsis & ridiculosis comminationibus territi, quæ imperantur, efficiant. ergo dæmones non alliciuntur, sed coguntur aduocati. Præterea, voluntas dæmonis ad hoc tendit, 9 vt homines in cultu rum idolorum deiiciat. Quod quidem precipue fit per hoc, quod spiritus dæmonum imaginibus adsunt. Si autem propria sponte aduocati venirent: semper ad talia venirent. Non autem semper veniūt, nisi certis temporibus obseruatis & determinatis carminibus & ritibus, imaginibus consecratis vel potius execratis. Non ergo dęmones aduocantur quasi allecti, sed quasi coacti. Præter- 10 ea, aliquādo dæmones magicis artibus aduocantur, vt homines ad turpem amorem inclinent. Hoc autem dæmones propria voluntate facere intendunt. Non ergo esset opus vt allicerentur, si semper hoc facerent aduocati. Non semper autem hoc faciunt. ergo quando faciunt aduocantur, non vt allecti, sed quasi coacti.

SED CONTRA est quod dicitur Iob vndecimo, Nō est potestas super terram quæ ei possit comparari, scilicet diabolo. Maior autem potestas non cogitur à minori. ergo per nihil terrenum dæmones cogi possunt. Præterea, non 2 est eiusdem inuocari & cogi. Inuocantur enim maiores, vt Porphyrius dicit, sed peioribus imperatur. Dæmones autē veniunt aduocati. ergo non coguntur. Sed dicendū quod coguntur virtute diuina. Sed contra. Cogere dæmones ex 3 virtute diuina, est per donū gratiæ quo perficitur ordo cœlestium potestatum. hoc autem donum gratię non adest infidelibus & hominibus sceleratis, quales sunt magi. ergo nec etiam virtute diuina dæmones cogere possunt. Præ- 4 terea, facere ea quæ diuinæ virtute principaliter fiunt, non est peccatum sicut facere miracula. Si ergo magi virtute diuina dæmones cogerent vtendo magicis artibus non peccarent, quod patet esse falsum. non ergo dæmones aliquo modo magicis artibus coguntur.

Contra 1.

CONCLVSIO.

Magicis artibus nonnunquam, seu corporalibus & sensibilibus rebus arte factis cogi dęmones & allici credendum est.

RESP. Opi. primæ 1. q. 115. art. 4. ad. 2.

RESPONDEO dicēdum, quod circa effectus magicarum artium multiplex fuit opinio Quidam enim dixerunt, sicut Alexand. quod effectus magicarum artium sit per aliquas potentias & virtutes in rebus inferioribus generatas ex virtutibus quorūdam inferiorum corporum, cum obseruatione cœlestium motuum. Vnde Augustinus dicit decimo de Ciuitate Dei, quod Porphyrio videtur, herbis, & lapidibus, & animantibus, & sonis certis quibusdam ac vocibus, & figurationibus atque figmentis, quibusdam etiam obseruatis in cœli conuersione motibus sydereis, fabricari in terra ab hominibus potestates idoneas syderum variis effectibus exequendis. Hæc autem positio insufficiens videtur. Licet enim ad aliqua quæ magicis artibus fieri videntur, naturalium corporum superiorum & inferiorum vires sufficerere possint, sicut ad quasdam corporum transmutationes, quædam tamen fiunt magicis

Reproba.

gicis artibus, ad quæ nulla vis corporalis se extendere potest. Constat vero quod locutio non est nisi ab intellectu. per magicas autem artes aliquæ locutiones aliquorum respondentiū audiuntur. Vnde oportet quod hoc fiat per aliquem intellectum, & præcipue cum de aliquibus occultis, per huiusmodi responsa homines doceantur. Nec potest dici quod hoc fiat per immutationē imaginationis solius, per modum præstigij: quia tunc istæ voces nō ab omnibus circunstantibus audirentur, nec à vigilantibus & habentibus sensus solutos istę voces audiri possent. Vnde relinquitur quod fiant vel ex virtute animæ hominis, magicis artibus vtentis, aut fiant ab aliquo exteriori, intellectum habente: Primum autem esse non potest. quod patet ex duobus. Primo quidem quia anima hominis ex sua virtute non potest venire ad cognitionem ignotorum, nisi per aliqua sibi nota. Vnde ex voluntate animæ hominis nō potest fieri reuelatio occultorum, quæ fit per magicas artes, cum ad huiusmodi occulta scienda non sufficiant principia rationis. Secundo, quia si sua virtute huiusmodi effectus anima magi faceret, non indigeret vti inuocationibus, aut aliquibus huiusmodi exterioribus rebus. Constat autem quod huiusmodi effectus magicarum artiū, per aliquos exteriores spiritus fiunt, non autem per spiritus iustos & bonos. Quod quidē ex duobus patet. Primo quia boni spiritus familiaritatē suā sceleratis hominibus non exhiberent, quales plerunque sunt magicarum artium executores. Secūdo quia non cooperarentur hominibus ad illicita perpetrāda. Quod plerūque fit per magicas artes. Restat ergo hoc fieri per malos spiritus, quos dæmones dicimus. Huiusmodi autē dæmones possunt intelligi cogi dupliciter. Vno modo per aliquam superiorem virtutem, quę eis necessitatem faciendi inducat. Alio modo per modū allectionis. Sicut homines dicuntur ad aliquod cogi, cuius concupiscentia alliciūtur. Neutro autem modo rebus corporalibus per se loquēdo dæmones cogi possunt, nisi supponātur habere corpora aërea naturaliter sibi vnita, & per consequens habere sensibiles affectiones ad modum aliorū animalium, sicut & Apuleius posuit dæmones esse animalia corpore aërea animo passiua. Sic enim cogi possent vtroque modo, corporali virtute, & corporum cœlestium, ex quorum impressionibus in aliquas passiones inducerentur, & etiam in inferioribus corporibus in quibus delectarentur, sicut Apuleius dicit, & delectantur in fumis sacrificiorum, & in aliquibus talibus. Sed huius opinionis falsitas ostensa est in præcedentibus quæstionibus. Restat ergo quod dæmones per quos magicæ artes complementum habent, & coguntur, & alliciuntur. Coguntur quidem à superiori. Quandoque quidem ab ipso Deo, quandoque vero à sanctis & Angelis & hominibus virtute Dei. Nam ad ordinem potestatum pertinere dicitur dæmones arcere. Sancti autem homines, sicut dono virtutum participant inquantum miracula faciunt, ita dono potestatum, inquantum eiiciunt dæmones. Cogūtur etiam interdum ab ipsis superioribus dæmonibus. Quæ quidem sola coactio per magicas artes fieri potest. Coguntur & quasi allecti per artes magicas, non quidem rebus corporalibus propter seipsas, sed propter aliquid aliud. Primo quidem quia per huiusmodi res corporales sciunt facilius posse compleri effectum ad quem inuocantur. Et hoc ipsi appetunt, vt scilicet eorum virtus admirabilis habeatur. Et propter hoc sub certa constellatione aduocati magis adueniunt. Secundo inquantum huiusmodi corporalia sunt signa aliquorum spiritualiū quibus delectantur. vnde Augustinus dicit vigesimoprimo de Ciuitate Dei, quod alliciuntur dæmones his rebus, non tanquā animal cibis, sed quasi spiritus signis. Quia enim homines in signum subiectionis Deo sacrificium offerunt, & prostrationes faciunt, gaudent huiusmodi reuerentiæ signa sibi exhiberi. Alliciuntur autem diuersi dæmones diuersis signis, secundum quod diuersis vitiis ipsorum magis conueniunt. Tertio alliciuntur his corporalibus rebus, inquantum homines per eas in peccatum adducuntur, & inde est quod alliciuntur mendaciis, & his quæ homines in errorem vel peccatum inducere possunt.

Opinio 2. & vera.

Ad primū.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod dæmones dicuntur cogi per magicas artes modis prædictis. Ad secundum dicendum, quod in hoc ipso dęmoni satis fit, si per hoc quod aliquod malum impedit, & ad aliquod bonum cooperatur, facilius in sui familiaritatē & admirationē homines trahit. Nam & ipsi se transfigurant in Angelos lucis, sicut habetur 2. ad Corinthios vndecimo. Ad tertium 3 dicendum, quod si Salomon exorcismos suos eo tempore fecit quādo erat in statu salutis, potuit esse in illis exorcismis vis cogendi dæmones ex virtute diuina. Si autem tempore illo fecit quo idola adorauit, vt intelligatur eum per magicas artes fecisse, non fuit in illis exorcismis vis cogēdi dæmones nisi modo prædicto. Ad quartum dicendum, 4 quod à virginibus aduocati adueniunt, vt ex hoc in suæ diuinitatis opinionem homines adducant: quasi mundiciam ament. Ad quintum dicendum, quod in hoc etiam quod 5 ad inuocationem diuinæ virtutis adueniunt, volunt intelligi quod non sint à diuina iustitia omnino excluſi: non enim sic diuinitatē appetunt, vt summo Deo velint æquari omnino, sed sub eo diuinitatis cultum sibi ab hominibus exhiberi gaudent. Ad sextum dicendum, quod dæmo- 6 nes non dicuntur allici signis quasi ipsi signis vtantur. Sed quia homines signis vti consueuerunt, delectantur in signis quibus homines vtuntur, propter signatum. Ad septimum dicendum, quod sicut glos. ibidem dicit, dæmo- 7 nes certis periodis lunæ homines magis affligunt, vt creaturas Dei infament. In hoc scilicet, quod credantur dæmonibus seruire, & per hoc homines in errorem mittant. Ad octauum dicendum, quod licet prædicta mendacia 8 in derogationem virtutis dæmonum esse videantur, tamen hoc ipsum eis est delectabile, quod homines in mendaciis confidant, quia ipse est mendax & pater eius. Ad nonum 9 dicendum, quod ad imagines aduocati aduenient certis horis, & certis signis, rationibus prædictis. Ad decimum 10 dicendum, quod licet semper dæmones homines desiderent pertrahere in peccata, tunc tamen magis ad hoc nituntur, quando magis ad hoc inclinantur, & quando plures possunt inducere in peccatum.

QVÆSTIO SEPTIMA.

DE DIVINÆ ESSENTIÆ SIMPLICITATE.

Et habet articulos decem.

Primo enim quæritur vtrum Deus sit simplex.
2 Vtrum in Deo sit subsistātia vel essentia idem quod esse.
3 Vtrum Deus sit in aliquo genere.
4 Vtrum bonum, iustum, sapiens, & huiusmodi, prædicent in Deo accidens.
5 Vtrum nomina prædicta significent diuinā subsistātiam.
6 Vtrum ista nomina sint synonyma.
7 Vtrum huiusmodi nomina dicantur de Deo & creaturis vniuoce vel æquiuoce.
8 Vtrum relationes quæ sunt inter Deum & creaturas, sint relatiue in ipsis creaturis.
9 Vtrum Deus realiter referatur ad creaturam, ita quod relatio ipsa sit res aliqua in Deo.
10 Vtrum istæ relationes temporales sint in Deo secundum rationem.

ARTIC. I.

QVÆSTIO est de simplicitate diuinæ essentiæ. Et primo quæritur in generali an Deus sit simplex. Et videtur quod non. Ab vno enim simplici non est natum esse nisi vnum. idem enim semper facit idem, secundū Philosophum. Sed à Deo procedit multitudo. ergo ipse non est simplex. Præterea, simplex si attingitur, totum attingitur. Sed Deus à beatis attingitur, quia vt dicit Aug. in lib. de vidēdo Deum, attingere mente Deū magna est beatitudo. Si ergo sit simplex, totus attingitur à beatis. Sed quod totum attingitur, comprehenditur, ergo Deus à beatis comprehenditur, quod est impossibile, ergo Deus nō est simplex. Præterea, idem non se habet in ratione diuersarum causarum. Sed Deus se habet in ratione diuersarum causarum, vt patet vndecimo Metaph. ergo in eo oportet esse diuersa. ergo oportet eum esse compositum. Præterea, vbicunque est aliquid & aliquid, est compositio: sed in Deo est aliquid & aliquid, scilicet proprietas & essentia. ergo in Deo est compositio. Sed dicendū, quod proprietas est idem quod essentia. Sed contra affirmatio & negatio non verificātur de eodē. Sed essentia diuina est cōmunicabilis tribus personis, proprietas autem est incōmunicabilis: ergo pro-

Hic non sim pliciter quærenda est dei simplicitas: constat enim in Deo aliquam esse simplicitatē. sed dubium est an ab ipso excluda tur in cōmuni quæcunque compositio, vt rationes in contrarium dunt.

Universidad de Deusto
Biblioteca

6 prietas & essentia non sunt idem. Præterea, de quocunq; prædicantur diuersa prædicamenta, illud est compositum: sed in diuina prædicatione venit substãtia & relatio, vt dicit Boëtius in libro de Trinitate. ergo Deus est compositus.

7 Præterea, in qualibet re est substantia, virtus, & operatio, vt dicit Dionysius: ex quo videtur q̃ operatio sequitur virtutem & substantiã. Sed in operationibus diuinis est pluralitas: ergo in substantia eius inuenitur multitudo & com-

3 positio. Præterea, vbicũque inuenitur multitudo formarum, ibi oportet esse compositionem. Sed in Deo inuenitur multitudo formarum, quia sicut dicit Commen, omnes formæ sunt actu in primo motore, sicut sunt in potentia in

9 prima materia. ergo in Deo est cõpositio. Præterea, quicquid aduenit alicui rei post esse completum, inest ei accidentaliter. Sed quædam dicuntur de Deo ex tempore, sicut quod sit creator & dominus. ergo insunt ei accidentaliter. Accidẽtis autem ad subiectum est aliqua compositio. ergo

10 in Deo est compositio. Præterea, vbicunque sunt multæ res, ibi est compositio. Sed in Deo sunt tres personæ, quæ sunt tres res, vt dicit August. in lib. de doctri. Christiana. ergo in Deo est compositio.

Contra. 1. SED CONTRA est quod Hil. dicit 7. de Trini. Non humano modo ex cõpositis est Deus, vt in eo aliud sit quod

2 habet & aliud sit ipse qui habet. Præterea, Boëtius dicit in lib. de Trini. hoc vere vnum est, in quo nullus est numerus. Vbicunque autem est compositio, est aliquis numerus: ergo Deus est absque compositione omnino simplex.

CONCLVSIO.

Deus omnino simplex est.

RESP. RESPONDEO dicendum, quod Deum esse simplicem modis omnibus tenendum est. Quod quidem ad

Vide 1. dist. 8. q. 4. art. 1. & 1. contra gentiles 16. 18. 19. præsens tribus rationibus potest probari. Quarũ prima talis est. Ostensum est enim in alia disputatione, omnia entia ab vno primo ente esse, quod quidẽ primum ens Deum dicimus. Quamuis autẽ in vno & eodem quod quãdoque inuenitur in actu, quandoq; in potẽtia, potentia tẽpore prius sit actu, natura autem posterius, simpliciter tamen oportet actum esse priorem potentia, non solum natura sed tẽpore. Eo quod omne ens in potentia, reducitur in actum ab aliquo ente actu. Illud ergo ens, quod omnia entia facit esse actu, & ipsum à nullo alio est, oportet esse primum in actu, absque aliqua potentiæ permixtione. Nam si esset aliquo modo in potentia, oporteret aliud ens prius esse, per quod fieret actu. In omni autem cõposito qualicunq; cõpositione, oportet potentiam actui commisceri. In cõpositis enim vel vnum eorum, ex quibus est compositio, est in potentia ad alterum, vt materia ad formam, subiectum ad accidens, genus ad differentiam, vel saltem omnes partes sunt in potentia ad totum. Nam partes ad materiã reducũtur, totum vero ad formam, vt patet in 2. Physi. & sic nullum compositum potest esse actus primus. Ens autẽ primum, quod Deus est, oportet esse actum purum, vt ostensum est: impossibile est ergo Deum cõpositum esse. vnde oportet quod sit omnino simplex. Secunda ratio est, quia cum compositio non sit nisi ex diuersis, ipsa diuersa indigent aliquo agente ad hoc quod vniantur. Non enim diuersa inquantũ huiusmodi, vnita sunt. Omne autem compositum habet esse, secundum quod ea ex quibus cõponitur, vniuntur. Oportet ergo quod omne compositum depẽdeat ab aliquo priore agente. primum ergo ens quod Deus est, à quo sunt omnia, non potest esse compositum. Tertia ratio est, quia oportet primum ens, quod Deus est, esse perfectissimum, & per consequens optimum: non enim rerũ principia imperfecta sunt, vt Pythag. & Leucippus æstimauerunt. Optimum autem est in quo nihil est, quod careat bonitate, sicut albissimum

His võnibus duæ aliæ adduntur à D. Tho. 1. p. q. 3 art. 7. est in quo nihil nigredinis admisceatur. Hoc autem in nullo composito est possibile Nam bonum quod resultat ex compositione partium, per quod totum est bonum, non inest alicui partium. Vnde partes non sunt bonæ illa bonitate, quæ est totius propria. Oportet ergo id quod est optimũ, esse simplicissimum, & omni compositione carere. Et hanc rationem ponit Philosophus 11. Metaphys. & Hil. in libro de Trini. vbi dicit, quod Deus, quia lux est, non ex obscuris coarctatur, neque quia virtus est, ex infirmis continetur.

Ad primũ. Ex hoc dicto nõ potest trahi quod- AD PRIMVM ergo dicendũ, quod intentio Arist. nõ est q̃ ab vno non possit procedere multitudo. Cum enim agens agat sibi simile, & effectus deficiant à repræsentatione suæ causæ, oportet quod illud quod in causa est vnitum, in effectibus multiplicetur, sicut in virtute solis sunt quasi vnum omnes formæ generalium corporum, & tamen in effectibus distinguũtur. Et exinde cõtingit quod per vnam suam virtutẽ res aliqua potest inducere diuersos effectus. Sicut ignis per suum calorẽ liquefacit, & coagulat & mollificat, & indurat, & comburit & denigrat. Et homo per virtutem rationis acquirit diuersas scientias, & operatur diuersarum artium opera. vnde & multo amplius Deus per vnam suam simplicem virtutem potest multa creare. Sed Philosophus intendit, quod aliquid manens idem non facit diuersa in diuersis temporibus, si sit agens per necessitatem naturæ, nisi forte per accidens hoc contingat ex diuersitate materiæ vel alicuius alterius accidentis. hoc tamen non est ad propositum. Ad secundum dicendũ, quod

2 Deus à beatis mente attingitur totus, non tamen totaliter, quia modus cognoscibilitatis diuinæ excedit modum intellectus creati in infinitum. Et ita intellectus creatus non potest Deum ita perfecte intelligere sicut intelligibilis est. Et propter hoc nõ potest ipsum comprehendere. Ad ter-

3 tium dicendum, quod per vnum & idem, Deus in ratione diuersarum causarũ se habet. Quia per hoc quod est actus primus, est agens, & est exemplar omnium formarum, & est bonitas pura, & per consequens omniũ finis. Ad quar-

4 tum dicendum, quod proprietas & essentia in diuinis non differunt re, sed ratione tantum. Ipsa enim paternitas, est diuina essentia, vt post patebit. Ad quintum dicendum,

5 quod de eo quod est idem re, & differẽs ratione, nihil prohibet contradictoria prædicari, vt dicit Philosophus tertio Physic. sicut patet quod idem punctum re, differens ratione, est principium & finis, & secũdum quod est principium non est finis, & econtrario. Vnde cum essentia & proprietas sint idem re, & differant ratione, nihil prohibet quin vnum sit communicabile, & aliud incommunicabile. Ad 6

sextum dicendum, quod absoluta & relatiua in diuinis non differunt secundum rem, sed solum secundum rationem, vt dictum est. Et ideo ex hoc nulla compositio relinquitur.

Ad septimum dicendum, quod operatio Dei potest con- 7

siderari vel ex parte operantis, vel ex parte operati: si ex parte operantis, sic in Deo non est nisi vna operatio, quæ est sua essentia, non enim agit res per actionem aliquam, quæ sit media inter Deum & ipsum factum, sed per suum intelligere & suum velle, quæ sunt ipsius esse. Si vero ex parte operati, sic sunt diuersæ operationes, & diuersi effectus diuinæ operationis. hoc autem compositionem in ipso non inducit. Ad octauum dicendum, quod forma effec- 8

tus inuenitur aliter in agente naturali, & aliter in agente per artem. In agẽte nanq; per naturam inuenitur forma effectus secundum quod agens in sua natura assimilat sibi effectum, eo quod omne agens agat sibi simile. Quod quidem contingit dupliciter. Quando enim effectus perfecte assimilatur agenti, vtpote adæquans agentis virtutem, tunc forma effectus est in agente secundum eandẽ rationem, sed sublimiori modo, vt patet in agentibus æquiuocis, vt cum sol generat ignem. In agẽtibus autem per artẽ, formæ effectuum præexistunt secundum eandem rationem, non autem eodem modo essendi. Nam in effectibus habent esse materiale. In mente vero artificis habent esse intelligibile. Cum autem in intellectu dicatur esse aliquid sicut id quod intelligitur, & sicut species qua intelligitur, formæ artis sunt in mente artificis, sicut id quo intelligitur. Nam ex hoc quod artifex concipit formam artificiati producit eam in materiam. Vtroq; autem modo formæ rerum sunt in Deo. Cum enim ipse agit res per intellectum, non est sine actione naturæ. In inferioribus autem artificibus, ars agit virtute extraneæ naturæ, qua vtitur vt instrumẽto, sicut figulus igne ad coquendum laterem. Sed ars diuina non vtitur exteriori natura ad agendum, sed virtute propriæ naturæ facit suum effectum: formæ ergo rerum sunt in natura diuina, vt in virtute operatiua, non secundum eandem rationem, cum nullus effectus virtutem illam adæquet. Vnde sunt ibi vt vnũ omnes formæ, quæ in effectibus multiplicantur. Et sic nulla prouenit inde compositio. Similiter in intellectu eius sunt multa intellecta per vnũ & idem, quod est sua essentia. Quod autem per vnum intelligantur multa, non inducit compositionem intelligentis. vnde nec

ex hac

9 ex hac parte sequitur compositio in Deo. Ad nonum dicendum, q̃ relationes, quæ dicuntur de Deo ex tempore, non sunt in ipso realiter, sed solum secundum rationem. Ibi enim est realis relatio vbi realiter aliquid dependet ab altero, vel simpliciter, vel secundum quid. Et propter hoc scientiæ est realis relatio ad scibile, non autem econuerso, sed secundum rationem tantum, vt patet per Philosophum quinto Metaphy. Et ideo cum Deus ab altero nullo dependeat, sed econuerso omnia ab ipso dependeant, in rebus aliis sunt relationes ad Deum reales, in ipso autem ad res secundum rationem tantum, prout intellectus non potest intelligere relationem huius ad illud, nisi econuerso intel-

10 ligat relationem illius ad hoc. Ad decimum dicendum, q̃ pluralitas personarum nullam compositionem in Deo inducit, personæ enim dupliciter possunt considerari. Vno modo secũdum quod comparantur ad essentiam cum qua sunt idem re: & sic patet quod non relinquitur aliqua compositio. Alio vero modo secundum quod comparantur ad inuicem, & sic comparantur vt distinctæ, non vt adunatæ. Et propter hoc nec ex hac parte potest esse cõpositio. Nam omnis compositio est vnio.

Vtrum in Deo sit substantia vel essentia idem quod esse.

ARTIC. II.

1 SECVNDO quæritur vtrum in Deo sit substantia vel essentia idem quod esse. Et videtur quod nõ. Dicit enim Damasce. in primo libro, Quoniam quidem Deus est, manifestum est nobis: quid vero sit secundum substantiam & naturam, incomprehensibile est omnino & ignotum: non autem potest esse idem notum & ignotum: ergo non est idem esse Dei & substantia vel essentia eius. Sed diceretur quod etiam ipsum esse Dei ignotũ est nobis quid sit, sicut

2 & eius substantia. Sed contra. Duæ quæstiones diuersæ sunt, an est, & quid est, ad quarum vnam respondere scimus, ad aliam vero non, vt etiam ex prædicta auctoritate patet. ergo id quod respondet ad an est de Deo, & quod respondet ad quid est, non est idem: sed an est respondet esse ad quid est, substãtia vel natura. Sed dicendum, q̃ esse Dei cognoscitur non per seipsum, sed per similitudinem crea-

3 turæ. Sed contra dicendũ. In creatura est esse, & substantia vel natura. Et, cum vtrumque habeat à Deo, secundum vtrumque Deo assimilatur, eo quod agens agit sibi simile. Si ergo esse Dei cognoscitur per similitudinem esse creati, oportet quod eius substantia cognoscatur per similitudinẽ substantiæ creatæ. Et sic de Deo sciremus non solum quo-

4 niam est, sed quid est. Præterea, vnumquodq; dicitur differre ab altero per suam substãtiam. Per id autem quod est omnibus commune, nihil ab altero differt. Vnde & Philosophus dicit, quod ens non debet poni in diffinitione, quia per hoc diffinitum à nullo distingueretur. ergo nullius rei ab aliis distinctæ substantia est ipsum esse, cum sit omni-

5 bus commune. Sed Deus est res ab omnibus aliis rebus distincta. ergo suum esse non est sua substantia. Præterea, non sunt diuersæ res nisi quarum est diuersum esse, sed esse huius rei non est diuersum ab esse alterius inquantum est esse, sed inquantum est in tali vel in tali natura. Si ergo aliquid esse sit, quod non sit in aliqua natura, quæ differat ab ipso esse, hoc nõ erit diuersum ab aliquo alio esse. Et ita se-

6 quitur si diuina substãtia est eius esse, quod ipse sit esse cuilibet commune. Præterea, ens, cui non sit additio, est ens omnibus commune. Sed si Deus sit ipsum suum esse, erit ens, cui non fit additio: ergo erit commune, & ita prædicabitur de vnoquoque, & erit Deus mixtus rebus omnibus, quod est hæreticum, & contra Philosophum dicentem in libro de Causis, quod causa prima regit omnes res præter-

7 quam quod commisceatur cum eis. Præterea, ei quod est omnino simplex, non conuenit aliquid in concreatione dictum. Esse autem huiusmodi est. Sic enim videtur se habere esse ad essentia, sicut album ad albedinem: ergo inconuenienter dicitur quod diuina substantia sit esse. Præter-

8 ea, Boëtius dicit in libro de Hebdo. Omne quod est, participat eo quod est esse, vt sit, alio vero participat vt aliquid sit: sed Deus est. ergo præter esse suum est in eo aliquid aliud quo habet vt aliquid sit. Præterea, Deo, qui est per-

9 fectissimus, id quod est imperfectissimum non est attribuendum: sed esse est impefectissimum, sicut prima materia: sicut enim materia prima determinatur per omnes formas, ita esse, cum sit imperfectissimum, determinari habet per omnia propria prædicamenta. ergo sicut materia prima non est in Deo, ita nec esse debet diuinæ substantiæ attribui. Præterea, id quod significat per modum effectus, non conuenit substantiæ primæ, quæ non habet principium. Sed esse est huiusmodi. Nam omne ens per principia suæ essentiæ habet esse. ergo substantia Dei inconuenienter dicitur quod sit ipsum esse. Præterea, omnis pro- 11

positio est per se nota, in qua idem de seipso prædicatur. Sed si substantia Dei sit ipsum suum esse, idem erit in subiecto & prædicato, cum dicitur, Deus est. ergo erit propositio per se nota, quod videtur esse falsum, cum sit demõstrabilis. non ergo ipsum esse Dei est substantia.

SED CONTRA est quod Hil. dicit in libro de Tri. *Contra. 1.* Esse non est accidens Deo, sed subsistens veritas. id autem quod est subsistens, est rei substantia: ergo esse Dei est eius substantia. Præterea, Rabi Moyses dicit quod Deus est ens, 2

non in essentia, & viuens non in vita, & est potens non in potentia, & sapiens non in sapientia. ergo in Deo non est aliud essentia quàm esse. Præterea, vnaquæque res pro- 3

prie denominatur à sua quidditate, nomen enim proprie significat substantiam & quidditatem, vt habetur quarto Metaphysic. Sed hoc nomen quid est, est inter cætera magis proprium nomen Dei, vt patet Exod. 4. Cum ergo hoc nomẽ imponatur ad hoc quod est esse, videtur quod ipsum esse Dei, sit sua substantia.

CONCLVSIO.

Essentia & esse in Deo omnino idem sunt.

RESP. RESPONDEO dicendum, quod in Deo non est aliud esse & sua substantia. Ad cuius euidentiam con-

Vide in 1. p. q. 3. arti. 4 1. di. 8. q. 1. art. 1. contra c. 22. & li. 2. c. 51. & lib. 3. c. 20. siderandum est, quod cum aliquæ causæ effectus diuersos producentes communicant in vno effectu, præter diuersos effectus, oportet quod illud commune producant ex virtute alicuius superioris causæ, cuius illud est proprius effectus. Et hoc ideo, quia cum proprius effectus producatur ab aliqua causa secundum suam propriam naturam vel formam, diuersæ causæ habentes diuersas naturas & formas, oportet quod habeant proprios effectus diuersos. Vnde, si in aliquo vno effectu conueniunt illæ, non est proprius alicuius earum, sed alicuius superioris, in cuius virtute agũt. Sicut patet quod diuersa complexionata conueniunt in calefaciendo, vt piper & zinziber, & similia, quamuis vnumquodque eorum habeat suum proprium effectũ diuersum ab effectu alterius. Vnde effectum communem oportet reducere in priorẽ causam, cuius sit proprius, scilicet in ignẽ. Similiter in motibus cœlestibus, sphæræ planetarum singulæ habent proprios motus, & cum hoc habent vnum cõmunem, quem oportet esse proprium alicuius sphæræ superioris omnes reuoluentis secũdum motum diurnũ. Omnes autem causæ creatæ communicant in vno effectu, qui est esse, licet singulæ proprios effectus habeant in quibus distinguuntur. Calor enim facit calidum esse, & ædificator facit domum esse. Conueniunt ergo in hoc, quod causant esse, sed differunt in hoc quod ignis causat ignem, & ædificator causat domum. Oportet ergo esse aliquam causam superiorẽ omnibus, cuius virtute omnia causant esse, & eius esse sit proprius effectus. Et hæc causa est Deus. Proprius autem effectus cuiuslibet causæ procedit ab ipsa secũdum similitudinem suæ naturæ. Oportet ergo quod hoc quod est esse, sit substãtia vel natura Dei. Et propter hoc dicitur in lib. de Causis, quod intelligẽtia non dat esse nisi inquantum est diuina, & quod primus effectus est esse, & non est ante ipsum creatum aliquid.

Ad primũ. Stãt hæc duo quod cognoscamus esse Dei vt sundat veritatẽ propositionis & nesciamus ipsum absolute, non sic in aliis à Deo. AD PRIMVM ergo dicendum, quod ens & esse dicitur dupliciter, vt patet 5. Meta. Quandoq; enim significat essentiam rei, siue actum essendi. Quandoque vero significat veritatem propositionis, etiã in his, quæ esse non habẽt. Sicut dicimus, quod cęcitas est, quia verũ est hominem esse cæcum. Cum ergo dicat Dam. quod esse Dei est nobis manifestum, accipitur esse Dei secundo modo, & non primo. Primo enim modo est idem esse Dei quod eius substantia. Et sicut eius substantia est ignota, ita & esse. Secundo autẽ modo scimus, quoniam Deus est, quoniam hanc propositionem in intellectu nostro concepimus ex effectibus ipsius. Et per hoc patet solutio ad secundum & tertium. Ad quartum dicendum, q̃ esse diuinum, quod est eius substantia, non est esse commune, sed est esse distinctum à quolibet alio esse. Vnde per ipsum suum esse Deus differt à quolibet

Universidad de Deusto
Biblioteca

5 alio ente. Ad quintum dicendum, ꝙ sicut dicitur in libro de Causis ipsum esse Dei distinguitur, & indiuiduatur à quolibet alio esse, per hoc ipsum quod est esse per se subsistens, & non adueniẽs alicui naturæ, quæ sit aliud ab ipso esse. Omne autem aliud esse, quod non est subsistens, oportet quod indiuiduetur per naturam & substantiam, quæ in tali esse subsistit. Et in eis verum est, quod esse huius est aliud ab esse illius, per hoc, quod est alterius naturæ. Sicut si esset vnus calor per se existens sine materia vel subiecto, ex hoc ipso ab omni alio calore distingueretur, licet calores in subiecto existentes non distinguantur nisi per subiecta. Ad sextum dicendum, quòd ens commune est cui non fit additio, de cuius tamen ratione non est, vt ei additio fieri non possit. Sed esse diuinum est esse, cui non fit additio, & de eius ratione est, vt ei additio fieri nõ possit. Vnde diuinum esse non est esse commune. Sicut & animali communi non fit additio in sua ratione rationalis differentiæ. Non tamen est de ratione eius quod ei additio fieri non possit. hoc enim est de ratione animalis irrationalis, quæ est species animalis. Ad septimum dicendum, quòd modus significandi in dictionibus, quæ à nobis rebus imponuntur, sequitur modum intelligendi. dictiones enim significant intellectuum conceptiones, vt dicitur in principio Peri herme. Intellectus autem noster hoc modo intelligit esse, quomodo inuenitur in rebus inferioribus, à quibus scientiam capit, in quibus esse non est subsistens, sed inhærens. Ratio autem inuenitur, quòd aliquod esse subsistens sit. Et ideo licet hoc quod dicunt esse, significetur per modum concretionis, tamen intellectus attribuens esse Deo, transcendit modum significandi, attribuens Deo id quod significatur, non autem modum significandi. Ad octauum dicendum, quòd dictum Boëtij intelligitur de illis, quibus esse competit per participationem, non per essentiam. quod enim per essentiam suam est, si vim locutionis attendamus magis debet dici quod est ipsum esse, quã sit id quod est. Ad nonum dicendũ, ꝙ hoc quod dico esse, est inter omnia perfectissimum: quod ex hoc patet, quia actus est semper perfectior potentia. quælibet autem forma signata, non intelligitur in actu nisi per hoc quod esse ponitur. Nam humanitas vel igneitas potest considerari vt in potentia materiæ existens, vel vt in virtute agẽtis, aut etiã in intellectu. Sed per hoc quod habet esse, efficitur actu existens. Vnde patet ꝙ hoc quod dico esse, est actualitas omnium actuum: & propter hoc est perfectio omnium perfectionum. Nec intelligendum est, ꝙ ei quod dico esse, aliquid addatur quod sit eo formalius, ipsum determinans, sicut actus potẽtiã: esse enim quod huiusmodi est, est aliud secundum essentiam ab eo cui additur determinandum. nihil autem potest addi ad esse, quod sit extraneum ab ipso, cum ab eo nihil sit extraneum, nisi non ens, quod non potest esse nec forma nec materia. Vnde non sic determinatur esse per aliud, sicut potentia per actum, sed magis sicut actus per potentiam. Nam & in diffinitione formarum ponuntur propriæ materiæ loco differentiæ, sicut cũ dicitur, ꝙ anima est actus corporis physici organici. Et per hũc modum, hoc esse ab illo esse distinguitur, inquantum est talis vel talis naturæ. Et per hoc dicit Dionysius, quòd licet viuentia sint nobiliora quam existentia: tamen esse est nobilius quam viuere: viuentia enim non tantum habẽt vitam, sed cum vita simul habent & esse. Ad decimum dicendum, quòd secundum ordinem agentium est ordo finium, ita quod primo agenti respondet finis vltimus, & proportionaliter per ordinem alij fines aliis agentibus. Si enim consideratur rector ciuitatis & dux exercitus & vnus singularis miles, constat quod rector ciuitatis est prior in ordine agentium, ad cuius imperium dux exercitus ad bellũ procedit. Et sub eo est miles, qui secundum ordinationem ducis exercitus manibus pugnat. Finis autem militis est prosternere hostem, quod vlterius ordinatur ad victoriam exercitus, quod est finis ducis. Et hoc vlterius ordinatur ad bonum statum ciuitatis vel regni, quod est finis rectoris & regis. Esse ergo quod est proprius effectus & finis in operatione primi agentis, oportet quod teneat locum vltimi finis. Finis autem licet sit primum in intentione, est tamen postremum in operatione, & est effectus aliarum causarum. Et ideo ipsum esse creatum, quòd est proprius effectus respondens primo agenti, causatur ex aliis principiis: quamuis esse primum causans sit primũ principium.

11 Ad vndecimum dicendum, ꝙ aliqua propositio est per se nota de se, quæ tamen huic vel illi non est per se nota, quãdo scilicet prædicatum est de ratione subiecti, & tamen ratio subiecti est alicui ignota. Sicut si aliquis nesciret quid est totum, non esset ei nota ista propositio per se, Omne totum est maius sua parte. huiusmodi enim propositiones fiũt notæ cognitis terminis, vt dicitur primo Posteriorum. hæc autem propositio, Deus est, quantum est de se, est per se nota, quia idem est in subiecto & prædicato. Sed quantum ad nos non est per se nota, quia quid est Deus nescimus. Vnde apud nos demonstratione indiget, non autem apud illos, qui Dei essentiam vident.

Quia cognoscimus illud omni modo quo cognoscibile est. *Nota hæc cõtra cauillos Scoti quod hanc solutionem reprehendit.* 6 *primo sent. di. 3. qõ 1. vide Caiet. 1. post. ca. 1. & 1. p. 1. responsione ad 2. q. 3. art. 4.*

Ad primũ.

Virum Deus sit in aliquo genere.

ARTIC. III.

TERTIO quæritur vtrum Deus sit in aliquo genere. Et videtur quod sic. Dicit enim Damasce. Substantia in diuinis significat communem speciem similiũ specie personarũ. hypostasis autem demonstrat indiuiduum, scilicet patrem & filium & spiritumsanctum, Petrũ & Paulum. Comparatur ergo Deus ad patrem & filium & spiritumsanctum, sicut species ad indiuidua. Sed vbicunque est inuenire speciẽ & indiuiduũ, ibi est inuenire genus: quia species constituitur ex genere & differẽtia. ergo videtur quod Deus sit in aliquo genere. Præterea, quæcunque sunt & nullo modo differunt, sunt penitus eadem. Sed Deus non est idem rebus aliis. ergo aliquo modo differt ab eis. Omne autem quod ab alio differt, aliqua differentia ab eo differt. ergo in Deo est aliqua differentia qua differt à rebus aliis: non autem accidentalis, cum in Deo nullum sit accidens, vt Boëtius dicit in libro de Trinitate. Omnis autem substantialis differentia est alicuius generis diuisa. ergo Deus est in aliquo genere. Præterea, idem dicitur genere & specie & numero, vt habetur primo Topicorum. ergo & diuersum similiter. nam si multipliciter dicitur vnum oppositorum, & reliquum. Aut ergo Deus est diuersus à creatura numero tantum, vel numero & specie tantum. Et si sic, sequitur quod cum creatura in genere conueniat, & sic erit in genere. Si autem genere à creatura differat, oportebit etiam quod sit in aliquo alio genere quàm creatura. Nam diuersitas ex multitudine causatur, & sic diuersitas generis multitudinem generum requirit, ergo quolibet modo dicatur, oportet quod Deus sit in genere. Præterea, cuicunque conuenit ratio generis substantiæ, est in genere. Sed ratio substantiæ est per se existere, quod maxime conuenit Deo: ergo Deus est in genere substantiæ. Præterea, omne quod diffinitur, oportet quod sit in genere. Sed Deus diffinitur. Dicitur enim quod est actus purus. ergo Deus est in aliquo genere. Præterea, omne quod prædicatur de alio in eo quod quid, & est in plus, vel se habet ad ipsum sicut species, vel sicut genus. Sed omnia quę prędicãtur de Deo, prædicantur in eo quod quid. Nam omnia prædicamenta cum in diuinam prædicationem venerint, in substantiam vertuntur, vt dicit Boëtius in libro de Trinitate: patet etiã quod non soli Deo conueniunt, sed etiam aliis. Et ita sunt in plus. ergo vel comparãtur ad Deum sicut species ad indiuiduum, vel sicut genus ad speciem, & vtrolibet modo oportet Deum esse in genere. Præterea, vnũquodq; mensuratur minimo sui generis, vt dicitur decimo Metaphysicæ. Sed sicut dicit Commentator ibidem, id quo mensurantur omnes substantiæ est Deus, ergo Deus est in eodem genere cum aliis substantiis.

1 2 3 4 5 6 7

Contra.

SED CONTRA, Omne quod est in genere, addit aliquid supra genus, & per consequens est compositum. Sed Deus est omnino simplex. ergo non est in genere.

2

Præterea, omne quod est in genere potest diffiniri, vel sub aliquo diffinito comprehendi. Sed Deus cum sit infinitus non est huiusmodi: ergo non est in genere.

CONCLVSIO.

Cum Deus sit suum esse omnino perfectus, in nullo genere est.

RESP. RESPONDEO dicendum, ꝙ Deus non est in genere. Quod quidem ad præsens tribus rationibus ostendi potest. Primo quidem quia nihil ponitur in genere secundum esse suum, sed ratione quidditatis suæ. Quod ex hoc patet, quia esse vniuscuiusque est ei proprium, & distinctum ab esse cuiuslibet alterius rei: sed ratio substantiæ potest esse communis. propter hoc etiam Philosophus dicit quod ens non est genus. Deus autem est ipsum suum esse. vnde non potest esse in genere. Secunda ratio est, quia quamuis

1. q. art. 3. & ds. 8. q. 4. a. 2. & di. 19. q. 4. a. 2. Et habetur contra Gent. & 25. q. 17.

quamuis materia non sit genus, nec forma sit differentia, tamen ratio generis sumitur ex materia, & ratio differentiæ sumitur ex forma. Sicut patet quod in homine, natura sensibilis, ex qua sumitur ratio animalis, est materialis respectu rationis ex qua sumitur differentia rationalis. Nam animal est quod habet naturam sensitiuam. Rationale autem quod rationem habet. vnde in omni eo quod est in genere, oportet esse compositionem materiæ & formæ, vel actus & potentiæ, quod quidem in Deo esse non potest, qui est actus purus, vt ostensum est. vnde relinquitur quod non potest esse in genere. Tertia ratio est, quia cum Deus sit simpliciter perfectus, comprehendit in se perfectiones omnium generum, hæc enim est ratio simpliciter perfecti, vt dicitur 5. Metaph. Quod autem est in aliquo genere, determinatur ad ea quæ sunt illius generis, & ita Deus non potest esse in aliquo genere. Sic enim non esset infinitæ essentiæ, nec absolutę perfectionis, sed eius essentia & perfectio limitaretur sub ratione alicuius generis determinati. Ex hoc vlterius patet quod Deus non est species, nec indiuiduum, nec habet differentiam, nec diffinitionem. Nam omnis diffinitio est ex genere & specie. vnde nec de ipso demonstratio fieri potest nisi per effectum, cum demonstrationis propter quid medium sit diffinitio.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendum, quod Damasce. loquitur similitudinarie, & non secundum proprietatem. habet enim nomen Dei quod est Deus, similitudinem ad speciem in hoc quod de pluribus numero distinctis substantialiter prædicatur, non tamen species proprie dici potest, quia species non est aliquid vnum numero pluribus commune, sed ratione solum: substantia vero diuina vna numero, est communis tribus personis. vnde pater & filius & spiritussanctus sunt vnus Deus, non autem Petrus & Paulus & Marcus sunt vnus homo. Ad secundum dicendum, quod differens & diuersum differunt vt Philosophus dicit decimo Metaph. Nam diuersum absolute dicitur quod nõ est idem: differens vero dicitur ad aliquid. nam omne differens aliquo differt. Si ergo proprie accipiamus hoc nomen differens, sic propositio ista est falsa, Quecunque sunt & nullo modo differunt, sunt eadem. Si autem hoc nomen differens large sumatur, sic est vera. Et sic ista est concedenda quod Deus à rebus aliis differat. non tamen sequitur quod aliqua differentia differat: sed quod differat ab aliis per suam substantiam. hoc enim necesse est in primis & simplicibus dici. homo enim differt ab asino rationali differentia. Rationale autem vlterius non differt ab asino aliqua differentia, quia sic esset abire in infinitum, sed se ipso. Ad tertium dicendum, quod Deus dicitur diuersus genere ab aliis creaturis, non quasi in alio genere existens, sed omnino existens extra genus. Ad quartum dicendum, quod ens per se non est diffinitio substantiæ, vt Auic. dicit. Ens enim non potest esse alicuius genus, vt probat Philosophus tertio Metaphy. cum nihil possit addi ad ens quod non participet ipsum. Differentia vero non debet participare genus. Sed si substantia possit habere diffinitionem non obstante quod est genus generalissimum: erit eius diffinitio, quod substãtia est res, cui quidditati debetur esse non in aliquo. Et sic non cõueniet diffinitio substantiæ Deo, qui nõ habet quidditatẽ suam præter suum esse. vnde Deus non est in genere substãtiæ, sed est supra omnem substantiam. Ad quintum dicendum, quòd Deus diffiniri nõ potest. Omne enim quod diffinitur, in intellectu diffinientis comprehenditur. Deus autem est incomprehẽsibilis ab intellectu. Vnde cũ dicitur quod Deus est actus purus, hæc non est diffinitio eius. Ad sextũ dicendũ, ꝙ ad rationẽ generis requiritur quod vniuoce prædicetur. Nihil autem de Deo potest & creaturis vniuoce prædicari, vt infra patebit. Vnde licet ea quę de Deo dicũtur, prædicentur de ipso substialiter, nihilominus tamen non prædicantur de ipso vt genus. Ad septimum dicendum, ꝙ licet Deus nõ pertineat ad genus substantiæ quasi in genere contentum, sicut species vel indiuiduum sub genere continentur: potest tamen dici quod sit in genere substantiæ per reductionem, sicut principium, & sicut punctum est in genere quantitatis continuæ, & vnitas in genere numeri. Et per hunc modum est mensura substantiarũ omnium, sicut vnitas numerorum.

1 2 3 4 5 6 7

Virum bonum, sapiens, iustum, & huiusmodi prædicent, de Deo accidens.

ARTIC. IIII.

QVARTO quæritur, vtrum bonum, sapiens, iustũ, & huiusmodi, prędicent de Deo accidens. Et videtur quod sic. Quod enim prædicatur de aliquo non significans substantiam, sed illud quod naturam assequitur, prædicatur accidens. Sed Damasce. dicit in primo libro, quod bonum, & iustum, & sanctum, dicta de Deo assequuntur naturam, non autem ipsam substantiam significant. prædicant ergo de Deo accidẽs. Sed dicebatur quod Damas. loquitur quantum ad modum significandi. Sed contra, modus significandi qui sequitur rationem generis, oportet quod ad rem referatur. Genus enim prædicatum significat substantiam subiecti cum prædicetur in eo quod quid. Sed prædictis nominibus competit significare per modum assequẽtis naturam ex ratione generis. Sunt enim in genere qualitatis, quæ secundum propriam rationẽ ad subiectum respectum habet. Nam qualitas est secundum quam quales dicimur, ergo oportet quod iste modus significãdi referatur ad rem, vt scilicet ea quæ per prædicta nomina significantur, sint assequentia naturam eius de quo prædicantur, & per consequens accidentia. Sed dicendum, quòd ista nomina non prædicantur de Deo quantũ ad genus suum, quod est qualitas. Non enim proprie dicuntur de Deo nec una à nobis imposita. Sed contra, à quocunque remouetur genus, falso prædicatur de eo species. Quod enim non est animal, falso dicitur homo. Si ergo genus prædictorum quod est qualitas, non prædicatur de Deo, prædicta nomina non solum prædicabuntur improprie, sed falso de Deo. Et ita erit falsum quod dicitur, quod Deus est iustus, vel quod Deus est sanctus, quod est inconueniens. ergo oportet dicere quod prædicta nomina in Deo prædicent accidens.

1 2 3

Præterea, Philosophus dicit primo Physicorum quod id quod vere est, id est substantia, nulli accidit. ergo eadem ratione quod secundum se est accidens, vbique est accidens. Sed iustitia & sapientia, & huiusmodi sunt per se accidentia. ergo & in Deo sunt accidentia. Præterea, omnia quæ sunt in rebus creatis exemplantur à Deo, qui est forma exemplaris omnium. Sed sapientia, iustitia, & huiusmodi in rebus creatis sunt accidentia. ergo in Deo sunt accidentia. Præterea, vbicunque est quantitas & qualitas, ibi est accidens: sed in Deo videtur esse quantitas & qualitas: est enim in Deo similitudo & æqualitas. Dicimus enim filium similem patri & æqualem. Similitudo autem creatur ex vno in qualitate, æqualitas ex vno in quantitate. ergo in Deo est accidens. Præterea, vnumquoque mensuratur primo sui generis. Sed Deus non solum est mensura substantiarum, omnium accidentium, quia ipse est creator & substantiæ & accidentis. ergo in Deo non tantum est substantia, sed accidens. Præterea, illud sine quo potest aliquid intelligi, accidentaliter de eo prædicatur. Ex hoc enim probat Porphyrius se parabilia quædam accidentia esse, quia potest intelligi coruus albus, & Æthiops nitens candore. sed Deus potest intelligi sine bono, vt patet per Boëtium in libro de Hebdo ergo bonum significat accidens in Deo, & eadem ratione alia. Præterea, in significatione nominis duo est considerare, scilicet id à quo imponitur, & id cui imponitur. Quantum ad vtrumque autem hoc nomen sapientia videtur accidens significare. Imponitur enim ab eo quod est facere sapientem, quod videtur actio esse sapientiæ. Id autem à quo imponitur est qualitas quędam. ergo omnibus modis hoc nomen, & alia similia, significant accidens in eo de quo prædicatur. Et ita in Deo est aliquod accidens.

4 5 6 7 8 9

Contra.

SED CONTRA est quod Boëtius dicit quod Deus cum sit forma simplex, subiectum esse non potest. Omne autem accidens est in subiecto. ergo in Deo non potest esse aliquod accidens. Præterea, omne accidens habet dependentiam ab alio. Sed nihil tale potest esse in Deo, quia quod dependet ab alio oportet esse causatum. Deus autem est causa prima nullo modo causata. ergo in Deo accidens esse non potest. Præterea, Rabi Moyses dicit quod huiusmodi nomina non significant in Deo intentiones additas supra eius substantiam. Omne enim accidens significat intentionem additam supra substantiam sui subiecti. ergo prædicta nomina non significant accidens in Deo. Præterea, accidens est quod adest & abest præter subiecti corruptionem. Sed hoc in Deo esse non potest, cum ipse sit immutabilis, vt probatur à Philosopho in octauo Physicorum. ergo in Deo accidens esse non potest.

1 2 3 4

CON

Universidad de Deusto
Biblioteca

CONCLVSIO.

Cum in Deo nullum sit accidens, nulla nomina de eo dicta, accidens prædicant.

RESP. Vide loca vbi supra.

RESPONDEO dicendum, quòd absque omni dubitatione tenendum est, quòd in Deo nullum sit accidens. Quod quidem ad præsens potest ostendi tribus rationibus. Prima ratio est, quia nulli naturæ vel essentiæ vel formæ, aliquid extraneum adiungitur, licet id quod habet naturam vel formam vel essentiam, possit aliquid extraneũ in se habere, humanitas enim non recipit in se nisi quod est de ratione humanitatis. Quod ex hoc patet, quia in diffinitionibus quæ essentiam rerum significant, quod licet additum vel subtractum variat speciem, sicut etiam in numeris, vt dicit Philosophus octauo Metaphysicæ. homo autem qui habet humanitatem potest aliquid aliud habere quod non sit de ratione humanitatis, sicut albedinem, & huiusmodi, quę non insunt humanitati, sed homini. In qualibet autem creatura inuenitur differentia habentis & habiti. In creaturis nãque compositis inuenitur duplex differentia, quia & ipsum suppositum siue indiuiduum habet naturam speciei, sicut homo humanitatem, & habet vlterius esse: homo enim nec est humanitas, nec esse suum: vnde homini potest inesse aliquod accidens, non autem ipsi humanitati, vel eius esse. In substantiis vero simplicibus est vna tantum differentia, scilicet essentiæ & esse. In angelis enim quodlibet suppositũ est sua natura: quidditas enim simplicis, est ipsum simplex, vt dicit Auicen. non est autem suum esse vnde ipsa quidditas est in suo esse subsistens. vnde in huiusmodi substantiis potest inueniri accidens aliquod intelligibile, non autem materiale. In Deo autem nulla est differentia habentis & habiti vel participantis & participati, immo ipse est & sua natura & suũ esse, & ideo nihil alienum, vel accidentale potest ei inesse. Et hanc rationem videtur tangere Boëtius in libr. Hebdo. dicens, Id quod est, habere potest aliquid, præterquam quod ipsum est. Ipsum vero esse, nihil aliud præter se habet admixtum.

Secunda ratio est, quòd cum accidens sit extrinsecum ab essentia subiecti, & diuersa non coniungantur nisi per aliquã causam, oportet si accidẽs Deo adueniat, quod hoc sit ab aliqua causa. Nõ autẽ potest esse ex aliqua causa extrinseca, quia sequeretur quod illa causa extrinseca ageret in Deum, & esset prior eo, sicut mouens moto, & faciens facto. Sic enim causatur accidens in aliquo subiecto ab extrinseco, inquantum exterius agens agit in subiectum in quo causatur accidens. Similiter enim non potest esse ex causa intrinseca, sicut est in per se accidentibus, quæ habẽt causam in subiecto. Subiectum enim non potest esse causa accidentis ex eodem ex quo suscipit accidens, quia nulla potentia mouet se ad actum. Vnde oportet quod ex alio sit susceptiuum accidentis, & ex alio sit causa accidentis. Et sic est compositum, sicut ista quę recipiunt accidens per naturam materiæ, & causant accidens per naturam formæ. Ostensum autem est supra Deum non esse compositum: vnde impossibile est quod sit in eo accidens. Tertia ratio est, quia accidens comparatur ad subiectum, sicut actus ad potentiam, cum sit quædam forma ipsius. Vnde cum Deus sit actus purus absque alicuius potentiæ permixtione, non potest esse accidentis subiectum. Sic ergo patet ex præhabitis, quod in Deo non est compositio materiæ & formæ, & quarumcunque partium substantialium, nec generis & differentiæ, nec subiecti & accidentis: patet etiam quod prædicta nomina in Deo non prædicant accidens.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicẽdum, quòd Damasc. loquitur de istis nominibus non quantum ad id quod prædicant de Deo, sed inquantum ad id à quo imponuntur ad significandum. Imponuntur enim à nobis ad significandum ex formis accidentalibus quibusdam in creaturis repertis. Vult enim ex hoc probare quod per nomina dicta de Deo, 2 non notificatur nobis eius substãtia. Ad secundum dicendum, quòd licet bonitatis humanæ & sapientiæ & iustitiæ qualitas sit genus, non tamen est genus eorum secundum quod de Deo prædicantur, eo quod qualitas inquantũ huiusmodi, dicitur ens, eo quod inhæret aliqualiter subiecto. Sapientia autem & iustitia non ex hoc nominantur, sed magis ex aliqua perfectione, vel ex aliquo actu: vnde talia veniunt in diuinam prædicationem secundũ rationem differentiæ, & non secundum rationem generis. Et propter hoc Augustinus dicit 5. lib. de Trini. Intelligamus quantũ possumus siue qualitate bonum, siue quantitate magnum. Vnde non oportet, quòd modus iste qui est assequi naturam. inueniatur in Deo. Ad tertium dicendum, quòd si bonum 3 & iustum vniuoce de Deo prædicarentur, sequeretur quod falsa esset prædicatio remoto genere, nihil autem de Deo & creatura vniuoce prædicatur, vt infra ostenditur: vnde ratio non sequitur. Ad quartum dicendum, quòd sapien- 4 tia quę est accidens, in Deo non est, sed sapientia alia non vniuoce dicta. Et propter hoc ratio non sequitur. Ad quin- 5 tum dicendum, quòd exemplata non semper repræsentant perfecte exemplar. vnde quandoque quod est in exemplari, deficiẽter & imperfecte inuenitur in exemplato, & præcipue in his quæ exemplantur à Deo, qui est exemplar omnem creaturæ proportionem excedens. Ad sextum dicen- 6 dum, quòd similitudo & æqualitas in Deo dicũtur, nõ quia sit ibi qualitas vel quantitas, sed quia de eo dicimus quædam quæ apud nos significant qualitatem vel quãtitatem, cum dicimus Deum magnum & sapientem, & huiusmodi, &c. Ad septimum dicendum, quòd accidentia non dicun- 7 tur entia, nisi per relationem ad substantiam tanquam ad primum ens. Vnde non oportet, quòd accidentia mensurentur vno primo, quod est accidens: sed vno primo quod est substantia. Ad octauum dicendum, quòd omne illud 8 sine quo res aliqua potest intelligi secũdum suam substantiam intellecta, habet rationem accidẽtis. non enim potest esse quod non intelligatur id quod est de substantia rei, 1e secundum suam substantiam intellecta, sicut quod intelligatur quid est homo, & non intelligatur quid est animal. Deum autem nos non videmus hic per essentiam sed cõsideramus eum ex eius effectibus. Vnde nihil prohibet cõsiderare ipsum ex effectu essendi, & non considerare ex effectu bonitatis, sic enim loquitur Boëtius. Sciẽdum tamen quod licet nos intelligamus aliqualiter Deum, non intelligendo eius bonitatem, non tamen possumus intelligere Deum, intelligendo eum non esse bonum, sicut nec hominem intelligendo eum non esse animal: hoc enim remoueret substantiam Dei quæ est bonitas. Sancti vero in patria qui vident Deum per essentiam, videdo Deum, vident eius bonitatem. Ad nonum dicendum, quòd hoc nomen sa- 9 pientia verificatur de Deo quantum ad illud à quo imponitur nomen. Non autem imponitur nomen ab hoc quod est sapientem facere, sed ab hoc quod est sapientialia intellectualiter habere. Scientia enim, inquantum scientia, refertur ad scibile: sed inquantum est accidens vel forma, refertur ad scientem. hoc autem quod est sapientialia habere, est accidentale homini, non autem Deo.

Vtrum prædicta nomina significent diuinam substantiam.

ARTIC. V.

QVINTO quæritur, vtrum prædicta nomina significent diuinam substantiam. Et videtur quod nõ. Di- 1 cit enim Damasc. quarto lib. Oportet singulum eorum quę in Deo dicuntur, non quid est secundũ substantiam significare existimare, sed quod non est ostẽdere, aut habitudinẽ quandã, aut aliquid eorum à quibus separatur, aut aliquid eorum quæ assequũtur naturam aut operationem. Esse autem quod substantialiter de aliquo prædicatur, significat quid est substantia eius. prædicta ergo nomina non prædicantur substantialiter de Deo tanquã eius substantiã significantia. Præterea, nullum nomen quod significat sub- 2 stantiam alicuius rei, vere potest de eo negari. Dicit enim Diony. 2. ca. Cœ. hierar. ꝙ in diuinis negationes sunt verę, affirmationes vero incõpactæ. ergo talia nomina nõ significant substantiam diuinam. Præterea hæc nomina significant proceſſus diuinæ bonitatis in res, sicut dicit Diony. 3. lib. de Diui. nomi. Sed bonitates à Deo procedẽtes, nõ sunt ipsa diuina substantia. ergo huiusmodi nomina non significant diuinam substantiam. Præterea, Orige. dicit, quòd 4 Deus dicitur sapiẽs, quia sapientia nos implet. hoc autem non significat diuinam substantiam, sed effectum. ergo prædicta nomina non significant diuinam substantiam.

Præterea, in lib. de Causis dicitur, ꝙ causa prima non no- 5 minatur nisi nomine causati primi, quod est intelligentia. Cum autem causa nominatur nomine sui causati, non est prędicatio per essentiam, sed per causam. ergo nomina quę de Deo dicuntur, non prædicanturde Deo substantialiter, sed causaliter tantum. Præterea, nomina significant con- 6 ceptiones intellectuum, vt patet per Philosophũ in principio Peri her. Sed nos diuinam substantiam intelligere non possumus, nõ enim scimus de eo quid est, sed quoniam est, vt dicit Damasc. ergo non possumus eum nominare aliquo 7 nomine, nec significare eius substantiã. Præterea, omnia diuinam bonitatem participant, vt patet per Dionys. 4. cap. de Diui. no. Sed nõ omnia participant eius substãtiam, quæ est solum in tribus personis. ergo diuina bonitas non signi- 8 ficat eius substantiam. Præterea, Deum cognoscere non possumus nisi ex similitudine creaturæ, quia vt dicit Apostolus Ro. 1. Inuisibilia Dei, &c. Sed secundũ quod ipsum cognoscimus, ita & ipsum nominamus. ergo nõ nominamus ipsum nisi ex similitudine creaturarum. Sed quãdo aliquid nominatur ex similitudine alterius, nomen illud non prædicatur de ipso substãtialiter, sed metaphoricè. Quod per hoc patet quod posterius de Deo dicitur, & per prius de eo à quo sumitur similitudo, cum tamen ꝙ significat substan- 9 tiam alicuius, primo de eo prædicetur. Præterea, secũdum Philosophũ 8. Meta. significare substantiam, est significare hoc & nihil aliud. Si ergo hoc nomen bonũ significat substantiam diuinam, nihil erit in substantia diuina quod non hoc nomine significetur, sicut etiam nihil est in substantia humana, quod nõ significetur hoc nomine homo. Sed hoc nomen bonum non significat sapiẽtiam. ergo sapiẽtia non erit substantia diuina, & pari ratione nec omnia alia. ergo non potest esse ꝙ huiusmodi omnia nomina significent di- 10 uinam substãtiam. Præterea, sicut quãtitas est causa æqualitatis, & similitudinis qualitas, ita & substãtia identitatis. Si ergo omnia huiusmodi nomina significent substantiam Dei, secundũ ea non attenderetur vel æqualitas vel similitudo, sed magis identitas. Et ita creatura dicetur idem de eo, ex hoc quod eius sapientiam vel bonitatẽ imitatur, vel 11 aliquid huiusmodi, quod est inconueniens. Præterea, in Deo qui est principium totius naturæ, nihil potest esse contra naturam, nec ipse etiam aliquid cõtra naturam facit, sicut habetur in glo. Rom. 11. hoc autem est cõtra naturam, ꝙ accidens sit substantia. Cum ergo sapientia, iustitia, & huiusmodi, secũdum se sint accidentia, nõ potest esse quod in 12 Deo sint substantia. Præterea, cum dicitur, Deus bonus, iste terminus est complexus. Nulla autem esset complexio si bonitas Dei esset ipsa eius substantia, ergo non videtur quod bonum significet diuinam substantiam, & eadem ra- 13 tione nec alia similia nomina. Præterea, Augustinus dicit, quod Deus omnem formam nostri intellectus subterfugit, & ideo intellectui permixtus esse non potest. hoc autem non esset si ista nomina significarent diuinam substantiam, quia Deus corresponderet formæ nostri intellectus, ergo huiusmodi nomina non significant diuinam substan- 14 tiam. Præterea, Dionys. dicit primo cap. mysticæ Theologiæ, quod optime homo Deo vnitur in cognoscendo, quod cognoscens de ipso nihil cognoscit. hoc autem non esset si ista quæ concipit & significat, essent diuina substantia. ergo idem quod prius.

Contra. 1. SED CONTRA est quod Augustinus dicit, septimo de Trinitate, Deo est hoc esse, quod est fortem, vel sapientem esse, & si quid de illa simplicitate dixeris quæ eius substantiam significat. ergo omnia huiusmodi significant di- 2 uinam substantiam. Præterea, Boëtius dicit in lib. de Tri. quod cum quis alia prædicamenta præter relationem in diuinam vertit prædicationem, cuncta mutantur in substantiam. Sicut iustus etsi qualitatem significare videatur, signi- 3 ficat tamen substantiam, & similiter magnus, & huiusmodi alia. Præterea, omne quod dicitur per participationem, reducitur ad aliquid per se & essentialiter dictum. Sed prædicta nomina de creaturis dicuntur per participationẽ. ergo cum reducantur in Deum sicut in causam primam, oportet quod de Deo dicantur essentialiter. Et ita sequitur quod significent eius substantiam.

CONCLVSIO.

Nomina de Deo dicta, & si diuinam significent substantiam, eam nihilominus non nisi diminute, & imperfecte repræsentant.

RESP. Vide loca vbi supra q. 13. arti. 2. in corpore. RESPONDEO dicendum, quod quidam posuerũt quod ista nomina dicta de Deo, non significant diuinam substãtiam. Quod maxime expresse dicit Rabi Moy. Dicit autẽ huiusmodi nomina de Deo dupliciter esse intelligenda. Vno modo per similitudinem effectus, vt dicatur Deus sapiens, non quia sapiẽtia aliquid sit in ipso sed quia ad modum sapientis in suis effectibus operatur, ordinatur scilicet vnumquodque ad debitum finem. Et similiter dicitur viuens, inquantum ad modum viuentis operatur quasi ex seipso agens. Alio modo per modum negationis, vt per hoc quod dicimus Deum esse viuentem, non significemus vitam in eo aliquid esse, sed remoueamus à Deo illum modum essendi, quo res inanimatæ existunt. Similiter cum dicimus Deum intelligentem, non intelligimus significare intellectum aliquid in ipso esse, sed remouemus à Deo illum modum essendi, quo bruta existunt, & sic de aliis. Vterque autem modus videtur esse insufficiens & in- *Reprobat.* conueniens. Primus quidem duplici ratione: Quarum prima est, quia secundum hanc expositionem nulla differentia esset inter hoc quod dicitur, Deus est sapiens, & Deus est iratus, vel Deus ignis est. Dicitur enim iratus, quia operatur ad modum irati dum punit. hoc enim homines irati facere consueuerunt. Dicitur etiam ignis, quia operatur ad *Memor hic* modum ignis, dum purgat, quod ignis suo modo facit. hoc *fis, nomina* autem est contra positionem sanctorum & Prophetarum *de Deo di-* loquentium de Deo, qui quędam de Deo probant, & quæ- *cta triplicia* dam ab eo remouent. probãt enim eum esse viuum, sapien- *esse, negati-* tem, & huiusmodi, & non esse corpus, neque passionibus *ua, vt incer-* subiectum. Secundum autem prædictam opinionem om- *poreus: relati-* nia de Deo pari ratione possent dici & remoueri non ma- *tiua, vt domi-* gis hæc quam illa. Secunda ratio, quia cum secundum fi- *nus: absoluta* dem nostram ponamus creaturam non semper fuisse, quod *vt sapiens:* & ipse concedit, sequeretur quod non possemus dicere, *& quibus hic* fuisse sapientem, vel bonum antequam creaturæ essent. Cõ- *agitur.* stat enim quod antequam creaturæ essent, nihil in effectibus operabatur, nec ad modum boni, nec ad modum sapiẽtis: hoc autem omnino sanæ fidei repugnat, nisi forte dicere velis, quod ante creaturas sapiens dici poterat, non quia operaretur vt sapiens, sed quia poterat vt sapiens operari. Et sic sequeretur quod aliquid existens in Deo, per hoc significetur, & sit per consequens substantia, cum quicquid est in Deo, sit sua substantia. Secundus autem modus eadem ratione videtur esse inconueniens. Non enim est aliquod nomen alicuius speciei, per quod non remoueatur aliquis modus qui Deo non competit. In nomine enim cu iuslibet speciei includitur significatio differentiæ, per quã excluditur alia species quæ contra eam diuiditur. Sicut in nomine leonis includitur hæc differentia, quæ est quadrupes, per quam leo differt ab aue. Si ergo prædicationes de Deo non essent introductæ nisi ad remouendum, sicut dicimus Deum esse viuentem, quia nõ habet esse ad modum inanimatorum, vt ipse dicit, ita possemus dicere Deum esse leonem, quia non habet esse ad modum auis. Et præterea intellectus negationis semper fundatur in aliqua affirmatione. Quod ex hoc patet, quia omnis negatiua per affirmatiuam probatur. vnde nisi intellectus humanus aliquid de Deo affirmatiue cognosceret, nihil de Deo posset negare. Non autem cognosceret, si nihil quod de Deo dicit, de *Opi. vera.* eo verificaretur affirmatiue. Et ideo secundum sententiam Dionisij dicendum est quod huiusmodi nomina significãt diuinam substantiam, quamuis deficienter & imperfecte. Quod sic patet. Cum omne agens agat inquãtum actu est, & per consequens agat aliqualiter simile, oportet formam facti aliquo modo esse in agẽte, diuersimode tamen. Quia quando effectus adæquat virtutem agentis, oportet quod secundum eandem rationem sit illa forma in faciente & in facto, tunc enim faciens & factum coincidunt in idem specie, quod contingit in omnibus agentibus vniuocis. Homo enim generat hominem, & ignis ignem. Quando vero effectus non adæquat virtutem agentis, forma non est secundum eandem rationem in agẽte & facto, sed in agente eminentius. Secundum enim quod est in agente habet agens virtutem ad producẽdum effectum. vnde si tota virtus agentis non exprimitur in facto, relinquitur quod modus quo forma est in agente, excedit modum quo est in facto. Et hoc videmus in omnibus agentibus ꝙuiuocis, sicut cum sol generat ignem. Constat autem quod nullus effectus adæquat virtutem primi agentis quod Deus est, aliãs ab vna virtute ipsius nõ procederet nisi vnus effectus. Sed cum ex eius vna virtute inueniamus multos & varios effectus procedere, ostenditur nobis quod quilibet eius effectus deficit à virtute agentis. Nulla ergo forma alicuius effectus diuini, est per eandem rationem qua est in effectu in Deo. Nihilominus oportet quod sit ibi per quẽdam modum altiorem. Et inde est, quòd omnes formæ quæ sunt in diuersis effectibus distinctæ & diuisæ adinuicẽ, in eo vniãtur,

Universidad de Deusto
Biblioteca

tur,sicut in vna virtute communi. Sicut etiam omnes formæ per virtutem solis in istis inferioribus productæ, sunt in sole secundum vnicam eius virtutem, cui omnia generata per actionẽ solis secundum suas formas similantur. Et similiter perfectiones rerum creatarum assimilantur Deo secundum vnicam & simplicem essentiam eius. Intellectus autem noster cum à rebus creatis cognitionem accipiat, informatur similitudinibus perfectionum in creaturis inuentarum,sicut sapientiæ,virtutis, bonitatis, & huiusmodi. Vnde sicut res creatæ per suas perfectiones aliqualiter, licet deficienter,Deo assimilentur, ita & intellectus noster harum perfectionum speciebus informatus. Quandocunque autem intellectus per suam formam intelligibilẽ alicui rei assimilatur,tunc illud quod concipit & enunciat secundum illam intelligibilem speciem,verificatur de re illa cui per suam speciem similatur. Nam scientia est assimilatio intellectus ad rem scitam. Vnde oportet quod illa quæ intellectus harum specierum perfectionibus informatus de Deo cogitat vel enunciat,in Deo vere existant, qui vnicuique prædictarum specierum respondet,sicut illud cui omnes similes sunt. Si autẽ huiusmodi intelligibilis species nostri intellectus,diuinam essentiam adæquaret in assimilando, ipsam comprehenderet, & ipsa conceptio intellectus esset perfecta Dei ratio, sicut animal gressibile bipes est perfecta ratio hominis. non autem perfecte diuinam essentiam assimilat species prædicta, vt dictum est. Et ideo licet huiusmodi nomina quæ intellectus ex talibus cõceptionibus Deo attribuit,significant id quod est diuina substantia,non tamen perfecte ipsam significant secundũ quod est,sed secundũ quod à nobis intelligitur. Sic ergo dicendum est quod quodlibet istorum nominum significat diuinam substantiam, non tamen quasi comprehẽdens ipsam,sed imperfecte. Et propter hoc,hoc nomẽ, Qui est,maxime Deo competit, quia non determinat aliquam formam Deo, sed significat esse indeterminate. Et hoc est quod dicit Damascẽ. quod hoc nomen, Qui est, significat substantiæ pelagus infinitum. hęc autem solutio confirmatur per verba Dionysij,qui dicit primo ca. de Diuini. nomi. quod quia diuinitas omnia simpliciter & incircumfinite in seipsa existentia præaccipit ex diuersis conuenienter laudatur & nominatur. Simpliciter dicit, quia perfectiones quæ in creaturis sunt secundum diuersas formas, Deo attribuuntur secundum simplicem eius essentiam. Incircumfinite dicit, ad ostendendum quod nulla perfectio in creaturis inuenta, diuinam essentiam comprehendit, vt sic intellectus sub ratione illius perfectionis in seipso Deum diffiniat. Confirmatur etiam per hoc quod habetur quinto Metaphysi. quod simpliciter perfectum est quod habet in se perfectiones omnium generum,quod Commen. ibidem de Deo exponit.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendum, quòd Damascẽ. intelligit quod huiusmodi nomina non significant quid est Deus, quasi eius substantiam definiendo & comprehendendo. Vnde & subiungit quod hoc nomen, Qui est, quod
2 indefinite significat Deus substantiam, propriissime Deo attribuitur. Ad secundum dicendum, quòd ita Dionysius dicit negationes horum nominum esse veras de Deo,quod tamen non asserit affirmationes esse falsas, sed incompactas. Quantum enim ad rem significatam, Deo vere attribuuntur, quæ in eo aliquo modo est, vt iam ostensum est. Sed quantum ad modum quem significant, de Deo negari possunt. Quodlibet enim istorum nominum significat aliquam formam definitam, & sic Deo non attribuuntur, vt dictum est. Et ideo absolute de Deo possunt negari,quia ei non conueniunt per modum qui significatur. Modus enim significatus est secundum quod sunt in intellectu nostro, vt dictum est. Deo autem conueniunt sublimiori modo. vnde affirmatio incompactata dicitur quasi non omnino conuenienter coniuncta propter diuersum modum. Et ideo secundum doctrinam Diony. tripliciter ista de Deo dicuntur. Primo quidem affirmatiue, vt dicamus Deus est sapiens. Quod quidem de eo oportet dicere, propter hoc quod est in eo similitudo sapientiæ ab ipso fluentis. Quia non est in Deo sapientia, qualem nos intelligimus & nominamus,potest vere negari, vt dicatur, Deus non est sapiens. Rursum quia sapiẽtia non negatur de Deo, quia ipse deficiat à sapientia,sed quia supereminentius est in ipso quam dicatur aut intelligatur: ideo oportet dicere quod Deus sit supersapiens. Et sic per istum triplicem modum loquendi,secundum quem dicitur Deus sapiens, perfectè Dionysius dat intelligere qualiter ista Deo attribuantur.

Ad tertium dicendum,quòd ista nomina dicuntur signi- 3
ficare diuinos processus, quia primo sunt imposita ad significãdum istas processiones,secundũ quod sunt in creaturis,& ab earum similitudine intellectus noster manuducitur,vt huiusmodi Deo eminentiori modo attribuat. Ad 4
quartum dicendum, quòd verbum Orige. non est intelligendum quod hoc intendimus significare cum dicimus, Deus est sapiens,quod Deus est causa sapientiæ. Sed quia ex sapientia quam causat intellectus noster manuducitur, vt sibi sapientiam supereminenter attribuat, vt dictum est.

Ad quintum dicendum, quòd cum dicitur Deus intelli- 5
gens,nominatur nomine sui causati,quia nomen quod sui causati substantiam significat,sibi nõ diffinite attribui potest,secundũ quem modum nomen significat. Et sic hoc nomen quamuis ei aliquo modo conueniat, non tamen conuenit ei vt nomen eius, quia id quod significat nomen, est diffinitio, causato vero conuenit vt nomen eius. Ad sex- 6
tum dicendum, quòd ratio illa probat, quod Deus non potest nominari nomine substantiam ipsius diffiniente, vel comprehendente, vel adæquante. Sic enim de Deo ignoramus quidem. Ad septimum dicendum, quòd sicut om- 7
nia participant Dei bonitatem, non eandem numero, sed per similitudinem, ita participant per similitudinem esse Dei. Sed in hoc differt: nam bonitas importat habitudinem alicuius causæ,est enim bonum diffusiuum sui, essentia au- 8
tẽ significatur in eo in quo est vt quiescens. Ad octauum dicendum,quòd in effectu inuenitur aliquid per quod assimilatur suæ causæ,& aliquid per quod à sua causa differt. Quod quidem cõuenit ei vel ex materia,vel ex aliquo huiusmodi,sicut patet in latere indurato per ignem. Nam in hoc quod lutum calefiat ab igne,igni similatur: in hoc vero quod calefactũ ingrossetur & induretur differt ab igne, sed habet hoc ex materiæ conditione. Si ergo id in quo later igni similatur,de igne dicatur,proprie dicetur de eo, & eminentius,& per prius. Ignis enim est calidior quam later,& iterum eminentius: nam later est calidus quasi calefactus. ignis autem naturaliter. Si vero id in quo later ab igne differt,dicamus de igne,falsum erit, & nomen huiusmodi conditionem in suo intellectu habens, de igne non poterit dici nisi metaphorice. Falsum est enim ignem qui est subtilissimum corporum,grossum dici. Durus autem dici potest,propter violentiam actionis,& non facilem potentiam passionis. Similiter consideranda sunt in creaturis quædam, secundum quæ Deo similantur: quæ quantum ad rem significatam, nullam imperfectionem important, sicut esse, viuere, & intelligere, & huiusmodi. Et ista proprie dicuntur de Deo, immo per prius de ipso & eminentius quam de creaturis. Quædam vero sunt, secundum quę creatura differt à Deo,consequentia ipsam prout est ex nihilo, sicut potentialitas, priuatio, motus, & alia huiusmodi. Et ista sunt falsa de Deo. Et quæcunque nomina in sui intellectu conditiones huiusmodi claudunt,de Deo dici non possunt, nisi metaphorice, sicut leo, lapis, & huiusmodi, propter hoc quod in sui diffinitione habent materiam. Dicuntur autem huiusmodi metaphorice de Deo, propter similitudinem effectus. Ad nonum dicen- 9
dum, quòd ratio illa procedit de eo quod significat substantiam diffinitiue,vel circunscriptiue. Sic autem nullum istorum nominum substantiam Dei significat, vt dictum est. Ad decimum dicendum, quòd quamuis huiusmodi 10
perfectiones in Deo sint ipsa diuina substantia, tamen in creatura non sunt substantiales prædictę diuinę perfectiones. Et ideo secundum eas creaturæ non dicuntur Deo eædem, sed similes. Ad vndecimum dicendum quod hoc 11
esset contra naturam, si sapientia eiusdem rationis cum ea quæ est accidens,in Deo accidens non esset. hoc autem non est verum, vt ex prædictis patet. Nec tamen auctoritas inducta est ad propositum. Nihil enim contra naturam Deus facit in seipso, quia in seipso nihil facit. Ad duode- 12
cimum, quòd complexio huius termini cum dicitur, Deus bonus, non refertur ad aliquam compositionem quæ sit in Deo,sed ad compositionem quæ est in intellectu nostro.

Ad decimumtertium dicendum, quòd Deus subterfu- 13
git formam intellectus nostri quasi omnem formam intellectus nostri excedens,non autem ita quod intellectu noster secundum nullam formam intelligibilem Deo assimiletur. Ad decimumquartum dicendum,quòd ex quo in 14
tellectus

tellectus noster diuinam substantiam non adæquat, hoc ipsum quod est Dei substantia remanet, nostrum intellectum excedens, & ita à nobis ignorata. Et propter hoc iJud est vltimum cognitionis humanæ de Deo, quod sciat se Deum nescire, inquantum cognoscit illud quod Deus est,omne ipsum quod de eo intelligimus excedere.

Vtrum ista nomina sint synonyma.

ARTIC. VI.

Primum. Quæritur hic an hæc nomina sint synonyma, id est, penitus idẽ significãtia.

SEXTO quæritur vtrũ ista nomina sint synonyma. Et videtur quod sic. Synonyma enim nomina dicuntur quæ omnino idem significant, sed omnia ista nomina de Deo dicta significant idem,quia significãt diuinã substantiã,quæ est omnino simplex & vna,vt ostẽsum est. ergo omnia ista nomina sunt synonyma. Præterea, Damasc. dicit quod in diuinis omnia sunt vnum,præter ingenerationem, generationem & processionem: sed nomina significantia vnum sunt synonyma. ergo omnia nomina dicta de Deo, præter ea quæ significant proprietates personales, sunt sy-
3 nonyma. Præterea,quæcunque vni & eidem sunt eadem, sibi inuicem sunt eadem. Sed sapientia in Deo est idẽ quod sua substantia, similiter voluntas & potentia. ergo sapientia, potentia, & voluntas in Deo omnino sunt idem. Et sic sequitur quod ista nomina sunt synonyma. Sed dicendum, quod ista nomina significent vnum secundum rem, significant tamen rationes diuersas. Et ideo non sunt sy-
4 nonyma. Sed contra, Ratio cui non respondet aliquid in re, falsa est & vana. Sed si rationes horum nominum sunt multæ, & res est vna, videtur quod rationes istæ sunt vanæ & falsæ. Sed dicendũ quod rationes istæ non sunt va-
5 næ,cùm eis aliquid respondeat quod est in Deo. Sed contra,secundum hoc res creatæ Deo assimilantur, secundum quod ab ipso processerunt per similitudinem idealem. Sed pluralitas idearum vel rationum idealium non attenditur secundum respectum ad creaturas. Nam ipse Deus secundum vnam suam essentiam est idea omnium. ergo nec rationes nominum quæ de Deo dicimus ex similitudine creaturarum habent aliquid respondens ex parte diuinæ sub-
6 stantiæ. Præterea,illud quod est maxime vnum, non potest esse radix & fundamentum multitudinis. Sed diuina essentia est maxime vna. ergo rationes prædictorum nominum non possunt in diuina substantia fundari vel radi-
7 cari. Præterea, distinctio relationum quæ realiter sunt in Deo,facit pluralitatem personarum. Si ergo istis rationibus communibus attributorum aliquid responderet in Deo,etiam secundum multitudinem attributorum esset in Deo multitudo personarũ. Et sic essent in Deo plures personæ quam tres,quod est hæreticum. Et ita videtur quod penitus ista nomina sint synonyma.

Contra.1. SED CONTRA, Nomina synonyma sibi inuicem adiuncta negationem inducunt. Sicut si diceretur, vestis & indumentum. Si ergo ista nomina sint synonyma, erit
2 nugatio, cum Deus dicitur bonus, vel dicitur Deus sapiens,quod est falsum. Præterea,quicunque negat vnum synonymorum de aliquo, negat & reliquum. Sed aliqui negauerunt eius potentiam,qui non negauerunt eius scientiam vel bonitatem. ergo ista nomina non sunt synonyma.
3 Præterea, hoc patet per Commenta. vndecimo Metaphysicæ,qui dicit,quod hæc nomina dicta de Deo non sunt synonyma.

CONCLVSIO.

Nomina de Deo dicta,synonyma nequaquam sunt.

RESP. Vide 1.part. q.13.art.4. RESPONDEO dicendum,quod ab omnibus intelligentibus communiter dicitur quod hæc nomina nõ sunt synonyma. Quod quidem facile esset sustinere secundum illos qui dicebant hæc nomina non significare diuinam substantiam, sed intentiones quasdam additas essentiales,aut modos operandi in effectibus, vel etiam creaturarum negationes. Sed supposito quod hæc nomina significent diuinam substantiam,sicut supra ostensum est,quæstio videtur maiorem difficultatem continere, quia sic inuenitur vnum & idem simplex significatum per omnia ista nomina, quod est diuina substantia. Sed sciendum quod significatio nominis, non immediate refertur ad rem, sed mediante intellectu. Sunt enim voces notę earum quę sunt in anima passionum, & ipsæ intellectus conceptiones sunt rerum similitudines,vt patet per Philosophum in principio Peri herme. quod ergo aliqua nomina non sint synonyma, potest impediri, vel ex parte rerum significatarum, vel ex parte rationum intellectarum per nomina,ad quas significandas nomina exponuntur. Horum ergo nominum quæ de Deo dicuntur synonyma impediri non possunt per diuersitatem rerum significatarum secundum prærabita, sed solum per rationes nominum quæ sequuntur cõceptiones intellectuũ. Et ideo dicit Commenta. 11. Metaphysic. quod multiplicitas in Deo est solum secundum differentiam in intellectu, & non in esse, quod nos dicimus vnum secundum rem,& multa secundum rationem. Istæ autem diuersæ rationes in intellectu nostro existentes, non possunt tales rationes esse quibus nihil respondeat ex parte rei. Ea enim quorum sunt istæ rationes,intellectus noster Deo attribuit. Vnde si nihil esset in Deo, vel secundum ipsum,vel secundum eius effectum, quod his rationibus responderet intellectus esset falsus in attribuendo,& omnes propositiones,huiusmodi attributiones significantes,quod est inconueniens. Sunt autem quædam rationes quibus in re intellecta nihil respõdet. Sed ea quorum sunt huiusmodi rationes,intellectus nõ attribuit rebus prout in seipsis sunt, sed solum prout intellectæ sunt: sicut patet de ratione generis & speciei & aliarum intentionum intellectualium. Nam nihil est in rebus quæ sunt extra animam, cuius similitudo sit ratio generis vel speciei. Nec tamen intellectus est falsus, quia ea quorum sunt istæ rationes,scilicet genus & species, non attribuit rebus secundum quod sunt extra animam, sed solum secundum quod sunt in intellectu. Ex hoc enim quod intellectus in seipsum reflectitur,sicut intelligit res existentes extra animam,ita intelligit eas esse intellectas. Et sic sicut est quædam conceptio intellectus vel ratio,cui respondet res ipsa, quæ extra animam,ita est quædam conceptio vel ratio,cui respondet res intellecta,secundum quod huiusmodi,sicuti rationi hominis,vel cõceptioni hominis, respondet res extra animam: rationi vero vel conceptioni generis,aut speciei,respondet solum res intellecta. Non autem est possibile huiusmodi esse rationes horum nominum quæ de Deo dicuntur: quia sic intellectus non attribueret ea Deo secundum quod in se est,sed secundum quod intelligitur,quod patet esse falsum. Esset enim sensus,cum dicitur, Deus est bonus,quod Deus sic intelligitur,non autem quod sit. Et ideo dicũt quidam quod istis diuersis rationibus nominum respondẽt diuersa connotata,quę sunt diuersi Dei effectus. volunt enim quod cum dicitur,Deus est bonus,significetur eius essentia cum aliquo effectu connotato,vt sit sensus,Deus est & bonitatem causat, sicut diuersitas harum rationum causatur ex diuersitate effectuum. Sed hoc non videtur conueniens: quia cũ effectus à causa secundum similitudinem procedat, prius oportet intelligere causam aliqualem,quam effectus tales. Non ergo sapiens dicitur Deus,quoniam sapientiã causet sed quia est sapiẽs,ideo sapientiam causat. Vnde Aug. dicit quod quia Deus est bonus, sumus: & inquantum sumus, boni sumus. Et præterea secundũ hoc sequeretur quod huiusmodi nomina per prius dicerẽtur de creatura quam de creatore,sicut sanitas prius dicitur de sano quam de sanatiuo: quòd sanum dicitur ea ratione,quia sanitatem causat. Item si nihil aliud intelligitur cũ dicitur, Deus est bonus, nisi Deus est,& est bonitatis causator,sequeretur quod eadem ratione omnia nomina effectuum diuinorum de eo possent prædicari,vt diceretur, Deus est cœlum,quia cœlũ causat. Et iterum si hoc dicatur de causalitate in actu,patet esse falsum. Quia secundum hoc nõ possemus dicere quod Deus ab æterno fuerit bonus,vt sapiens,vel aliquid huiusmodi. Non enim ab æterno fuit causa in actu. Si autem hoc intelligatur de causalitate secundũ virtutem,vt dicatur bonus,quia est,& habet virtutem bonitatem infundendi,tũc oportebit dicere quod hoc nomen bonum significat illam virtutem. Sed illa virtus est quædam supereminens similitudo sui effectus,sicut & quælibet virtus agentis æquiuoci. Vnde sequeretur quod intellectus concipiens bonitatem, assimilaretur ad id quod est in Deo, & quod est Deus. Et sic rationi vel conceptioni bonitatis, responderet aliquid quod est in Deo,& quod est Deus. Et ideo dicendum est quod omnes istæ multæ rationes & diuersæ habent aliquid respondens in ipso Deo, cuius omnes istæ conceptiones intellectus sunt similitudines. Constat enim quod vnius formæ non potest esse nisi vna similitudo secundum speciem,quæ sit eiusdem rationis cum ea: possunt tamen esse diuersæ similitudines imperfectæ, quarum quælibet

Opinio quorundam.

Reprobatur.

Universidad de Deusto
Biblioteca

libet à perfecta formæ repræsentatione deficiat. Cum ergo, vt ex superioribus patet, cõceptiones perfectionum in creaturis inuentarum, sint imperfectę similitudines, & non eiusdem rationis cum ipsa diuina essentia, nihil prohibet quin ipsa vna essentia omnibus prædictis conceptionibus respondeat, quasi per eas imperfecte repræsentata. Et sic omnes rationes sunt quidem in intellectu nostro sicut in subiecto: sed in Deo sunt vt in radice verificante has conceptiones. Nam non essent veræ conceptiones intellectus quas habet de re aliqua, nisi per viam similitudinis illis cõceptionibus res illa responderet. Diuersitatis ergo vel multiplicitatis nominum causa est ex parte intellectus nostri, qui non potest pertingere ad illam Dei essentiam videndam secundum quod est. Sed videt eam per multas similitudines eius deficientes in creaturis quasi in speculo resultantes. Vnde si ipsam essentiam videret, non indigeret pluribus nominibus, nec indigeret pluribus conceptionibus. Et propter hoc, Dei verbum qđ est perfecta cõceptio ipsius, nõ est nisi vnũ. propter hoc dicitur Zach. vlti. In die illa erit Dominus vnus, & nomen eius vnũ, quando ipsa Dei essentia videbitur, & non colligetur Dei cognitio ex creaturis.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendum, quòd licet ista nomina significent vnam rem, multis tamen rationibus, vt di
2 ctum est. Et propter hoc non sunt synonyma. Ad secundum dicendum, quòd Damasce. intelligit, quod in diuinis omnia sunt vnum secundum rem, præter proprietates personales, quæ realem personarum distinctionem constituunt. Tamen non excludit quin ea quæ de Deo dicuntur, ratione differant. Et per hoc patet responsio ad tertium. Quia sicut bonitas & sapientia sunt vnum secundũ rem cum diuina essentia, ita & adinuicem, cum tamen ra-
4 tiones horum nominum differant, vt dictum est. Ad quartum dicendum, quòd iam patet ex prædictis, quod licet Deus sit omnino vnus, tamen istæ multæ conceptiones vel rationes non sunt falsæ, quia omnibus eis respondet vna & eadem res, imperfecte per eas repræsentata: est autem
5 falsæ, si nihil eis responderet. Ad quintum dicẽdum, quòd cum omnimoda vnitas sit ex parte Dei, & multiplicitas ex parte creaturarum, sicut oportet quod in Deo intelligente plures creaturas sit vna forma intelligibilis per essentiam, & multi respectus ad diuersas creaturas, ita in intellectu nostro ex multiplicitate creaturarum in Deum ascendente, oportet quod sint multæ species habentes relationes ad
6 vnum Deum. Ad sextum dicendum, quòd istæ rationes non fundantur in diuina essentia, sicut in subiecto, sed sicut in causa veritatis, vel sicut repræsentato per omnes, quòd
7 eius simplicitati non derogat. Ad septimum dicendum, quòd paternitas & filiatio habent oppositionẽ adinuicem: & ideo exigunt realem distinctionem suppositorum, non autem bonitas & sapientia.

Vtrum huiusmodi nomina dicantur in creaturis vniuocè, vel æquiuocè.

ARTIC. VII.

Primum, Interuento vniuocationæ definitæ in prædicamentis. SEPTIMO quæritur, vtrũ huiusmodi nomina dicantur de Deo & creaturis vniuoce vel æquiuoce. Et videtur quod vniuoce. Mẽsura enim & mẽsuratũ sunt rationis. Sed diuina bonitas est mensura omnis bonitatis creatæ, & eius sapientia omnis sapientiæ. ergo vniuoce dicuntur de
2 Deo & creatura. Præterea, similia quæ sunt communicãt in forma. Sed creatura põt Deo similari. Quod patet Gen. 1. Faciamus hominem, &c. ergo creaturæ ad Deum est aliqua communicatio in forma. De omnibus autem communicantibus in forma, potest aliquid vniuoce prædicari, ergo de Deo & creatura potest aliquid prædicari vniuoce.
3 Præterea, maius & minus nõ diuersificant speciem. Sed cum creatura dicatur bona, & Deus bonus, in hoc videtur differre quod Deus est melior omni creatura. ergo bonitas Dei & creaturæ non diuersificatur secundum speciem, & sic vniuoce bonum prædicatur de Deo & creatura. Præ-
4 terea, inter ea quæ sunt diuersorum generum, non potest esse comparatio, sicut Philosophus probat 7. Physic. Non enim comparabilis est velocitas alterationis, velocitati motui localis. Sed inter Deum & creaturam attenditur aliqua comparatio. Dicitur enim quod Deus est summe bonus, & creatura est bona: ergo Deus & creatura sunt vnius generis. Et ita aliquid de eis potest vniuoce prædi-
5 cari. Præterea, nihil cognoscitur nisi per speciem vnius rationis. Non enim albedo quæ est in pariete per speciem quæ est in oculo cognosceretur, nisi esset vnius rationis. Sed Deus per suam bonitatem cognoscit omnia bona: & per suum esse cognoscit omnia entia, & sic de aliis, ergo bonitas Dei & creaturæ sunt vnius rationis, & sic vniuoce
6 bonum de Deo & creatura prædicatur. Præterea, domus quæ est in mẽte artificis, & domus quæ est in materia, sunt vnius rationis. Sed omnes creaturæ processerunt à Deo, sicut artificiata ab artifice. ergo bonitas quæ est in Deo, est vnius rationis cum bonitate quæ est in creatura, & sic idẽ quod prius. Præterea, omne agens æquiuoce, reducitur
7 ad aliquid vniuocum. ergo primum agens quod Deus est, oportet esse vniuocum. Sed de agente vniuoco & effectu eius proprio aliquid vniuoce prædicatur. ergo de Deo & creatura prædicatur aliquid vniuoce.

Contra. SED CONTRA est quod Philosophus dicit 10. Meta. quòd æterno & temporali nihil est commune nisi nomen. Sed Deus est æternus, & creaturæ temporales. ergo Deo & creaturis nihil potest esse commune nisi nomen. Et sic prædicantur æquiuoce pure nomina de Deo & creaturis. Præterea, cum genus sit prima pars diffinitionis, a-
2 blato genere remouetur significata ratio per nomen. Vnde si aliquod nomen imponatur ad significandum id quod est in alio, erit nomen æquiuocum. Sed sapiẽtia dicta de creatura est in genere qualitatis. Cum ergo sapientia dicta de Deo non sit qualitas, vt supra ostensum est, videtur quod hoc nomen sapientia æquiuoce prædicatur de Deo & crea-
3 turis. Præterea, vbi nulla est similitudo, ibi non potest aliquid communiter prædicari nisi æquiuoce. Sed inter creaturam & Deum nulla est similitudo: dicitur enim Isa. 40. Cui ergo similem fecistis, &c. ergo videtur quod nihil possit prædicari vniuoce de Deo & creaturis. Sed dicendum, quòd licet Deus non possit dici similis creaturæ, creatura
4 tamen potest dici similis Deo. Sed contra est quod dicitur in psalmis, Deus quis similis erit tui? quasi dicat, nullus.
5 Præterea, secundum accidens non potest esse aliquid simile substantiæ. Sed sapientia in creatura est accidens, in Deo autem est substantia: ergo homo non potest diuinæ sapientiæ similari per suam sapientiam. Præterea, cum
6 in creatura aliud sit esse, & aliud sit forma vel natura, per formam vel naturam nihil similatur ei quod est esse. Sed ista nomina prædicata de creaturis significant aliquam naturam vel formam: Deus autẽ est hoc ipsum quod est suũ esse. ergo per huiusmodi quæ dicuntur de creatura, non potest creatura Deo similari: & sic idem quod prius. Præter-
7 ea, magis differt Deus à creatura, quam numerus ab albedine. Sed stultum est dicere numerũ similari albedini, aut econuerso. ergo stultius est dici, quod aliqua creatura sit similis Deo, & sic idem quod prius. Præterea, quæcunque
8 similantur adinuicem, in aliquo vno conueniunt. Quæ vero in vno conueniunt, sunt transmutabilia inuicem. Deus autem est omnino intransmutabilis: ergo non potest esse aliqua similitudo in Deum & creaturam.

CONCLVSIO.

Nomina de Deo dicta nec vniuocè, nec purè æquiuocè, sed potius analogicè de ipso enunciantur.

Resp. Opi. primi 1. par. q. 13. ar. 5. Opusc. 3. c. 2. Et primo contra Gen. c. 32. 33. 34. RESPONDEO dicendũ, quòd impossibile est aliquid vniuocè prædicari de Deo & creatura. Quod ex hoc patet. Nam omnis effectus agentis vniuoci adæquat virtutem agentis. Nulla autem creatura cum sit finita, potest adæquare virtutem primi agentis, cum sit infinita. Vnde impossibile est quod similitudo Dei vniuoce in creatura recipiatur. Item patet quod & si sit vna ratio formæ existentis in agente, & in effectu, diuersus tamen modus existendi impedit vniuocam prædicationem, licet enim eadẽ sit ratio domus quæ sit in materia, & domus quę est in mẽte artificis: quia vnum est ratio alterius, non tamẽ domus vniuoce de vtraque prædicatur, propter hoc quod species domus in materia habet esse materiale, in mente vero artificis immateriale. Dato ergo per impossibile quod eiusdẽ rationis sit bonitas in Deo & creatura, non tamen bonum vniuoce de eo prædicaretur, cum quod in Deo est immaterialiter & simpliciter, in creatura sit materialiter & multipliciter. Et præterea ens non dicitur vniuoce de substantia & accidente, propter hoc quod substantia est ens, tanquam per se habens esse, accidens vero, tanquam cuius esse est in esse. Ex quo patet quod diuersa habitudo ad esse impedit, vniuocam prædicationem entis. Deus autem alio modo se habet

Nota vniuocationẽ entis contra Scotum profundè prolatam.

se habet ad esse, quàm aliqua alia creatura. Nã ipse est suũ esse quod nulli alij creaturæ competit. vnde nullo modo vniuoce de Deo & creatura dicitur: & per consequens nec aliquid aliorũ prædicabilium, inter quæ est ipsum primum ens. Existente enim diuersitate in primo, oportet in aliis diuersitatem inueniri. vnde de substantia & accidente nihil
2. Opinio. vniuoce prædicatur. Quidam autem aliter dixerunt, quod de Deo & creatura nihil prædicatur analogice, sed æquiuo
Reproba. ce pure. Et huius opinionis est Rabi Moyses vt ex suis dictis patet. Ista autem opinio non potest esse vera. Quia in puræ æquiuocis, quæ Philosophus nominat à casu æquiuoca, non dicitur aliquid de vno per respectum ad alterum. Omnia autem quę dicuntur de Deo & creaturis, dicũtur de Deo secundum aliquem respectum ad creaturas, vel econtrario, sicut patet per omnes opiniones positas de expositione diuinorum nominũ. vnde impossibile est quod sit pura æquiuocatio. Item cum omnis cognitio nostra de Deo ex creaturis sumatur, si non erit conuenientia nisi in nomine tantum, nihil de Deo sciremus nisi nomina tantum vana, quibus res non subesset. Sequeretur etiam quod omnes demõstrationes à Philosophis datę de Deo, essent sophysti
cæ: verbi gratia, si dicatur q̃ omne quod est in potentia reducitur ad actum per ens actu, & ex hoc concluderetur q̃ Deus esset ens actu, cum per ipsum omnia in esse educantur, erit fallacia æquiuocationis, & sic de omnibus aliis. Et præterea oportet causatum esse aliqualiter simile causæ. vn
3. Opinio. de oportet de causato & causa nihil pure æquiuoce prædicari: sicut sanum de medicina & animali. Et ideo aliter dicendum est, quod de Deo & creatura nihil prædicetur vniuoce. Non tamen ea quæ communiter prædicantur, pure æquiuoce prædicantur, sed analogice. Huius autem prædicationis duplex est modus, vnus quo aliquid prædicatur de duobus per respectum ad aliquod tertiũ, sicut ens de qualitate & quantitate per respectum ad substantiam. Alius modus est quo aliquid prædicatur de duobus per respectum vnius ad alterum: sicut ens de substantia & quantitate. In primo autem modo prædicationis oportet esse aliquid prius duobus, ad quod ambo respectum habent. sicut substantia ad quantitatem & qualitatem: in secundo autem nõ. sed necesse est vnum esse prius altero. Et ideo cum Deo nihil sit prius, sed ipse sit prior creatura competit in diuina prædicatione secundus modus analogiæ & non primus.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendum quod ratio illa procedit de mensura, cui mensuratum potest coæquari vel cõmensurari. Talis autem mensura non est Deus, cum in in-
2 finitum omnia excedat per ipsum mensurata. Ad secundum dicendum, quod similitudo creaturæ ad Deum deficit à similitudine vniuocorum in duobus. Primo quia non est per participationem vnius formę, sicut duo calida secundũ participationem vnius caloris. hoc enim quod de Deo & creaturis dicitur, prædicatur de Deo per essentiam, de creatura vero per participationem. vt sic talis similitudo creaturæ ad Deum intelligatur, qualis est calidi ad calorem, non qualis calidi ad calidius, secunda quia ipsa forma in creatura participata deficit à ratione eius quod
3 Deus est, sicut calor ignis deficit à ratione virtutis solaris per quam calorem generat. Ad tertium dicendum, quod magis & minus tripliciter potest considerari, & sic prædicari vno modo secundum solam quantitatem participati, sicut nix dicitur albior pariete: quia perfectior est albedo in niue quam in pariete: sed tamẽ vnius rationis. vnde talis diuersitas secundum magis & minus non diuersificat speciem. Alio modo secũdum quod vnum participatur, & aliud per essentiam dicitur, sicut diceremus quod bonitas est melior quam bonũ: tertio modo secundum q̃ modo eminentiori cõpetit idẽ aliquid vni quam alteri, sicut calor soli quam igni. Et hi duo modi impediunt vnitatẽ speciei, & vniuocã prædicationem. Et secundum hoc aliquid prædicatur magis & minus de Deo & creatura, vt ex dictis pa-
4 tet. Ad quartum dicendum, quod Deus non comparatur creaturis in hoc quod dicitur melior vel summum bonum quasi participans naturam eiusdem generis cum creaturis, sicut species generis alicuius, sed quasi principium generis. Ad quintum dicendum, quod inquantũ species intelligibilis eminentior est in aliquo, tanto ex ea relinquitur perfectior cognitio, sicut ex specie lapidis in intellectu quam in sensu. Vnde per hoc Deus perfectissime potest cognoscere res per suam essentiam, inquantum sua essentia est supereminens similitudo rerum, & non adæquata. Ad
6 sextum dicendum, quod inter creaturam & Deum est duplex similitudo. Vna creaturæ ad intellectum diuinum. Et sic forma intellecta per Deum est vnius rationis cum re intellecta: licet non habeat eundem modum essendi, quia forma intellecta est tantũ in intellectu: forma autem creaturæ est vt in re. Alio modo secundum quod ipsa diuina essentia est omnium rerum similitudo superexcellens, & non vnius rationis. Et ex hoc modo similitudinis contingit quod bonum & huiusmodi prædicantur communiter de Deo & creaturis, non autem ex primo. Non enim hæc est ratio Dei cum dicitur, Deus est bonus, quia bonitatem creaturæ intelligit: cum iam ex dictis pateat, quod nec etiam domus quæ est in mente artificis, cum domo quæ est in materia vniuoce dicatur domus. Ad septimum
7 dicẽdum, quod agens æquiuocum oportet esse prius quam agens vniuocum: quia agens vniuocum non habet causalitatem super totam speciem, aliàs esset causa sui ipsius, sed solum super aliquod indiuiduũ speciei. Agens autem æquiuocum habet causalitatem super totam speciem. vnde oportet primum agens esse æquiuocum.

Ad primũ contrarium. AD PRIMVM vero quod in contrarium obiicitur dicendum quod Philosophus loquitur de cõmunitate naturaliter & non logice. Ea vero quæ habent diuersum modum essendi, non communicant in aliquo secundum esse quod considerat naturalis, possunt tamen communicare in aliqua cõmuni intentione quam considerat logicus. Et præterea etiam secundum naturales corpus elementare & cœleste non sunt vnius generis, sed secundũ logicum sunt. Nihilominus tamen Philosophus non intendit excludere analogicam communitatem, sed solum vniuocum. Vult enim ostendere quod corruptibile & incorruptibile non cõmunicant in genere. Ad secundum dicendum, quod licet diuersi-
2 tas generis tollat vniuocationem non tamen tollit analogiam. Quod sic patet. Sanum enim secundum quod dicitur de vrina est in genere signi, secundum vero quod dicitur de medicina est in genere causæ. Ad tertium dicendum, quod
3 Deus nullo modo dicitur esse similis creaturæ, sed econtrario. Quia vt dicit Diony. 9. cap. de Di. nomi. in causa & causatis non recepimus similitudinis conuersionem, sed solum in coordinatis. homo enim non dicitur similis suę imagini, sed econtrario propter hoc quod forma illa secundũ quam attenditur similitudo per prius est in homine quam in imagine. Et ideo Deum creaturis similitudinẽ non dicimus, sed econtrario. Ad quartum dicendum, quod cum dicitur, nul-
4 la creatura est similis Deo, vt eodem cap. dicit Diony. hoc intelligendum est secundum quod causata minus habent à sua causa, ab ipsa incomparabiliter deficientia. Quod non est intelligendũ secundum quãtitatem participati, sed aliis duobus modis, sicut supra dictum est. Ad quintum dicendũ,
5 quod secundum accidens nõ potest esse aliquid simile substantiæ similitudine quę attenditur secundum formã vnius rationis, sed secundum similitudinem quæ est inter causatum & causam nihil prohibet. Nam primam substantiam oportet esse causam omnium accidentium. Et similiter dicendum ad sextum. Ad septimum dicendum, quod albe-
6 7 do nec est in genere numeri, nec est principium generis. Et ideo nulla similitudo vnius ad alterum attenditur. Deus autem est principium omnis generis. Et ideo ei omnia aliqualiter similantur. Ad octauum dicendum, quod ratio il-
8 la procedit de his quæ communicant in genere vel materia, qualis conditio non est Dei ad creaturas.

Vtrum sit aliqua relatio inter Deum & creaturam.

ARTIC. VIII.

Primum. OCTAVO quæritur vtrum sit aliqua relatio inter Deum & creaturam. Et videtur quod non. Relatiua enim sunt simul secundum Philosophum. Sed creatura non potest simul esse cum Deo. Deus enim omnibus modis est prior creatura. ergo nulla relatio potest esse inter creaturã & Deum. Præterea, inter quæcunque est aliqua relatio, est
2 etiam eorum aliqua adinuicem cõparatio. Sed inter Deum & creaturam non est comparatio. Ea enim quæ non sunt vnius generis, non sunt comparabilia. sicut numerus & linea. ergo non est aliqua relatio inter Deum & creaturam. Præterea, in quocunque genere est vnum relatiuorum, est
3 etiam aliud. Sed Deus non est in eodem genere cum creatura. ergo non possunt relatiue adinuicem dici. Præter-
4

Universidad de Deusto
Biblioteca

ea, creatura non potest esse opposita creatori, quia oppositum non est causa sui oppositi. Sed relatiua adinuicem opponuntur. ergo non potest esse relatio inter creaturam & 5 Deum. Præterea, de quocunque aliquid de nouo incipit dici, aliquo modo potest dici factum. ergo sequitur si aliquid relatiue ad creaturam de Deo dicitur, quod Deus aliquo modo sit factus: quod est impossibile, cum ipse sit im- 6 mutabilis. Præterea, omne quod prædicatur de aliquo, prædicatur de eo aut per se, aut per accidẽs. Sed ea quæ important relationem ad creaturam non prædicantur de Deo per se, quia huiusmodi prædicata ex necessitate & semper prædicantur, nec iterum per accidens. ergo nullo modo aliqua talia relatiua de Deo prædicari possunt.

Contra.1. SED CONTRA est quod Augustinus dicit 6. vel 9. libro de Trinitate, quod creator relatiue dicitur ad creaturam, sicut dominus ad seruum.

CONCLVSIO.

Tametsi Deus simplicissimus est, cum creaturarum omnium principium sit, inter ipsum & creaturam esse aliquam relationem oportet, quæ eius simplicitati minime obstat.

RESP. 1.par. q. 28. art. 1. RESPONDEO dicendum, quod relatio in hoc differt à quantitate & qualitate, quia quantitas & qualitas sunt quædam accidentia in subiecto remanentia, relatio autem non significat, vt Boëtius dicit in libro de Trinitate, vt in subiecto manens, sed vt in transitu quodam ad aliud. vnde & Porretani dixerunt relationes non esse inhærentes, sed assistentes. Quod aliqualiter verum est, vt posterius ostendetur. Quod autem attribuitur alicui vt ab eo in aliud procedens, non facit compositionem cum eo, sicut nec actio cum agente. Et propter hoc etiam probat Philosophus quinto Physic. quod in ad aliquid non potest esse motus, quia sine aliqua mutatione eius quod ad aliud refertur, potest relatio desinere ex sola mutatione alterius. Sicut etiam de actione patet, quod non est motus secũdum actionem nisi metaphorice & improprie: sicut exiens de ocio in actũ mutari dicimus. Quod non esset si relatio vel actio significaret aliquid in subiecto manens. Ex hoc autem apparet quod non est contra rationem simplicitatis alicuius, multitudo relationum, quæ est inter ipsum & alia. Immo quanto simplicius est, tanto concomitantur ipsum plures relationes. Quanto enim aliquid est simplicius, tanto virtus est minus limitata. vnde ad plura se extendit sua causalitas. Et ideo in libro de Causis dicitur quod omnis virtus vnita plus est infinita quam virtus multiplicata. Oportet autẽ intelligi aliquam relationẽ inter principium, & ea quæ à principio sunt: non solum quidem relationem originis secundũ quod principiata oriuntur à principio, sed etiam relationẽ diuersitatis: quia oportet effectũ à causa distingui, cum nihil sit causa suiipsius. Et ideo ad summam Dei simplicitatem consequitur quod infinitæ habitudines siue relationes existant inter creaturas & ipsum: secundum quod ipse creaturas producit à seipso diuersas. aliqualiter tamen sibi assimilatas.

Relatiua sunt simul natura quorum eadem ratio referẽdi est ex vtraq; parte. AD PRIMVM ergo dicendum, cp illa relatiua sunt simul natura, quæ pari ratione mutuo referũtur, sicut pater ad filium, dominus ad seruum, duplum ad dimidiũ. Illa vero relatiua in quibus non est eadem ratio referẽdi ex vtraque parte, non sunt simul natura. Sed alterũ est prius naturaliter, sicut etiam Philosophus dicit de sensu & sensibili, scientia & scibili: Et sic patet quod non oportet quod Deus & creatura sint simul natura, cum non sit eadẽ ratio referẽdi ex vtraque parte. Nihilominus autem non est necesse in illis etiã relatiuis quæ simul natura, quod subiecta sint naturaliter simul, sed relationes solæ. Ad 2. dicẽdum, cp non 2 omnium est comparatio quorum est relatio adinuicẽ, sed solum illorũ quorum est relatio secundũ vnam quãtitatem vel qualitatem vt ex hoc possit vnum altero dici maius, aut melius, vel albius, vel aliquid huiusmodi. Relationum autem diuersitates possunt adinuicem referri, etiam quæ diuersorum generum sunt: ea enim quæ diuersorũ generum sunt, sunt adinuicem diuersa. Nihilominus tamen quamuis Deus in eodẽ genere non sit cum creatura, sicut cõtentum sub genere, est tamen in omnibus generibus sicut principiũ generis. Et ex hoc potest esse aliqua relatio inter creatu- 3 ram & Deum, sicut inter principiata & principium. Ad tertium dicendum, quod non oportet subiecta relationum esse vnius generis, sed solum relationes ipsas: vt patet in hoc quod quantitas à quidditate diuersa dicitur. Et tamen vt dictum est, non est eadem ratio de Deo & creaturis, sicut de his quæ sunt in diuersis generibus adinuicem nullo modo coordinata. Ad quartum dicendum, quod 4 oppositio relationis in duobus differt ab aliis oppositionibus, quorum primum est quod in aliis oppositis vnum dicitur alteri opponi, inquantum ipsum remouet. Negatio enim remouet affirmationem, & secundum hoc ei opponitur. Oppositio vero priuationis & habitus & contrarietatis includunt oppositionem cõtradictionis, vt quarto Metaphys. dicitur. Non autẽ est hoc in relatiuis. Non enim per hoc opponitur filius patri quod ipsum remoueat, sed propter rationem habitudinis ad ipsum. Et ex hoc causatur secunda differentia, quia in aliis oppositis semper alterum est imperfectum: quod accidit ratione negationis quæ includitur in priuatione & altero contrariorum. hoc autem in relatiuis non oportet, imo vtrunque considerari potest vt perfectum, sicut patet maxime in relatiuis æquiparentiæ, & in relatiuis originis, vt æquale simile, pater & filius. Et ideo relatio magis potest attribui Deo quam aliæ oppositiones. Ratione quidem primæ differentiæ potest attendi oppositio relationis inter creaturam & Deum, non autem alia oppositio: cum ex Deo sit magis creaturarum positio, quam earum remotio: est tamen aliqua habitudo creaturarum ad Deum. Ratione vero secundæ differentiæ est in ipsis diuinis personis in quibus nihil imperfectum esse potest oppositio relationis, & non alia, vt posterius apparebit. Ad quintum dicendum, quod cum fieri sit pro- 5 prie imitari, non est secundum relationem nisi per accidens, scilicet mutato eo ad quod consequitur relatio: ita nec fieri. Corpus enim muratum secundum quantitatem fit æquale, non quod mutatio per se æqualitatem respiciat, sed per accidens se habet ad ipsam. Et tamen non oportet quod ad hoc quod de aliquo relatio aliqua de nouo dicatur, quod aliqua mutatio in ipso fiat: sed sufficit quod fiat mutatio in aliquo extremorum. Causa enim habitudinis inter duos est aliquid inhærens vtrique. Vnde ex quacunque parte fiat mutatio illius quod habitudinem causabat, tollitur habitudo quæ est inter vtrunque. Et secundum hoc per hoc quod in creatura aliqua mutatio fit, aliqua relatio de Deo incipit dici.. Vnde ipse non potest dici factus nisi metaphorice: quia se habet ad similitudinem facti, inquantum de Deo aliquod nouum dicitur. Et sic dicimus, Domine refugium factus es nobis. Ad sextum dicendum, quod 6 huiusmodi relationes cum de Deo dici incipiant propter mutationem in creatura factam, patet quod causa quare de Deo dicantur est ex parte creaturæ, & per accidens de Deo dicuntur. Non quidem accidens quod in Deo sit vt Augustinus dicit, sed secundum aliquid extra ipsum existens, quod ad ipsum accidentaliter comparatur. Non enim esse Dei à creatura dependet, sicut nec esse ędificatoris à domo. Vnde sicut accidit ędificatori quod domus fit, ita Deo quod creatura. Omne enim dicimus per accidens se habere ad aliquid, sine quo illud esse potest.

Vtrum huiusmodi relationes quæ sunt inter creaturas & Deum, sint realiter in ipsis creaturis.

ARTIC. IX.

Primum. NONO quæritur vtrũ huiusmodi relationes quę sunt inter creaturas & Deum, sint realiter in ipsis creaturis. Et videtur quod non. Aliquæ enim relationes inueniuntur, in quibus ex nulla parte relatio aliquid realiter ponit, sicut Auic. dicit de relatione quæ est inter ens & non ens. Sed nulla extrema relationis magis adinuicẽ distant quam Deus & creatura. ergo ista relatio non ponit aliquid realiter ex parte neutra Præterea, omne illud negandum 1 est, ad quod sequitur processus in infinitum. Sed si in creatura relatio ad Deum sit res aliqua, erit procedere in infinitum. Relatio enim illa aliquid, creatum erit si est res quædam, & ita erit alia relatio ipsius ad Deũ pari ratione, & sic in infinitum. Non ergo ponẽdum est quod in creatura ad Deum relatio sit res aliqua. Præterea, nihil refertur 3 nisi ad determinatum & vnum, vt dicitur quarto Meta. vnde duplum non refertur ad quodlibet, sed ad dimidium, & pater ad filium, & sic de aliis. Oportet ergo secundum differentiam eorum quæ referuntur, esse differentias eorum ad quæ fit relatio. Sed Deus est vnũ ens simpliciter. ergo nõ potest

potest ad ipsum fieri relatio omnium creaturarum aliqua 4 relatione reali. Præterea, secundum hoc creatura refertur ad Deum, secundum quod ab ipso procedit. Sed creatura procedit à Deo secundum ipsam substantiam. ergo secundum suam substantiam refertur ad Deum, & non secũdum 5 aliquam relationem superuenientem. Præterea, relatio est aliquid medium inter extrema relationis. Sed nihil potest esse realiter medium inter Deum & creaturam immediate à Deo creatam. ergo relatio ad Deum non est aliqua 6 res increata. Præterea, Philosophus in quarto Metaph. dicit quod si omnia apparentia essent vera, res sequeretur opinionem nostram, & sensum. Sed constat quod omnes creaturæ sequuntur æstimationem siue scientiam sui creatoris. ergo creaturæ omnes substantialiter referuntur ad 7 Deum, & non per aliquam relationem inhærentem. Præterea, inter quæ est maior distantia, minus videtur esse relatio. Sed est maior distantia creaturæ ad Deũ, quam vnius creaturę ad aliam. Non est autem relatio creaturę ad creaturã res aliqua, vt videtur: & cum nõ sit substantia, oportet quod sit accidens, & ita quod subiecto insit, & quod ab eo remoueri non possit sine mutatione subiecti, cuius contrarium supra de relatione est dictum. ergo nec relatio crea- 8 turæ ad Deum est res aliqua. Præterea, sicut ens creatum distat à non ente in infinitum, ita etiam à Deo in infinitum distat. Sed inter ens creatum & nõ ens purum, non est aliqua realis relatio, vt Auic. dicit. ergo nec inter ens creatum & ens increatum.

Contra.1 SED CONTRA, est quod Augustinus dicit 5. de Tri. quod temporaliter dici incipit Deus, quod ante non dicebatur, ipsi creaturæ ad quam dicitur manifestum est relatio dici. Non tamen secũdum accidens dicitur quod ei aliquid acciderit, sed plane secundum accidens eius ad quod Deus incipit dici relatiue. Sed accidens res aliqua in subiecto est. ergo relatio ad Deum est res aliqua in creatura. 2 Præterea, omne quod refertur ad aliquid per sui mutationem, realiter refertur ad ipsum. Sed creatura refertur ad Deũ per sui mutationem. ergo realiter refertur ad Deum.

CONCLVSIO.

Relationes creaturarum ad Deum, in ipsis creaturis aliquid reale sunt.

RESP. Vide supra quæstionem hanc materiam in primo artic. RESPONDEO dicendum, quod relatio ad Deum est aliqua res in creatura. Ad cuius euidentiam sciendum est quod sicut dicit Commen. in 11. Meta. quod quia relatio est debilioris esse inter omnia prædicamenta, ideo putauerunt quidam eam esse ex secũdis intellectibus. Primo enim intellecta sunt res extra animam, in quæ primo intellectus intelligendo fertur. Secunda autem intellecta dicuntur intentiones consequentes modum intelligendi. hoc enim secundo intellectus intelligit, inquantum reflectitur supra seipsum intelligens se intelligere, & modum quo intelligit. Secundum ergo hanc positionem sequeretur quod relatio non sit in rebus extra animam, sed in solo intellectu, sicut intentio generis & speciei & secũdarum substantiarum. hoc autem esse non potest. In nullo enim prædicamẽto ponitur aliquid nisi res extra animam existens. Nam ens rationis diuiditur cõtra ens diuisum per 10. prædicamenta, vt patet 5. Meta. Si autem relatio non esset in rebus extra animam, non poneretur ad aliquid vnum genus prædicamenti. Et præterea perfectio & bonum, quæ sunt in rebus extra animam, non solum attenditur secundum aliquid absolute inhærens rebus, sed etiam secundum ordinem vnius rei ad aliam, sicut etiam in ordine partium exercitus, bonum exercitus cõsistit: huic enim ordini comparat Philosophus ordinem vniuersi 11. Meta. Oportet ergo in ipsis rebus ordinem quendam esse. hic autem ordo *Relationum radices hinc alibi quam dices.* relatio quædam est. Vnde oportet in rebus ipsis relationes quasdam esse, secũdum quas vnum ad alterum ordinatur. Ordinatur autem vna res ad aliam vel secundum quantitatem, vel secũdum virtutem. actiuam seu passiuam. Ex his enim solum duobus attenditur aliquid in vno respectu extrinseci. Mensuratur enim aliquid non solum à quantitate intrinseca, sed etiam ab extrinseca. per virtutẽ etiam actiuam vnumquodque agit in alterum, & per passiuam patitur ab altero. per substantiam autem & qualitatem ordinatur aliquid ad seipsum tantum, non ad alterum, nisi per accidens, scilicet secundũ quod qualitas vel forma substantialis aut materia, habet rationem virtutis actiuæ vel passiuam: & secundũ quod in eis consideratur aliqua ratio quãtitatis prout vnum in substãtia facit idem, & vnum in qualitate simile, & numerus siue multitudo dissimile, & diuersum in eisdem: & dissimile secundum quod aliquid magis vel minus album consideratur. Sic enim albius aliquid altero dicitur. Et propter hoc Philosophus in 5. Meta. species assignans relationis, quasdam ponit ex quantitate causatas, quasdam vero ex actione & passione. Sic ergo oportet quod res habentes ordinem ad aliquid, realiter referantur ad ipsum, & quod in eis aliqua res sit relatio. Omnes autem creaturæ ordinantur ad Deum, sicut ad principium, & sicut ad finem: nam ordo qui est partium vniuersi adinuicem, est per ordinem qui est totius vniuersi ad Deum: sicut ordo qui est inter partes exercitus, est propter ordinem exercitus ad ducem. vt patet vndecimo Metaphysi. Vnde oportet quod creaturæ realiter referantur ad Deum, & quod ipsa relatio sit res quædam in creatura.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendum, quod hoc quod aliqua relatio est inter creaturas adinuicẽ quæ in neutro extremorum aliquid ponat, hoc non est propter creaturarum distantiam, sed propter hoc quod alia relatio non attenditur secundum ordinem aliquem qui sit in rebus, sed secundum ordinem qui est in intellectu tantum, quod nõ potest dici de ordine creaturarum ad Deum. Ad secundum di- 2 cendum, quod relationes ipsæ non referuntur ad aliud per aliam relationem, sed per seipsas, quia essentialiter relationes sunt. Non autem est simile de his quæ habent substantiam absolutam. vnde non sequitur processus in infinitum. Ad tertium dicendum, quod Philosophus ibidẽ con- 3 cludit quod si omnia referantur ad optimum, oportet infinitum specie esse optimum. Et sic ad id quod est infinitum specie, nihil prohibet infinita referri. Tale autem est Deus, cum perfectio suæ substantiæ ad nullum genus determinetur, vt suprà habitum est. Et propter hoc nihil prohibet infinitas creaturas ad Deum referri. Ad quartum dicen- 4 dum, quod creatura refertur ad Deum secũdum suam substantiam sicut secundum causam relationis, secundum vero relationem ipsam formaliter. Sicut aliquid dicitur simile secundum qualitatem causaliter, secundum similitudinem formaliter. Ex hoc enim creatura similis denominatur. Ad quintum dicendum, quod cum dicitur creatura im- 5 mediate à Deo procedere, excluditur causa media creans, non tamen excluditur mediata realis habitudo, quæ tamẽ naturaliter sequitur ad productionẽ creaturæ, sicut æqualitas sequitur productionem quãtitatis indeterminate, ita habitudo realis creationis, naturaliter sequitur ad productionem substantiæ creatæ. Ad sextum dicendum, quod 6 creaturæ sequuntur Dei scientiam, sicut effectus causam, non sicut propriam rationem essendi, vt sic nihil aliud sit creaturam esse quam à Deo sciri: hoc autem modo ponebant dicentes omnia apparentia esse vera, & rem sequi opinionem & sensum, vt scilicet vnicuique hoc esset esse, quod ab alio sentiri vel opinari. Ad septimum dicendum, quod 7 ipsa relatio quæ nihil est aliud quam ordo vnius creaturæ ad aliam, aliud habet inquantum est accidens, & aliud inquantum est relatio, vel ordo. Inquantum enim accidens est, habet quod sit in subiecto, non autem inquantum est relatio vel ordo, sed solum quod ad aliud sit quasi in aliud transiens, & quodammodo rei relatæ assistens. Et ita relatio est aliquid inhærens, licet non ex hoc ipso quod est relatio. Sicut & actio ex hoc quod est actio, consideratur vt ab agente: inquantum vero est accidens, consideratur vt in subiecto agente. Et ideo nihil prohibet quod esse desinat huius accidens sine mutatione eius in quo est. Quia sua ratio nõ perficitur prout est in ipso subiecto, sed prout trãsit in aliud, quo sublato ratio huiusmodi accidentis tollitur quidem quantum ad actum, sed manet quantũ ad causam, sicut & subtracta materia tollitur calefactio, licet ma- 8 neat calefactionis causa. Ad octauum dicendum, quod ens creatum non habet ordinem ad non ens, habet autem ordinem ad ens increatum, & ideo non est simile.

Vtrum Deus realiter referatur ad creaturam, ita quod ipsa relatio sit res aliqua in Deo.

ARTIC. X.

Primum. DECIMO quæritur vtrũ Deus realiter referatur ad creaturã, ita quod ipsa relatio sit res aliqua in Deo. Et videtur quod sic. Mouẽs enim realiter refertur ad motum.

Universidad de Deusto
Biblioteca

Vnde Philosophus 5 Metap. ponit relationem mouentis & moti vt species prædicamenti relationis. Sed Deus comparatur ad creaturam vt mouens ad motum. ergo refertur realiter ad creaturam. Sed diceretur, quod mouet creaturas sine sui mutatione. & ideo non realiter refertur ad rem
2 motam. Sed contra, vnum relatiue oppositorum, non est causa quod alterum dicatur de eodem. Non enim propter hoc aliquid est duplum, quia est dimidium: nec ideo Deus est pater, quia est filius. Si ergo mouens & motum relatiue dicuntur, non ideo relatio mouentis est in aliquo, quia est in eo relatio moti. Quod ergo Deus non mouetur, non impedit quin realiter referatur vt mouens ad motum.
3 Præterea, sicut pater dat esse filio, ita creator dat esse creaturæ. Sed pater realiter refertur ad filium. ergo & creа-
4 tor ad creaturam. Præterea, ea quæ proprie dicuntur de Deo, & non metaphorice, rem signatam ponunt in Deo, Sed inter ista nomina commemorat Dionys. hoc nomen, dominus. ergo res signata per hoc nomen, Dominus, realiter est in Deo. hæc autem est relatio ad creaturam. ergo,
5 &c. Præterea, scientia realiter refertur ad scibile, vt patet 5. Methaphysic. Sed Deus comparatur ad res creatas, vt sciens ad scitum. ergo in Deo est aliqua relatio ad creatu-
6 ram. Præterea, illud quod mouetur semper habet realem relationem ad mouens. Sed voluntas comparatur ad volitum, vt ad mouens motum. Nam appetibile est mouens non motum: appetitus mouês motum, vt dicitur 11. Metaphys. Cum ergo Deus velit res esse, omnia enim quæcunq; voluit fecit, videtur quod realiter referatur ad creaturam.
7 Præterea, si Deus ad creaturas non referatur, non videtur esse alia ratio, nisi quia à creaturis non dependet, & quia creaturas excedit. Sed similiter corpora cœlestia à corporibus elementaribus non dependent, & ea quasi improportionaliter excedunt. ergo secundum hoc sequeretur quod nulla esset realis relatio corporum superiorum ad
8 inferiora. Præterea, omnis denominatio est à forma. Forma autem est aliquid inhærens ei cuius est. Cum ergo Deus nominetur à relationibus ad creaturã, videtur quod
9 ipsæ relationes aliquid sint in Deo. Præterea, proportio, quædam relatio realis est, sicut duplum ad dimidium. Sed aliqua proportio videtur esse Dei ad creaturam, cum inter mouẽs & motum oporteat esse proportionem: ergo videtur
10 quod Deus ad creaturã realiter referatur. Præterea, cum intellectus sint rerum similitudines, & voces sint signa rerum, vt dicit Philosophus primo Peri herme. aliter ordinantur ista apud discipulum, & aliter apud doctorem. Doctor enim incipit à rebus in quibus sciẽtiam accipit in suo intellectu, cuius conceptiones voces signant. Discipulus autẽ incipit à vocibus, per quas in conceptiones intellectus magistri peruenit, & ab eis in rerum cognitionem. Oportet autẽ quod huiusmodi quæ de relationibus prædictis dicuntur, ab aliquo doctore sint prius accepta. ergo apud eum huiusmodi nomina relatiua consequuntur conceptiones intellectus sui, quæ consequuntur rem. Et ita videtur quod
11 huiusmodi relationes sint reales. Præterea, huiusmodi relatiua quæ de Deo dicuntur ex tempore, aut sunt relatiua secundum esse, aut secundum dici. Si sunt relatiua secundum dici, in neutro extremorum aliquid ponunt realiter. hoc autem est falsum secundum prædicta. Nam in creatura relata ad Deum realiter existũt. Relinquitur ergo quod sint relatiua secundum esse. Et ita videtur quod in vtroque
12 extremorum aliquid ponant realiter. Præterea, hæc est natura relatiuorum quod posito vno ponitur aliud, & vno interẽpto aliud interimitur. Si igitur in creatura est aliqua realis relatio, oportet quod in Deo relatio ad creaturam sit realis.

Contra.1. SED CONTRA est quod Augustinus dicit quinto de Trini. manifestum est Deum relatiue dici secundum accidẽs eius ad quod dici Deus aliquid incipit relatiue. ergo videtur quod istæ relationes dicantur de Deo, non secundum aliquid quod in ipso sit, sed secundum aliquid quod
2 extra ipsum est. Et ita nihil realiter in ipso ponunt. Præterea, sicut scibile est mensura scientiæ, ita Deus est mensura omnium rerum vt Commenta. dicit decimo Metaphys. Sed scibile non refertur ad scientiam per relationem quæ in ipso realiter sit, sed potius per relationem scientiæ ad ipsum, vt patet per Philosophum 5. Metaphysic. ergo videtur quod nec Deus dicatur relatiue ad creaturã propter
3 aliquam relationem quæ sit realiter in eo. Præterea, Dionysius dicit 10. cap. de Diui. no. in causis & causatis non recipimus conuersionem similitudinis. Nam effectus dicitur similis causæ, non autem ecõtrario. Eadem autem ratio videtur de relatione similitudinis, & de aliis relationibus: ergo videtur quod nec quantum ad alias relationes fiat conuersio à Deo ad creaturam: vt quia creatura realiter refertur ad Deum, Deus realiter referatur ad creaturam.

CONCLVSIO.

In Deo non est aliqua relatio realis ad creaturam, licet creaturæ ad ipsum vt effectus ad causam aliquam sit relatio.

RESP. RESPONDEO dicendum, quod relationes quæ dicuntur de Deo ad creaturam, nõ sunt realiter in ipso. *Ex prædictis locis.* Ad cuius euidentiã sciendum est, quod cum relatio realis consistat in ordine vnius rei ad rem aliam, vt dictum est, in illis tantũ mutua realis relatio inuenitur, in quibus ex vtra que parte est eadem ratio ordinis vnius ad alterum. Quod quidem inuenitur in omnibus relationibus cõsequentibus quantitatem. Nam cum quantitatis ratio sit ab omni sensibili abstracta, eiusdẽ rationis est quantitas in omnibus naturalibus corporibus. Et pari ratione qua vnũ habentium quantitatẽ realiter refertur ad alterum, & aliud, ad ipsum, habet autẽ vna quantitas absolute considerata ad alium ordinem secundum rationem mensuræ & mẽsurati, & secundum nomen totius & partis, & aliorũ huiusmodi quæ quantitatem consequuntur. In relationibus autem quæ consequuntur actionem & passionem, siue virtutem actiuam & passiuam, non est semper mutuus ordo ex vtraque parte. Oportet nanque id quod semper habet rationẽ patientis & moti siue causati, ordinẽ habere ad agens vel mouens, cum semper effectus à causa perficiatur, & ab ea depẽdeat. Vnde ordinatur ad ipsam sicut ad suum perfectiuum. Agentia autem siue mouentia, vel etiam causæ, aliquando habent ordinem ad patientia vel mota vel causata, inquantum scilicet in ipso effectu vel passione vel motu inductis, attenditur quoddam bonum & perfectio mouentis vel agentis, sicut maxime patet in agentibus vniuocis, quæ per actionem suæ speciei similitudinem inducunt, & per consequens esse perpetuum proprię speciei secundum quod est possibile conseruant. Patet hoc etiam idem in omnibus aliis quæ mota mouent vel agunt vel causant. Nam ex ipso suo motu ordinantur ad effectus producendos, & similiter in omnibus in quibus quodcunque bonum causæ prouenit ex effectu. Quædam vero sunt ad quæ quidem alia ordinantur, & non econuerso: quia sunt omnino extrinseca ab illo genere actionum vel virtutum quas consequitur talis ordo, sicut patet quod scientia refertur ad scibile, quia sciens per actum intelligibilẽ ordinem habet ad rem scitam, quæ est extra animam. Ipsa vero res quæ est extra animam omnino non attingitur à tali actu, cum actus intellectus nõ sit transiens in exteriorem materiã mutandã. Vnde & ipsa res quæ est extra animã, omnino est extra genus intelligibile. Et propter hoc relatio quæ consequitur actum intellectus, non potest esse in ea, & similis ratio est de sensu & sensibili. Licet enim sensibile immutet organum sensus in sua actione, & propter hoc habeat relationem ad ipsum, sicut & alia agentia naturalia ad ea quæ patiuntur ab eis: alteratio tamen organi non perficit sensum in actu, sed perficitur per actum virtutis sensitiuæ, cuius sensibile quod est extra animam, omnino est expers. Similiter homo cõparatur ad columnam vt dexter ratione virtutis motiuæ, quę est in homine, secundũ quam cõpetit ei dextrum & sinistrũ, ante & retro, sursum & deorsum. Et ideo huiusmodi relationes in homine vel animali reales sunt, non autem in re quæ tali virtute caret. Similiter numerus est extra genus illius actionis per quam fit pretium, quæ est conuentio inter aliquos homines facta: homo etiam est extra genus artificialium actionum, per quas sibi imago cõstituitur. Et ideo nec homo habet relationem realem ad suam imaginem, nec numerus ad precium, sed econtrario. Deus autem non agit per actionem mediam, quæ intelligatur à Deo procedens & in creaturam terminata, sed sua actio est sua substantia, & quicquid in ea est, est omnino extra genus esse creati, per quod creatura refertur ad Deum. Nec iterum aliquod bonum accrescit creatori ex creaturæ productione. Vnde sua actio est maxime liberalis, vt Auiecenna dicit. patet etiam quod non mouetur ad hoc quod agat, sed absque omni sua mutatione mutabilia facit. Vnde relinquitur quod in eo non est aliqua relatio realis ad creatu

creaturam, licet sit relatio creaturæ ad ipsum, sicut effectus ad causam. In hoc autẽ defecit multipliciter Raby, qui voluit probare quod non esset relatio inter Deum & creaturam. Quia cum Deus non sit corpus, nõ habet relationem ad tempus, nec ad locum. Considerauit enim sola relationem quæ consequitur quantitatem, nõ eam quæ consequitur actionem & passionem.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendum, quod mouens & agens naturale mouet & agit actione vel motu medio, quæ
1 est inter mouens & motum, agens & passum. Vnde oportet quod saltem in hoc medio conueniant agens & patiẽs, mouens & motum. Et sic agens inquantum est agens, non est extraneum à genere patientis, inquantum est patiens. Vnde vtriusque est realis ordo vnius ad alterum. Et præcipue cum ipsa actio media sit quædam perfectio propria agentis, & per consequens id ad quod terminatur actio, est bonum eius. hoc autem in Deo non contingit, vt dictum
2 est. Et ideo non est simile. Ad secundum dicendum, quod hoc quod mouens mouetur, nõ est causa quare relatio mouentis in eo sit realiter, sed signum quoddam. Ex hoc enim apparet quod aliquo modo coincidit in genus moti, ex quo & ipsum mouet motum. Et iterum apparet quod ipsum ad quod mouetur sit quoddam bonum eius, ex quo ad
3 hoc per suum motum ordinatur. Ad tertium dicendum, quod pater dat esse filio sui generis, cum sit agens vniuocũ. Non autem tale esse dat Deus creaturæ, & ideo non est si-
4 mile. Ad quartum dicendum, quod hoc nomen, Dominus, tria in suo intellectu includit, scilicet potentiam coërcendi subditos, & ordinem ad subditos qui consequitur talem potestatem, & terminationem ordinis subditorum ad dominum. In vno enim relatiuo est intellectus alterius relatiui. Saluatur ergo hui⁹ significatio nominis in Deo quãtum ad primum & tertium, non autem quantum ad secundũ. Vnde Ambrosius dicit quod hoc nomen, Dominus, nomen est potestatis, & Boëtius dicit quod dominium est po-
5 testas quædam, qua seruus coërcetur. Ad quintum dicendum, quod scientia Dei aliter cõparatur ad res quam scientia nostra. Comparatur enim ad eas sicut & causa & mẽsura. Tales enim res sunt secundum veritatem, quales Deus sua scientia eas ordinauit. Ipsæ autem res sunt causa & mẽsura scientiæ nostræ. Vnde sicut & scientia nostra refertur ad res realiter, & non econtrario, ita res referuntur realiter ad scientiã Dei, & non econtrario. Vel dicendum quod Deus intelligit res alias intelligendo se. Vnde relatio diuinæ scientiæ nõ est ad res directe, sed ad ipsam diuinã essen-
6 tiam. Ad sextum dicendum, quod appetibile quod mouet appetitum, est finis. Ea vero quæ sunt ad finem, nõ mouent appetitum, nisi ratione finis. Finis autem diuinę voluntatis nõ est aliquid aliud quam diuina bonitas. Vnde non sequitur quod res aliæ comparentur ad diuinam voluntatem si-
7 cut mouens ad motum. Ad septimum dicendum, q̃ corpora cœlestia referuntur realiter ad inferiora secundũ relationes cõsequentes quantitatẽ, propter hoc q̃ est eadem ratio quantitatis in vtrisq;, & iterum quãtum ad relationes consequentes virtutem actiuam & passiuam, quia mouent mota per actionem mediam, quæ non est eorum subtilãtia, cum aliquod bonum ipsorum attendatur in hoc quod sunt
8 inferiorum causa. Ad octauum dicendum, quod illud à quo aliquid denominatur, non oportet q̃ sit semper forma secũ dum rei naturam, sed sufficit q̃ significetur per modũ formæ, grammatice loquendo. Denominatur enim homo ab actione & ab indumento & ab aliis huiusmodi, quæ realiter non sunt formæ. Ad nonum dicendum, quod si pro-
9 portio intelligatur aliquis determinatus excessus, nulla est Dei ad creaturam proportio. Si autem per proportionẽ intelligatur habitudo sola, sic patet quod est inter creatorem & creaturam. In creatura quidem realiter, non autem
10 in creatore. Ad decimum dicendũ, quod licet doctor incipiat à rebus, tamẽ alio modo recipiuntur rerum cõceptiones in mente doctoris quam sint in natura rei, quia vnumquodque recipitur in altero per modum recipientis, patet enim q̃ cõceptiones in mente doctoris sunt immateriali-
11 ter, & materialiter in natura. Ad 11 dicendum, q̃ distinctio ista relatiuorum secundum esse, & secundum dici, nihil facit ad hoc q̃ sit relatio realis. Quędã enim sunt relatiua secundũ esse, quæ nõ sunt realia, sicut dextrũ & sinistrũ in colũna. Et quędã sunt relatiua secundũ dici, quæ tamẽ important relationes reales, sicut patet de scientia & sensu. Dicuntur enim relatiua secũdũ esse, quãdo nomina sunt imposita ad significandas ipsas relationes, relatiua vero secundũ dici quando nomina sunt imposita ad significandas qualitates, vel aliquid huiusmodi principaliter, ad quæ tamen cõsequuntur relationes. Nec quantum ad hoc differt vtrum sint relationes reales vel rationis tantum. Ad vltimum dicendum, quod licet posito vno relatiuorum ponatur aliud, non tamen oportet q̃ eodem modo ponatur vtrunque, sed sufficit q̃ vnum ponatur secundum rem, & aliud secundum rationem.

Vtrum istæ relationes temporales sint in Deo secundum rationem.

ARTIC. XI.

Primum. VNDECIMO quæritur vtrum istę relationes tẽporales sint in Deo secundũ rationem. Et videtur quod non. Ratio enim cui non respondet res, est cassa & vana, sicut Boëtius dicit. Sed istæ relationes non sunt in Deo secũdum rem, vt ex prædictis patet. esset ergo ratio cassa & vana si essent in Deo secundum rationem. Præterea, quæ 2
sunt secundum rationem tantum, non attribuuntur rebus nisi secundum quod sunt in intellectu, sicut genus & species & ordo. Sed huiusmodi relationes temporales non attribuuntur Deo, secundum quod est in intellectu nostro tantum, sic enim nihil esset dictu, Deus est Dominus, quam Deus intelligitur creaturis præesse: quod patet esse falsum. ergo huiusmodi relationes non sunt secundum rationem in Deo. Præterea, hoc nomen, Dominus, relationem si- 3
gnificat, cum sit relatiuum secũdum esse. Sed Deus est Dominus non secundum rationem tantum. ergo nec huiusmodi relationes sunt in Deo secundum rationem tantum. Præterea, nullo intellectu creato existente Deus adhuc es- 4
set dominus & creator. Non autem essent res rationis nullo intellectu creato existente. ergo Dominus & creator & huiusmodi non important relationes rationis tantum. Præterea, id quod est secundum rationem nostram tãtum, 5
non fuit ab æterno. Sed aliquæ relationes Dei ad creaturam fuerunt ab æterno: sicut relationes importatæ in nomine scientiæ & prædestinationis. ergo huiusmodi relationes non sunt in Deo secundum rationem tantum.

Contra. SED CONTRA est quod nomina significant rationes siue intellectus, vt dicitur in principio Peri her. Cõstat autem ista nomina relatiue dici. ergo oportet huiusmodi relationes secundum rationem esse.

CONCLVSIO.

Nonnullæ relationes in diuinis reales, aliquæ vero rationis tantum sunt.

RESP. RESPONDEO dicendum, quod sicut realis relatio consistit in ordine rei ad rem, ita relatio rationis consistit in ordine intellectuum. Quod quidem dupliciter potest contingere. Vno modo secundum quod iste ordo est adinuentus per intellectum, & attributus ei quod relatiue dicitur. Et huiusmodi sunt relationes quæ attribuuntur ab intellectu rebus intellectis, prout sunt intellectæ, sicut relatio generis & speciei. has enim relationes ratio adinuenit considerando ordinem eius quod est in intellectu ad res quæ sunt extra, vel etiam ordinem intellectuum adinuicem. Alio modo secundum quod huius relationes consequuntur modum intelligendi, videlicet, quod intellectus intelligit aliquid in ordine ad aliud, licet illum ordinem intellectus non adinueniat: sed magis ex quadam necessitate consequatur modum intelligendi. Et huiusmodi relationes intellectus non attribuit ei quod est in intellectu, sed ei quod est in re. Et hoc quidem cõtingit secundũ quod aliqua non habentia secundum se ordinem, ordinate intelliguntur, licet intellectus non intelligat ea habere ordinẽ, quia sic esset falsus. Ad hoc autem quod aliqua habeãt ordinem, oportet quod vtrunque sit ens & vtrunque distinctum, quia eiusdem ad seipsum non est ordo, & vtrunque ordinabile ad aliud. Quandoque autem intellectus accipit aliqua duo vt entia, quorum alterum tantum, vel neutrum est ens: sicut cum accipit duo futura, vel vnũ præsens & aliud futurum, & intelligit vnum cum ordine ad aliud, dicens alterum esse prius altero. vnde istæ relationes sunt rationis tantum, vtpote modum intelligendi consequentes. Quandoque vero accipit vnum vt duo, & intelligit ea cum quodam ordine, sicut cum dicitur aliquid esse idem sibi. Et sic talis relatio est rationis tantum. Quandoque vero accipit aliqua duo vt ordinabilia adinuicem, inter quæ

Universidad de Deusto
Biblioteca

non est ordo medius: immo alterum ipsorum essentialiter est ordo, sicut cum dicit relationem accidere subiecto. vnde talis relatio relationis ad quodcunque aliud rationis est tantũ. Quandoq; vero accipit aliquid cum ordine ad aliud, inquantum est terminus ordinis alterius ad ipsum, licet ipsum non ordinetur ad aliud, sicut accipiendo scibile vt terminũ ordinis scientiæ ad ipsum, & sic cum quodam ordine ad scientiam nomen scibilis relatiue significat. Et est relatio rationis tantum. Et similiter aliqua nomina relatiua Deo attribuit intellectus noster, inquantũ accipit Deum vt terminum relationum creaturarum ad ipsum. vnde huiusmodi relationes sunt rationis tantum.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendum, quod in huiusmodi relationibus aliquid respondet ex parte rei, scilicet relatio creaturæ ad Deum. Sicut enim scibile dicitur relatiue, non quia ipsum referatur ad scientiam, sed quia scientia referatur ad ipsum, vt habetur quinto Meta. ita Deus dicitur relatiue, quia creaturæ referuntur in ipsum. Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de illis relationibus rationis quæ sunt per rationem inuentæ, & rebus in intellectu existentibus attributæ. Tales autem non sunt relationes istæ, sed consequentes modum intelligendi. Ad tertium dicendum, quod sicut aliquis est idem sibi realiter, & non solum secundum rationem, licet relatio sit secundum rationem tantũ propter hoc quod relationis causa est realis, scilicet vnitas substantiæ quam intellectus sub relatione intelligit, ita potestas coercẽdi subditos est in Deo realiter, quam intellectus intelligit in ordine ad subditos, propter ordinem subditorum ad ipsum. Et propter hoc dicitur Dominus realiter, licet relatio sit rationis tantum. Et eodem modo apparet quod dominus esset, nullo existente intellectu. Vnde patet solutio ad quartum. Ad quintum dicendum, quod relatio scientiæ Dei ad creaturam non est primo & per se, vt dictum est prius, sed per essentiam creatoris, per quam Deus omnia scit.

QVÆSTIO OCTAVA.

DE HIS QVÆ RELATIVE DICVNTVR DE DEO AB AETERNO.

Et habet articulos quatuor.

Primo enim quæritur vtrum relationes dictæ de Deo ab æterno quæ importãtur his nominibus pater & filius, sint relationes reales vel rationis tantum.

2 Vtrum relatio in Deo sit eius substantia.

3 Vtrum relationes constituant & distinguant personas & hypostases.

4 Vtrum remota relatione secundum intellectum remaneat hypostasis in diuinis.

ARTIC. I.

Primum. QVÆSTIO est de his quæ relatiue dicuntur de Deo ab æterno. Et primo quæritur vtrũ relationes dictæ de Deo ab æterno, quæ importantur his nominibus pater & filius, sint relationes reales, vel rationis tantum. Et videtur quod non sint reales, quia vt dicit Damascen. in primo libro, In supersubstantiali trinitate commune quidem & vnum re consideratur, cognitione vero & intellectu est, quod diuersum vel distinctum est. sed distinctio personarum fit per relationes. ergo relationes in diuinis sunt rationis tantum. Præterea, Boëtius dicit in 2 libro de Trint. Similis est relatio patris ad filium trinitate, & vtriusque ad spiritum, scilicet vt eius quod est idem, ad id quod idem est. Sed relatio identitatis est rationis tantum. ergo & relatio paternitatis & filiationis. Præterea, 3 in Deo ad creaturam nõ est relatio realis propter hoc quod Deus sine sui mutatione creaturas producat, vt Augustinus dicit quinto de Trinitate. Sed multo magis sine mutatione producit pater filium, & filius procedit à patre. ergo non est aliqua realis relatio patris ad filium in diuinis, vel econtrario. Præterea, ea quæ non sunt perfecta, Deo non 4 attribuuntur, sicut priuatio, materia, & motus. Sed relatio inter omnia entia habet debilius esse, in tantum quod eam quidam æstimauerunt de secundis intellectis, vt patet per Commen. vndecimo Metaphys. ergo in Deo esse nõ potest.

Præterea, omnis relatio in creaturis compositionem facit cum eo cuius est relatio. Non enim potest vna res aliteri ineſſe sine compositione. Sed in Deo nulla compositio esse potest. ergo in eo non potest esse realis relatio. Præ- 6 terea, simplicissima seipsis differunt. Sed diuinæ personæ sunt simplicissimæ. ergo seipsis differunt, & non per relationes aliquas. ergo non oportet relationes in Deo ponere, cum ad nihil aliud ponantur nisi ad distinguendas personas. Præterea, sicut relationes sunt proprietates per- 7 sonarum diuinarum, ita attributa absoluta sunt proprietates essentiæ. Sed attributa absoluta sunt in Deo secundum rationem tantum. ergo relationes sunt in Deo secundum rationem, & non reales. Præterea, perfectum est cui nihil deest, vt dicitur tertio Physicorum. Sed substantia diui- 8 na est perfectissima. ergo nihil quod ad perfectionem pertineat, ei deest. Superfluum est ergo ponere relationes in Deo. Præterea, cum Deus sit summum rerum principium 9 & vltimus finis, ea quæ oportet in alia priora reduci, in Deo esse non possunt, sed solum ea ad quæ alia reducuntur. Sicut esse mobile reducitur ad immobile, & per accidens ad per se. Et propter hoc Deus non mouetur, nec est in eo aliquod accidens. Sed omne quod dicitur ad aliud reducitur ad absolutum, quod ad se est. ergo nihil est in Deo ad aliud, sed solum ad se tantum dictum. Præterea, Deum 10 esse per se necesse est. Sed omne quod est per se necesse esse, est absolutum. Relatiuum enim non potest esse sine correlatiuo. Quod autem est per se necesse esse, etiam alio remoto esse potest. ergo in Deo non est aliqua relatio realis. Præterea, omnis relatio realis, vt in præcedenti quæ- 11 stione est habitum, consequitur aliquam quantitatem vel actionem vel passionem. Sed quantitas in Deo non est. Dicimus enim Deum sine quantitate magnum, vt Augustinus dicit in libro de Trinitate. Numerus etiam in eo non est, vt dicit Boëtius quem relatio consequi posset, & si ponatur numerus quem relatio facit: oportet ergo si est relatio realis in Deo, quod comperat Deo secundum aliquam eius actionem. Non autem potest secũdum actionem qua creaturas producit, quia in quæstione præcedenti est habitum quod in Deo non est realis relatio ad creaturam. Nec iterum secundum actionem personalem quæ ponitur in diuinis, sicut est generare. Nam cum generare in diuinis non sit nisi suppositi distincti. Distinctionem autem sola relatio facit in diuinis, oportet ergo præintelligere relationem tali actioni. Et sic relatio talem actionem consequi non potest. Restat ergo si aliquam actionem consequatur relatio realiter in Deo existens, quod consequatur actionem eius æternam vel essentialem, quæ est intelligere & velle. Sed etiam hoc esse non potest: huiusmodi enim actionem consequitur relatio intelligentis ad intellectum, quæ in Deo reales non sunt, aliàs oporteret quod intelligens & intellectum realiter in diuinis distinguerentur, quod patet esse falsum, quia vtrunque de singulis personis prædicatur. Non solum enim pater est intelligens, sed & filius & spiritus sanctus. Similiter & quælibet eorum est in intellectu. Nulla ergo relatio realis in Deo esse potest, vt videtur. 12 Præterea, ratio naturalis humana potest peruenire ad cognitionem diuini intellectus: probatum est enim demonstratiue à Philosophis q̃ Deus est intelligentia. Si ergo actionem intellectus consequantur relationes reales, quæ in diuinis personis distinguere dicuntur, videtur q̃ per rationẽ humanam trinitas personarum inueniri posset. Et sic non esset articulus fidei. Nam fides est substãtia rerum sperãdarum, &c. Heb. 11. Præterea, relatiua opposita contra alia 13 opposita diuiduntur. In Deo autem alia genera oppositionis poni non possunt. ergo nec relatio.

Contra. SED CONTRA Boëtius dicit in libro de Trinitate, quod sola relatio multiplicat trinitatem, hæc autem multiplicatio non est secundum rationem tantum, sed secundum rem, vt patet per August. qui dicit quod pater & filius & spiritus sanctus sunt tres res. ergo oportet quod relatio sit in diuinis non solum rationis, sed etiam rei. Præterea, nulla 2 res constituitur nisi per rem. Sed relationes in diuinis sunt proprietates constituentes: persona autem est nomen rei. ergo oportet & relationes in diuinis res esse. Præterea, 3 perfectior est generatio in diuinis quam in creaturis: sed ad generationem in creaturis sequitur relatio realis, scilicet patris & filij. ergo multo fortius in diuinis sunt relationes reales.

CON

CONCLVSIO.

Relationes de Deo dictæ ab æterno in ipso realiter sunt tum verbi, tum verbum proferentis ratione.

RESP. P. D. 26. q. 2. arisc. 1 & D. 33. art. 1. & 4. contra gen. 14. RESPONDEO dicendum, quod sententiam fidei catholicę sequentes oportet dicere in diuinis relationes reales esse. Ponit enim fides catholica tres personas in Deo vnius essentiæ. Numerus autem omnis aliquam distinctionem consequitur. vnde oportet quod in Deo sit aliqua distinctio, nõ solum respectu creaturarum quæ à Deo per essentiam differunt, sed etiam respectu alicuius in diuina essentia subsistentis. hæc autem distinctio non potest esse secundum aliquod absolutum: quia quicquid absolute in diuinis prædicatur, Dei essentiam significat. vnde sequeretur quod personæ diuinæ per essentiam distinguerentur, quod est hæresis Arrij. Relinquitur ergo quod per sola relatiua distinctio in diuinis personis attenditur. Hæc autem distinctio non potest esse rationis tantum, quia ea quæ sunt sola ratione distincta, nihil prohibet de seinuicem prædicari: sicut dicimus principium esse finem, quia punctum vnum secundum rem est principium & finis, licet ratione differat: & ita sequeretur quod pater est filius, & filius pater. Quia cum nomina imponantur ad significandum rationes nominum, sequeretur quod personæ in diuinis non distinguerentur nisi secundum nomina, quod est hæresis Sabellianæ. Relinquitur ergo quod oportet dicere relationes in Deo quasdam res esse: quod qualiter sit, seqũendo sanctorum dicta inuestigari oportet: licet ad plenum ad hoc ratio peruenire non possit. Sciendum est ergo quod cum realis relatio intelligi non possit nisi consequens quantitatem vel actionem seu passionem, oportet quod aliquo istorum modorum ponamus in Deo relationem esse. In Deo autem quantitas esse non potest, neque continua neque discreta, nec aliquid cum quantitate similitudinem habens, nisi multitudo quam relatio facit, cui oportet relationem præintelligere, & vnitas quæ essentiæ competit, ad quam relatio consequens non est realis, sed rationis tantum: sicut relatio quam importat hoc nomen idem, vt supra dictum est. Relinquitur ergo quod oportet in eo ponere relationem actionem consequentem. Actionem dico, non quæ in aliquod patiens transeat, quia in Deo nihil potest esse patiens, cum non sit ibi materia. Ad id autem quod est extra Deum, non est in Deo realis relatio, vt ostensum est. Relinquitur ergo quod consequatur relatio realis in Deo actionem manentem in agente: cuiusmodi actiones sunt intelligere velle in Deo. Sentire enim cùm organo corporeo compleatur, Deo non potest competere, qui est omnino incorporeus. Et propter hoc dicit Dionysius vndecimo cap. de Di. no. quod in Deo est paternitas perfecta, id est non corporaliter, nec materialiter, sed intelligibiliter. intelligens in intelligendo ad quatuor potest habere ordinem, scilicet ad rem quæ intelligitur, ad speciem intelligibilem qua fit intellectus in actu ad suum intelligere, & ad conceptionem intellectus. Quæ quidem conceptio à tribus prædictis differt. A re quidem intellecta, quia res intellecta est interdum extra intellectum. Conceptio autem intellectus non est nisi in intellectu. Et iterum conceptio intellectus ordinatur ad rem intellectam sicut ad finem: propter hoc enim intellectus conceptionem rei in se format, vt rem intellectam cognoscat: Differt autem à specie intelligibili. Nam species intelligibilis qua fit intellectus in actu, consideratur vt principium actionis intellectus: cum omne agens agat secundum quod est in actu. Actu autem sit per aliquam formam, quam oportet esse actionis principium. Differt autem ab actione intellectus, quia prædicta conceptio consideratur vt terminus actionis, & quasi quoddam per ipsam constitutum. Intellectus enim sua actione format rei diffinitionem, vel etiam propositionem affirmatiuam seu negatiuã. Hæc autẽ conceptio intellectus in nobis proprie verbum dicitur. hoc enim est quod verbo exteriori significatur: vox enim exterior neque significat ipsum intellectum, neque speciem intelligibilem, neque actum intellectus, sed intellectus conceptionem, qua mediante refertur ad rem. huiusmodi ergo conceptio siue verbum, qua intellectus noster intelligit rem aliam à se, ab alio exoritur, & aliud repræsentat. Oritur quidem ab intellectu per suum actum, est vero similitudo rei intellectæ. Cum vero intellectus seipsum intelligit, verbum prædictum siue conceptio, eius dem est propago & similitudo, scilicet intellectus seipsum intelligentis. Et hoc ideo contingit, quia effectus similatur causæ secundum suam formam. Forma autem intellectus, est res intellecta. Et ideo verbum quod oritur ab intellectu est similitudo rei intellectæ, siue sit idem quod intellectus, siue aliud. huiusmodi autem verbum nostri intellectus, est quidem extrinsecũ ab esse ipsius intellectus. Non enim est de essentia, sed est quasi passio ipsius. Non tamen est extrinsecum ab ipso intelligere intellectus, cum ipsum intelligere compleri non possit sine verbo prædicto. Si ergo aliquis intellectus sit, cuius intelligere sit suum esse, oportebit quod illud verbum nõ sit extrinsecum ab esse ipsius intellectus, sicut nec ab intelligere. huiusmodi autẽ est intellectus diuinus. In Deo enim idem est esse, & intelligere. Oportet ergo quod eius verbum non sit extra essentiam eius, sed ei coëssentiale. Sic ergo in Deo potest inueniri origo alicuius ex aliquo, scilicet verbi, & proferentis verbum vnitate essentiæ seruata. Vbicũque enim est origo alicuius ab aliquo, ibi oportet ponere realem relationem: vel tantum ex parte eius quod oritur, quando non accipit eandem naturam quam habet suum principium, sicut patet in exortu creaturæ à Deo: vel ex parte vtriusque, quando scilicet oriens attingit ad naturam sui principii, sicut patet in hominum generatione, vbi relatio realis est & in patre & in filio. verbum autem in diuinis est coëssentiale suo principio, vt ostensum est. Relinquitur ergo quod in diuinis sit realis relatio, & ex parte verbi, & ex parte proferentis verbum.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendum, quod in diuinis personis re quidẽ essentiali est vnitas, distinctio vero ratione, id est, relatione, quæ non differt ab essentia re, sed sola ratione, vt infra patebit. Ad secundum dicendum, q̃ relatio 2 quæ est in diuinis personis, habet quidem similitudinẽ cũ relatione identitatis, si vnitas essentiæ consideretur. Sed si consideretur origo vnius ab alio in eadem natura, ex hoc relationes prædictas oportet esse reales. Ad tertium dicen- 3 dum, q̃ sicut Deus non mutatur in productione suæ creaturæ, ita non mutatur in productione sui verbi. Sed tamen creatura non attingit ad essentiam & naturã diuinam. vnde essentia diuina non communicatur creaturæ. Et propter hoc relatio Dei ad creaturam non fit propter aliquid quod fit in Deo, sed solum secundum id quod fit ex parte creaturę. Sed verbum producitur vt coëssentiale ipsi Deo. Et ideo secundum id quod in Deo est, refertur Deus ad suum verbum, non solum secundum id quod ex parte verbi est. Tũc enim est relatio realis ex parte vnius & non ex parte alterius, quando relatio consequitur per id quod est ex vno, & non per id quod est ex alio: sicut patet in scibili & scientia. huiusmodi enim relationes causantur per actum scientis non per aliquid scibile. Ad quartum dicendum, quod re- 4 latio habet esse debilissimum, quod est eius tantum. Sic autem non est in Deo. Non enim habet aliud esse quam esse substantiæ, vt infra patebit. vnde ratio non sequitur. Ad 5 quintum dicendum, quod ratio illa procedit de relatione reali, quæ habet aliud esse ab esse substantiæ cui inest. Sic autem non est in proposito, vt infra patebit. Ad sextum 6 dicendum, quod cum personæ diuinæ relationibus distinguantur, non alio differunt quam seipsis, quia relationes sunt ipsæ personæ subsistentes, vt infra patebit. Ad septi- 7 mum dicendum, quod attributa essentialia quæ sunt proprietates essentiæ, sunt in Deo realiter, & non secundum rationem. Bonitas enim Dei est res quædam, & similiter eius sapientia, & ita de aliis, licet ab essentia non differant nisi ratione. Sed etiam est de relationibus, vt infra patebit. Ad octauum dicendum, quod substantia Dei esset imper- 8 fecta si aliquid ei inesset quod non esset ipsa. Relatio autem in Deo est substantia eius, vt infra patebit. vnde ratio non sequitur. Ad nonum dicendum, quod mobile & ac- 9 cidens reducuntur ad aliquid prius, sicut perfectum ad imperfectum. Nam accidens imperfectum est, & similiter motus est imperfecti actus. Sed hoc quod dicitur ad aliud, quandoque sequitur perfectionem rei, sicut patet in intellectu. Nam consequitur eius operationem quæ est eius perfectio. Et ideo perfectio diuina non prohibet relationem in Deo ponere, sicut prohibet ibi ponere motum & accidens. Ad decimum dicendum, quod id quod 10 necesse est per se esse, non refertur ad aliquid quod sit extraneum ab ipso. Nihil tamen prohibet quin referatur ad aliquid intra ipsum. vnde cum non dicatur esse ne-

Universidad de Deusto
Biblioteca

11 esse per aliud, dicitur esse necesse per seipsum. Ad vndecimum dicendum, quod relatio realis in Deo consequitur actionem intellectus, non quidem ita quod relatio realis intelligatur intelligentis ad intellectum, sed ad verbum, quia intellectum non oritur ab intelligente, sed verbum.

12 Ad duodecimum dicendũ, quod licet ratio naturalis possit peruenire ad ostendendum quod Deus sit intellectus, modum tamen intelligendi non potest inuenire sufficienter. Sicut enim de Deo scire possumus qp est, sed non quid est: ita de Deo scire possumus quod intelligit, sed non quomodo intelligit: habere autem conceptionem verbi in intelligendo pertinet ad modum intelligẽdi. vnde ratio hæc sufficienter probare non potest, sed ex eo quod est in nobis

13 aliqualiter per simile coniecturare. Ad decimumtertium dicendum, quod in aliis oppositionibus semper alterum est vt imperfectum, vel nos ens, vel habens aliquid de non ente. Negatio enim est non ens, & priuatio est quædam negatio, & duorum contrariorum alterum semper habet aliquid priuationis. vnde aliæ oppositiones in Deo esse non possunt, sicut oppositio relationis, quæ ex neutra parte importat imperfectionem.

Vtrum relatio in Deo sit eius substantia.

ARTIC. II.

1 SECVNDO quæritur vtrũ relatio in Deo sit eius substantia. Et videtur quod non. nulla enim substantia est relatio. hæc est quædam propositio immediata, sicut & hæc, nulla substãtia est quantitas. ergo nec diuina substãtia est relatio. Sed dicendũ quod diuina substãtia est relatio secundum rem, non tamen secundum rationem. Sed cõtra,

2 Ratio cui nihil respondet in re, est cassa & vana. Sed nihil vane in Deo debet poni. ergo non potest esse quod relatio differat ab essentia ratione existente. Præterea, personæ

3 diuinæ distinguuntur relationibus. Sola enim relatio multiplicat trinitatem, vt dicit Boëtius in lib. de Trinit. si ergo personæ diuinæ secundum substãtiam non distinguuntur: relatio autem nihil addit supra substantiam secũdum rem, sed solum secundum rationem: sequetur quod personæ diuinæ distinguantur solum secundum rationem, quod est

4 hæresis Sabellianæ. Præterea, personæ diuinæ non distinguuntur secundum aliquid absolutum, quia sequeretur quod distinguerentur secundum essentiam ex hoc quod ea quæ de Deo dicuntur absolute, significant eius essentiam, vt bonitas, sapientia & huiusmodi. Si ergo relationes sunt idem quod diuina substantia, opportebit quod vel personæ non distinguantur secundum relationes, vel quod distinctio personarum sit secundum essentiam. Præterea, si re-

5 latio est ipsa substantia Dei, sequetur quod sicut Deus & sua magnitudo pertinet ad prædicamentum substãtiæ in diuinis, ex hoc quod Deus est sua magnitudo, ita pari ratione paternitas pertinebit ad prædicamentum substantiæ. Et sic omne quod de Deo dicitur, dicitur secundum substantiam, quod est cõtra August. in 5. lib. de Trin. qui dicit quod non omne quod de Deo dicitur, dicitur secundũ suam substantiam. Dicitur enim Deus ad aliquid sicut pater ad fi-

6 lium. Præterea, quicquid prædicatur de prædicato, prædicatur de subiecto. Sed si relatio est ipsa essentia diuina, hæc prædicatio erit vera, Essentia diuina est paternitas: & pari ratione ista, Filiatio est diuina essentia. ergo sequetur

7 quod filiatio est paternitas. Præterea, quæcunque sunt idem, ita se habent, quod quicquid prædicatur de vno, prædicetur de alio. Quia secundum Philosophum primo Topic. quantumcunque differentiam assignauerimus, ostendentes erimus quod non idem. Sed de essentia diuina prædicatur, quod sit sapiens, quod creet mundum, & huiusmodi, quæ non videntur prædicari posse de paternitate vel filiatione. ergo relatio in diuinis non est essentia diui-

8 na. Præterea, id quod facit distinctionem in diuinis personis, non est idem cum eo quod non distinguit, nec distinguitur. Sed relatio in diuinis distinguit, essentia autem non distinguit, neque distinguitur: ergo non sunt

9 idem. Præterea, idem per suam essentiam non potest esse principium contrariorum, nisi per accidens. Sed distinctio cuius est principium relatio, in diuinis, opponitur vnitati, cuius est principium essentia. ergo relatio & essentia

10 non sunt idem. Præterea, eorum quæ sunt idem, in quocunque est vnum, & aliud. Si ergo essentia diuina & paternitas est idem, in quocunque est essentia diuina, erit & paternitas. Sed essentia diuina est in filio. ergo & paternitas, quod patet esse falsum. Præterea, relatio & es- 11
sentia differunt saltem ratione in diuinis. Sed vbi est diuersa ratio siue diffinitio, est diuersum esse. quia diffinitio est oratio indicans quid est esse. ergo aliud erit esse relatio- 12
nis in diuinis, & aliud substantiæ. ergo relatio & substãtia differunt secundum esse, & ita realiter. Præterea, ad aliquid dicuntur quorum esse est ad aliud se habere, vt dicitur in prædicamentis. esse ergo relationis est in respectu ad aliud, non autem esse substantiæ. ergo relatio & substãtia nõ sunt idem secundum esse, & sic idem quod prius. Præ- 13
terea, Augustinus dicit 5. de Trinitate quo aliquid dicitur in Deo non substantiue, sed relatiue. Quod autem substantiam diuinam significat, dicitur substãtialiter. ergo relatio in diuinis non significat substantiam diuinam, & sic idem quod prius. Præterea, Augustinus dicit quod Deus non 14
eo Deus est, quo pater est. Sed essentia diuina est Deus, paternitate autem est pater. ergo essentia non est paternitas & sic relationes in Deo non sunt diuina substantia.

SED CONTRA, quicquid est in Deo Deus est, vt Augustinus dicit: sed relatio est in Deo sicut paternitas in patre. ergo relatio est ipse Deus & diuina substãtia. Præ- 2
terea, omne suppositum in quo sunt diuersæ res, est compositum. Sed in persona patris est paternitas & essentia diuina. Si igitur paternitas & essentia diuina sunt duæ res, sequereturquod persona patris sit cõposita, qd patet esse falsum. oportet ergo quod relatio in diuinis sit ipsa substãtia. *Contra.1.*

CONCLVSIO.

Quæcunq; relationes in diuinis, sunt ipsa substãtia diuina, habent tamen modum prædicandi de diuina substantia quasi eius accidentia sint.

RESPONDEO dicendum, quod supposito quod relationes in diuinis sint, de necessitate oportet dicere quod sint essentia diuina: alias oporteret ponere cõpositionem in Deo, & quod relationes in diuinis essent accidentia: quia omnis res inhærens alicui præter suam substantiam, est accidens. Oporteret etiam quod aliqua res esset æterna, quæ non erit substantia diuina: quæ omnia sunt hæretica. Ad huius ergo euidentiam sciendum est quod inter nouem genera quæ continentur sub accidente, quædam significantur secundum rationem accidentis. Ratio enim accidentis est in esse. Et ideo illa dico significari per modum accidentis, quæ significantur vt inhærentia alteri, sicut quantitas & qualitas. Quantitas enim significatur vt alicuius in quo est, & similiter qualitas. Ad aliquid vero non significatur secũdum rationem accidentis. Non enim significatur vt aliquid eius in quo est, sed vt ad id quod extra est. Et propter hoc etiã dicit Philosophus quinto Metaphysi. quod scientia inquantum est relatio, non est scientis, sed scibilis. Vnde quidam attendentes modum significandi in relatiuis, dixerunt ea non esse inhærentia substantiis, scilicet quasi eis assistentia, quia significantur vt quoddam medium inter substantiam quæ refertur, & id ad quod refertur. Et ex hoc sequebatur quod in rebus creatis relationes non sunt accidentia, quia accidentis esse est ineſſe. Vnde etiam quidam Theologi, scilicet Porretani huiusmodi opinionem vsque ad diuinam relationem extenderunt, dicentes relationes non esse in personis, sed eis quasi assistere. Et quia essentia diuina est in personis, sequebatur quod relationes non sunt essentia diuina. Et quia omne accidens inhæret, sequebatur quod non essent accidentia. Et secundum hoc soluebant verbum Augustini inductum, quod scilicet relationes non prædicantur de Deo secundum substantiam nec secundum accidens. Sed ad hanc opinionẽ sequitur quod relatio non sit res aliqua, sed solum secũdum rationem. Omnis enim res vel est substantia vel accidens. Vnde etiam quidam antiqui posuerũt relationes esse de secundis intellectis, vt Commen. dicit 11. Metaphysic. Et ideo oportet hoc etiam Porretanos dicere quod relationes diuinæ non sunt nisi secundum rationem. Et sic sequetur quod distinctio personarum non erit realis, quod est hæreticum. Vnde dicendum est, quod nihil prohibet aliquid esse inhærens, quod tamen non significatur vt inhærens. Sicut etiam actio non significatur vt in agente, sed vt ab agente, & tamen constat actionem esse in agente. Et similiter licet ad aliquid non significetur vt inhærens, tamen oportet vt sit inhærens. Et hoc quando relatio est res aliqua. Quando vero est secundum rationem tantum, tunc non est inhærens. Et sicut in rebus creatis oportet quod sit accidens: ita oportet quod sit in Deo substantia: quia quicquid est in Deo est eius substantia. Oportet ergo relationes secundum rem, esse diuinam substantiam: quæ tamen non habent modum substantiæ: sed habent alium modum prædicandi ab his quæ substantialiter prædicantur in Deo. *RESP. Vide 1. par. q. 28. art. 2. 1. D. 33. art. 1. & 4. cõtra Gen. ca. 14.*

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendum, quod nulla substãtia quæ est in genere potest esse relatio, quia est diffinita ad vnum genus, & per consequens excluditur ab alio genere. Sed essentia diuina non est in genere substantiæ, sed est supra omne genus, comprehendens in se omnium generum perfectiones. Vnde nihil prohibet id quod est relationis in

2 ea inueniri. Ad secundum dicendum, quod alia est ratio substantiæ & relationis, & vtrique respondet aliquid in re quæ Deus est. Non tamen aliquæ res diuersa, sed vna & ea-
dem. Et hoc præcipue conuenit quod duabus rationibus

3 respondet vna res, quando natura perfecte comprehendit ipsam rem, & sic est in proposito. Ad tertium dicendum quod licet relatio non addat supra essentiam aliquam rem, sed solum rationem, tamẽ relatio est aliqua res, sicut etiam bonitas est aliqua res in Deo, licet non differat ab essentia nisi ratione, & similiter est de sapientia. Et ideo sicut ea quę pertinent ad bonitatem vel sapientiam, realiter Deo conueniunt: vt intelligere, & alia huiusmodi: ita etiam id quod

4 est proprium realis relationis, scilicet opponi, & distingui, realiter in diuinis inuenitur. Ad quartum dicendũ, quod attributa essentialia non solum significant id quod est essentia diuina, sed etiam significant per talem modum, quia significant aliquid vt in Deo existens. Et propter hoc differentia quæ esset secundum absoluta redundaret in diuersitatem essentiæ. Relationes autem diuinæ licet significent id quod est diuina essentia, non tamen per modum essentiæ, quia non per modum inexistentis, sed per modum se habentis ad aliud. Vnde distinctio quæ attenditur secundũ relationes in diuinis, non designat distinctionem in essentia, sed solum in hoc quod est ad aliud se habere per modũ

5 originis, vt supra expositum est. Ad quintum dicendum, quod licet relatio sit substantia diuina: non tamen significat per modum substantiæ: vt supra expositum est, & ideo non dicuntur secundum substantiam, quia dici secundum

6 substantiam pertinet ad modum significandi. Ad sextum dicendũ, quod ratio illa tenet in prædicabilibus per se. per se autem prædicatur aliquid de aliquo, quod prædicatur de eo secundum propriam rationem. Quod vero non secundum propriam rationem prædicatur, sed propter rei identitatem, non etiam prædicatur per se. Cum ergo dicitur, Essentia diuina est paternitas, non prædicatur paternitas de essentia diuina propter identitatem rationis, sed propter identitatem rei, & similiter nec essentia de paternitate: vt iam dictum est. Quia alia est ratio essentiæ & relationis. Et ideo in prædicto processu incidit fallacia accidentis: licet enim in Deo nullum sit accidens, est tamen quædam similitudo accidentis, inquantum ea quæ de se inuicẽ prædicantur secundum accidens, & differunt ratione, sunt vnũ

7 subiecto. Ad septimum dicendum, quod sicut Philosophus dicit tertio Physi. non oportet quod omnia eadem prædicentur de quolibet modo eisdem, sed solum de eisdem secundum rationem. Essentia autem diuina & paternitas, & si sint idem re, non sunt idem ratione. Et ideo non oportet quod quicquid prædicatur de aliquo vno, prædicetur de alio. Sciendum tamen quod quædam sunt quæ consequuntur proprias rationes essentiæ & relationis: sicut dicimus quod esse commune sequitur ad essentiam, distinguere sequitur ad relationem. Vnde vnum horum ab alio remouetur. Neque enim essentia distinguit, neque relatio est communis. Quædam vero non quantum ad principale significatum, sed quãtum ad modum significandi, habẽt aliquam differentiam à ratione essentiæ vel relationis. Et ista prædicantur quidem de essentia vel relatione, licet non proprie. Et huiusmodi sunt adiectiua & verba substantialia, vt bonus, sapiens, intelligere, & velle, huiusmodi enim quantum ad rem significatam significãt ipsam essentiam, sed tamen significant ea per modum suppositi, & non in abstracto. Et ideo propriissime dicuntur de personis & de nominibus essentialibus coneretis, vt Deus vel pater, bonus, sapiens, creans, & alia huiusmodi. De essentia autem in abstracto significata, & non per modum suppositi, sed improprie. Adhuc autem minus proprie de relationibus. Quia huiusmodi conueniunt supposito secundum essentiam, non autem secundum relationem. Deus enim est bonus vel creans, ex eo quod habet essentiam, non ex eo quod habet relationem. Ad octauum dicendum, quod illud quod fa- 8
cit distinctionem, potest esse cum eo quod nec distinguit nec distinguitur idem re, sed non ratione. Ad nonum di- 9
cendum, quod vnitas essentiæ non opponitur distinctioni relationum. Vnde nõ sequitur quod relatio & essentia sint causæ oppositorum. Ad decimum dicendum, quod quæ- 10
cunque sunt eadem re & ratione, oportet quod in quocunque est vnum, sit aliud. Non autem hoc oportet de his quæ sunt eadem re, sed non ratione. Sicut instans est idem quod est principium futuri, & finis præteriti. non tamen principium futuri dicitur esse in præterito, sed id quod est futuri principium. Et similiter non dicitur quod paternitas est in filio, sed id quod est, scilicet essentia. Ad vndecimum di- 11
cendum, quod in diuinis nullo modo est esse nisi essentiæ, sicut nec intelligere, nisi intellectus. Et propter hoc sicut in Deo est tantum vnum intelligere, ita etiam vnum esse. Et ideo nullo modo concedendum est quod aliud sit esse relationis in diuinis, & aliud essentiæ. Ratio autem non significat esse, sed esse quid, id est, quid aliquid est. Vnde duæ rationes vnius rei non demonstrant duplex esse eius, sed demonstrãt quod dupliciter de illa re potest dici quid est, sicut de puncto potest dici quid est sicut principium, & vt finis: propter diuersam rationẽ principij & finis. Ad duo- 12
decimum dicendum, quod cum relatio sit accidẽs, in creaturis esse suum est in esse. Vnde esse suum non est ad aliud se habere, sed esse huius secundum quod ad aliquid, est ad 13
aliud se habere. Ad decimumtertium dicendum, quòd relatiua dicuntur de Deo prædicari non substantialiter, quia non prædicantur per modum existentis in substantia, sed per modum ad aliud se habẽtis, non ideo quin illud quod significant sit substantia. Ad decimumquartũ dicendum, 14
quod Deus dicitur non eo Deus quo pater propter diuersum modum significandi diuinitatis & paternitatis, vt expositum est.

Vtrum relationes constituant & distinguant personas siue hypostases.

ARTIC. III. *Primum.*

TERTIO quæritur vtrum relationes constituant & distinguãt personas siue hypostases. Et videtur quod nõ. Dicit enim Aug. 7. de Trini. Omnis res quæ relatiue dicitur, est etiam aliquid excepto relatiuo, sicut homo dominus, & homo seruus. Sed personæ in diuinis dicuntur relatiue. ergo sunt aliquid excepto relatiuo. Non ergo constituuntur per relationes. Nihil enim potest esse aliquid, moto suo constitutiuo. Sed dicendum, quòd prętei intellectum paternitatis in diuinis, intelligitur pater. Sed cõtra, 2
constat quod pater etiam relatiue dicitur. Si ergo præter paternitatem oportet aliquid esse in persona, quia paternitas est ad aliquid, eadem ratione præter hoc quod dicitur pater, oportet aliquid in persona ponere, quod non relatiue dicatur. Præterea, Aug. ibidem dicit, quod nullo 3
modo putandum est patrem dici ad seipsum. Sed quicquid dicitur, ad filium dicitur. ergo idem quod prius. Sed dicendum quod illud quod pater est, relatione excepta est essentia. Sed contra. Illud quod est in relatiuo relatione excepta, per relationem ad aliquid refertur, sicut patet in exemplis ab ipso positis: homo enim per relationem dominj refertur ad seruum. Sed essentia non refertur in diuinis. Neque enim generat neque generatur. ergo nõ potest hoc intelligi de essentia, sed de relationis supposito, cui conueniat generare vel generari. Præterea, prius est vnũquod- 5
que in se consideratum, quam ad aliud referatur. Nihil autem constituitur per id quod est eo posterius secundum intellectum. ergo hypostasis patris non constituitur per relationem, qua ad aliud refertur. Præterea, hypostases in 6
diuinis perfectiores sunt quã in rebus humanis. Sed apud nos proprietates non constituunt neque distinguunt hypostases, sed sunt signa distinctionis hypostasum constitutarum. ergo nec in diuinis relationes quæ sunt proprietates, constituunt hypostases, nec distinguunt. Præterea, prius 7
est intelligere hypostasim generantem quam ipsam generationem, cum generans intelligatur, vt generationis principium: prius autem est intelligere generationẽ quam paternitatem: relationes enim ad actiones vel passiones consequuntur, vt in quinto Metaphy. dicitur: ergo prius est intelligere hypostasim patris quam paternitatem: ergo non

Universidad de Deusto
Biblioteca

constituitur paternitate: & eadem ratione nec hypostasis
8 filij filiatione. Præterea, nulla forma constituit & distinguit, nisi in genere suo, sicut albedo constituit & distinguit secundum qualitatem album à nigro, & similiter longitudo constituit aliquid & distinguit in genere quantitatis. ergo & relatio non constituit nec distinguit, nisi in genere ad aliquid, hypostasis autem significatur in genere substantiæ. Relatio ergo nec distinguit nec constituit hypostasim.

9 Præterea, relatio in diuinis est diuina essentia. Si ergo constituit & distinguit hypostasim, aut hoc est inquantum est substantia diuina, aut inquantum est relatio. Non inquantum est essentia diuina, quia essentia diuina, cum sit communis tribus personis, non potest esse distinctionis principium. Similiter etiam nec inquãtum est relatio, quia secundum relationem non significatur aliquid per se existens quod significat nomen hypostasis, sed solum vt ad aliquid dictum. ergo relatio nullo modo distinguit vel constituit hypostasim. Præterea, nihil constituit & distinguit
10 seipsum in diuinis. Relationes autem sunt ipsę hypostases. Sicut enim non differunt diuinitas & Deus, ita nec paternitas & pater. ergo relationes non constituunt nec distinguũt hypostases. Præterea, non est quærendum de aliquibus duobus quo distinguantur, nisi in aliquo conueniant,
11 quo aliquo superueniente distinguatur in vtroque. Sicut animal commune est homini & equo. Distinguitur autem animal rationali & irrationali differentiis additis. Et ideo quærere possumus quomodo homo ab equo distinguatur. Quæ autem in nullo conueniunt quo possint modo prædicto distingui, seipsis distinguuntur, & non aliquo distinguente. Sed duæ hypostases in diuinis non conueniunt nisi in essentia, quæ nullo modo relatione distinguitur. ergo non est dicendum, quòd hypostases relationibus distinguã
12 tur, sed quo-] distinguantur seipsis. Præterea, nihil causat quod præsupponit. Sed relatio præsupponit distinctionem. Relatione enim ad aliud res refertur, alietas autem distinctionem importat. ergo relatio non potest esse distinctio-
13 nis principium. Præterea, Richardus de sancto Victore dicit 4. libr. de Trinitate, quòd hypostases in angelis distinguuntur sola qualitate, in diuinis autem sola origine. Origo autem secundum intellectum differt à relatione, sicut generatio à paternitate. ergo hypostases diuinæ
14 non distinguuntur relatione, sed origine. Præterea, sicut dicit Dama. hypostases diuinæ suis proprietatibus distinguuntur. Sed proprietas patris est genuisse filium, vt Aug. dicit, & proprietas filij est quod nascatur à patre, ergo generatione & natiuitate pater & filius distinguuntur, hæc autem significant originem. ergo pater & filius distinguũ-
15 tur origine & non relatione. Præterea, quædam relationes sunt in diuinis, quæ nec hypostases constituunt nec distinguunt, vt æqualitas & similitudo. ergo nec aliæ relationes, vt paternitas & filiatio distinguunt & constituunt hypostasim.

Contra.1. SED CONTRA est quod Boetius dicit in libro de Tri. qͦ sola relatio in diuinis multiplicat trinitatem. Multitudo autem trinitatis constituitur per hypostases constitutas & distinctas. ergo sola relatio constituit & distinguit
2 personas & hypostases. Præterea, illis solis aliqua distinguuntur, quæ non communiter de eis prædicãtur. Sed sola relatiua sigillatim prædicantur de personis diuinis, & non communiter, vt Aug. dicit: ergo solum relationibus personæ & hypostases in diuinis distinguuntur.

CONCLVSIO.

Relationes diuinæ distinguunt personas diuinas, cum sint subsistentes.

RESP. Opi prima. 1. p. qõ. 30. arti. 1. 1. D. 2. ar. 4. et 5. 1. p qõ. 40. art. 2. Substantia nõ est idem quod hypostases.

RESPONDEO dicendum, quòd circa hoc sunt duę opiniones: quarum prima est quod relationes in diuinis non constituunt hypostases, nec distinguunt, sed distinctas & constitutas ostendunt. Ad cuius euidentiam sciendum, quòd hoc nomen hypostasis significat substantiam indiuiduam, id est quæ non potest de pluribus prædicari. Vnde genera & species in prædicamento substantiæ, vt homo & animal, non possunt dici hypostases, quia de pluribus prædicantur. Sortes vero & Plato dicuntur hypostases, quia prædicantur de vno solo. Si ergo in diuinis trinitas personarum non supponeretur, vt ponunt Iudæi & Pagani, non oporteret in diuinis aliquid aliud constituiuum & distinctiuum hypostasis inquirere, nisi solam essentiam diuinam. Deus enim per essentiam suam est aliquid in se indiuisum, & ab omnibus quæ non sunt Deus, distinctum. Sed quia fides catholica ponit vnam essentiam in tribus personis, non potest intelligi diuina essentia, vt distinctiua & constitutiua hypostasis in diuinis. Diuinitate enim intelligitur constitui Deus, quod commune tribus personis. Et ita significatur vt dictum est de pluribus, & non vt hypostasis incommunicabilis. Et eadem ratione nihil quod dicitur absolute de Deo potest intelligi vt distinctiuum & constitutiuum hypostasis in personis, cum ea quæ absolute dicuntur de Deo, significentur per modum essentiæ. Oportet ergo ponere distinctiuum & constitutiuum hypostasis in diuinis, id quod primo inuenitur non de pluribus dici, sed vni soli cõuenire. Talia autem sunt duo, relatio & origo, & generatio, & paternitas, siue natiuitas & filiatio. Quæ licet in Deo idem sint secundum rem, differunt tamen ratione & modo significandi. primum autem horum est origo secundum intellectum. Nam relatio ad originem sequi videtur. Et ideo ponit hæc opinio quod hypostases in diuinis constituantur & distinguantur origine, secundum quod significatur cum dicitur, qui est ab alio, & à quo alius, & quod relatio paternitatis & filiationis secũdum intellectum consequuntur ad constitutionem & distinctionem personarum, & quod per eas distinctio & constitutio hypostasum ostendatur. Ex hoc enim quod dicitur pater, ostenditur quod sit à quo alius. per hoc vero quod dicitur filius, ostenditur quod sit ab alio. Nec tamen oportet secundum hanc opinionem dicere, quòd hypostases diuinæ si non distinguuntur relationibus, quod distinguantur per aliqua absoluta, quia ipsæ origines relationem important. Sicut enim pater dicitur ad filium, ita generans ad generatum. Sed hæc opinio non videtur conuenienter posse stare. Distinctiuum enim & constitutiuum hypostasis potest intelligi dupliciter. vno modo quo distinguitur & constituitur formaliter, sicut homo humanitate, & Socrates Socraitate. Alio modo quo distinguitur & constituitur quasi via ad distinctionem & cõstitutionem. Sicut si diceremus, quod Socrates est homo sua generatione, quæ est via ad formã, qua formaliter constituitur. patet ergo quod origo alicuius non potest intelligi vt constitutiua & distinctiua eius, nisi propter hoc quod formaliter constituit & distinguit. Si enim generatione non induceretur humanitas, nunquam generatione constitueretur homo. Impossibile est ergo dici quod hypostasis filij constituatur sua natiuitate, nisi inquantũ intelligitur quod natiuitas eius terminatur ad aliquid quod formaliter constituit. Ipsa autem relatio, ad quã terminatur natiuitas, est filiatio. Oportet ergo quod filiatio sit formaliter constituens & distinguens hypostasim filij. non autem origo neque relatio inrellecta in origine. Quia relatio intellecta in origine sicut & ipsa origo non significat aliquid adhuc subsistens in materia, sed in naturam tendens. Et quia omnium hypostasum eiusdem naturæ, est eadem ratio constitutionis & distinctionis: ideo similiter oportet ex parte patris intelligere, quod hypostasis patris constituatur & distinguatur ipsa paternitate, non autem generatione actiua, neque relatione inclusa. Et hæc est secunda opinio quod relationes constituunt & distinguunt personas & hypostases. Quod *Opinio 2.*
hoc modo potest intelligi. Paternitas enim est ipsa diuina essentia, vt probatum est: & pari ratione pater est idem quod Deus: paternitas ergo constituendo patrem, constituit Deum. Et sicut paternitas, licet sit essentia diuina, tamen non est communis sicut essentia. Ita pater licet sit ipsum quod Deus, non tamen est commune vt Deus, sed proprium, pater ergo Deus inquantum est Deus, est commune habens naturam diuinam: & inquantum est pater, est proprium ab aliis distinctum. Vnde est hypostasis quæ significat subsistens in natura aliqua distincta ab aliis. Et per hunc modum paternitas constituendo patrem, constituit hypostasim.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd personæ diuinæ sunt aliquid excepto relatiuo: & hoc aliquid est essentia, quæ relatiue non dicitur. Sic enim intelligit Augustinus, vt verba eius diligenter inspicienti ostendunt. Vnde concedimus secundum & tertium. Ad quartum dicẽdum, quòd relatio etsi de essentia diuina non dicatur per modum informationis, dicitur tamen per modum identitatis. Si enim non dicamus quod essentia sit generans vel relata, dicimus tamen quod ipsa est generatio & relatio. Sed tamen

Reproba.

Ad primũ.

2. 3. & 4.

tamen de nominibus essentialibus in concreto significatis, relatiua dicuntur etiam per modum informationis. Dicimus enim quod Deus generat Deum, & quod Deus refertur ad Deum, eo quod idem suppositum intelligitur & relationis & essentiæ, vt ostensum est, quamuis ipsa essentialia non distinguantur. Et ita remotis relatiuis intelliguntur nomina essentialia conereta, non distincta, quæ per relationes relatiue dicuntur. Ad quintum dicendum, quòd
5 in qualibet hypostasi diuina est id quod absolute dicitur, quod ad essentiam pertinet: & hoc secundum modum intelligendi prius est eo quod ad aliquid dicitur in diuinis. Id tamen quod absolute dicitur cum sit commune, ad hypostasum distinctionem non pertinet. Vnde non sequitur
6 quod prius sit intelligere hypostasim distinctam quam relationem eius. Ad sextum dicendum, quòd in rebus inferioribus hypostases per essentiam distinguuntur. Et ideo proprietates, quæ essentiam cõsequuntur, non possunt esse distinctionis principium, sed magis distinctionis signum. hypostases autem diuinæ nullo modo distinguũtur secundum essentiam: vnde oportet, quod proprietates sint prin-
7 cipium distinctionis in eis. Ad septimum dicendum, quòd
Pro definitione personæ ista suscipias. de ratione hypostasis duo necesse est esse. Quorũ primum est, quod sit per se subsistens & in se indiuisa. secundum est quod sit distincta ab aliis hypostasibus eiusdem naturæ. Si tamen contingat in eadem natura alias hypostases non esse, nihilominus hypostasis erit. Sicut Adam quando non erant aliæ hypostases in humana natura. Semper ergo necessarium est intelligere hypostasim generantem ante generationem, quantum ad id quod hypostasis subsistit in se vna existens, non tamen inquantum est ab aliis hypostasibus eiusdem naturæ distincta, si per solam huiusmodi generationem aliæ hypostases eiusdem naturæ originentur. Sicut Adam non fuit distinctus ab aliis hypostasibus eiusdem naturæ priusquam mulier ex eius costa formaretur, & eius filij ab eo propagarentur. In diuinis autem nõ mul
8 tiplicantur hypostases, nisi per processionem aliarum personarum ab vna: prius ergo est intelligere hypostasim patris, inquantum est subsistens, quam generationem: non tamen inquãtum est distincta ab aliis hypostasibus eiusdem naturæ, quæ non procedunt nisi hac generatione supposita. Relationes autem in diuinis, & si constituant hypostases, & sic faciant eas subsistentes, hoc tamẽ faciunt inquantum sunt essentia diuina. Relatio enim inquantum est relatio, non habet quod subsistat vel subsistere faciat. hoc enim solius substantiæ est. Distinguunt vero relationes inquantum relationes sunt, sic enim oppositionem habent. Relinquitur ergo quod ipsa paternitatis relatio inquantum est constituens hypostasim patris, quod habet inquantum est idem substantiæ diuinæ, præintelligitur generationi. Secundum vero quod distinguit, sic generatio paternitati præintelligitur. Ex parte vero filij nulla remanet difficultas. Nam natiuitas secundum intellectum præcedit hypostasim nati, cùm intelligatur vt via ad ipsam: est enim
9 generatio via in substantiam. Ad octauum dicendũ, quod sicut iam dictum est, relatio in diuinis non solum est relatio, sed est secũdum rem ipsamet diuina substantia. Et ideo potest constituere aliquid subsistens, & non solum aliquid
10 relatiuum. Ad nonum dicendum, quod relatio, vt dictum est, distinguit inquantum est relatio: cõstituit autem hypostasim inquantum est diuina essentia, & vtrunque facit inquantum est diuina essentia & relatio. Ad 10. dicendum, quod abstractum & concretum in diuinis non differunt secundum rem, cum in Deo non sit accidens neque materia, sed solum secundum modum significandi. Ex quo modo procedit quod intelligimus diuinitatem vt constituentem Deum, & Deum vt habentem deitatem, & similiter est de paternitate & patre. Nam licet sint idem secũdum rem, dif-
11 ferunt tamen secundum modũ significandi. Ad 11. dicendum, quod licet in diuinis conuenientia secundum rem sit in sola vnitate essentiæ, tamen conuenientia secundum rationem attenditur in diuinis personis in hoc ipso qͦ est essentiæ supponi. Quæ quidem communitas significatur in omnibus essentialibus concretis, quæ important suppositum esse in communi: sicut Deus est habens diuinitatem. hoc ergo ipsum quod est esse suppositũ diuinæ naturæ, commune est tribus personis cõmunitate rationis, licet tres personæ nõ sint vnum suppositũ, sed tria, sicut Sortes & Plato sunt duo homines, licet esse hominẽ sit eis cõmune secundũ rationẽ. Differentia autẽ quæritur non solũ in illis in quibus est aliquid commune secundum rem, sed in quibus est aliquid commune secundum rationem. Ad duodecimum 12
dicendum, quod relatio præsupponit distinctionem aliorum generum, vt puta substantiæ & quãtitatis, quandoque etiam actionis & passionis. Sed distinctionem quæ est secundum ad aliquid relatio, non supponit, sed facit. Sicut relatio dupli præsupponit diuersitatem magni & parui: hanc autem differentiam quæ est secundum duplum & dimidium, non præsupponit, sed facit. In diuinis autem non est alia distinctio nisi secundum relationem. Ad decimũ- 13
tertium dicendum, quod origine dicit Ricardus distingui personas, inquantum distinguuntur per relationes originis. Ad decimumquartum dicendũ, quod August. pro co- 14
dem accipit genuisse filium, & esse patrem. Et ideo vtitur quandoque origine pro relatione. Ad decimumquintum 15
dicendũ, quod relatio similitudinis & æqualitatis non possunt distinctionem personarum causare, sed magis ipsam præsupponunt. Est autem similitudo rerum differẽtialium eadem qualitas, & similiter æqualitas est rerum distinctarum eadem quantitas. Et sic patet quod distinctio supposiũm præsupponitur & similitudini & æqualitati.

Virum remota relatione secundum intellectum remaneat hypostasis in diuinis.

ARTIC. IIII. *Primum.*

QVARTO quæritur vtrum remota relatione secundum intellectum, remaneat hypostasis in diuinis. Et videtur quod sic. Ea enim quæ sunt in creaturis, sunt exemplata ab his quæ sunt in Deo. Sed in humanis remotis relationibus & proprietatibus hypostasis, adhuc remanent hypostases. ergo & similiter in diuinis. Præterea, pater nõ 2
habet ab eodem quod sit quis, & quod sit pater: cum etiam filius sit quis, & quod sit pater. Remoto ergo à patre quod sit pater, remanet quod sit quis. Est autem quis inquantum est hypostasis. Remota ergo paternitate per intellectum, adhuc remanet hypostasis patris. Præterea, cum quæli- 3
bet res intelligatur per suam diffinitionem, potest vnaquæque res intelligi remoto eo quod in eius diffinitione non ponitur. Sed relatio non ponitur in diffinitione hypostasis. ergo remota relatione adhuc intelligitur hypostasis. Præ- 4
terea, Iudæi & gentiles intelligunt in Deo hypostasim. Intelligunt enim Deum esse rem quandam per se subsistentẽ, nec tamen intelligunt in paternitatem & filiationẽ, & huiusmodi relationes. ergo remotis huiusmodi relationibus per intellectum, remanent adhuc hypostases in diuinis. Præterea, omne qͦ se habet ex additione, remota addi- 5
tione remanet id cui fit additio. Sicut homo addit supra animal rationale, Est enim homo animal rationale. Vnde remoto rationali remanet animal. Sed persona addit proprietatem supra hypostasim. Est enim persona hypostasis proprietate distincta ad dignitatem pertinẽte. ergo remota proprietate à persona secundum intellectum, remanet hypostasis. Præterea, Aug. dicit in lib. de Tri. quod verbũ 6
est sapientia genita. Sapiẽtia vero hypostasim supponit, genitum autẽ proprietatem. Remoto ergo à verbo qͦ sit genitum, remanet hypostasis verbi, & eadẽ ratione in aliis personis. Præterea, remota paternitate & filiatione secundum 7
intellectum, adhuc remanet in diuinis, qui ab alio, & à quo alius. hæc autem hypostases designant. ergo remotis relationibus adhuc remanent hypostases in diuinis. Præter- 8
ea, remota differentia constitutiua, adhuc remanet genus. Sed proprietates personales cum constituant personas, sunt in diuinis sicut differentiæ constitutiuæ. ergo remotis proprietatibus, remanet genus personæ, quod est
hypostasis. Præterea, Augustinus dicit quod remoto hoc 9
quod est pater, adhuc remanet ingenitus. Sed ingenitus est quædam proprietas cuius suppositum esse non potest nisi hypostasis. ergo remota paternitate, adhuc remanet hypostasis patris. Præterea, sicut relationes sunt proprie- 10
tates hypostasum: ita attributa sunt proprietates essentiæ. Sed remoto per intellectum attributo essentiali, adhuc remanet intellectus diuinæ substantiæ. Boëtius enim dicit in libro de Hebdomadibus, quod remota bonitate à Deo. per intellectum, adhuc remanet quod sit Deus. ergo similiter remotis relationibus, adhuc remanent hypostases in diuinis. Præterea, secundum Boëtium, proprium est 11
intellectus, coniuncta secundum naturam diuidere. proprietas autem & hypostasis sunt realiter coniuncta in Deo, ergo intellectus potest ea ab inuicem separare.

Præter

Universidad de Deusto
Biblioteca

12 Præterea,remoto eo quod est in aliquo, potest intelligi id in quo est,sicut remoto accidente potest intelligi subiectum.Sed relationes ponũtur in diuinis hypostasibus esse. ergo remotis relationibus secundum intellectum, adhuc remanent hypostases.

Contra.1. SED CONTRA, In diuinis distinctio nõ potest esse nisi secundum relationes. Sed hypostasis dicit aliquid distinctum . ergo remotis relationibus non remanet hypostasis.Cum enim in diuinis non ponantur nisi duo modi prædicandi,scilicet secundum substantiam & ad aliquid,remotis relationibus non remanent nisi ea quæ ponuntur secundum substantiam:hæc autem sunt quæ pertinent ad essentiam.Et sic non remanent hypostases distinctæ.

CONCLVSIO.

Remotis relationibus diuinis, remouentur tam hypostases quàm personæ.

RESP. Opi.prima. Ex locis præcedẽtibus pẽdet præsens articulus, 1.p. qõ. 40, art.3. RESPONDEO dicendum, quòd sicut supra dictũ est, quidam posuerunt hypostases in diuinis nõ constitui nec distingui relationibus, sed per solam originem. Relationes autem dicebant consequi ipsam originem personarum,sicut originis terminos, quibus complementum originis designatur, & sic ad quandam dignitatem pertinent, Vnde cum persona videatur esse nomen dignitatis, intellectis huiusmodi relationibus, supra hypostases dicebant constitui personas. Et sic huiusmodi relationes dicebant esse constitutiuas personarum,sed non hypostasum. Et pro tanto apud quosdam huiusmodi relationes personalitates dicuntur . & ideo sicut apud nos remotis ab aliquo homine his quæ ad dignitatem pertinent,quæ faciunt eum esse personam,remanet eius hypostasis:ita in diuinis remotis per intellectum huiusmodi relationibus personalibus à personis,dicunt quod remanebant hypostases non tamen personæ.Sed quia iam supra ostensum est quod relationes prædictæ & hypostases constituũt & distinguunt: ideo secundum alios dicendum est, quòd remotis per intellectum huiusmodi relationibus, sicut non remanẽt personæ ita non remanẽt hypostases. Remoto enim eo quod est constitutiuum alicuius , non potest remanere id quod per ipsum constituitur.

Opinio 2. & vera.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendum,quòd in hominibus hypostases non constituuntur neque per relationes neque per proprietates,sicut constituuntur in diuinis,vt ostensum 2 est.Et ideo non est simile. Ad secundum dicendum, quod pater ab eodem habet quod sit quis, & quod sit pater. Ab eodem inquam secundum rem, & non secundũ rationem, sed differenti secundum rationem,vel sicut differt generale à speciali,vel commune à proprio. Sicut patet quod homo ab eadem forma substantiali habet quod sit animal, & quod sit homo:non enim sunt vnius rei plures formæ substantiales secundum rem diuersæ, & tamen ab anima inquantum est anima sensibilis , tantum habet quod sit animal:inquantum vero est anima sensibilis & rationalis, habet ab ea quod sit homo. Et propter hoc & equus est animal,sed non est homo,quia non habet animam sensibilem eandem numero quam habet homo.Et pro tanto etiam nõ est idem animal numero.Similiter dico in proposito quod pater habet quod sit quis,& quod sit pater à relatione. Sed quod sit quis,habet à relatione communiter sumpta:quod autem sit hic quis,habet ab hac relatione, quæ est paternitas:& propter hoc etiam filius in quo est relatio, sed non hæc relatio quæ est paternitas,est quis,sed non est hic quis 3 qui est pater. Ad tertium dicendum, quòd aliquid in ratione alicuius potest poni dupliciter,scilicet explicite siue in actu,& implicite siue in potentia. In ratione enim animalis non ponitur anima rationalis explicite & in actu, quia sic omne animal haberet animam rationalem:sed implicite & in potentia , quia animal est substantia animata sensibilis. Sicut autem sub anima in potentia continetur anima rationalis,ita sub animato,rationale. Et ideo quando diffinitio animalis actu attribuitur homini , oportet q rationale sit de definitione animalis explicite , secundum quod animal est idem homini. Et similiter est in proposito:hypostasis enim communiter sumpta est substantia distincta.Vnde cum in diuinis non possit esse distinctio , nisi per relationem, cum dico hypostasim diuinam, oportet q intelligatur relatione distincta.Et ita relatio quamuis non cadat in diffinitione hypostasis quod est homo,cadit tamẽ in diffinitione hypostasis diuinæ. Ad quartum dicendum, quòd Iudæi & gẽtiles non intelligunt essentiã distinctam, nisi ab his quæ sunt alterius naturæ. Quæ quidem distinctio fit per ipsam diuinã essentiam. Sed apud nos hypostasis intelligitur vt distincta ab eo quod est eiusdem naturæ, à quo non potest distingui nisi per relationem tantum , & ideo ratio non procedit. Ad quintum dicendum, q alius 5 est modus quo diffiniuntur accidentia, & quo diffiniuntur substantiæ. Substantiæ enim non diffiniuntur per aliquid quod sit extra essentiam eorum. Vnde id quod primo ponitur in diffinitione substantiæ,est genus quod prædicatur in eo quod quid de diffinito. Accidens vero diffinitur per aliquid quod est extra essentiam eius,scilicet per subiectũ, à quo secundum suum esse dependet. Vnde id quod ponitur in diffinitione eius loco,generis est subiectũ:sicut cum dicitur,simus est nasus curuus. Sicut ergo in diffinitionibus substantiarum,remotis differentiis remanet genus:ita in diffinitione accidentiũ remoto accidente, quod ponitur loco differentiæ,remanet subiectum:aliter tamẽ & aliter. Remota enim differentia remanet genus , sed non idem numero. Remoto enim rationali non remanet idem numero animal, quod est animal rationale. Sed remoto eo quod ponitur loco differentiæ in diffinitionibus accidentium,remanet idem subiectũ numero. Remoto enim curuo vel concauo, remanet idem nasus numero. Et hoc est, quia accidens non complet essentiam subiecti, sicut differentia complet essentiam generis. Cum ergo dicitur, persona est hypostasis proprietate distincta ad dignitatẽ pertinente,non ponitur hypostasis in diffinitione personæ vt subiectum,sed vt genus. Vnde remota proprietate ad dignitatem pertinente,non remanet hypostasis eadem , scilicet numero vel specie,sed solum secundum genus, prout saluatur in substantiis non rationalibus. Ad sextum dicen 6 dum,quòd cum dicitur,verbum est sapientia genita, ly sapientia supponit pro hypostasi,non tamen significat hypostasim.Et ideo in significatione eius nõ clauditur proprietas,sed oportet quod addatur:sicut si dicam,quod Deus est filius genitus. Ad septimum dicendum, quòd qui ab alio 7 & à quo alius , non differunt à paternitate & à filiatione, nisi sicut cõmune à proprio : quia filius significat eum qui est ab alio per generationem;& pater significat eum à quo alius per generationẽ,nisi forte dicamus quòd à quo alius & qui ab alio,importent originem , & pater & filius relationes originis consequentes. Sed ex supradictis iam patet,quod per origines non constituuntur hypostases , sed per relationes. Ad octauum dicendum, quòd remota dif- 8 ferentia constitutiua,remanet genus in communi , non in eodem secundum speciem vel numerum. Ad nonum di- 9 cendum,quòd intentio Aug.non fuit dicere quod Deus pater remaneat ingenitus,remota paternitate, nisi forte prout ingenitus tunc importaret conditionem naturæ, & non proprietatem personæ.Fuit autem eius intentio ostendere quod remota paternitate,potest remanere ingenitã in communi.Non enim oportet,quod quicquid est ingenitum , sit pater. Ad decimum dicendum, quòd ratio bonitatis non 10 constituit rationem essentiæ, immo intelligitur bonum, vt informatiuum entis. Sed proprietas constituit hypostasim. Et ideo non est simile. Ad vndecimum dicendum, quòd li 11 cet intellectus possit aliqua coniuncta diuidere,non tamen omnia.Nõ enim potest diuidere illa quorum vnum est de ratione alterius.Non enim potest diuidere animal ab homine,proprietas autem est de ratione hypostasis : & ideo ratio non sequitur. Ad vltimum dicendum, quòd remoto 12 eo quod est in aliquo sicut in subiecto,vel sicut in loco, remanet id in quo est, non autem remoto eo quod est in aliquo,sicut pars essentiæ eius. Non enim remoto rationali remanet homo,& similiter nec remota proprietate, remanet hypostasis.

QVÆSTIO NONA.

DE PERSONIS DIVINIS.

Et habet articulos nouem.

Primo enim quæritur quomodo se habet persona ad essentiam,substantiam,& hypostasim.

2 Quid est persona.

3 Vtrum in Deo possit esse persona.

4 Vtrum hoc nomen persona,in diuinis significet aliquid relatiuum vel absolutum.

5 Vtrum

5 Vtrum numerus personarum sit in diuinis.

6 Vtrum nomen personæ conuenienter possit pluraliter prædicari in diuinis.

7 Quomodo termini numerales prædicentur in diuinis, vtrum scilicet positiue vel remotiue tantum.

8 Vtrum in Deo sit aliqua diuersitas.

9 Vtrum in diuinis sint tres personæ tantum, an plures vel pauciores.

ARTIC. I.

Primum. QVÆSTIO est de personis diuinis. Et primo quæritur quomodo se habeat persona ad essentiam,subsistentiam,& hypostasim.Et videtur q omnino sint idem. Dicit enim Aug.in 7. de Trini.quod idem intelligunt Græci cum confitentur in Deo tres hypostases,& Latini,cum confitentur tres personas. ergo hypostasis & persona significant idem. Sed dicendum quod persona differt ab hypostasi in hoc,quod hypostasis significat indiuiduum cuiuscunque naturæ in 2 genere substantiæ,persona vero solum indiuiduum rationalis naturæ. Sed contra est quod Boëtius dicit in libro de duabus Naturis , q Græci vtuntur hoc nomine hypostasis solum pro indiuiduo rationalis naturæ. Si ergo persona significat indiuiduum rationalis naturæ,omnino sunt 3 idem hypostasis & persona. Præterea,nomina imponuntur à rationibus rerum quas significant. Sed eadem ratio indiuiduationis est in his quæ sunt rationalis naturæ, & in aliis substantiis. ergo indiuiduum rationalis naturæ non debet habere speciale nomen præ aliis indiuiduis in genere substantiæ, vt per hoc sit differentia inter hypo- 4 stasim & personam. Præterea , nomen subsistentiæ à subsistendo sumitur. Nihil autem subsistit nisi indiuidua in genere substantiæ,in quibus sunt & accidentia , & secundæ substantiæ, quæ sunt genera & species: vt dicitur in prædicamentis. Sola ergo indiuidua in genere substantiæ, sunt subsistentiæ. Indiuiduum autem in genere substantiæ est hypostasis vel persona. ergo idem est subsistentia quod hypostasis & persona. Sed dicendum,quod genera & species in genere substantiæ subsistunt,eo quod eorum est subsistere, vt Boëtius dicit in libro de duabus Na- 5 turis. Sed contra. Subsistere nihil aliud est,quam per se existere. Quod ergo existit solum in alio,non subsistit. Sed genera & species sunt solum in alio. Sunt enim solum in primis substantiis, quibus interemptis impossibile est aliquid aliorum remanere, vt dicitur in prædicamentis.Non est ergo subsistere generum & specierum , sed solum indi- 6 uiduorum in genere substantiæ. Et sic remanet q subsistentia sit idem quod hypostasis. Præterea, Boëtius dicit in commento prædicamentorum , quod ousia,id est essentia significat compositum ex materia & forma. hoc autem oportet esse indiuiduum. Nam materia est indiuiduationis principium . ergo essentia significat indiuiduum, & sic est idem , persona, hypostasis , essentia , & subsistentia.

7 Præterea,essentia est quam significat diffinitio,cũ per diffinitionem sciatur quid est res: Diffinitio autem rei naturalis quæ est ex materia & forma composita, non solum cõtinet formam, sed etiam materiam, vt patet per Philosophum in 6.& 7. Meta. ergo essentia est aliquid compositũ ex materia & forma. Sed dicendum, q essentia significat naturam communem,alia vero tria,scilicet subsistentia,hypostasis,& persona,significant indiuiduum in genere sub- 8 stantiæ. Sed contra,vniuersale & particulare inueniuntur in quolibet genere : in aliis autem generibus non distinguuntur nomen particularis & vniuersalis. Eodẽ enim nomine nominatur qualitas aut quantitas : siue sit vniuersalis,siue sit particularis:ergo nec in genere substantiæ debent esse distincta nomina ad significandum substantiam vniuersalem & particularem. Et sic videtur quod prædicta nomina non differant.

Contra.1. SED CONTRA est quod Boëtius dicit in commento prædicamentorum,quod ousia,id est, essentia, significat compositum ex materia & forma:ousiosis,id est, subsistentia,significat formam:hypostasis vero materiam. ergo præ- 2 dicta differunt. Præterea,idem videtur ex hoc quod idem auctor assignat prædictorum nominum differẽtiam in lib. de duabus Naturis.

CONCLVSIO.

Hypostasis & substantia idem sunt re, ratione tamen diuersa, persona vero supra hypostasim determinatam naturam addit.

RESP. Vide 1. par. q.26. art 2. 1.d.23 arti. tertio. RESPONDEO dicendum, quòd Philosophus in 5. Meta.ponit substãtiam dupliciter dici. Dicitur enim vno modo substantia ipsum subiectum vltimum, quod nõ prædicatur de alio,& hoc est particulare in genere substantiæ.Alio modo dicitur substantia forma vel natura subiecti:huius autem distinctionis ratio est, quia inueniuntur plura subiecta in vna natura conuenire, sicut plures homines in vna natura hominis. Vnde oportuit distingui quod est vnum,ab eo quod multiplicatur.Natura enim communis est quam significat diffinitio indicans quid est res. Vnde ipsa natura communis essentia vel quidditas dicitur. Quicquid ergo est in re ad naturam communẽ pertinens, sub significatione essentiæ continetur,non autem quicquid est in substantia particulari est huiusmodi. Si enim quicquid est in substantia particulari ad naturam communem pertineret,non posset esse distinctio inter substantias particulares eiusdem naturæ hoc autem quod est in substantia particulari præter naturam communem,est materia in diuiduali,quæ est singularitatis principium.Et per consequens accidentia indiuidualia quæ materiam prædictam determinant. Comparatur ergo essentia ad substantiam particularem,vt pars formalis ipsius,vt humanitas ad Sortem. Et ideo in rebus ex materia & forma compositis , essentia nõ est omnino idem quod subiectum.vnde non prædicatur de subiecto. Non enim dicitur quod Sortes sit sua humanitas. In substantiis vero simplicibus nulla est differentia essentiæ & subiecti, cum non sit in eis materia indiuidualis , naturam cõmunem indiuiduans. Sed ipsa essentia in eis est subsistens. Et hoc patet per Philosophum in 7. Metaphys. & per Auic. qui dicit in sua Metaphysica,quod quidditas simplicis est ipsum simplex.Substantia vero,quę est subiectum, duo habet propria, quorum primũ est quod non indiget extrinseco fundamento in quo sustentetur, sed sustentatur in seipso. Et ideo dicitur subsistere quasi per se & non in alio existens. Aliud vero est quod est fundamentum accidentibus,sustentans ipsa.Et pro tanto dicitur substare. Sic ergo substantia , quæ est subiectum , inquantum subsistit,dicitur ousiosis, vel substãtialitas, inquantum vero substat, dicitur hypostasis secundum Græcos , vel substantia prima secũdum Latinos,patet ergo q hypostasis & subsistentia differunt ratione , sed sunt idem re. Essentia vero in substantiis quidem materialibus , non est idem cum eis secundum rem, neque penitus diuersum,cum se habeat vt pars formalis. In substantiis vero immaterialibus est omnino idem secundum rem , sed differens ratione : persona vero addit supra hypostasim determinatam naturam. Nihil enim est aliud quam hypostasis rationalis naturæ.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendum,quod ex quo persona non addit supra hypostasim nisi rationalem naturam, oportet quod hypostasis & persona in rationali natura sint penitus idem. Sicut cum homo addat supra animal rationale,oportet quod animal rationale sit homo. Et ideo verum est quod Augustinus dicit,quod idem significãt Græci cum confitentur in Deo tres hypostases,& Latini cum con- 2 fitentur tres personas. Ad secundum dicẽdum, quod hoc nomen, hypostasis , in Græco exproprietate significationis habet quod significet indiuiduam substãtiam cuiuscunque naturæ. Sed ex vsu loquentium habet quod significet indiuiduum rationalis naturæ tantum. Ad tertium dicen- 3 dum,quod sicut substãtia indiuidua proprium habet, quod per se existat, ita proprium habet quod per se agat : nihil enim agit nisi ens actu. Et propter hoc calor sicut non per se est,ita non per se agit, sed calidum per calorem calefacit: hoc autem quod est per se agere excellentiori modo conuenit substantiis rationalis naturæ, quam aliis. Nam solæ substantiæ rationales, habent dominium sui actus,ita quod in eis est agere & non agere. Aliæ vero substantiæ magis aguntur quam agant. Et ideo conueniens fuit, vt substantia indiuidua rationalis naturæ speciale nomen haberet. Ad quartum dicendum,quod quamuis nihil subsi- 4 stat nisi indiuidua substantia,quæ hypostasis dicitur,tamen non eadem ratione dicitur subsistere & substare. Sed subsistere inquantum non est in alio : substare vero inquantum alia insunt ei: vnde si aliqua substãtia esset quę per se existe

ret,

Universidad de Deusto
Biblioteca

ret, non tamen esset alicuius accidentis subiectum, posset
5 proprie dici subsistentia, sed non substantia. Ad quintum dicendum, quòd Boëtius loquitur secundum opinionem Platonis, qui posuit genera & species esse quasdã formas separatas subsistentes, ab accidentibus denudatas. Et secundum hoc poterant dici subsistentiæ, sed nõ hypostases: vel dicendum, quod subsistere attribuitur generibus & speciebus, non quia subsistant, sed quia indiuidua in eorum natu
6 ris subsistunt, etiam omnibus accidentibus remotis. Ad sextum dicendum, quòd essentia in substantiis materialibus significat compositum ex materia & forma, non tamẽ ex materia indiuiduali, sed ex materia communi. Diffinitio enim hominis quæ significat eius essentiam, continet quidem carnes & ossa, sed non has carnes vel hęc ossa. Sed materia indiuidualis comprehenditur in significatione hypostasis, & subsistentiæ in rebus materialibus. Et per hoc
7.8 patet solutio ad septimum. Ad octauum dicendum, quòd accidentia non indiuiduantur nisi ex suis subiectis. Sola autem substantia per seipsam indiuiduatur, & per propria principia. Et ideo conuenienter in solo genere substantiæ particulare habet proprium nomen.

Ad argumẽta in contrarium.

RATIONES quæ sunt in oppositum cõcedimus. Tamen sciendum quod Boëtius aliter accipit ista nomina in commento prædicamentorum, quam sit communis vsus eorum, prout exponit ea in libro de duabus naturis. Attribuit enim nomen hypostasis materiæ quasi primo principio substandi, ex qua habet substantia prima quod substet accidenti. Nam forma simplex subiectum esse non potest: vt dicit ibidẽ Boëtius in lib. de Trini. Nomen autẽ ousiosis vel subsistentiæ, attribuit formæ quasi essendi principio: per ipsam enim est res in actu. Nomẽ enim ousię vel essentiæ attribuit cõposito. vnde ostẽdit q̃ in substãtiis materialibus tã forma quã materia sunt essentialia principia.

Quid sit persona.

ARTIC. II.

SECVNDO quæritur quid sit persona. Diffinit autem eam Boëtius in lib de duabus Naturis, dicẽs quod persona est rationalis naturæ indiuidua substantia. Videtur au-
Primum. tem quod incõuenienter diffiniat. Nullũ enim singulare diffinitur, vt patet per Philosophum in 7. Meta. Sed persona significat singulare in genere substantiæ, vt dictum est. ergo non potest diffiniri. Sed dicendum, quod licet id quod est persona sit quoddam singulare, tamen ratio personæ cõmunis est, & pro tãto persona in communi diffiniri potest.
2 Sed contra. Id quod est commune omnibus substantiis indiuiduis rationalis naturæ, est intentio singularitatis, quæ quidem non est in genere substantiæ, ergo nõ debet in diffinitione personæ poni substantia quasi genus. Sed dicendum q̃ hoc nomen persona non significat tantum intentionem, sed intentionem simul cum subiecto intentionis.
3 Sed contra est quod Philosophus probat in 7. Meta. quod compositum ex subiecto & ex accidente, non potest diffiniri. Sequeretur enim nugatio in diffinitione. Cũ enim in diffinitione accidentis ponatur subiectũ, sicut nasus in diffinitione simi, oportebit q̃ in diffinitione cõpositi ex subiecto & accidente, ponatur bis subiectum: semel pro se, & semel pro accidente. Si ergo persona significat intẽtionem
4 & subiectum, inconueniens est quod diffiniatur. Præterea, subiectum huius intentionis communis, est aliquid singulare. Si ergo persona significat simul intẽtionem & subiectum intentionis, adhuc sequeretur quod diffinita perso-
5 nã diffiniatur singulare, quod est inconueniens. Præterea, intentio nõ ponitur in diffinitione rei, nec accidens in diffinitione substantiæ, persona autem est nomen rei & substantiæ. Inconuenienter igitur in diffinitione personæ ponitur indiuiduum, quod est nomen intẽtionis & accidẽtis.
6 Præterea, Illud in cuius diffinitione ponitur substãtia pro genere, oportet q̃ sit species substãtiæ. Sed persona non est species substantiæ, quia cõdiuideretur contra alias substantiæ species. ergo inconuenienter ponitur substantia in dif-
7 finitione personæ quasi genus. Præterea, substantia diuiditur per primam & secundam. Sed substãtia secunda non potest poni in diffinitione personæ, esset enim oppositio in obiecto, cũ dicitur substantia indiuidua. Nã substãtia secũda est substantia vniuersalis. Similiter autẽ neq; substantia prima: nã substãtia prima est substãtia indiuidua, & sic esset nugatio cũ additur indiuiduũ supra substantiam in diffinitione personæ. Incõuenienter ergo substãtia ponitur in diffinitione personæ. Præterea, nomẽ substãtię propinquius 8
esse videtur personæ quã substantia. Dicimus enim in Deo tres substantias, sicut & tres personas. Non autem dicimus tres subsistẽtias sed vnam. Magis ergo debuit persona per subsistentiam quam per substantiam diffiniri. Præterea, 9
quod ponitur in definitione tanquam genus, multiplicato diffinito, multiplicatur; plures enim homines sunt plura animalia. Sed in Deo sunt tres personæ, non autem tres substantiæ. ergo substantia non debet poni in diffinitione personæ quasi genus. Præterea, rationale est differentia 10
animalis. Sed persona inuenitur in his quæ non sunt animalia, scilicet in angelis & in Deo. ergo rationale non debuit poni in diffinitione personæ. Præterea, natura est 11
tantum in rebus mobilibus. Est enim principium motus, vt dicitur in secũdo Physicorum. Sed essentia est tam in rebus mobilibus quam immobilibus. ergo conuenientius fuit in diffinitione personæ ponere essentiam quam naturam, cum etiam persona inueniatur tam in rebus mobilibus quam immobilibus: est enim in hominibus in angelis & in Deo. Præterea, diffinitio debet conuerti cum dif- 12
finito. Non autem omne quod est rationalis naturæ indiuidua substantia, est persona. Essentia enim diuina secundum quod est essentia non est persona, alioquin esset in Deo vna persona, sicut est vna essentia. ergo inconuenienter diffinitur persona diffinitione prædicta. Præterea, huma- 13
na natura in Christo est rationalis naturę indiuidua substãtia. Neque enim est accidens, neque vniuersalis substantia neque irrationalis naturæ. Non tamen humana natura in Christo est persona. Sequeretur enim quod persona diuina quæ assumpsit humanam naturam, assumpsisset humanam personam. Et sic essent in Christo duæ personæ, scilicet diuina assumens, & humana assumpta, quod est hæresis Nestorianæ. Non ergo omnis indiuidua substantia rationalis
14 naturæ, est persona. Præterea, anima separata à corpore per mortem non dicitur esse persona, & tamen est rationalis naturæ indiuidua substantia. Non ergo hæc est conueniens diffinitio personæ,

CONCLVSIO.

Persona est rationalis naturæ indiuidua substantia.

RESP. RESPONDEO dicẽdum, quòd rationabiliter, sicut ex præmissis patet, indiuiduum in genere substantiæ *Vide 1. p. q.* speciale nomen sortitur, quia substantia ex propriis prin- *29. artt. 2, 3* cipiis indiuiduatur, & non ex alio extraneo, sicut accidens *q. 2. ar. con.* ex subiecto. Inter indiuidua etiam substantiarum rationa- *Et 1. D. 25.* biliter indiuiduum in rationali natura speciali nomine no- *artt. 1.* minatur, quia ipsius est proprie & vere per se agere, sicut supra dictum est. Sicut ergo hoc nomen hypostasis secundum Græcos, vel substantia prima secundum Latinos est speciale nomen indiuidui in genere substantiæ, ita hoc nomen persona, est speciale nomen indiuidui rationalis naturæ. Vtraque ergo specialitas sub nomine personæ continetur. Et ideo ad ostẽdendum quod est specialiter indiuiduũ in genere substãtiæ, dicitur quod est substantia indiuidua. Ad ostendendum vero quod est specialiter in rationali natura, additur rationali naturæ. per hoc ergo quod dicitur substantia excluduntur à ratione personæ accidentia, quorum nullum potest dici persona, per hoc vero quod dicitur indiuidua, excluduntur genera & species in genere substantiæ, quæ etiam personæ dici nõ possunt. per hoc vero quod additur, rationalis naturæ, excluduntur inanimata corpora, plantæ, & bruta, quæ personæ non sunt.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendum, quòd in substantia particulari est tria considerare. Quorum vnum est natura generis & speciei in singularibus existens: secundum est modus existendi talis naturæ, quia in singulari substantia existit natura generis & speciei, vt propria huic indiuiduo, & non ex multis communis: tertium est principium ex quo causatur talis modus existendi. Sicut autẽ natura in se considerata communis est, ita & modus existendi naturæ. Non enim inuenitur natura hominis existens in rebus, nisi aliquo singulari indiuiduata. Non enim est homo qui non sit aliquis homo, nisi secundum opinionem Platonis qui ponebat vniuersalia separata. Sed principium talis modi existendi, quod est principium indiuiduationis, non est commune, sed aliud est in isto, & aliud in illo. hoc enim singulare indiuiduatur per hanc materiam, & illud per illam. Sicut ergo nomen quod significat naturam, est commune

& diffinibile, vt homo vel animal, ita nomen quod significat naturam cum tali modo existẽdi, vt hypostasis vel persona. Illud vero nomen quod in sua significatione includit determinatum indiuiduationis principium, non est com-
2 mune, nec diffinibile, vt Sortes & Plato. Ad secundũ dicendum, quod nõ solum intentio singularitatis est communis omnibus indiuiduis substantiis, sed etiam natura generis cum tali modo existendi. Et hoc modo significat hoc nomen hypostasis naturam generis substantiæ vt indiuiduatam. hoc autem nomen persona solum naturã rationalem sub tali modo existendi. Et propter hoc neque hypostasis neque persona est nomen intẽtionis, sicut singulare vel in-
5.4 & 5 diuiduum, sed nomen rei tantum, non autem rei & intentionis simul. Vnde patet solutio ad 5. & 4. Ad quintum dicendum, quod quia essentiales rerum differẽtiæ sunt ignotæ frequenter & innominatæ, oportet interdum vti accidẽtalibus differentiis ad substantiales differentias designandas, „sicut docet Philosophus in 8. Metaph. Et hoc modo indiuiduum ponitur in diffinitione personæ, ad designãdum
6 indiuidualem modum essendi. Ad sextum dicendum, q̃ cum diuiditur substantia in primam & secundam, non est diuisio generis in species, cum nihil cõtineatur sub secunda substantia, quod non sit in prima, sed est diuisio generis
Vide Gaietanum in prædicamento substãtiæ in principio. secundum diuersos modos essendi. Nam secunda substantia significat naturam generis secundum se absolutam: prima vero substantia significat eam vt indiuidualiter subsistentem. Vnde magis est diuisio analogi quam generis. Sic ergo persona continetur quidem in genere substantiæ, licet non vt species, sed vt specialem modum existendi de-
7 terminans. Ad septimum dicendum, quod quidam dicunt quod substãtia ponitur in diffinitione personæ, prout significat hypostasim. Sed cum de ratione hypostasis indiuiduum secundum quod opponitur communitati vniuersalis vel partis, quia nullum vniuersale nec aliqua pars, vt manus vel pes, potest dici hypostasis. Vlterius de ratione personæ est indiuiduum secundum quod opponitur communitati assumptibilis: dicunt enim quod humana natura in Christo est hypostasis, sed non persona. Et ideo ad excludendum assumptibilitatem additur indiuiduum in diffinitione personæ. Sed hoc videtur esse contra intentionem Boëtij qui in lib. de duabus Naturis per hoc quod dicitur indiuiduũ excludit vniuersalia à ratione personæ. Et ideo melius est vt dicatur quod substantia non ponitur in diffinitione personæ pro hypostasi, sed pro eo quod est commune ad substantiam primam quæ est hypostasis, & substantiam secundam, & diuiditur in vtraque. Et sic illud commune per hoc quod additur indiuiduum, contrahitur ad hypostasim, vt idem sit dicere substantia indiuidua rationalis naturæ, ac si diceretur hypostasis rationalis naturæ. Ad octa-
8 uum dicendum, quod secundum prædicta ratio non procedit: quia substantia accipitur non pro hypostasi, sed pro eo quod est commune ad omnem substantiæ acceptionem. Si tamen acciperetur substantia pro hypostasi, adhuc ratio nõ sequeretur. Substantia enim quæ est hypostasis, propinquius se habet ad personam quam subsistentia, cum tamen persona dicat aliquid subiectum, sicut substantia prima, & non solũ sit subsistens vt subsistentia. Sed quia nomen substantiæ refertur etiam apud Latinos ad significationem essentiæ, ideo ad vitandum errorem non dicimus tres substantias, sicut tres subsistentias: Græci vero apud quos est distinctum nomen hypostasis à nomine ousiæ, indubitãter
9 in Deo tres hypostases confitentur. Ad nonum dicendum, quod sicut dicimus in Deo tres personas, ita possumus dicere tres substantias indiuiduas, vnam tamen substantiam
10 quæ est essentia. Ad decimum dicendum, quod rationale est differentia animalis, secundum quod ratio à qua sumitur, significat cognitionem discursiuam, qualis est in hominibus, non autem in angelis nec in Deo. Boëtius autem sumit rationale communiter pro intellectuali, quod dicimus
11 conuenire Deo, & angelis & hominibus. Ad vndecimum dicendum, quod natura in diffinitione personæ non accipitur prout est principium motus, sicut diffinitur à Philosopho in 2. Phy. sed sicut diffinitur à Boëtio in libro de duabus naturis, quod natura est vnumquodque informans specifica differentia. Et quia differentia complet diffinitionẽ & determinat diffinitum ad speciem, ideo nomen naturæ magis competit in diffinitione personæ, quæ specialiter in quibusdam substantiis inuenitur, quam nomen essentiæ,
12 quod est communissimum. Ad duodecimum dicendum, quod indiuiduum in diffinitione personæ sumitur pro eo quod non prædicatur de pluribus. Et secundum hoc essentia diuina non est indiuidua substantia secundum prædicationem, cum prædicetur de pluribus personis, licet sit indiuidua secundum rem. Richardus tamen de sancto Victore corrigens diffinitionem Boëtij, secundum quod persona in diuinis accipitur, dixit quod persona est diuinæ naturæ incommunicabilis existentia: vt per hoc quod dicitur incõmunicabilis, essentia diuina persona non esse ostenderetur.
13 Ad decimumtertium dicendũ, q̃ cum substantia indiuidua sit quoddam completum per se existens, humana natura in Christo cum sit assumpta in personam diuinam, non potest dici substantia indiuidua, quæ est hypostasis, sicut nec manus, nec pes, nec aliquid eorum, quæ non subsistunt per se ab aliis separata. Et propter hoc non sequitur quod sit persona. Ad decimumquartum dicendum, quod anima separa-
14 ta est pars rationalis naturæ, scilicet humanę, & non tota natura rationalis hominis, & ideo non est persona.

Virum in Deo possit esse persona.

ARTIC. III.

Primum. TERTIO quæritur vtrum in Deo possit esse persona. Et videtur quod nõ. Sicut enim dicit Boëtius in libro de duabus Naturis nomen personæ sumitur à personando, quia homines larvati personæ dicebantur, quia in comœdiis vel tragœdiis aliquid personabant. Sed esse larvatum non competit Deo, nisi forte metaphorice. ergo nomẽ per-
2 sonæ non potest dici de Deo nisi forte metaphorice. Præterea, sicut dicit Damasc. de nullo eorum quæ dicuntur de Deo, possumus scire quid est, prout ei conueniunt. Sed de persona scimus quid est per diffinitionem præmissam. ergo persona non competit Deo ad minus secundum diffinitionem prædictam. Præterea, Deus non est in aliquo
3 genere. Cum enim sit infinitus, sub nullius generis terminis comprehendi potest. Persona autem significat aliquid quod est in genere substantiæ. ergo persona Deo non conuenit. Præterea, in Deo nulla est cõpositio. Sed persona si-
4 gnificat aliquid compositũ. Singulare enim humanæ naturæ, quod est persona, est maxime cõpositionis. Partes etiã diffinitionis personæ demonstrant personam esse compositam. Non est ergo in Deo persona. Præterea, in Deo nulla est materia, principium autem indiuiduationis materia
5 est. Cum ergo persona sit substantia indiuidua, non potest Deo conuenire. Præterea, omnis persona est subsistẽtia.
6 Sed Deus non potest dici subsistentia, quia non existit sub aliquo. ergo non est persona. Præterea, persona sub hypo-
7 stasi continetur. Sed in Deo non potest esse hypostasis, quia non est in eo aliquod accidens, cum hypostasis dicat subiectum accidentis, vt supra dictum est. ergo in Deo non est persona.

Contra 1. SED CONTRARIVM apparet per Athanasium in symbolo, Quicunque vult &c. Et per Aug. in 7. de Trini. Et per communem ecclesiæ vsum, quæ spiritusancto edocta non potest errare.

RESP. Vide 1. par. q. 29 artt. 3. cõsidera quo perfectionẽ importat nomẽ personæ. RESPONDEO dicendum, quod persona, sicut dictum est, significat quandam naturam cum quodam modo existendi. Natura autem, quam persona in sua significatione includit, est omnium naturarum dignissima, scilicet natura intellectualis secũdum genus suum. Similiter etiam modus existẽdi quem importat persona, est dignissimus, vt scilicet aliquid sit per se existẽs. Cum ergo omne quod est dignissimum in creaturis, Deo sit attribuendum, conuenienter nomen personæ Deo attribui potest, sicut & alia nomina quæ proprie dicuntur de Deo.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendum, quod in nomine aliquo est duo considerare, scilicet illud ad quod significandum nomen imponitur, & illud à quo imponitur ad significandum. Frequenter enim imponitur nomen aliquod ad significandum rem aliquam ab aliquo accidente aut actu, aut effectu illius rei, quæ tamen non sunt principaliter significata per illud nomen, sed potius ipsa rei substãtia vel natura. Sicut hoc nomẽ lapis sumitur à læsione pedis, quã tamen non significat, sed potius corpus quoddam in quo tale accidens frequenter inuenitur. Vnde læsio pedis magis pertinet ad etymologiam huius nominis lapis, quam ad eius significationem. Quando ergo illud ad quod significandum nomen imponitur Deo non competit, sed aliqua proprietas eius secundum similitudinem quandam, tunc illud nomen de Deo metaphorice dicitur. Sicut Deus nominatur

Universidad de Deusto
Biblioteca

minatur leo, non quia natura illius animalis Deo conueniat, sed propter fortitudiné quæ in leone inuenitur. Quãdo vero res significata per nomen Deo conuenit, tunc illud nomen proprie de Deo dicitur, sicut bonum, sapiens, & huiusmodi, licet etiam quandoque illud à quo tale nomen imponitur non cõueniat Deo. Sic ergo licet personare ad modum laruati hominis à quo impositum fuit nomen personæ, Deo non conueniat: tamen illud quod significatur per nomen scilicet subsistens in natura intellectuali, competit Deo. Et propter hoc nomen personæ proprie sumitur in diuinis. Ad secundum dicendum, quòd tam nomen personæ, quam diffinitio de persona data, si recte intelligatur, conuenit Deo. Non tamen ita quod sit diffinitio eius, quia plus est in Deo quam significetur per nomẽ. Vnde id quod Dei est, per rationem nominis non diffinitur. Ad tertium dicendum, quòd licet Deus non sit in genere substantiæ tanquam species, pertinet tamen ad genus substantiæ, sicut generis principium. Ad quartum dicendum, quòd accidit personæ inquantum huiusmodi quod sit composita ex hoc quod complementum vel perfectio quæ requiritur ad rationem personæ, nõ inuenitur statim in vno simplici, sed requirit adunitionem multorum sicut in hominibus patet. In Deo autem cum summa simplicitate est summa perfectio. Et ideo est ibi persona absque compositione. Partes vero positæ in diffinitione personæ, non ostendunt aliquã compositionem personæ, nisi in substantiis materialibus. Indiuiduum autem cum sit negatio, per hoc quod substantiæ additur, nulla compositio importatur. Vnde remanet ibi sola compositio indiuiduæ substantiæ, id est hypostasis ad naturam. Quæ duo in substantiis immaterialibus, secundum rem sunt idem omnino. Ad quintum dicẽdum, quòd rebus materialibus in quibus formæ non sunt per se subsistentes, sed materiæ inhærentes, oportet quod principium indiuiduationis sit ex materia. Formæ vero immateriales, cum sint per se subsistentes, ex seipsis indiuiduãtur. Ex hoc enim quod aliquid est subsistens, habet quod de pluribus prædicari nõ potest. Et ideo nihil prohibet in rebus immaterialibus subsistantiam indiuiduam & personam inueniri.

6 Ad sextum dicendum, quòd licet in Deo non sit compositio, vt in eo aliquid sub alio intelligi possit, tamẽ secũdũ intellectũ nostrum seorsum accipimus esse eius, & subsistantiã ipsius sub esse eius existentem, vt huic subsistens dicatur. Vel dicendum, quod licet sub esse à quo imponitur vocabulum subsistendi, Deo non conueniat, tamen per se esse ad
7 id quod significandũ imponitur, competit ei. Ad septimũ dicendũ, ꝙ licet in Deo non sint accidentia, sunt tamen in eo proprietates personales, quibus hypostases subsistant.

Vtrum hoc nomen persona in diuinis significet relatiuum, vel aliquid absolutum.

ARTIC. IIII.

Primum. Nota quod hic nõ quæritur de significato personæ diuinæ, hæc enim duo valde diuersa sunt.

QVARTO quæritur, vtrum hoc nomen persona in diuinis significet relatiuum vel aliquid absolutum. Et videtur quod significet aliquid absolutum. Dicit enim Aug. in 7. de Trinit. quòd cum Ioannes dicat, Tres sunt qui testimonium dant in cœlo, Pater, Verbum, & Spiritus sanctus. Et quæreretur quid tres essent, respondsum est, quod sunt tres personæ. Sed quid, quæritur de essentia. ergo hoc
2 nomen persona in diuinis significat essentiam. Præterea, in eodem libro Aug. dicit ꝙ idem est Deo esse quod personam esse. Sed esse in diuinis significat essentiam, & non re-
3 lationem: ergo & persona. Præterea, Augu. dicit ibidem, Ad se proprie dicitur persona, non ad filium, vel spiritum sanctum: sicut ad se dicitur Deus, & magnus, & bonus, & iustus. Sed hæc omnia essentiam significant & non relatio-
4 nem. Præterea, Aug. ibidẽ dicit, ꝙ quamuis cõmune est illis, scilicet Patri & Filio, & Spiritui sancto nomen essentiæ, ita vt singulus quisq; dicatur essentia, tamen illis cõmune est personæ vocabulũ. Sed relatio in diuinis non est cõmune, sed distinctiuũ. ergo persona in diuinis non significat relationem. Sed dicendum, quòd persona est commune ra-
5 tione & non re in diuinis. Sed cõtra. In diuinis non est vniuersale. Vnde Augu. in eodem lib. improbat opinionem illorum qui dicebãt, ꝙ essentia in diuinis est sicut genus, vel sicut species, persona vero sicut species vel indiuidua. Quod autem est commune ratione & non re, est commune per modum vniuersalis. ergo persona nõ est commune in diuinis ratione tantũ, sed etiã re: & ita non potest significare relationẽ. Præterea, nullũ nomẽ significat res diuerforum generum nisi æquinoce. Acutũ enim æquinoce dicitur in saporibus & magnitudinibus. Manifestum est autẽ, quòd persona in angelis & hominibus non significat relationem, sed aliquid absolutum. Si ergo in Deo significet relationem, erit æquinoce dictum. Præterea, quod acci- 7
dit rei significatæ per nomen, est extra significationem nominis, sicut extra significationem hominis est album, quod accidit homini. Res autem significata per hoc nomen persona, est substantia indiuidua rationalis naturæ, quia ratio quam significat nomen, est diffinitio, secundum Philosophum in quarto Metaphy si. Substantiæ autem tali accidit ad aliud referri. Relatio ergo est extra significationem huius nominis persona. Præterea, nullum nomen potest in- 8
telligi de aliquo vere prædicari, cui nõ intelligitur conuenire res significata per nomen, sicut nec potest intelligi esse homo, quod intelligitur non esse animal rationale mortale. Iudæi autem & pagani confitentur Deum esse personam, non tamen confitentur in eo relationes, quas nos ponimus secundum fidem. ergo hoc nomen persona in diuinis non significat huiusmodi relationes. Sed dicendum, ꝙ Iudæi & Pagani erroneam habent opinionem de Deo. Vnde ex eorum opinione non potest accipi argumentum.

Sed contra, error opinionis non variat nominis signifi- 9
cationem, nec etiam veritas. Si ergo apud errantes de Deo hoc nomen persona non significat relationem, nec etiam significabit apud recte sentientes de Deo. Præterea, vo- 10
ces secundum Philosophum sunt signa intellectuum. Intellectus enim qui concipitur ex hoc nomine persona, est in intellectu substantiæ primæ. ergo hoc nomen persona significat substantiam primam, quã nihil est magis absolutum, cum sit per se existens. ergo hoc nomen persona, non significat relationem, sed aliquid absolutum. Sed dicendum, quod hoc nomen persona significat relationem per modum substantiæ. Sed contra, hæc propositio est imme- 11
diata, Nulla relatio est substantia, sicut & hæc, Nulla quantitas est substantia, sicut patet per Philosophum in primo Posteriorum. Si ergo hoc nomen persona significat substãtiam, vt probatum est, impossibile est quod significatum eius sit relatio. Præterea, opposita non possunt verificari 12
de eodem. Sed esse per se & esse ad aliud, sunt opposita. Si ergo qđ significatur nomine personæ, est substantia quę est ens per se, impossibile est quod sit ad aliquid. Præter- 13
ea, omne nomen significans relationẽ, refertur ad aliquid quod cõsignificat, sicut dominus & seruus. Sed patet quod hoc nomen persona non refertur ad aliud. ergo non significat relationem, sed aliquid absolutum. Præterea, perso- 14
na dicitur quasi per se vna. Vnitas autem in diuinis pertinet ad essentiam. ergo hoc nomẽ persona significat essentiam, & non relationem. Sed dicendum, quòd hoc nomen significat vnum distinctum, & quia distinctio in diuinis est per relationem, ideo significat relationem. Sed contra. 15
Filius & spiritus sanctus dicuntur distingui in diuinis secundum modum originis. Nam filius procedit per modum intellectus, vt verbum, sed spiritus sanctus per modum voluntatis, vt amor. Non ergo per solas relationes est distinctio in diuinis: & sic non oportet, quòd persona relationem significet. Præterea, si relatio in diuinis est distinguens, 16
persona autem est quid distinctum non distinguens, non significabit relationem nomen personæ. Præterea, rela- 17
tiones in diuinis dicũtur esse proprietates. Persona autem significat aliquid subsţans proprietati. Non ergo significat
relationem. Præterea, quatuor sunt relationes in diuinis, 18
scilicet paternitas, filiatio, processio, communis spiratio. Innascibilitas enim quæ est quinta notio non est relatio. Sed hoc nomen persona, nullam harum significat. Si enim significaret paternitatem, non diceretur de filio: si filiationem, non diceretur de patre: si autem processionem spiritus sancti, non diceretur neque de patre neque de filio. Si vero communem spirationem, nõ diceretur de spiritu sancto. Non ergo significat relationem hoc nomen persona.

SED CONTRA, Boëtius dicit in libro de Trinitate *Contra.* 1
quod omne nomen ad personas pertinens, relationem significat. Sed nullũ nomen magis pertinet ad personas quã hoc nomen persona. ergo hoc nomen persona relationem significat. Præterea, sub persona in diuinis continentur 2
pater, & filius, & spiritus sanctus. Sed hæc nomina relationem significant. ergo & nomen personæ. Præterea, nullum 3
absolutum distinguitur in diuinis. Sed persona distinguitur: ergo non est absolutum, sed relatiuum.

CON

CONCLVSIO.

Persona diuina relatione distinctum subsistens in diuina essentia significat.

RESP. Vide 1.par. q.29.arti.4. RESPONDEO dicendum, quod hoc nomẽ persona habet commune cũ nominibus absolutis in diuinis, quod de qualibet persona prædicatur, nec secundum nomẽ ad aliud refertur: cum nominibus vero relationem significãtibus, quod distinguitur & pluraliter prædicatur. Et ideo videtur quod vtraq; significatio, & relatiui & absoluti pertineat ad personam. Qualiter autem vtraque significatio ad nomen personæ pertineat, est diuersimode à diuersis as-
Opi. prima. 1.D.23.ar.3 Et D.26.q. 1.ar.1. signatum. Dicunt enim quidam quod persona significat vtrunque, sed per modum æquinocationis. Dicunt enim, quod hoc nomen, Persona quantum est de se, absolute significat essentiam, tam in singulari quam in plurali: sicut hoc nomen Deus, aut bonus, aut magnus, sed propter insufficientiam nominum ad loquendum de Deo, accommodatum est hoc nomen, Persona, à sanctis patribus in Niceno concilio, vt quandoque possit sumi pro relatiuo, & præcipue in plurali, cum dicimus quod pater & filius & spiritus sanctus sunt tres personæ, vel cum termino partitiuo adiuncto: vt cum dicitur, alia est persona patris, alia filij: vel cum dicitur, filius est alius à patre in persona. In singulari autem cum absolute prædicatur, potest indifferenter significare essentiam vel personam, vt cum dicitur, pater est persona, vel filius est persona. Et hæc videtur
Reproba. esse opinio magistri in primo Sententiarum. Sed non videtur sufficienter dici. Non enim absque ratione ex propria significatione nominis sumpta, sancti patres diuinitus inspirati hoc nomen inuenerunt ad confessionem veræ fidei exprimendam. Et præcipue quia dedissent occa-
Opinio 2. sionem erroris dicendo tres personas, si hoc nomen Persona significat essentiam absolute. Et ideo alij dixerunt ꝙ simul significat essentiam & relationem, sed non æqualiter, sed vnum in recto, & aliud in obliquo. Quorum quidam dixerunt, quod significat essentiam in recto, &
Reproba. relationem in obliquo. Quidam autem econuerso. Sed neutri dubitationem soluunt. Quia si essentiam in recto significat, non deberet pluraliter prædicari, si vero relationem,
Opinio 3. non deberet ad se dici, nec de singulis prædicari. Et ideo alij dixerunt quod significat vtrũque in recto. Quorũ quidam dixerunt quod significat essentiam & relationem ex æquo, & neutrum circa aliud ponitur. Sed hoc non est in-
Reproba. telligibile. Quia quod non significat vnum, nihil significat. Vnde omne nomen significat vnum in vna acceptione, vt
Opinio 4. dicit Philosophus in 4. Metaphy. Et ideo alij dixerũt quod relatio ponitur circa absolutum. Quod quidem difficile est
Opinio 5. videre, cum relationes nõ determinent essentiam in diuinis. Et ideo alij dixerunt quod non significat absolutum siue substantiam, quæ est essentia, sed quæ est hypostasis. Hoc enim relatione determinatur. Quod quidem verum est. Sed per hoc dictum nihil nobis manifestatur. Minus enim est nobis manifestum nomen hypostasis vel subsistentiæ, quam nomen personæ. Et ideo ad euidentiam huius quæstionis, sciendum quod propria ratio nominis est, quam significat nomen secundum Philosophum in quarto Metaphy. Id autẽ, cui attribuitur nomẽ, si sit recte sumptum sub re significata per nomen, sicut determinatum sub indeterminato, dicitur supponi per nomen. Si autem non sit recte sumptum sub re nominis, dicitur copulari per nomen, sicut hoc nomen animal significat substantiam animatam sensibilem, & album significat colorem disgregatiuum visus. Homo vero recte sumitur ratione animalis, sicut determinatum sub indeterminato. Est enim homo substantia animata sensibilis, tali anima, scilicet rationali. Sub albo vero quod est extra essentiam eius, non directe sumitur. Vnde homo supponitur nomine animalis, copulatur vero nomine albi. Et quia inferius quod supponitur per nomen commune, se habet ad commune sicut determinatum ad indeterminatum, id quod erat suppositum sit significatum, determinatione apposita ad commune. Animal enim rationale significat hominem. Sed sciendum, quod aliquid significatur dupliciter, vno modo formaliter, & alio modo materialiter. Formaliter quidem significatur per nomen id, ad quod significandum nomen est principaliter impositum, quod est ratio nominis, sicut hoc nomen homo, significat aliquid compositum ex corpore & anima rationali. Materialiter vero significatur per nomen illud, in quo talis ratio saluatur, sicut hoc nomen Homo significat aliquid habens cor & cerebrum, & huiusmodi partes, sine quibus non potest esse corpus animatum anima rationali. Secundum hoc ergo dicendum est quod hoc nomen Persona, communiter sumpta, nihil aliud significat quam substantiam indiuiduam rationalis naturæ. Et quia sub substantia indiuidua rationalis naturæ continetur substantia indiuidua, id est incommunicabilis, & ab aliis distincta tam Dei quam hominis quam etiam angeli, oportet quod persona diuina significet subsistens distinctum in natura diuina, sicut persona humana significat subsistens distinctum in natura humana. Et hæc est formalis significatio tam personæ diuinæ quam personæ humanæ. Sed quia distinctum subsistens in natura humana, nõ est nisi aliquid per indiuidualem materiam indiuiduatum & ab aliis diuersum, ideo oportet quod hoc sit materialiter significatum, cum dicitur persona humana. Distinctum vero incommunicabile in natura diuina, non potest esse nisi relatio, quia omne absolutum est cõmune & indistinctum in diuinis. Relatio autem in Deo est idem secundum rem quod eius essentia. Et sicut essentia in Deo idem est & habens essentiam, vt deitas & Deus, ita idem est relatio, & quod per rationem refertur. Vnde sequitur quod idem sit relatio, & distinctum in natura diuina subsistens. patet ergo ꝙ persona cõmuniter assumpta, significat substantiam indiuiduam rationalis naturæ. Persona vero diuina, formali significatione, significat distinctum subsistẽs in natura diuina. Et quia hoc non potest esse nisi relatio vel relatiunm, ideo materiali significatione significat relatio nem vel relatiuum. Et propter hoc potest dici quod significat relationem per modũ substantiæ, non quæ est essentia, sed quæ est hypostasis, sicut & relationem significat, non vt relationem, sed vt relatiuum, id est, vt significatur hoc nomine, Pater, non vt significatur hoc nomine paternitas. Sic enim relatio significata includitur oblique in significatione personæ diuinæ: quæ nihil aliud est, quam distinctũ relatione subsistens in essentia diuina.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendum, ꝙ quid non solum quęrit de essentia, sed quandoque etiã de supposito: vt, quid natat in mari? pisces. Et sic ad quid respondendum est per nomen personæ. Ad 2. dicendum, ꝙ propter modum signi- 2
ficandi huius nominis Persona, dicit Augu. Idem est Deo esse quod personam esse. Non enim significat per modum relationis, sicut pater & filius. Ad 3. dicendum, ꝙ hoc pro- 3
uenit ex formali significatione personæ, quod ad se dicitur & ad aliud non refertur. Ad 4. dicendum, ꝙ essentia est 4
communis re in diuinis, sed persona secundum rationem tantum, sicut & hoc nomen relatio. Ad quintum dicen- 5
dum, quod in diuinis nihil est diuersificatum secundum esse, cum ibi sit tantum vnum esse. Hoc autem est contra rationem vniuersalis. Et ideo non est ibi vniuersale, licet sit
ibi vnum secundum rationem & non secundum rem. Ad 6
sextum dicendum, ꝙ hoc quod persona aliud significat in Deo & in homine, pertinet ad diuersitatem suppositionis, magis quam ad diuersam significationem huius cõmunis quod est persona. Diuersa autem suppositio nõ facit æquiuocationem, sed diuersa significatio. Ad 7. dicendum, ꝙ 7
licet relatio accidat ei quod significatur communiter per hoc nomen persona, non tamen accidit personæ diuinæ, sicut ostensum est. Ad octauum dicendum, quod obiectio 8
illa procedit de formali significatione nominis, & non de materiali. Et similiter dicendum ad nonum. Ad decimum 9. 10
dicendum, quod substantia prima dicitur absoluta quasi ab alio non dependens. Relatiuum autem in diuinis non excludit absolutum quod est ab alio non dependens, sed excludit absolutum quod ad aliud non refertur. Ad vndeci- 11
mum dicẽdum, quod ista propositio, Nulla relatio est substantia, est immediata, si accipiatur relatio & substãtia quæ sunt in genere. Sed Deus non limitatur terminis alicuius generis, sed habet in se perfectiones omnium generum. Vnde non distinguitur in eo secundum rem relatio & substantia. Ad 12. dicendum, quod per se existens, opponitur 12
ad non per se existens, non autem ei quod est ad aliquid. Ad 13. dicendum, ꝙ persona secundum nomen ad aliud 13
non refertur, propter modum quem significat. Ad 14. di- 14
cendum, quod vnum in diuinis se habet communiter ad essentiam & relationem. Dicimus enim ꝙ essentia est vna, & ꝙ pater est vnus. Ad decimumquintum dicendũ, ꝙ for- 15
te modus ille processionis diuersus, quo dicitur filius pro-

Universidad de Deusto
Biblioteca

cedere per modū intellectus, ſpiritusſanctus vero per modum voluntatis, non ſufficit ad diſtinguendum perſonaliter ſpiritum ſanctum à filio, cum voluntas & intellectus nō diſtinguantur perſonaliter in diuinis. Si tamen cōcedatur quod hoc ad eorum diſtinctionem ſufficiat, manifeſtum eſt quod vterq; à patre per relationē diſtinguitur, prout vnus
16 eorum procedit à patre vt genitus, alius vt ſpiratus. Et hæ relationes cōſtituunt eorum perſonas. Ad 16. dicendum, quod ſicut relatio ſignificat vt diſtinguens in diuinis, ita relatum ſignificatur vt diſtinctum. In Deo autem non eſt aliud relatio & relatum, ſicut nec eſſentia & quod eſt. Et
17 ideo nec diſtingens & diſtinctum in Deo differunt. Ad 17 dicendum, quod proprietas in diuinis non eſt accidentalis, ſed eſt idem ſecundum rem ei cuius eſt proprietas, ſed differt ſecundum modum intelligendi. Perſona ergo non ſignificat relationem prout eſt proprietas, ſed prout eſt pro-
18 prietati & eſſentiæ ſubſiſtens. Ad 18. dicendum, quod licet vniuerſale non poſſit eſſe præter ſingularia, poteſt tamē intelligi, & per conſequens ſignificari Et propter hoc ſequitur ſi non eſt aliquod ſingularium, quod non vniuerſale. Non tamen ſequitur ſi non intelligitur aut ſignificatur aliquod ſingularium, q̄ non intelligatur vel ſignificetur vniuerſale: hoc enim nomen Homo non ſignificat aliquem ſingularium hominū, ſed ſolum hominem in cōmuni. Et ſimiliter hoc nomen Perſona, et ſi nō ſignificet paternitatem neque filiationē neque communem ſpirationem aut proceſſionem, tamen ſignificat relationem in cōmuni per modum iam dictum ſicut & hoc nomen relatio ſuo modo.

Vtrum numerus perſonarum ſit in diuinis.

ARTIC. V.

Primum. QVINTO quæritur vtrum numerus perſonarum ſit in diuinis. Et videtur quod non. Dicit enim Boëtius in libro de Trini. Hoc vere vnum eſt, in quo nullus eſt numerus. Sed Deus eſt veriſſime vnus. ergo in eo nullus eſt
2 numerus. Sed dicendum quod in Deo nō eſt numerus ſimpliciter, ſed numerus perſonarum. Sed contra, ſemper ad ſecundum quid, ſequitur ſimpliciter quando determinatio non eſt diminuens. Sequitur enim, Eſt homo albus. ergo eſt homo. Sed non ſequitur, Eſt homo mortuus. ergo eſt homo. Sed hoc quod dicitur numerus perſonarum, nō eſt determinatio diminuens, cum perſona ſit quoddam completiſſimum. ergo ſequitur ſi eſt in diuinis numerus perſona-
3 rum, quod ſit ibi numerus ſimpliciter. Præterea, vni opponitur multitudo, ſecundum Philoſophum in decimo Metaphy. Sed oppoſita non inſunt eidem. Cum ergo in Deo ſit ſumma vnitas, non poteſt in eo eſſe aliquis nume-
4 rus, vel aliqua pluralitas. Præterea, vbicunque eſt numerus, ibi eſt pluralitas vnitatum. Vbi autem ſunt plures vnitates, ibi eſt multiplex eſſe. Aliud enim eſt eſſe huius vnitatis, & aliud illius. Si ergo in Deo eſt numerus, oportet quod ſit in eo multiplex eſſe, & ita multiplex eſſentia, quod pa-
5 tet eſſe falſum. Præterea, ſicut vnū eſt indiuiſum, ita multitudo non eſt ſine diuiſione. Sed in Deo non poteſt eſſe aliqua diuiſio, cum non ſit ibi aliqua compoſitio. ergo non
6 poteſt eſſe in diuinis aliquis numerus. Præterea, omnis numerus habet partes, cōponitur enim ex vnitatibus. Sed in Deo non ſunt aliquæ partes, cum non ſit ibi compoſitio.
7 ergo in Deo non eſt numerus. Præterea, illud per qd creatura differt à Deo, non debet Deo attribui. Creatura autem differt à Deo per hoc quod in numero quodam conſtituta eſt, ſecundum illud Sapien. Omnia in numero, pondere & menſura conſtituiſti. Numerus ergo non debet poni
8 in diuinis. Præterea, numerus eſt ſpecies quantitatis. In Deo autem non eſt aliqua quantitas: propter quod ſi aliquid quantitatem ſignificans in diuinā prædicationem venerit, mutatur in ſubſtātiam, vt dicit Boetius in lib. de Tri. aut ergo numerus nullo modo eſt in diuinis, aut ad ſubſtan-
9 tiam pertinet, quod eſt contra fidem. Præterea, vbicunque eſt numerus, ibi ſunt numeri paſſiones, vt perfectum & diminutum, multiplicatio & diuiſio, & alia huiuſmodi quæ conſequuntur numerum. Hæc autēin Deo eſſe nō poſſunt,
10 ergo in Deo non poteſt eſſe numerus. Præterea, omnis numerus finitus eſt: quod ergo eſt infinitum non eſt mutabile. ergo cum Deus ſit infinitus, in eo non poteſt eſſe numerus. Sed dicēdum q̄ Deus & ſi eſt infinitus nobis, eſt tamen
11 finitus ſibi. Sed contra, verius competit Deo quod cōpetit ei ſecundū ſeipſum, quā quod cōpetit ei ſecundū nos. Si ergo Deus eſt finitus ſibi, infinitus autem nobis, verius eſt finitus quam infinitus: quod patet eſſe falſum. Præterea, 12
ſecundum Philoſophum in 10. Metaphy. Numerus eſt multitudo menſurata per vnum: Deus eſt menſura non menſurata. ergo in Deo non eſt numerus. Præterea, in omni na- 13
tura quæ non differt à ſuo ſuppoſito, impoſſibile eſt multiplicari ſuppoſita illius naturæ. propter hoc enim poſſibile eſt eſſe plures homines in vna natura humana, quia hic homo nō eſt ſua humanitas. Et ideo multiplicatio indiuiduorum in vna natura humana, conſequitur diuerſitatem principiorum indiuidualiū, quæ nō ſunt de ratione naturæ communis. In ſubſtātiis autem immaterialibus in quibus ipſa natura ſpeciei eſt ſuppoſitum ſubſiſtens, non eſt poſſibile eſſe plura indiuidua vnius ſpeciei. Sed in Deo maxime eſt idem natura & ſuppoſitum, quia ipſum eſſe diuinū quod eſt natura diuina eſt ſubſiſtēs. Impoſſibile eſt ergo quod in na tura diuina ſint plura ſuppoſita, vel plures perſonæ. Præ- 14
terea, perſona eſt nomē rei. ergo vbi nō eſt numerus rerum, non eſt numerus perſonarū. Sed in Deo nō eſt numerus rerum. Dicit enim Damaſcē. quod in diuinis pater & filius & ſpiritus ſanctus, re quidē ſunt vnū ratione autē & cogitatione differunt. ergo in Deo nō eſt numerus perſonarū. Præ- 15
terea, impoſſibile eſt in aliquo vno eſſe rerū pluralitatem abſq; rerum cōpoſitione. Deus autēvnus eſt. Si ergo in Deo ſunt plures perſonæ, quod eſt eſſe plures res, ſequitur quod in eo ſit cōpoſitio, quod ſimplicitati diuinę repugnat. Præ- 16
terea, abſolutū perfectius eſt quam relatum. Sed proprietates abſolutæ, id eſt, attributa eſſentialia, vt ſapientia, iuſtitia, & huiuſmodi, non conſtituunt in Deo plures perſonas. ergo nec proprietates relatiuæ, vt paternitas & filiatio. Præterea, ea quibus aliqua ab inuicē diſtinguūtur, cōparan- 17
tur ad ipſa ſicut differentiæ cōſtitutiuę ipſorū. Si ergo perſonæ in diuinis relationibus diſtinguūtur, oportet quod relationes ſint quaſi differētiæ cōſtitutiuę perſonarū. Et ita in perſonis diuinis erit aliqua cōpoſitio, cum differētia adueniens generi cōſtituat ſpeciē. Præterea, ea quæ diſtiguun- 18
tur per formas ſpecie differētes, neceſſe eſt ſpecie differre, ſicut homo & equus differunt ſpecie, ſicut rationale & irrationale. Paternitas autem & filiatio ſunt relationes ſpecie differentes. ergo ſi perſonæ diuinæ ſolis relationibus diſtinguuntur, neceſſe eſt quod ſpecie differant, & ita non eruntvnius naturæ, quod eſt contra fidem. Præterea, non 19
eſt intelligibile quod aliqua ſint ſuppoſita diuerſa, quorum eſt vnum eſſe. Sed in diuinis non eſt niſi vnum eſſe. ergo impoſſibile eſt quod ſint ibi plura ſuppoſita vel plures perſonæ. Præterea, cum creatio ſit proprie actio Dei, oportet quod procedat à quoliber ſuppoſito diuinæ naturæ. Impoſſibile eſt autem quod hæc actio cum ſit vna, proueniat à pluribus ſuppoſitis, quia vna actio non eſt niſi ab vno agente. ergo impoſſibile eſt quod diuinæ naturæ ſint plura ſuppoſita, ſiue plures perſonæ. Præterea, diuerſitas pro- 21
prietatum, non facit diuerſa ſuppoſita in iſtis inferioribus. Non enim per hoc quod hic eſt albus & ille niger, eſt hoc ſuppoſitum humanæ naturæ aliud ab illo. Sed per diuerſitatem materiæ indiuidualis quæ eſt ſubſtantia indiuiduorum, hoc eſt ſuppoſitum aliud ab illo. Si ergo in diuinis non eſt diſtinctio niſi per proprietates relatiuas, impoſſibile eſt quod ſit ibi pluralitas ſuppoſitorum vel perſonarum. Præterea, ſupremæ creaturæ ſunt Deo ſimiliores 22
quam infimæ. In infimis autem creaturis ſunt plura ſuppoſita in vna natura, non autem in ſupremis, ſicut in corporibus cælestibus. ergo nec in Deo ſunt plures perſonæ in vna natura. Præterea, quando tota perfectio ſpeciei 23
inuenitur in vno ſuppoſito, non ſunt plura ſuppoſita illius naturæ, ſicut Philoſoph. probat in primo Cœli & mundi, quod eſt vnus tantum mundus, quia conſtat ex tota ſua materia. Tota autem perfectio diuinæ naturæ inuenitur in vno ſuppoſito. Non ergo ſunt plura ſuppoſita, vel perſonæ in vna natura. Sed dicendum, quod ad plenitudinem gaudij requiritur quod ſit conſortium plurium in diuina natura, quia nullius rei ſine conſortio poteſt eſſe iocunda poſſeſſio, vt dicit Boëtius. Oportet etiam ad perfectionem amoris, vt vnus diligat alterum quantum ſeipſum. Sed cōtra, plenitudinem gaudij & amoris habere in 24
alio, eſt eius qui non habet bonitatis ſufficientiam in ſeipſo. Vnde Philoſophus dicit in nono Ethicor. quod mali qui non habent delectabile in ſeipſis, quærunt cum aliis conuerſari: boni autem quærunt conuerſari ſecum quaſi in ſeipſis cauſam iocunditatis habentes: diuina autem natura nō poteſt eſſe abſque omni ſufficientia bonitatis. ergo cum vnum ſuppoſitum diuinæ naturæ habeat in ſe omnem plenitudinem gaudij & amoris, non propter hoc oportet ponere in diuinis plura ſuppoſita, vel plures perſonas.

Contra. 1 SED CONTRA, eſt quod dicitur primæ Ioan. vlti. Tres ſunt qui teſtimonium dant in cœlo, pater, verbum, &
2 ſpiritusſanctus. Præterea, Athanaſius dicit in ſymbolo, Totæ tres perſonæ coęternæ ſibi ſunt & coęquales. ergo eſt in diuinis numerus perſonarum.

CONCLVSIO.

Cum in diuinis ſint plures ſubſiſtentes relationes, plures perſonas in diuinis credere oportet.

RESP. RESPONDEO dicendum, quod pluralitas perſonarum in diuinis, eſt de his quæ fidei ſubiacent, & naturali ratione humana, nec inueſtigari, nec ſufficienter intelligi poteſt, ſed in patria intelligendum expectatur, cum Deus per eſſentiam videbitur viſione fidei ſuccedente. Sed tamen ſancti patres propter inſtantiam eorum qui fidei cō traditū, coacti ſunt & de hoc diſſerere, & de aliis quæ ſpectant ad fidem, modeſte tamen & reuerenter abſque comprehendendi præſumptione. Nec talis inquiſitio eſt inutilis, cū per eam eleuetur animus ad aliquid veritatis capien dum quod ſufficiat ad excludendos errores. Vnde Hyl. dicit in lib. de Tri. Hoc credendo, ſcilicet pluralitatem perſonarum in diuinis, incipe, percurre, perſiſte: & ſi non peruenturum me ſciam, tamē gratulabor profecturum. Qui enim pie infinita proſequitur, & ſi non contingat aliquando, tamen proficiet prodeundo. Ad manifeſtationem ergo aliqualem huius quæſtionis: & præcipue ſecundum quod Auguſt. eam manifeſtat, conſiderandum eſt quod omne quod eſt perfectum in creaturis, oportet Deo attribui ſecundum id quod eſt de ratione illius perfectionis abſolutæ, non ſecundum modum quo eſt in hoc vel in illo. Non enim bonitas eſt in Deo, vel ſapientia, ſecundum aliquod accidēs, ſicut in nobis, quamuis in eo ſit ſumma bonitas, & ſapientia perfecta. Nihil autem nobilius & perfectius in creaturis inuenitur, quam intelligere. Cuius ſignum eſt quod inter cæteras creaturas intellectuales ſubſtantiæ ſunt nobiliores, & ſecundum intellectum ad Dei imaginem factæ dicuntur. Oportet ergo quod intelligere Deo conueniat, & omnia quæ ſunt de ratione eius, licet alio modo conueniat ſibi quam creaturis. De ratione autem eius quod eſt intelligere, eſt quod intelligens ſit intellectum. Id autem quod eſt per ſe intellectum non eſt res illa cuius notitia per intellectum habetur, cum illa quandoque ſit intellecta in potentia tantum, & ſit extra intelligentem: ſicut cum homo intelligit res materiales, vt lapidem, vel animal, aut aliud huiuſmodi, cum tamen oporteat quod intellectum ſit in intelligente, & vnum cum ipſo. Neque etiam intellectum per ſe eſt ſimilitudo rei intellectæ, per quā informatur intellectus ad intelligendum. Intellectus enim non poteſt intelligere niſi ſecundum quod ſit actu per hanc ſimilitudinem, ſicut nihil aliud poteſt operari ſecūdum quod eſt in potentia, ſed ſecūdum quod ſit actu per aliquam formā. Hæc ergo ſimilitudo ſe habet in intelligendo, ſicut intelligendi principium: vt calor eſt principium calefactionis, nō ſicut intelligendi terminus. Hoc ergo eſt primo & per ſe intellectum, quod intellectus in ſeipſo concipit de re intellecta, ſiue illud ſit diffinitio, ſiue aliqua enunciatio, ſecundum quod ponuntur duæ operationes intellectus in tertio de Anima. Hoc autem ſic ab intellectu conceptum, dicitur verbum interius. Hoc enim eſt quod ſignificatur per vocē. Non enim vox exterior, ſignificat ipſum intellectum, aut formam ipſius intelligibilem, aut ipſum intelligere, ſed conceptum intellectus, quo mediante, ſignificat rem, vt cū dico, homo vel homo eſt animal. Et quantum ad hoc non differt vtrum intellectus intelligat ſe, vel intelligat aliud à ſe. Sicut enim cum intelligit alium, à ſe format conceptum illius rei, quod voce ſignificatur: ita cum intelligit ſeipſum, format conceptū ſui, quod voce etiā poteſt exprimere. Cū ergo in Deo ſit intelligere, & intelligendo ſeipſum, intelligat omnia alia, oportet quod ponatur in ipſo eſſe cōceptio intellectus, quę eſt abſolute de ratione eius quod eſt intelligere. Si autem poſſemus comprehendere, intelligere diuinum quid & quomodo eſt, ſicut comprehendimus intelligere noſtrum, non eſſet ſupra rationem conceptio verbi diuini, ſicut neque conceptio verbi humani. Poſſumus tamen ſcire quid non ſit, & quomodo non ſit illud intellige-

re, per quod poſſumus ſcire differentiam verbi concepti à Deo & verbi cōcepti ab intellectu noſtro. Scimus enim primo quod in Deo eſt tantum vnum intelligere, non multiplex, ſicut in nobis. Aliud enim eſt intelligere noſtrum quo intelligimus lapidē, & quo intelligimus plantam, Sed vnū eſt Dei intelligere, quo Deus intelligit & ſe & omnia alia. Et ideo intellectus noſter concipit multa verba, ſed verbum conceptum à Deo eſt vnum tantum. Iterum intellectus noſter imperfecte plerunque intelligit & ſeipſum & alia. Intelligere autem diuinum nō poteſt eſſe imperfectum. Vnde verbum diuinum eſt perfectum, perfecte omnia repræſentans. Verbum autem noſtrum frequenter eſt imperfectum. Iterum in intellectu noſtro aliud eſt intelligere, & aliud eſt eſſe. Et ideo verbū cōceptū in intellectu noſtro, cū procedat ab intellectu, inquantum eſt intellectus, non vnitur ei natura, ſed ſolum in intelligere. Intelligere autem Dei eſt eſſe eius. Vnde verbū quod procedit à Deo inquantum eſt intelligens, procedit ab eo inquantum eſt exiſtens. Et propter hoc verbum conceptum habet eandē eſſentiam & naturam quam intellectus concipiens. Et quia quod recipit naturam in rebus viuētibus dicitur genitum & filius, verbum diuinum dicitur genitus & filius. Verbum autem noſtrum non poteſt dici genitum ab intellectu noſtro, nec filius eius, niſi metaphorice. Sic ergo relinquitur quod cū verbum intellectus noſtri ab intellectu differat in duobus: in hoc ſcilicet & quod eſt ab eo, & eſt alterius naturæ, ſubtracta à diuino verbo naturæ differentia, vt oſtenſum eſt: relinquitur quod ſit differentia ſecundum hoc ſolum, quod eſt ab alio. Cum ergo differentia cauſet numerum, relinquitur quod in Deo ſit ſolum numerus relationum. Relationes autem in diuinis non ſunt accidentia, ſed vnaquæque earum eſt realiter diuina eſſentia. Vnde & vnaquæque earum eſt ſubſiſtens, ſicut diuina eſſentia: vt ſicut diuinitas eſt idem quod Deus, ita paternitas eſt idem quod pater, & per hoc pater idem quod Deus. Numerus ergo relationum, eſt numerus rerum ſubſiſtētium in diuina natura. Res autem ſubſiſtentes in diuina natura ſunt diuinæ perſonæ, vt ex præcedenti articulo patet. Et propter hoc ponimus perſonarum numerum in diuinis.

Ad primū. AD PRIMVM ergo dicendum, quod Boëtius per verba illa intendit excludere numerum à diuina eſſentia. 2
De hoc enim agit. Ad ſecundum dicendum, quod licet perſonæ inquantum ſunt ſubſiſtentes non habeāt quod diminuant de ratione numeri, habent hoc tamen inquantū ſunt relationes. Nam diſtinctio ſecundum relationes eſt minima, ſicut & relatio minimū habet de ente inter omnia genera. Ad tertium dicendum, quod vnitas & pluralitas at- 3
tribuuntur Deo non ſecundum idem, ſed vnitas ſecundum eſſentiam, pluralitas ſecundum perſonam: vel vnitas ſecundum abſoluta, pluralitas ſecundū relationes. Ad quartum 4
dicendum, quod cum pluralitas vnitatum ex aliqua diſtinctione cauſetur, vbi eſt diſtinctio ſecundum eſſe, oportet q̄ vnitates ſecundū eſſe differāt. Vbi autē eſt diſtinctio ſecundum relationes, oportet quod vnitates ex quibus conſiſtit pluralitas, ſolis relationibus ab inuicem diſtinguantur. Ad 5
quintum dicendum, quod quęliber diſtinctio ſufficit ad pluralitatem ſimilem conſtituendam. Vnde ſicut in Deo non eſt diuiſio ſecundum abſoluta, quæ ſine compoſitione eſſe non poteſt, ſed ſolum diſtinctio relationum, ita non eſt in Deo pluralitas quantum ad abſoluta, ſed ſolum quantum ad relationes, vt iam dictum eſt. Ad ſextum dicendum, 6
quod vnitates ſemper ſunt partes numeri, ſi loquamur de numero abſoluto quo numeramus. Si autem loquamur de numero qui eſt in rebus, tunc non eſt ratio totius & partis in numero, niſi ſicut inuenitur totū & pars in rebus numeratis. Diuerſæ autem relationes in diuinis, non ſunt partes. Sicut paternitas & filiatio non ſunt partes Sortis, quāuis ſit pater & filius diuerſorum. Vnde nec vnitates relationum cōparantur ad numerum relationū, vt partes. Ad ſeptimum 7
dicendum, quod creatura differt à Deo in hoc quod producitur in numero eſſentialium principiorum. Talis autē non eſt numerus perſonarum. Ad octauum dicēdum, quod nu- 8
merus qui eſt ſpecies quantitatis cauſatur ex diuiſione cōtinui. Vnde ſicut quantitas continua eſt quid mathematicum, quia eſt ſeparata à materia ſenſibili ſecundum rationem, & non ſecundum eſſe, ita & numerus qui eſt ſpecies quantitatis, qui eſt etiam ſubiectum arithmeticæ, cuius principium eſt vnum, quod eſt prima menſura quantitatis. Vnde pater quod hic numerus non poteſt eſſe in re-

Universidad de Deusto
Biblioteca

bus immaterialibus: sed est eis multitudo, quæ opponitur vni quod conuertitur cum ente: quæ quidem causatur ex diuisione formali, quæ est per quasdam formas oppositas, vel absolutas, vel relatiuas. Et talis numerus est in diui-
9 nis. Ad 9. dicendum, ꝙ illæ passiones quæ consequuntur numerum qui est species quātitatis, competit in diuinis, vt
10 dictum est. Ad 10. dicendū, quod Deus est infinitus secundum perfectionem magnitudinis & sapientiæ & huiusmodi. Vnde in Psal. dicitur, ꝙ sapientiæ eius nō est numerus. Sed processio in diuinis secundum quam multiplicantur personæ diuinæ, non est in infinitum. Non enim est immoderata diuina generatio, vt Aug. dicit in lib. de Tri. Et ideo
11 nec personarū numerus est infinitus. Ad 11. dicendum, ꝙ Deus dicitur esse finitus sibi, non quia cognoscat se esse finitum, sed quia ita comparatur ad se, sicut ad nos cōparantur finita: inquātum comprehendit seipsum. Ad 12. dicen-
12 dum, ꝙ illa diffinitio datur de numero secundum ꝙ est in
13 genere quantitatis, ad quod pertinet ratio mensuræ. Ad 13. dicendū, ꝙ in rebus creatis principia individuantia duo habent, quorū vnum est ꝙ sunt principiū subsistendi. Natura enim communis de se non subsistit, nisi in singularibus. Aliud est ꝙ per principia individuātia, supposita naturę cōmunis abinuicē distinguuntur. In diuinis autem proprietates personales hoc solū habent, quod suppositа diuinæ naturæ abinuicē distinguuntur, nō autem sunt principiū subsistendi diuinæ essentiæ. Ipsa enim diuina essentia est secūdum se subsistens. Sed econuerso proprietates personales habent ꝙ subsistant ab essentia. Ex eo enim parentias habet ꝙ sit res subsistens, quia essentia diuina cui est idem secundum rem, est res subsistens, vt inde sequatur ꝙ sicut essentia diuina est Deus, ita paternitas est pater. Et ex hoc est etiam quod essentia diuina non multiplicatur secundum numerum ex pluralitate suorum suppositorum, sicut accidit in istis inferioribus. Nam ex eo aliquid secundum numerum multiplicatur, ex quo subsistētiam habet. Licet autem diuina essentia secundū seipsam (vt ita dicam) individuetur quantū ad hoc ꝙ est per se subsistere, tamē ipsa vna existente secundum numerum, sunt in diuinis plura suppo-
14 sita ab inuicem distincta per relationes subsistētes. Ad 14. dicendum, quod si pater & filius & spiritus sanctus non re, sed solum ratione differunt, nihil prohibet vnum de altero prædicari, sicut vestis & tunica de se inuicem prædicantur, & similiter pater esset filius, & econuerso, quod est hæresis Sabellianæ. Vnde dicendum est quod pater & filius & spiritussanctus sunt tres res, vt Augur. dicit in lib. de Doctrina Christiana, si tamē res pro re relatiua accipiatur. Si enim sumatur pro absoluto, sic sunt vna res, vt idē Aug. dicit. Et hoc modo sumendum est quod Dama. dicit quod sunt vnum re. Quod autem dicit quod ratione tantum distinguuntur, cōmuniter exponitur, id est relatione. Nam relatio et si per comparationem ad relationem oppositam distinctionem realem facit in diuinis, tamen ab essentia diuina non differt nisi ratione, cum hæc etiam relatio inter omnia genera
15 debiliori modo res est. Ad 15. dicendum, quod pluralitas rerum in diuinis, est pluralitas relationum subsistentium oppositorum, ex quo non sequitur compositio in diuinis. Nam relatio cōparata ad essentiam diuinam, nō differt re, sed ratione solum. vnde non facit cōpositionem cum ipsa, sicut nec bonitas, nec aliud essentialium attributorum. Sed per comparationem ad oppositam relationem est pluralitas rerum, non tamen compositio, quia relationes oppositæ, inquantum huiusmodi, ab inuicem distinguuntur. Com-
16 positio vero non est ex aliquibus distinctis, inquantum distincta sunt. Ad 16. dicendum, quod attributa essentialia nullam adinuicem habent oppositionem, sicut relationes. Et ideo licet subsistant sicut relationes, non tamen constituunt pluralitatem suppositorum abinuicē distinctorum, cum pluralitas distinctionem sequatur. Distinctio vero for-
17 malis fit ex aliqua oppositione. Ad decimumseptimum dicendum, quod in diuinis non differt, quod significatur per modum formæ, & quod significatur per modum suppositi, vt diuinitas & Deus, paternitas & pater. Et ideo non oportet quod licet proprietates relatiuæ sint quasi differen-
18 tiæ constituentes personas, quod faciant compositionem aliquam cum personis constitutis. Ad decimumoctauum dicendum, quod licet pater & filius non distinguantur abinuicem nisi paternitate & filiatione, non tamen oportet quod pater & filius quasi specie differant in diuinis; quia paternitas & filiatio sunt relationes secundum speciem diuersæ. Non enim istæ relationes se habent ad diuinas personas, vt speciem dantes, sed magis vt suppositа distinguentes & constituentes. Illud autem quod se habet ad personas diuinas vt speciem dans, est natura diuina, in qua filius est similis patri. Nam generans generat sibi similem secundum speciem non secundum individuales proprietates. Si ergo Sortes & Plato licet non distinguerentur adinuicem individualiter, nisi albedine & nigredine, quæ sunt diuersæ qualitates secundum speciem, non tamen specie differunt: quia id quod est species albo & nigro, non est species Sorti & Platoni. Ita nec sequitur quod pater & filius specie differant propter differentiam paternitatis & filiationis secundum speciem, licet in diuinis non possit proprie dici aliquid differre secundum speciem, cum non sit ibi species & genus. Ad decimumnonum dicendum, 19
quod nullo modo concedendum est quod in diuinis sit nisi vnum esse, cum esse semper ad essentiam pertineat, & præcipue in Deo, cuius esse est sua essentia. Relationes autem quæ distinguunt suppositа in diuinis, nō addunt aliud esse super esse essentiæ, quia non faciunt compositionem cum essentia, vt dictum est. Omnis autem forma addēs aliquod esse super esse substantiale, facit compositionem cum substantia, & ipsum esse est accidētale, sicut esse albi & nigri. Diuersitas ergo secundum esse sequitur pluralitatem suppositorū, sicut & diuersitas essentiæ in rebus creatis. Neutrum autem in diuinis. Ad vigesimum dicendum, quod 20
operatio egreditur ab agēte ratione formę vel virtutis quę est principium operationis. Et ideo nihil prohibet à tribus personis quæ sunt vnius naturæ & virtutis, vnam creationem procedere. Sicut si trium calidorum esset vnus numero calor, vna numero ab eis calefactio proueniret. Ad 21
vigesimumprimum dicendum, quod formæ individuantes in rebus creatis nō sunt subsistētes, sicut in diuinis, & ideo non est simile. Ad vigesimum secundum dicendum, ꝙ in 22
rebus creatis ad multitudinem suppositorū, sequitur multiplicatio essentiæ, quod non accidit in diuinis. vnde ratio non sequitur. Ad vigesimumtertiū dicendū, quod licet to- 23
ta & perfecta diuinitas sit in qualibet trium personarum secundum proprium modum existendi, tamen ad perfectionem diuinitatis pertinet vt sint plures modi existēdi in diuinis, vt scilicet sit ibi à quo alius & ipse à nullo, & aliquis qui est ab alio. Non enim esset omnimoda perfectio in diuinis, nisi esset ibi processio verbi & amoris. Ad vigesi- 24
mumquartum dicēdum, quod ratio illa procedit ac si diuinæ personæ per essentiam distinguerentur. Sic enim plenitudo gaudij quam habet pater in filio, esset in aliquo extrinseco, & non haberet pater hoc in seipso. Sed quia filius est in patre vt verbum ipsius, non posset esse patri plenum gaudium de seipso, nisi in filio: sicut nec homo de seipso gaudet, nisi per conceptionem quam de seipso habet.

Tis principiis individuātibus duo hæc ascribuntur.

Vide 1. part. q. 40. art. 2.

Vtrum nomen personæ conuenienter possit prædicari pluraliter in diuinis.

ARTIC. VI.

SEXTO quæritur vtrum nomen personæ cōuenienter possit prædicari pluraliter in diuinis. Et videtur quod *Primum.*
non. Persona enim est idē quod substantia, vt ex diffinitione Boëtij patet. Sed substātia non prædicatur pluraliter in diuinis. ergo nec persona. Præterea, alia nomina absolu- 2
ta prædicātur tantum singulariter in diuinis, vt sapiēs, bonus, & huiusmodi. Sed hoc nomen Persona est nomen absolutum. ergo non debet prædicari pluraliter in diuinis.

Item nomē personæ à subsistēdo sumi videtur, cum signi- 3
ficet indiuiduum in genere substantiæ, & persona dicatur quasi per sevna. Subsistere autem ad essentiam pertinere videtur, quæ non multiplicatur in diuinis. ergo nec nomen personæ pluraliter potest prædicari. Sed dicendum, quod licet subsistere sumatur ab essentia, tamen dicere possumus quod in diuinis sunt tres subsistentes, & similiter quod tres personæ. Sed contra, ea quæ significant essentiam in diui- 4
nis non possunt prædicari pluraliter, nisi sint adiectiua, quæ quę nō trahūt numerum à forma significata, sed à suppositis, cum econuerso sit in substantiuis. Vnde dicimus quod in Deo sunt tres æterni, si ly æterni adiectiue sumatur. Si vero substantiue, tunc verum est quod Athanasius dicit, quod non sunt tres æterni, sed vnus æternus. Hoc autem nomen persona est substantiuum non adiectiuum. ergo non debet prædicari in plurali. Præterea, licet adiecti- 5
ua essentialia prædicentur pluraliter in diuinis, tamen formæ

formæ significatæ non prædicantur pluraliter, sed singulariter tantū. Etsi enim aliquo modo dicamus pluraliter tres æternos in diuinis, nullo tamen modo dicimus tres æternitates. Et si ergo aliquo modo possit dici quod sint tres
6 personæ in diuinis, nullo tamen modo poterit dici quod sint tres personalitates. Præterea, sicut Deus significat diuinitatem habentem, ita persona diuina significat subsistētem in diuinitate. Sed sicut dicimus in diuinis tres subsistentes in diuinitate, ita tres habentes diuinitatem. Si ergo hac ratione potest dici quod in diuinis sint tres personę: similiter poterit dici quod sint ibi tres dij, quod est hæreti-
7 cum. Præterea, Boëtius dicit in lib. de Trini. quod ideo non sunt tres dij, quia Deus non differt à Deo in diuinitate. Sed similiter persona diuina non differt à persona diuina aliqua personalitatis differentia, vt videtur, cum cōmune sit eis hoc quod est esse personam. ergo persona non potest pluraliter prædicari in diuinis.

Contra. 1 SED CONTRA est quod Augustinus dicit in septimo de Trini. quod quærentibus quid tres essent, pater, & filius, & spiritussanctus, respōnsum est, quod sunt tres perso-
2 næ. ergo persona pluraliter in diuinis prædicatur. Præterea, Athanasius dicit ꝙ alia est persona patris, alia filij, alia spiritussancti. Distinctio autem est causa numeri. ergo persona pluraliter debet prædicari in diuinis.

CONCLVSIO.

Personæ in diuinis pluraliter prædicantur, cum proprietates cōstituentes esse distinctum & incōmunicabile in diuinis nomine personæ formaliter significatæ plures sint.

RESP. 1. par. q. 30. art. 4. RESPONDEO dicendum, quod nomina substantiua, sicut iam supra dictum est, trahunt numerum à forma significata, adiectiua vero à suppositis. Cuius ratio est, quia nomina substantiua significant per modum substātiæ, adiectiua vero per modum accidentis, quod indiuiduatur & multiplicatur per subiectum, substantiua vero per seipsam. Cum ergo hoc nomen persona sit substantiuum, oportet ex forma significata ipsius considerare vtrum possit pluraliter prædicari. Forma autem significata nomine personæ non est natura absolute, quia sic idem significaretur nomine hominis, & nomine personæ humanæ, quod patet esse falsum. Sed nomine personæ significatur formaliter incommunicabilitas, siue indiuidualitas subsistentis in natura, sicut ex præmissis patet. Cum ergo proprietates faciēt esse distinctum & incommunicabile in diuinis sint plures, oportet quod nomen personæ pluraliter prædicetur in diuinis, sicut etiam in humanis pluraliter prædicatur nomen personæ, propter pluralitatem principiorum indiuiduantium.

Ad primū. AD PRIMVM ergo dicendum, ꝙ persona est substantia indiuidua, quæ est hypostasis. Et hoc pluraliter prę-
2 dicatur, sicut patet ex vsu Græcorum. Ad secundum dicendum, quod nomen personæ est absolutum ex modo significandi: significat tamen relationem, sicut ex præmissis patet.
3 Ad tertium dicendum, quod nomen personæ non designat hoc solum quod est subsistere, quod videtur ad essentiam pertinere, sed etiam hoc quod est distinctum esse & incommunicabile, quod est propter proprietates relatiuas in di-
4 uinis. Ad quartum dicendū, ꝙ forma significata per nomen personæ non est essentia absolute: sed illud quod est principium incōmunicabilitatis siue indiuiduationis. Et ideo pluraliter prædicatur, licet sit nomen substantiuum. Et propter hoc etiam quia sunt plures proprietates distinguentes in di-
5. 6 uinis, dicuntur esse per plures personalitates. Vnde patet so lutio ad 5. Ad 6. dicendum, quod hoc nomen Persona significat subsistentem in natura diuina, cum distinctione & incommunicabilitate. Hoc autem nomen Deus significat habentem diuinam naturam, nihil importās de distinctio-
7 ne vel incommunicabilitate. Ideo non est simile. Ad septimum dicendum, quod licet Deus à Deo non differat aliqua differentia diuinitatis, quia non est nisi vna diuinitas numero, persona tamen diuina differt à persona diuina, differentia personalitatis, quia ad personalitatem pertinet in diuinis etiam proprietas distinguens personas.

Vtrum termini numerales prædicentur de diuinis personis.

ARTIC. VII.

SEPTIMO quæritur quomodo termini numerales prę dicentur de diuinis personis, vtrum positiue vel remoti-
Primum. ue tantū. Et videtur ꝙ positiue. Si enim nihil ponūt in diui-

Terminos numerales sdicimus, vnū, 2 duo, tres &c. positiue, vt sapiēs, remotiue, vt incorporeum.

nis tunc qui dicit tres personas, nihil dicit quod sit in Deo. ergo & qui negat tres personas, nihil negat de Deo quod sit in ipso. Non ergo cōtra veritatem loquitur, & ita nō est hę-
reticus. Præterea, secundum Diony. in lib. de Di. no. tribus de Deo, & per consequēs nec multitudo. Præterea, priua-
tio nihil constituit. Vnū autem cōstituit multitudinem. Nō ergo dicitur priuatiue. Præterea, nulla priuatio est in Deo, quia priuatio omnis pertinet ad defectum. Vnū autem prę-
dicatur de Deo. ergo non significat priuationem. Præter-
ea, Aug. dicit in lib. de Tri ꝙ quicquid prædicatur de Deo. prædicatur secūdum substantiam, vel secundū relationem. Et Boëtius etiā dicit in suo lib. de Tri. ꝙ omnia quę veniūt in diuinam prædicationem, mutantur in substantiā præter ad aliquid. Si ergo termini numerales prædicātur de Deo, oportet ꝙ significent substantiam, vel relationem. Et ita o-
portet ꝙ positiue de Deo prædicentur. Præterea, vnum & ens cōuertuntur, & videntur esse synonyma. Sed ens prædicatur de Deo positiue, ergo & vnū: & per cōsequens multi-
tudo. Præterea, si vnū prædicatur de Deo remotiue, opor-
tet ꝙ remoueat multitudinem tanquā sibi oppositam. Hoc autem nō potest esse, cum multitudo cōstituatur ex vnita-
tibus. Vnū autē oppositorum non constituitur ex alio, ergo vnum non prædicatur de Deo remotiue. Præterea, si vnum dicitur per remotionem multitudinis, oportet ꝙ vnum op-
ponatur multitudini, sicut priuatio habitui. Habitus autem est naturaliter prior priuatione, & etiam secūdum rationē, quia priuatio non potest diffiniri nisi per habitū. ergo mul-
titudo erit prior vno secundū naturā, & secundū rationem, quod videtur incōueniens. Præterea, si vnum & multa in diuinis prædicantur remotiue, oportet ꝙ vnum remoueat multitudinē, & multitudo remoueat vnitatē. Hoc autem est inconueniens, quia sequeretur circulus vnius & multi, vt dicatur ꝙ vnū est quod nō est multa, & multa sunt quæ non sunt vnū, & sic per ista nihil fieret notum. Non est ergo di-
cendum, ꝙ vnū & multa in Deo dicantur priuatiue. Præ-
terea, vnū & multa cum se habeāt vt mensura & mensura tum, videntur opponi adinuicem relatiue. In relatiue autē oppositis vtrumque dicitur positiue. ergo tam vnum quam multa positiue prædicantur de Deo.

Universidad de Deusto
Biblioteca

Contra.1. SED CONTRA, Dionysi. dicit 4. cap. de Diui. nomi. Vnitas laudata, & trinitas quæ est super omnia diuinitas, non est neque vnitas, neque trinitas, quæ à nobis aut alio quodam existentium sit cognita. Videtur ergo quod termini numerales per remotionem dicãtur de Deo. Præterea, Aug. dicit de Tri. Quæsiuit humana inopia quid tria diceret, & dixit substãtias siue personas. Quibus nominibus nõ diuersitatẽ intelligi voluit, sed singularitatem noluit. Sunt ergo huiusmodi termini numerales introducti in diuinis, magis ad remouendum quam ad ponendum. Præterea, vnum, & multitudo, siue numerus, sunt in genere quantitatis. In Deo autem non potest esse aliqua quãtitas, cum quãtitas sit accidens & dispositio materiæ. Termini ergo numerales in Deo nihil ponũt. Sed dicendũ quod licet quantitas secundum rationem sui generis, vel secundum rationem accidentis, non possit esse in Deo, tamen secundum rationem speciei aliqua quãtitas potest prædicari de Deo, sicut aliqua qualitas, vt scientia vel iustitia. Sed contra. Illæ solæ species qualitatis in diuinam prædicationem assumuntur, quæ secundum rationem suæ speciei nullam imperfectionem important, sicut scientia, iustitia, & æquitas, non autem ignorantia nec albedo. Omnis autem quantitas secundum rationem suæ speciei imperfectionem importat. Cum enim quantum sit quod est diuisibile, species quantitatis distinguũtur secũdum diuersos modos diuisionis: sicut pluralitas est, quæ diuisibilis est in non continua, linea autem quæ est diuisibilis secundum vnam dimensionem, superficies autem secundum duas, corpus vero secundum tres. Diuisio autẽ perfectioni diuinæ simplicitatis repugnat. Nulla ergo quantitas secundum rationem suæ speciei potest prædicari de Deo. Sed dicendum, quod distinctio per relationes quæ facit numerum personarũ in diuinis, non importat impefectionẽ in Deo. Sed contra. Omnis diuisio vel distinctio aliquam multitudinẽ causat. Non autem omnis multitudo est numerus qui est species quantitatis, cum multitudo & vnum circumeant omnia genera. Non ergo omnis diuisio vel distinctio sufficit ad cõstituendum numerum qui est species quantitatis, sed sola illa diuisio quæ est secundum quantitatem, qualis non est distinctio relationum. Sed dicendum, quod omnis multitudo est species quantitatis, & omnis diuisio sufficit ad constituendam speciem quantitatis. Sed contra, ad positionem substantiæ non sequitur positio quãritatis, cum substantia possit esse sine accidente: sed positis solis formis substantialibus, sequitur distinctio in substãtiis. ergo non quælibet distinctio constituit multitudinem quæ est accidens & species quantitatis. Præterea, discretio quæ constituit numerum quæ est species quantitatis, opponitur continuo. Discretio autem cõtinuo opposita est quę cõsistit in diuisione cõtinui. ergo sola diuisio cõtinui quę non cõpetit Deo, cau sat numerũ qui est species quantitatis & ita nõ potest prædicari de Deo numerus qui est species quãtitatis. Præterea, quælibet substantia dicitur vna. Aut ergo est vna per essentiam suã, aut per aliquid aliud. Si per aliquid aliud, cum & illud oporteat esse vnum, necesse est quod & illud per se sit vnum, vel per aliquid aliud, & illud iterũ per aliud. Impossibile est autem quod hoc procedat in infinitum. ergo statur alicubi. Melius est ergo quod stetur in primo, vt scilicet substantia per seipsum sit vna. Non ergo vnum est aliquid additum substantiæ, & ita non videtur significare aliquid positiue. Sed dicendum, quod substãtia non est vna per seipsam, sed per vnitatem ei accidentem. Vnitas autem est per se vna. Prima enim denominant seipsa, sicut boniras est bona, veritas est vera, & similiter vnitas est vna. Sed contra, huiusmodi seipsa denominant propter hoc quod sunt primæ formæ. Nam secundæ formæ non denominant seipsas: sicut albedo non est alba. Quæ autem se habent ex additione ad aliud, non sunt prima. ergo vnitas & bonitas non se habent ex additione ad substantiam. Præterea, secundum Philosophum in 5. Metaphysic. omnia dicuntur vnum inquantum non diuiduntur. Hoc autem quod est non diuidi, non ponit aliquid, sed solum remouet. ergo vnum non prædicatur positiue, sed remotiue in diuinis. Et per consequens multitudo quæ constituitur ex vnis.

CONCLVSIO.

Nomina numeralia in diuinis cum significant illa in quibus dicunt, positiuum aliquid significant: quo vero ad id quod additur, negationem.

RESP. RESPONDEO dicendum, quod de vno & multo diuersa inueniuntur, quæ etiam apud Philosophos fuerunt occasio diuersa sentiẽdi. Inuenitur enim de vno, quod est principium numeri, & quod conuertitur cum ente. Similiter inuenitur de multo quod pertinet ad quãdam speciem quantitatis, quæ dicitur numerus. Et iterum quod circuit omne genus sicut & vnũ, cui videtur multitudo opponi. Fuerunt ergo aliqui inter Philosophos, qui nõ distinxerunt inter vnum, quod cõuertitur cum ente, & vnum quod est principium numeri, æstimantes quod neutro modo dictum vnum, aliquid super substantiam adderet. Sed vnum quolibet modo dictum significaret substantiam rei. Ex quo sequebatur quod numerus, qui ex vnis componitur, sit substantia omnium rerum, secundum opinionem Pythagoræ & Platonis. Quidam vero non distinguentes inter vnum quod conuertitur cum ente, & vnum quod est principium numeri, crediderunt econtrario, quod vtroliḃet modo dictum vnum, adderet aliquod esse accidẽtale supra substantiam, & per consequens omnis multitudo oportet quod sit aliquod accidens pertinens ad genus quantitatis. Et hæc fuit positio Auicennæ. Quam quidem videntur secuti fuisse omnes antiqui doctores. Non enim intellexerunt per vnum & multa, nisi aliquid pertinens ad genus quantitatis discretæ. Quidam vero fuerunt qui attendentes quod in Deo nulla quantitas esse potest, posuerunt quod termini significantes vnum, vel multa, de Deo non ponunt aliquid, sed remouent tantum. Non enim possent ponere nisi quod significant, scilicet quantitatem discretam, quæ nullo modo potest esse in Deo. Sic ergo secundum eos vnum dicitur de Deo ad remouendum multitudinem quantitatis discretæ. Termini vero significantes pluralitatem dicuntur de Deo ad remouendum vnitatem quæ est principium quantitatis discretæ. Et hæc videtur fuisse opinio magistri, quæ ponitur in vigesimaquarta distinctione primi Sententiarum. Quæ quidem supposita suæ opinionis radice, scilicet quod omnis multitudo significaret quantitatem discretam, & omne vnum esset eiusdem quantitatis principium, inter omnes rationabilior inuenitur. Nam & Dionysius dicit in secundo cap. Cœle. hierar. quod negationes sunt maxime veræ in Deo: affirmationes vero sunt incompactæ. Non enim scimus de Deo quid est, sed magis quid non est, vt Damasce. dicit. Vnde & Rabi Moyses omnia quæ affirmatiue videntur dici de Deo, dicit magis esse introducta ad remouendum, quam ad aliquid ponendum. Dicimus enim Deum esse viuum, ad remouendum ab eo illum modum essendi quem habent res quæ apud nos non viuunt: non ad ponendum vitam in ipso, cum vita & omnia huiusmodi nomina sint imposita ad significãdum quasdã formas & perfectiones creaturarum, quæ lõge absunt à Deo, quamuis hoc non sit vsquequaque verum. Nam sicut dicit Dionysius in libro de Diui. nomi. sapientia & vita, & alia huiusmodi non remouentur à Deo quasi ei desint, sed quia excellentius habet ea quam intellectus humanus capere vel sermo significare possit. Et ex illa perfectione diuina descendunt perfectiones creatæ secundum quandam similitudinem imperfectam. Et ideo de Deo, secundum Dionysium, non solum dicitur aliquid per modum negationis, & per modum causæ, sed etiam per modum eminentiæ. Sed quicquid sit de spiritualibus perfectionibus, certum est quod materiales dispositiones remouentur omnino à Deo. Vnde cum quantitas sit dispositio materiæ, si termini numerales non significant nisi quod est in genere quantitatis, necesse est quod de Deo non dicantur nisi ad remouendum quæ significant, sicut Magister posuit. Nec sequitur ex eius positione circulus, dũ vnitas remouet multitudinem, & multitudo vnitatem. Quia remouetur à Deo vnitas & multitudo quæ sunt in genere quantitatis, quorum neutrum de Deo dicitur. Et sic vnitas dicta de Deo quæ remouet multitudinem, non remouetur, sed alia vnitas, quæ de Deo dici non potest. Quidam vero non intelligentes quod nomina affirmatiua ad remouendum possint in prædicationem diuinam induci, nec iterum ponentes vnum & multa, nisi quod est in genere quantitatis discretæ, quam in Deo ponere non audebant, dixerunt quod termini numerales non prædicantur de Deo quasi dictiones significãtes aliquam rem conceptam, sed quasi dictiones officiales exercentes aliquid in diuinis, scilicet distinctionẽ ad modũ syncategorematicæ dictionis. Quod quidem fatuum apparet, cum nihil tale ex horum terminorum significa

Vide 1 par. q. 30. arti. 3. 1. D. 24 q. 1. art. 3.

Opinio 1.

Opinio 2.

Opinio 3.

Opinio 4. significatione possit haberi. Et ideo alij dixerũt quod prædicti termini aliquid positiue ponunt in Deo, licet supponant quod vnum & multa, sunt solum in genere quantitatis. Dicunt enim quod non est inconueniens aliquam speciem quantitatis Deo attribui, licet genus remoueatur à Deo, sicut & aliquæ species qualitatis, vt sapientia & iustitia dicuntur de Deo positiue, licet in Deo qualitas esse non possit. Sed illud non est simile, vt in obiiciendo est tactum. Nam omnes species quantitatis ex ratione suæ speciei habent imperfectionem, non autem omnes species qualitatis. Et præterea quantitas proprie est dispositio materiæ. Vnde omnes species quantitatis sunt mathematica quędã: quæ secundum esse non possunt à materia sensibili separari, nisi tempus & locus quæ sunt naturalia, & magis materiæ sensibili annexa. Vnde patet quod nulla species quantitatis potest in rebus spiritualibus conuenire, nisi secundũ metaphoram. Qualitas autem sequitur formã. Vnde quædam qualitates sunt omnino immateriales, quæ attribui possunt rebus spiritualibus. Hæ igitur opiniones processerunt, suppositio quod idem sit vnum quod conuertitur cum ente, & quod est principiũ numeri, & ꝙ non sit aliqua multitudo nisi numerus qui est species quantitatis. quod quidẽ patet esse falsum. Nam cum diuisio multitudinem causet, indiuisio vero vnitatem, oportet secundum rationem diuisionis de vno & multo iudicium sumi. Est autem quædam diuisio, quæ omnino genus quantitatis excedit, quę scilicet est per aliquam oppositionem formalem, quæ nullam quãtitatem concernit. Vnde oportet quod multitudo hanc diuisionem consequens, & vnum, quod hanc diuisionem priuat, sint maioris communitatis & ambitus quam genus quantitatis. Est autem & alia diuisio secundum quantitatẽ, quæ genus quantitatis non transcendit. Vnde & multitudo consequens hanc diuisionem, & vnitas eam priuans sunt in genere quantitatis. Quod quidem vnum, aliquid accidentale addit supra id de quo dicitur quod habet rationem mensuræ, aliãs numerus ex vnitate constitutus, non esset aliquod accidens nec alicuius generis species. Vnum vero, quod conuertitur cum ente, non addit supra ens nisi negationem diuisionis. non quod significet ipsam indiuisionem tantum, sed substantiam eius cum ipsa. Est enim vnum idẽ quod ens indiuisum. Et similiter multitudo correspondẽs vni nihil addit supra res multas, nisi distinctionem, quæ in hoc attenditur quod vna earum non est alia: quod quidem non habent ex aliquo superaddito, sed ex propriis formis. patet ergo quod vnum quod conuertitur cum ente, ponit quidem ipsum ens, sed nihil superaddit nisi negationem diuisionis. Multitudo autem ei correspondens addit supra res quæ dicuntur multæ. quod vnaquęque earum sit vna, & quod vna earum non sit altera, in quo consistit ratio distinctionis. Et sic cum vnum addat supra ens vnam negationem, secundum ꝙ aliquid est indiuisum in se, multitudo addit duas negationes, prout scilicet aliquid est in se indiuisum, & prout est ab alio diuisum. Quod quidem diuidi est vnum eorum non esse alterum. Dico ergo ꝙ in diuinis non prædicantur vnum & multa quæ pertinẽt ad genus quantitatis, sed vnum quod conuertitur cum ente, & multitudo ei correspondens. Vnde vnum & multa ponunt quidem in diuinis ea de quibus dicuntur, sed non superaddunt nisi distinctionem & indistinctionem, quod est superaddere negationes, vt supra expositum est. Vnde concedimus quod quantum ad id quod superaddunt eis de quibus prædicantur, remotiue in Deo accipiuntur, inquantum autem includunt in sua significatione ea de quibus dicuntur, positiue accipiuntur. vnde ad vtrasque rationes respondendum est.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendum, quod qui dicit tres personas, aliquid in Deo dicit, scilicet distinctionem personarum, quam qui negat hæreticus est. Ista autem distinctio non addit aliquid supra personas distinctas. Ad secundum dicendum, quod licet in remotione quorundã à Deo, sit cointelligenda prædicatio eorumdem de Deo per eminentiam & per causam, tamen quædam solummodo negãtur de Deo, & nullo modo prædicantur, sicut cum dicitur, Deus non est corpus. Et hoc modo posset dici secundum opinionem Magistri, quod omnino negatur à Deo quantitas numeralis, & similiter secundum id quod ponimus, omnino negatur ab eo essentiæ diuisio, cum dicitur essentia diuina est vna. Ad tertium dicendum, quod in rebus creatis termini numerales non ponunt aliquid superadditum rebus de quibus dicũtur: nisi prout significant id quod est in genere quantitatis discretæ, secũdum quem modum non prædicantur de Deo, & hoc pertinet ad perfectionem ipsius. Ad quartum dicendum, quod vnitas & multitudo quæ significantur per terminos numerales dictos de Deo, non sunt solum in intellectu nostro, sed sunt in Deo secundum rem. Non tamen propter hoc significatur aliquid positiue præter intellectum eorum quibus ista attribuuntur. Ad quintum dicendum, quod bonum quod est in genere qualitatis: non est bonum quod cõuertitur cum ente, quod nullam rem supra ens addit. Bonum autem quod est in genere qualitatis, addit aliquam qualitatem, qua homo dicitur bonus, & simile est de vno, sicut ex dictis patet. Sed in hoc differt quod bonum vtroque modo acceptum potest venire in diuinam prædicationem, non autem vnum. Non enim est eadem ratio de quantitate & qualitate, sicut ex dictis patet. Ad sextum dicendum, quod inter ista quatuor prima, maxime primum est ens. Et ideo oportet quod positiue prædicetur. negatio enim vel priuatio non potest esse primum quod intellectu cõcipitur, cum semper illud quod negatur vel priuatur sit de intellectu negationis vel priuationis. Oportet autem quod alia tria super ens addant aliquid quod ens non contrahat. Si enim contraherent ens iam non essent prima. hoc autem esse non potest nisi addant aliquid secundum rationem tantum. hoc autem est vel negatio quam addit vnum, vt dictum est, vel relatio, vel aliquid quod natum sit referri vniuersaliter ad ens. Et hoc est vel intellectus ad quem importat relationem verum, aut appetitus ad quem importat relationem bonum. Nam bonum est quod omnia appetunt, vt dicitur in 1. Ethi. Ad septimum dicendum, quod secundum Philosophum in 10. Metaphys. multum dicitur dupliciter. vno modo absolute, & sic dicitur per oppositum ad vnum. Alio modo dicitur comparatiue prout importat excessum quendam respectu minoris numeri, & sic multum opponitur pauco. Similiter autem & magnum potest dupliciter dici. vno modo absolute, prout importat quantitatem continuam quæ dicitur magnitudo. Alio modo comparatiue prout importat excessum respectu minoris quãtitatis. Primo ergo modo magnum non prædicatur de Deo, sed secundo, vt importetur eius eminentia super omnem creaturam. Ad octauum dicendum, quod vnum quod pertinet ad vestigium Dei in creaturis, est vnum quod conuertitur cum ente: quod quidem ponit aliquid inquantum ponit ipsum ens, cui solam negationem superaddit, vt dictum est. Ad nonum dicendum, quod vnum oppositorum non excludit aliud, nisi ab eo de quo prædicatur. Non enim sequitur si Sortes est albus, quod nihil sit nigrum, sed quod ipse nõ est niger. Sic ergo sequitur ꝙ si patris persona est vna, quod patris personæ non sunt plures. Non autem sequitur quod non sint plures personæ in diuinis. Ad decimum dicendum, quod vnum non constituit multitudinem ex parte priuationis, sed ex parte illa qua ponit ens. Ad vndecimum dicendum, quod sicut dicitur in quinto Metaphy priuatio tribus modis dicitur. vno modo proprie, quando remouetur ab aliquo quod natum est habere, & in quo tempore natum est habere: sicut carere visu, est priuatio visus in homine. Alio modo communius quãdo remouetur ab aliquo quod ipsum quidem non est natum habere, sed genus eius: sicut si non habere visum, dicatur esse priuatio visus in talpa: tertio modo communissime, quando remouetur ab aliquo id quod à quocunque alio natum est haberi, non tamen ab ipso nec ab alio sui generis: sicut si non habere visum, dicatur esse priuatio visus in planta. Et hæc priuatio medium est inter priuationem veram, & simplicem negationem, habens commune aliquid cum vtroque. Cum priuatione quidem vera, in hoc quod est negatio in aliquo subiecto. vnde non competit simpliciter non enti: cum negatione vero simplici, in hoc quod non requirit aptitudinem in subiecto. Per hunc autem modum vnum priuatiue dicitur, & potest simili modo prædicari in diuinis, sicut & alia quæ simili modo prædicantur in diuinis, vt inuisibilis & immensus & huiusmodi. Ad duodecimum dicendum, quod termini numerales non addunt aliquid in diuinis supra id de quo prædicantur. Et ideo quando prædicantur de essentialibus, significant essentiam: quando vero de personalibus, significant relationem. Ad decimumtertium dicendum, quod vnum & ens conuertuntur secundum supposita, sed tamen vnum addit secundum rationem pri-

Universidad de Deusto
Biblioteca

uationem diuisionis. Et propter hoc non sunt synonyma, quia synonyma sunt quæ significant idem secundum ratio-
14 nem eandem. Ad decimumquartum dicendum, ꝙ vnum potest considerari dupliciter. vno modo quantum ad illud quod ponit, & sic cõstituit multitudinem. Alio modo quantum ad negationẽ quam superaddit, & sic opponitur vnum
15 multitudini priuatiue. Ad decimumquintũ dicendum, ꝙ secundum Philosophum in 10. Metaph. multitudo est prior vno, secundum sensum: sicut totum partibus, & cõpositum simplici. Sed vnum est prius multitudine naturaliter & secundum rationem. hoc autem nõ videtur sufficere ad hoc, quod vnum opponatur multitudini priuatiue. Nam priuatio est posterior secundum rationem, cum in intellectu priuationis sit eius oppositum per quod diffinitur: nisi forte hoc referatur solum ad nominis rationem, prout hoc nomen vnum significat priuatiue, nomen vero multitudinis positiue. Nomina enim imponuntur à nobis secundum quod cognoscimus res. Vnde ad hoc quod aliquid significetur per nomen, vt priuatio, sufficit qualitercunque sit posterius in nostra cognitione, quamuis hoc non sufficiat ad hoc quod res ipsa sit priuatiua, nisi sit posterius secundum rationẽ. Et ideo potest melius dici ꝙ diuisio est causa multitudinis, & est prior secundum intellectum quam multitudo. Vnum autem dicitur priuatiue respectu diuisionis, cum sit ens indiuisum, non autem respectu multitudinis. Vnde diuisio est prior secundum rationem quam vnum, sed multitudo posterius. Quod sic patet. primum enim quod in intellectum cadit, est ens: secundum vero, est negatio entis. Ex his autem duobus sequitur tertio intellectus diuisionis. Ex hoc enim quod aliquid intelligitur ens, & intelligitur non esse hoc ens, sequitur in intellectu quod sit diuisum ab eo. Quarto autem sequitur in intellectu ratio vnius, prout scilicet intelligitur hoc ens non esse in se diuisum: quinto autem sequitur intellectus multitudinis, prout scilicet hoc ens intelligitur diuisum ab alio, & vtrũque ipsorum esse in se vnum. Quantumcunque enim aliqua intelligantur diuisa, non intelligetur multitudo, nisi quodlibet diuisorũ intelligatur esse vnum. Et sic etiam patet quod non erit circulus in diffinitione vnius & multitu-
16.17 dinis. Vnde patet responsio ad decimumsextum. Ad decimumseptimum dicendum, quod vnum quod est principium numeri comparatur ad multitudinem, vt mensura ad mensuratum. Quod quidem vnum positiue aliquid supra substantiam addit, v. dictum est.

Ad argumẽta in contrarium. AD EA quæ in oppositum obiiciuntur secundum præmissa facile est respondere considerantibus secũdum quid veritatem concludant: vnum tamen quod in illis obiectionibus tangebatur considerandum est ꝙ huiusmodi prima, scilicet essẽtia, vnitas, veritas, & bonitas, denominãt ipsa ea ratione, quia vnũ verum & bonum cõsequuntur ad ens. Cum autẽ ens sit primũ quod in intellectu cõcipitur, oportet quod quicquid in intellectũ cadit, intelligatur vt ens, & per cõsequens vt vnum verũ & bonum. Vnde cum intellectus apprehẽdat essentiam, vnitatẽ, veritatẽ, & bonitatem in abstracto, oportet quod de quolibet eorũ prædicetur ens & alia tria concreta. Et inde est quod ista denominant ipsa, non autem alia quæ non conuertuntur cum ente.

Virum in Deo sit aliqua diuersitas.

ARTIC. VIII.

Primum. OCTAVO quæritur vtrum in Deo si aliqua diuersitas. Et videtur quod sic. Quia secundũ Philosophũ in 5. Metaphys. vnum in substantia facit idem, multitudo autem in substantia facit diuersum. In diuinis autem est multitudo secundum substantiam, dicit enim Hyl in libro de Synodis, quod pater & filius & spiritussanctus sunt per substantiam tria, per consonantiam vero vnum. ergo in di-
2 uinis est diuersitas. Præterea, secundum Philosophum in 10. Metaphy. diuersum dicitur absolute, differens vero relatiue: vnde omne differens est diuersum, non autem omne diuersum est differens. Sed in diuinis conceditur esse differentia. Dicit enim Dama. differentiam personarum in tribus proprietatibus, id est, paternali & filiali, & proces-
3 sibili recognoscimus. ergo in diuinis est diuersitas. Præterea, differentia accidentalis facit alterum solum, differentia vero substantialis facit aliud, id est diuersum. Cum ergo in diuinis sit differentia, & non possit ibi esse accidentalis differentia, & per consequens oportet quod sit differentia substantialis, oportet quod sit ibi diuersitas.

Præterea, multitudo causatur ex diuisione, sicut iam dictum est. vbi autem est diuisio, sequitur diuersitas. ergo in 4
diuinis cum sit multitudo, erit ibi diuersitas. Præterea, 5
idem & diuersum sufficienter diuidũt ens. Sed pater nõ est idem filio. Non enim conceditur quod pater generando filium, generet se Deum, ergo filius est diuersus à patre.

SED CONTRA est quod Hyl. dicit in septimo de *Contra.* 1.
Trinitate, Nihil in diuinis nouum, nihil diuersum, nihil alienum, nihil separabile Præterea, Ambro. dicit in libro 2
de Trinit. Pater & filius diuinitate vnum sunt, nec est ibi substantiæ differentia nec vlla diuersitas.

CONCLVSIO.

Nulla est in diuinis personis substantiæ differentia nec vlla diuersitas.

RESP. RESPONDEO dicendum, quod sicut dicit Hiero. Ex verbis inordinate prolatis incurritur hæresis. Et ideo sic loquendum est de diuinis, vt nulla errori occasio præbeatur. Fuerunt autem circa diuina duo errores, præcipue cauendi ab illis qui de vnitate & trinitate in diuinis *Error Arrij.* loquuntur, scilicet error Arrij, qui vnitatem essentiæ negauit, ponens aliam essentiam esse patris, & aliam filij. Alius *Error Sabellij.* error est Sabellij, qui negauit pluralitatem personarum, dicens eundem esse patrem qui est filius. Ad euitandum ergo errorem Arrij, sunt nobis quatuor cauenda in fidei con- *Quænam cauere debeamus in diuinis naturalibus.*
fessione. Primo diuersitas, per quam tollitur vnitas essentiæ, quam cõfitemur dicendo esse vnum Deum. Secundo diuisio, quæ obuiat diuinæ simplicitati. Tertio disparitas, quæ repugnat æqualitati diuinarum personarum. Quarto vt non confiteamur filium esse alienum à patre, per quod tollitur similitudo. Similiter contra errorem Sabellij sunt quatuor cauenda. Primo singularitas, per quã tollitur naturæ diuinæ communicabilitas: secundo nomen vnici, per quod tollitur realis distinctio personarum: tertio confusio, per quam tollitur ordo qui est in diuinis personis: quarto solitudo, per quam tollitur consociatio diuinarum personarum. Confitemur autem contra diuersitatem, vnitatem essentiæ: contra diuisionem, simplicitatem: contra disparitatem, æqualitatem: contra alienum similitudinem: contra singularitatem personarum, pluralitatem: contra vnicum distinctionem: contra cõfusionem, diseretionem: contra solitarium, consonantiam & connexionem amoris.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendum, quod substantia accipitur ibi pro hypostasi, non pro essentia, cuius multitudo faceret diuersitatem. Ad secundum dicendum, quod licet 2
à quibusdam doctoribus ecclesiæ inueniatur nomen differentiæ circa diuina, non tamen est communiter vtendum nec ampliandum, quia differentia importat distinctionem aliquam secundum formam, quæ non potest esse in diuinis, cum forma Dei sit diuina natura, vt Augu. dicit: sed exponenda est differentia, vt ponatur pro distinctione, quæ minimum distinctionis importat: cum etiam secundum relationes, vel secundum solam rationem aliqua distingui dicantur. Sic etiam exponẽdum est si inueniatur diuersitas in diuinis, vtpote si dicatur quod diuersa est persona patris à persona filij accipiendũ est diuersum pro distincto. Magis tamen cauendum nomen diuersitatis in diuinis quam differentiæ: quia diuersitas magis pertinet ad essentialem diuisionem. Nam qualiscunque formarum multitud., facit differentiam. Diuersitas autẽ sit solum per formas substantiales. Ad tertium dicendum, quod licet in diuinis 3
non sit accidens, est tamen ibi relatio, cuius oppositio distinctionem facit in diuinis, non autem diuersitatem. Ad 4
quartum dicendum, quod licet in diuinis non sit proprie loquẽdo diuisio, est tamen ibi distinctio per relationes, quę sufficit ad numerum personarum. Ad quintum dicẽdum, 5
quod filius est idem Deus cum patre. non tamen potest dici quod pater se Deum genuit, filium generando, quia ly se, cum sit reciprocum, refert idem suppositum, pater autem & filius sunt duo suppositi in diuinis.

Virum in diuinis sint tres personæ tantum, an plures vel pauciores.

ARTIC. IX.

Primum. NONO quæritur vtrũ in diuinis sint tres personæ tantum, an plures vel pauciores. Et videtur ꝙ plures. Dicit enim August. in lib. contra Maximinum, Filius non genuit

nuit creatorem. Neque enim non potuit, sed non oportuit. In diuinis autem non differt esse & posse, quia nec in aliquibus sempiternis secundum Philosophum in tertio Physico. ergo filius genuit alium filium, & sic sunt duo filij in diuinis, & per cõsequẽs plures personæ quam tres. Sed dicereturquod hoc quod dicit, Neque non potuit, exponen-
2 dum est, id est non ex impotentia fuit. Sed contra, vnicuique supposito alicuius naturæ conuenit actus naturæ illius, nisi propter eius impotentiam. Generatio autem est actus ad perfectionem naturæ diuinæ pertinens, alioquin non conueniret patri, in quo non est nisi quod perfectionis est. Si ergo filius non generat alium filium, hoc erit ex
3 impotentia eius. Præterea, si filius non potest generare, potest autem generari, habet ergo potentiam vt generetur, non potentiam vt generet. Aliud autem est generare, & aliud generari. Cum ergo potentiæ distinguantur penes obiecta, nõ erit eadem potentia patris & filij, quod est hæ-
4 reticum. Præterea, actio & passio in his quæ agunt & patiuntur reducuntur ad diuersa principia. Nam agit aliquid per rationem formæ in rebus creatis, patitur vero ratione materiæ. Generare autem & generari significantur per modum actionis & passionis. ergo oportet quod ad diuersa principia referantur. Et sic nõ potest esse vna potentia qua pater generat, & qua filius generatur. Sed diceretur quod est eadem potentia, inquantum vtraque radicatur in essen-
5 tia diuina, quæ vna est patris & filij. Sed contra, potentia calefaciendi & desiccandi radicantur in vno subiecto, scilicet igne, nec tamen est vna & eadem potentia. Alia enim qualitas erit calor, qui est principium calefaciendi: & alia siccitas, quæ est principium desiccandi. ergo vnitas diuinæ essentiæ non sufficit ad hoc quod sit eadem potẽtia qua pa-
6 ter generat & filius generatur. Præterea, omnis sapiens & intelligens, ex sua sapientia aliquam conceptionem habet. Sed filius est sapiens & intelligens, sicut & pater. ergo habet aliquam conceptionem. Conceptio autem patris est verbum, quod est filius. ergo filius etiam habet alium filiũ. Sed diceretur quod verbum dicitur in diuinis non solum personaliter, sed essentialiter. Et sic verbum essentialiter
7 dictum potest esse conceptio filij. Sed contra, verbum dicit speciem conceptam ordinatam ad manifestationem, & ita importat originem. Quæ autem important originem
8 in diuinis, dicuntur personaliter, & non essentialiter. ergo verbum essentialiter dici non potest. Præterea, Ansel. dicit in monologion, quod sicut pater dicit se, ita & filius & spiritussanctus. Idem autem est patrem dicere se quod ge-
9 nerare filium, vt ipse ibidem dicit. ergo filius generat aliũ filium, & sic idem quod prius. Præterea, ex hoc probatur quod Deus generet, quia generationem aliis tribuit, secundum illud Isai. vltimo, Si ego qui generationem cęteris tribuo, sterilis ero, dicit Dominus. Sicut autem pater dat ge-
10 nerationem, ita & filius, quia indiuisa sunt opera trinitatis: ergo & filius generat filium. Præterea, Augustinus dicit in libro ad Orosiũ, quod pater generat filium natura. Damas. etiam dicit quod generatio est opus naturæ. Eadem autem est natura patris & filij: ergo sicut pater generat, ita & filius. Sunt ergo plures filij in diuinis, & ita plures personæ quam tres. Sed dicendum, quòd ea ratione non possunt esse plures filij in diuinis, quia non potest ibi esse nisi vna filiatio. Forma enim vnius speciei non multiplicatur
11 nisi per diuisionem materiæ, quæ nulla est in diuinis. Sed contra, omnis differentia nata est facere pluralitatem: potest autem esse differentia inter duas filiationes, nõ solum ex materia, sed etiam ex hoc quod hæc filiatio est talis, illa vero talis: ergo nihil prohibet plures filiationes ponere in
12 diuinis, licet ibi non sit materia. Præterea, filius procedit à patre sicut splendor à sole, secundum illud Hebr. 1. Cum sit splendor gloriæ. Sed splendor etiam potest alium splendorem producere: ergo & filius potest alium filium gene-
13 rare. Et sic sequitur quod in diuinis sint plures filij, & personæ plures tribus. Præterea, spiritussanctus est amor quo pater diligit filium: sed etiam spiritumsanctum amat pater. ergo oportet quod sit alius spiritus quo pater amat spi-
14 ritumsanctũ. Et sic quatuor sunt personæ in diuinis. Præterea, secundum Diony. bonum est communicatiuum sui. Bonitas autem spirituisancto appropriatur, sicut potentia patri, & sapientia filio. ergo propriissime ad spiritumsanctum pertinere videtur quod naturam diuinam alij personæ communiget, & sic sunt plures tribus personis in diui-
15 nis. Præterea, secundum Philosophum in 4. Meteororum,

Perfectum vnumquodque est quando potest sibi simile ex se producere. Spiritus autem sanctus est perfectus Deus: ergo potest aliam diuinam personam producere. ergo, &c.

Præterea, filius à patre diuinam naturam nõ recipit per- 16
fectius quam spiritussanctus. Recipit autem filius à patre diuinam naturam non solum passiue (vt ita dixerim) quasi ab eo genitus, sed etiam actiue, quia potest eandem naturam alij communicare. ergo & spiritussanctus diuinam naturam potest alij personæ communicare. Præterea, quod 17
est perfectionis in rebus creatis oportet Deo attribui. Cõmunicare autem naturam ad perfectionem in rebus creatis pertinet, licet modus communicandi aliquam imperfectionem habeat, inquantum talem communicationem consequitur aliqua diuisio vel aliqua transmutatio generantis. ergo communicare diuinam naturam est perfectionis in Deo. Et ita spirituisancto est attribuendum: procedit ergo à spirituisancto aliqua diuina persona, & sic sequitur, quod in diuinis sint personæ plures tribus. Præterea, si- 18
cut diuinitas est quoddam bonum in patre, ita & paternitas. Ex eo autem quod nullius boni sine consortio potest esse iocũda possessiõ, probatur à quibusdam quod sunt plures habẽtes diuinam naturam. ergo pari ratione sunt plures patres in diuinis. Et similiter plures filij, & plures spiritussancti. Et ita personæ plures tribus. Præterea, filius 19
& spiritus videntur distingui abinuicem in hoc quod filius procedit à patre per modum intellectus, vt verbum: spiritussanctus per modum voluntatis, vt amor. Sunt autẽ plura attributa essentialia quam volũtas & intellectus: vt bonitas, potentia, & huiusmodi. ergo plures personæ proce- 20
dunt à patre quam filius & spiritussanctus. Præterea, processio naturæ plus videtur differre à processione intellectus quam processio volũtatis. In rebus autem creatis processionem intellectus semper concomitatur processio voluntatis: quia quęcunque aliquid intelligunt etiam aliquid volunt: processionem autem naturæ non semper concomitatur processio intellectus, quia non in omnibus quæ naturaliter generant, intellectus inuenitur. Si ergo persona quæ procedit per modum voluntatis vt amor, est alia in diuinis à persona quæ procedit per modũ intellectus vt verbum, etiam erit persona quæ procedit per modum intellectus vt verbũ, alia à persona quæ procedit per modum naturæ vt filius. Sunt ego tres personæ procedentes in diuinis, & vna non procedens. Et sic sunt quatuor personæ.

Præterea, personæ multiplicantur in diuinis propter re- 21
lationes quæ subsistunt, ponũtur autem in diuinis quinque relatiuæ notiones, scilicet paternitas, filiatio, processio, innascibilitas, & communis spiratio. Sunt ergo quinque per- 22
sonæ in diuinis. Præterea, relationes quæ ab æterno de Deo dicuntur, non sunt in creaturis, sed in Deo. Quicquid autem est in Deo, est subsistens, cum in Deo nõ sit aliquod accidens. Omnes ergo relationes quæ ab æterno Deo conueniunt sunt subsistentes. & per consequens sunt personæ. Tales autem sunt infinitæ. Nam ideæ rerum creatarum ab æterno sunt in Deo, quæ non distinguuntur abinuicem nisi per respectus ad creaturas. Sunt ergo infinitæ personæ 23
in diuinis. Sed contra, videtur quod sint pauciores tribus. In vna enim natura, non est nisi vnus modus communicationis illius naturæ. vnde secundum Commenta. in 8. Physi. Animalia quæ generantur ex semine, non sunt vnius speciei cum animalibus ex putrefactione generatis. Diuina autem natura est maxime vna. ergo non potest communicari nisi vno modo. Sic ergo non possunt esse nisi duæ personæ. Vna diuinitatem communicans per aliquem modum, & persona per illum modum diuinitatem recipiens.

Præterea, Hil. in libro de Synodis ostendit filium na- 24
turaliter à patre procedere, quia talis existit qualis Deus est. Creaturas vero à Deo procedere voluntarie, quia tales sunt quales eas voluit Deus esse, non qualis est Deus. Sed spirituissanctus sicut & filius, talis est qualis est Deus pater. ergo spirituissanctus procedit naturaliter à patre sicut & filius. Non ergo est distinctio inter spiritumsanctum 25
& filium, ex eo quod filius procedit per modũ naturæ, non autem spirituissanctus. Præterea, natura voluntatis & intellectus, non differunt in Deo nisi secundum rationem tantum. ergo processio per modum naturæ & intellectus, & voluntatis, non differunt in Deo nisi ratione tantum. Si ergo per hoc distinguuntur filius & spirituissanctus, quod vnus procedit per modum naturæ vel intellectus, & alius per modum voluntatis, non erunt distincti nisi secundum

Universidad de Deusto
Biblioteca

rationem. ergo non erunt duę personę, cum pluralitas per-
16 sonarum rerum pluralitatem importet. Præterea, perso-
næ in diuinis distinguuntur solum secundum relationes o-
riginis. Ad designandam autem originem sufficiunt duæ
relationes, scilicet à quo alius, & qui ab alio. ergo in diui-
17 nis non sunt nisi duæ personæ. Præterea, omnis relatio
exigit duo extrema. Sicut ergo in diuinis personæ non di-
stinguuntur nisi secundum relationem, oportet quod sint
in diuinis vel duæ relationes, & sic erunt quatuor personæ:
vel vna relatio tantum, & sic erunt solum duæ personæ.

Contra. 1 SED CONTRA, Videtur quod sint tantum tres per-
sonę in diuinis per hoc quod dicitur primę Io. quinto, Tres
sunt qui testimonium dant in cœlo. Interrogâtibus autem
quid tres, respõdit ecclesia, quod tres personæ, vt dicit Au-
gustinus septimo de Trinita. ergo in diuinis sunt tres per-
2 sonæ. Præterea, ad perfectionem diuinæ bonitatis, fœli-
citatis & glorię requiritur quod sit in Deo vera & perfecta
charitas. Nihil enim est charitate melius, nihil charitate
perfectius, vt dicit Richar. in tertio de Trinitate. Fœlicitas
autem absque iocunditate non est, quæ maxime per chari-
tatem habetur. Vt enim in eodem libro dicitur, Nihil cha-
ritate dulcius, nihil charitate iocundius, charitatis deliciis
rationalis vita nihil dulcius experitur, nulla delectatione
delectabilius fruitur: perfectio etiam gloriæ in quadam
magnificentia perfectæ communicationis consistit quam
charitas facit. vera autem & perfecta charitas requirit in
diuinis ternarium numerum personarum. Amor enim quo
aliquis se tantum diligit, est amor priuatus, & non chari-
tas vera. Alium autem summe Deus diligere non potest,
qui non sit summe diligibilis. Nec summe diligibilis est,
nisi sit summe bonus. Vnde patet quod vera charitas in
Deo summa esse non potest, si sit ibi tantum vna persona:
nec etiam perfecta, si sint duæ tantum, quia ad perfectio
nem charitatis requiritur quod amans velit id quod ab eo
amatur, etiam æquè ab alio diligi. Indicium nanque ma-
gnæ infirmitatis est, non posse pati consortium amoris,
posse vero pati, signum magnæ perfectionis. Magis gra-
tanter suscipere, maximo est desiderio requirere, vt dicit
Richar. in eodem libr. Oportet ergo si sit in Deo perfectio
bonitatis, fœlicitatis & gloriæ, quod sit in diuinis trina-
3 rius personarum numerus. Præterea, cum bonum sit com-
municatiuũ sui, perfectio diuinæ bonitatis requirit quod
Deus summe sua communicet. Si autem esset tantum vna
persona in diuinis, non summe communicaret suam bo-
nitatem. Creaturis enim non summe communicat. Si ve-
ro essent solum duæ personæ, non communicarentur per-
fectæ delitiæ mutuæ charitatis. oportet ergo esse secun-
dam personam, cui perfectæ communicetur diuina boni-
tas, & tertiam cui perfectæ communicentur diuinæ cha-
4 ritatis delitiæ. Præterea, ad amorem tria requiruntur,
scilicet amans, id quod amatur, & ipse amor, vt Augusti-
nus dicit in octauo de Trinitate. Duo autem mutuo se a-
mantes, sunt pater & filius. Amor autem qui est eorum
nexus, est spiritussanctus. Sunt ergo tres personæ in di-
5 uinis. Præterea, sicut Richardus dicit in quinto de Tri-
nitate, In rebus humanis videmus quod persona de perso-
nis procedit tribus modis. Quandoque immediate tan-
tum, sicut Eua de Adam. Quandoque mediate tantum, si-
cut Enoch de Adam. Quandoque immediate & media-
te simul, sicut Seth de Adam: immediate inquantum eius
filius fuit, mediate vero inquantum fuit filius Euæ, quæ
ab Adam processit. In diuinis autem non potest procede-
re persona de persona mediate tantum, quia non esset ibi
summa germanitas. Relinquitur ergo quod in diuinis sit
vna persona quæ non procedit ab alia, scilicet persona pa-
tris à qua procedunt aliæ personæ, vna immediate tan-
tum, scilicet filius. Alia mediate simul & immediate, sci-
licet spiritussanctus qui ex patre filióque procedit. ergo est
6 personarũ trinarius in diuinis. Præterea, inter dare ple-
nitudinem diuinitatis & non accipere, & accipere & non
dare, medium est dare & accipere. Dare autem plenitu-
dinem diuinitatis & non accipere, pertinet ad personam
pæris: accipere vero & nõ dare, pertinet ad personam spi-
ritussancti. oportet ergo esse tertiam personam quæ pleni-
tudinem diuinitatis & det & accipiat. Et hæc est persona
filij. Sunt ergo tres personæ in diuinis.

CONCLVSIO.

Tres tantum personæ in diuinis sunt, pater, filius, & spi-
rituſſanctus.

RESP. RESPONDEO dicendum, quòd secundum positio-
Vide 1. par. nem hæreticorũ, nullo modo potest poni certus per-
q 31. arti. 1. sonarum numerus in diuinis. Intellexit enim Arrius perso-
per totã quæ- narum trinitatem hoc modo, quòd filius & spiritussanctus
stionem. essent quædam creaturæ. Quod etiam Macedonius de spi-
ritusancto sensit: processio autem creaturarum à Deo non
de necessitate certo numero terminatur, cum diuina virtus
ex sua infinitate hoc habeat, quod omnem creaturæ mo-
dum, speciem & numerum excedat. Vnde si Deus pater o-
mnipotens creauit duas excellentissimas creaturas, quas
Arrius dicit filium & spiritum sanctum, non est remotum
quin alias æquales, vel etiam maiores creare poterit. Sabel *Positio Sa-*
lius autem posuit quod pater & filius & spiritussanctus nõ *bellij.*
distinguuntur nisi nomine & ratione. Quæ etiam patet
in infinitum posse multiplicari, secundum quod ratio no-
stra infinitis modis de Deo cogitare potest ex variis effe-
ctibus, & eum diuersimode nominare. Sola autem catho- *Positio fidei*
lica fides, quæ ponit vnitatem diuinæ naturæ in personis
realiter distinctis, trinarij numeri potest rationem in diui-
nis assignare. Impossibile enim est quod vna natura sim-
plex sit nisi in vno sicut in principio. Vnde Hil. dicit in lib.
de Synodis, quod qui confitetur in diuinis duos innascibi-
les, confitetur duos Deos. Vnum enim Deum prædicari na
tura vnius innascibilis Dei exigit. Vnde & quidam Philo-
sophi dixerũt, quòd in rebus quę sunt sine materia, non po
test esse pluralitas nisi secundum originem. Vna enim na-
tura potest in pluribus esse ex æquo propter materiæ divi-
sionem, quæ in Deo locum non habet. Vnde impossibile
est ponere in diuinis nisi vnam personam innascibilẽ, quæ
ab alio non procedat. Si autem ab eo aliæ personæ proce-
dant, oportet quod hoc sit per aliquam actionem. Non au-
tem per actionem transeuntem in id, quod est extra agen-
tem, sicut calefacere vel secare sunt actiones ignis & ferrę:
& creatio ipsius Dei. Quia sic personæ procedentes essent
extra naturam diuinam. Relinquitur ergo quod processio *Processio-*
personarum in vnam naturam diuinam non sit nisi secun- *nes personã-*
dum operationes, quæ non transeunt extra, sed manent in *rum in diui-*
operante. Hæ autem in natura intellectuali sunt solũ duæ, *nis sequũtur*
scilicet intelligere & velle. Secundum autem vtramque *actiones im-*
earum inuenitur aliud procedẽs, cum hæ operationes per- *manentes.*
ficiuntur. Ipsum enim intelligere nõ perficitur nisi aliquid
in mente intelligentis concipiatur, quod dicitur verbum.
Non enim dicimur intelligere, sed cogitare ad intelligen-
dum antequam conceptio aliqua in mente nostra stabiliatur. Similiter etiã ipsum velle perficitur in amore ab aman
te per voluntatem procedente, cum amor nihil sit aliud
quam stabilimentum voluntatis in bono volito. Verbũ au-
tem & amor in creatura quidem non sunt personæ subsi-
stentes in natura intelligente & volente. Intelligere enim
& velle creaturæ non est esse eius. Vnde verbum & amor
sunt quædam superuenientia creaturæ intelligenti & vo-
lenti, sicut accidẽtia quædam. Cum autem in Deo idem sit
esse intelligere & velle, necessarium est quod verbum &
amor in Deo non accidant, sed subsistant in natura diuina.
Non autem est in Deo nisi vnũ simplex intelligere, & vnũ
simplex velle, quia intelligendo essentiam suam, intelligit
omnia, & volendo bonitatem suam, vult omnia quæ vult.
Non est ergo nisi vnum verbum & vnus amor in diuinis.
Ordo autem intelligendi & volendi aliter se habet in Deo
& nobis. Nos enim cognitionẽ intellectiuam à rebus ex-
terioribus accipimus. per voluntatem vero nostram in ali-
quid exterius tendimus tanquam in finem. Et ideo intelli-
gere nostrum est secũdum motum à rebus in animam, vel-
le vero secundum motum ab anima ad res. Deus autẽ non
accipit scientiam à rebus, sed per scientiam suam causat
res. Nec per voluntatem suam tendit in aliquid exterius,
sicut in finem. Sed omnia exteriora ordinat in se sicut in fi-
nem. Est ergo tam in nobis quam in Deo circulatio quæ-
dam in operibus intellectus & voluntatis. Nam voluntas
redit in id à quo fuit principium intelligendi. Sed in nobis
concluditur circulus ad id quod est extra, dum bonum ex-
terius mouet intellectum nostrũ, & intellectus mouet vo-
luntatem, & voluntas tendit per appetitum & amorem in
exterius bonum. Sed in Deo iste circulus clauditur in seip-
so. Nam Deus intelligendo se, cõcipit verbum suum, quod
est etiam ratio omnium intellectorum per ipsum, propter
hoc quod omnia intelligit intelligendo seipsum, & ex hoc
verbo procedit in amorem omnium & sui ipsius. Vnde di-
xit quidam quòd monas monadem genuit, & in se suum
reflectit

reflectit ardorem. postquam vero circulus conclusus est,
nihil vltra addi potest. Et ideo non potest sequi tertia pro-
cessio in natura diuina, sed sequitur vlterius processio in
exteriorem naturam. Sic ergo oportet quod in diuinis sit
vna tantum persona non procedens, & duæ solæ personæ
procedentes: quarum vna persona procedit vt amor, & a-
lia vt verbum. Et sic est personarum trinarius numerus in
diuinis. Cuius quidem trinarij similitudo in creaturis ap-
paret tripliciter. Primo quidem sicut effectus repræsentat
causam. Et hoc modo principium totius diuinitatis, scili-
cet pater, repræsentatur per id quod est primum in crea-
tura, scilicet per hoc quod est in se vnã subsistens. verbum
vero per formam cuiuslibet creaturæ. Nam in his quæ ab
intelligente aguntur, forma effectus à conceptione intel-
ligentis deriuatur. Amor vero in in ordine creaturæ. Nam
ex eo quod Deus amat seipsum, omnia ordine quodam in
se conuertit. Et ideo hæc similitudo dicitur vestigij, quod
repræsentat pedem sicut effectus causam. Alio modo se-
cundum eandem rationem operationis. Et sic repræsen-
tatur in creatura rationali tantum, quæ potest se intelli-
gere & amare sicut a Deus, & sic verbum & amorem sui
producere. Et hæc dicitur similitudo naturalis imaginis.
Ea enim imaginem aliorum gerunt, quæ similem speciem
præ se ferunt. Tertio modo per vnitatem obiecti, inquãtum
creatura rationalis intelligit & amat Deum. Et hæc est
quædam vnionis conformitas, quæ in solis sanctis inueni
tur, qui idem intelligunt & amant quod Deus. De prima
quidem similitudine dicitur Iob vndecimo, Forsitan vesti-
gia Dei comprehendes. De secunda, Genes. primo, Facia-
mus hominem ad imaginem & similitudinem nostram. Et
hæc dicitur imago creationis. De tertia, secundę ad Cor.
tertio, Nos enim omnes reuelata facie gloriam Domini
speculantes, in eandem imaginem transformamur. Et hæc
dicitur imago recreationis.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendum, quod ideo dicit Au-
gustinus quod non est dicendum, quod filius non potuit
generare, sed non oportuit, quia non ex impotentia filij
est quod non generat: vt hoc quod dicit non potuit, sumã-
tur priuatiue, & non simpliciter negatiue. per hoc autem
quod dicit quod non oportuit, significat quod sequeretur
inconueniẽs si in diuinis filius alium filiũ generaret. Quod
quidem inconueniens ex quatuor potest cõsiderari. Primo
quidem, quia cum filius in diuinis procedat vt verbum, si
filius filium generaret, sequeretur quod in Deo verbum ex
verbo procederet. Quod quidem esse non potest, nisi in
intellectu inquisitiuo & discursiuo, in quo verbum ex ver-
bo procedit, dum ex consideratione vnius veritatis in al-
terius veritatis cõsiderationem procedit. Quod nullo mo-
do conuenit perfectioni & simplicitati intellectus diuini,
qui vno intuitu omnia simul videt. Secundo quia illud per
quod aliquid indiuiduatur & incommunicabile efficitur,
impossibile est pluribus esse commune. Id enim per quod
Sortes est hoc aliquid, non intelligi potest pluribus inesse. Vnde si filiatio in diuinis pluribus conueniret, non esset
filiatio constituens incommunicabilem filij personam. Et
ita oporteret quod filius indiuidua persona constitueretur
per aliquid absolutum, quod essentiæ diuinæ vnitati non
conuenit. Tertio quia nihil vnum secundum speciem exi-
stens, potest secundum numerum multiplicari, nisi ratione
materiæ. Et hac ratione in diuinis non potest esse nisi vna
essentia. Quia diuina essentia est immaterialis omnino. Si
autem essent plures filij in diuinis, oporteret etiam esse
filiationes plures. Et ita oporteret eas secundum mate-
riam subiectam multiplicari, quod diuinæ immateriali-
tati nõ conuenit. Quarto quia filius dicitur aliquis ex hoc
quod naturaliter procedit: Natura autem ad vnum se ha-
bet determinate: nisi per accidens ex aliquo naturaliter
plura proueniant propter materiæ diuisionem. Et ideo
vbi est omnino immaterialis natura, oportet solum fi-
lium vnum esse. Ad secundum dicendum, quod dupli-
citer aliquid potest esse naturæ alicuius. vno modo secun-
dum quod absolute consideratur. Et sic oportet vt quæ ad
aliquam naturam pertinent, conueniant omnibus suppo-
sitis in natura illius. Et sic conuenit naturæ diuinæ esse
omnipotentem, creatorem, & alia huiusmodi, quæ sunt
communia tribus personis. Alio modo pertinet aliquid
ad naturam secundum quod consideratur in aliquo vno
supposito. Et sic non oportet quod id quod conuenit na-
turæ, conueniat cuilibet supposito illius naturæ. Sicut
enim natura generis habet aliquid in vna specie, quod al-
teri speciei non cõuenit, quemadmodum ad naturam sen-
sitiuam consequuntur quædam in homine, non autem in
animalibus brutis, vt habere excellentissimum tactum, &
reminisci, & alia huiusmodi, ita etiam aliquid pertinet ad
naturam speciei, prout est in vno individuo, quod non con-
uenit alij individuo eiusdem speciei. Sicut patet quod na-
turæ humanæ prout fuit in Adam, conuenit quod non sit
per generationem naturalem accepta, quod tamen in aliis
individuis humanæ naturæ non inuenitur. Et per hunc mo-
dum posse generare, consequitur naturam diuinam prout
est in persona patris. Quod patet ex hoc quod pater non
constituitur persona incommunicabilis: nisi ex ipsa pater-
nitate, quæ competit ei secundum quod est generans. Et
ideo non sequitur quod filius licet sit perfectum suppositũ
diuinæ naturæ, possit generare. Ad tertium dicendum, 3
quod licet pater possit generare, non autem filius, non ta-
men sequitur quod potẽtiam aliquam habeat pater quam
non habet filius. Eadem enim potentia est patris & filij,
per quam & pater generat, & filius generatur. Nam poten-
tia absolutum quiddam est. Et ideo non distinguitur in di-
uinis, sicut nec bonitas, nec aliquid sic dictum. Generare
vero & generari in diuinis non significant aliquid absolu-
tum, sed solam relationem in diuinis. Relationes autem
oppositæ in vno & eodem absoluto communicant in diui-
nis & ipsum non diuidunt. Sicut patet quod in patre & fi-
lio est vna essentia, vnde nec potentia distinguitur in diui-
nis, per hoc quod est ad generare & generari. Non enim
etiam in creaturis oportet quod per quamcunq; obiecto-
rum distinctionem potentia distinguatur, sed per differen-
tiam formalem obiectorum, & quæ in eodem genere acci-
piatur. Sicut potentia visua non distinguitur per hoc quod
est videre hominem & videre asinum, quia ista differentia
non est sensibilis, inquantum est sensibile. Et similiter in di
uinis absolutum per relationem nõ distinguitur. Ad quar- 4
tum dicendum, quòd in omni operatione quæ transit ab a-
gente in rem exteriorem, requiritur aliquod principium in
patiente per quod est patiens. In operatione autem quæ nõ
transit in rem exteriorem, sed manet in operante, non
requiritur nisi vnum operationis principium. Sicut ad vo-
lendum requiritur principium ex parte volentis, per quod
possit velle. In creaturis autem est generatio secundum o-
perationem transeuntem in rem exteriorem. Vnde opor-
tet quod sit alia potentia actiua in generante, & alia passi-
ua in generato. Sed generatio diuina attenditur secundum
operationem, non quidem in aliquid exterius transeuntẽ,
sed interius manentem idem secundum conceptionem ver
bi. Vnde non oportet quod alia sit potẽtia actiua in patre,
& alia passiua in filio. Ad quintum dicendum, quod ca- 5
lor & sapor prout in se considerantur, sunt qualitates quæ-
dam: possunt tamen dici potentiæ secundum quod sunt ac-
tuum quorumdam principia. vnde patet, quòd licet radix
prima & remota quæ est subiectum, sit vna radix, tamen
propinqua quæ est qualitas non est vna. Ad sextum di- 6
cendum, quòd sicut pater est Deus generans, filius autem
est Deus genitus, ita dicendum est quod pater est sapiens
vt concipiens, filius vero sapiens vt verbum conceptum. Fi
lius enim in eo quod est verbum, est quædam conceptio
sapientis. Sed quia quicquid est in Deo est Deus, oportet q
ipsa conceptio sapientis Dei, sit Deus, & sapiens, & potens, 7
& quicquid aliud competit Deo. Ad septimum dicendũ,
quòd verbum in diuinis non potest dici nisi personaliter si
proprie accipiatur. Nulla enim alia origo in diuinis esse
potest nisi immaterialis, & quæ sit conueniens intellectua-
li naturæ qualis est origo verbi & amoris, vnde si proces-
sio verbi & amoris non sufficit ad distinctionem persona-
lem insinuandam, nulla potest esse personalis distinctio
in diuinis. Vnde & Ioann. tam in principio sui euangelij
quam in prima canonica sua, nomine verbi pro filio vtitur.
Nec est aliter loquendum de diuinis, quam sacra scriptura
loquatur. Ad octauum dicendum, quòd dicere potest du 8
pliciter sumi. vno modo proprie secũdum quod dicere idẽ
est quod verbum concipere. Et sic dicit Augustinus in se-
ptimo de Trini. quòd non singulus quisque in diuinis, sed
solus pater est dicens. Alio modo communiter, prout dice-
re nihil est aliud quam intelligere. Et sic dicit Ansel. quòd
non solum pater est dicens, sed etiam filius & spiritussan-
ctus. Et tamen licet sint tres dicentes, est vnum solum ver-
bum quod est filius. Quia solus filius est conceptio patris

Filium in di-
uinis alium
filium gene-
rare inconue-
niens est.

inte-

Universidad de Deusto
Biblioteca

9 intelligentis & concipientis verbum, Ad nonum dicendum, quod non sequitur quod sit generatio in diuinis ex hoc solum quod tribuit generationem aliis sicut causa effectiua, quia pari ratione sequeretur quod in Deo sit motus, quia tribuit aliis motū. Sequitur autē quod sit in Deo generatio ex hoc quod tribuit aliis generationem vt causa effectiua & exemplaris: pater autem est exemplar generationis vt generans, sed filius vt genitus: vnde non oportet
10 quod generet. Ad decimum dicendum, quòd generatio est opus diuinæ naturæ prout est in persona patris, vt suprà
11 dictum est. Vnde non oportet quod conueniat filio. Ad vndecimum dicendum, quòd cum filiatio sit relatio consequens determinatum modum originis, scilicet quæ est per modum naturæ, impossibile est quod filiatio à filiatione differat differentia formali, nisi forte secundum differentiam naturarum quæ per generationem communicantur. Sicut potest dici, quod alia species filiationis est qua hic homo est filius, & qua hic equus est filius. In diuinis autem non est nisi vna natura: vnde non possunt ibi esse plures filiationes formaliter differentes. Et patet etiam quod nec materialiter. Et sic sequitur quod ibi sit tantum vna fi-
12 liatio & vnus filius. Ad duodecimum dicendum, quòd vnus splendor ab alio splendore procedit ex eo quod lux diffunditur ad aliud subiectum. Et sic patet quod hoc fit per diuisionem materialem, quę non potest esse in diuinis.
13 Ad decimumtertium dicendum, quòd vnumquodque amatur inquantum est bonum. Vnde cum vna & eadem sit bonitas patris & filij & spirituſſanctı, eodem amore qui est spirituſſanctus pater diligit se, & filium & spiritumſanctū & totam creaturam, sicut eodem verbo quod est filius dicit se, & filium & spiritumſanctū, & totam creaturam. Ad
14 decimumquartum dicendum, quòd bonitas est id ad quod terminatur operatio viuentis, quæ manet in operante. primo enim intelligitur aliquid vt verum, & sic deinceps desideratur vt bonum, & ibi sistit & quiescit operatio intranea, sicut in fine. Sed ex hinc incipit processus operationis ad exteriora, quia ex hoc quod intellectus desiderat & amat aliquid præconsideratum vt bonum, incipit exterius operari ad illud. Vnde ex hoc ipso quod bonitas spirituiſancto appropriatur, conuenienter accipi potest, quod processio diuinarū personarum vltra non porrigitur, sed quod sequitur, est processio creaturæ quæ est extra naturam di-
15 uinam. Ad decimumquintum dicendum, quòd inter omnes lineas, linea circularis est perfectior, quia non recipit additionem. Vnde hoc ipsum ad perfectionem spirituſſancti pertinet quod sua processione quasi quędam circulum diuinæ originis concludit, vt vltra iam addi non possit: sicut supra iam ostensum est. Ad decimumsextum dicen-
16 dum, quod in hoc quod est accipere vel communicare naturam diuinam, non attenditur differentia nisi solum secundum relationes. Quæ quidem differentia inæqualitatem perfectionis constituere non potest, quia vt dicit Augustinus contra Maximinum, Cum quæritur quis de quo sit, est quæstio originis, non æqualitatis vel inæqualitatis.
17 Ad decimumseptimum dicendum, quòd sicut communicare diuinam naturam est perfectionis de patre in filio, ita perfectæ accipere communicatam est perfectionis in spirituſancto. Et vtraque perfectio non differt secundum quantitatem, vel secundū relationem, quæ inæqualitatem
18 non constituit, vt dictum est. Ad decimumoctauum dicendum, quòd illud per quod aliqua persona est incommunicabilis, non potest esse multis commune, vt supra dictū est. Vnde habere consortium in illo, non faceret iocunditatem, sed destructionem distinctionis personarum. Vnde si pater in paternitate haberet consortem in diuinis, sequere-
19 tur confusio personarum. Et eadem ratio est de filiatione & processione. Ad decimumnonū dicendum, q̄ alia attributa non habēt operationē intrinsecam, secundū quam possit attendi processus diuinæ personæ, sicut intellectus &
20 voluntas. Ad vigesimum dicendum, quòd processio naturæ & intellectus conueniūt in hoc, quòd in vtraque processione procedit vnū ab vno vt similitudo eius à quo procedit. Amor autem qui procedit secundum voluntatem procedit à duobus mutuo se amantibus. Nec ex hoc quod est amor, habet quod id sit similitudo amantis. Et ideo in diuinis idem procedit per modum naturæ & intellectus, scilicet vt filius & verbum. Sed alia persona est quæ proce-
21 dit per modum voluntatis, vt amor. Ad vigesimumprimū dicendum, quòd licet sint quinque notiones in diuinis, tamen solum sunt tres proprietates personales constituentes personas, & propter hoc solum sunt tres personæ. Ad 22
vigesimum secundum dicendum, quòd relationes ideales sunt Dei ad id quod est extra, scilicet ad creaturas. Et ideo per eas non distinguuntur personæ in diuinis. Oportet etiā respondere ad rationes alias quibus concludebatur quod personæ diuinæ sunt tribus pauciores. Ad quorum primū *Ad rationes secundo positas.* dicendū, quòd in qualibet natura creata inueniuntur multi modi processionum, non tamē secundum quemlibet eorum natura speciei communicatur. Et hoc est propter im- *Ad primā quæ est 23.*
perfectionem naturæ creatæ, in qua non subsistit quicquid in ea est. Sicut verbum hominis quod procedit ab intellectu eius, nō est aliquid subsistens, nec etiam amor qui procedit à voluntate humana. Sed filius qui generatur per operationē naturæ, est subsistens in natura humana. Et propter hoc hic est solus modus quo natura cōmunicatur, licet in eo sint plures modi processionū. Sed in Deo est subsistēs quicquid in ipso est. Et ideo secundū quemlibet modum processionis communicatur natura in diuinis. Ad 24
secundum dicendum, quòd nihil prohibet etiam à voluntate aliquid naturaliter procedere. Nā & voluntas aliquid naturaliter vult & amat, scilicet fœlicitatem & veritatis cognitionem. Et ideo nihil prohibet quin spirituſanctus naturaliter procedat à patre & filio, quamuis procedat per modum voluntatis. Ad tertium dicendum, quòd licet vo 25
luntas & intellectus non differant in Deo nisi secundum rationem, tamen oportet illum qui procedit per modum intellectus, realiter distingui ab eo qui procedit per modū volūtatis. Nam verbum quod procedit per modum intellectus procedit ab vno tantum, sicut à dicente: spiritus vero sanctus qui procedit per modū volūtatis, vt amor, oportet quod procedat ex duobus mutuo se amātibus, vel etiā ex dicēte & verbo. Nihil enim potest amari cuius verbum in intellectu non præconcipitur. Et sic oportet quod ille qui procedit per modum voluntatis, sit ab eo qui procedit per modum intellectus, & per consequēs quod distinguatur ab eo. Ad quartum dicendum, quòd qui est ab alio in 26
diuinis, potest esse dupliciter, scilicet vel per modum verbi, vel per modum amoris. Et ideo qui est ab alio secūdum quod communiter dicitur, non sufficit ad constituendum personam incommunicabilem, sed solum secundum quod ad propria determinatur. Ad quintum dicendum, quòd 27
in diuinis sunt quatuor relationes nedum duæ: sed solum tres ex eis sunt personales: nam vna earum, scilicet com- *Ad argumēta in contrarium.*
munis spiratio, non est proprietas personalis, cum sit communis duabus personis. Et ideo nō sunt in diuinis nisi tres personæ. Alias rationes concedimus.

QVÆSTIO DECIMA.

DE PROCESSIONE DIVINARVM PERSONARVM.

Et habet quinque articulos.

Primò enim quæritur vtrum sit aliqua processio in diuinis.

2 Vtrum in diuinis sit tantum vna processio.
3 De ordine processionum ad relationem in diuinis.
4 Vtrum spirituſanctus procedat à filio.
5 Vtrum spirituſanctus remaneret à filio distinctus si ab eo non procederet.

ARTICVLVS PRIMVS.

Primū. Sequæ huius quæstionis est, vtrum processio aliqua sit in diuinis formaliter.

QVÆSTIO de processione diuinarum personarum. Et primo quæritur vtrum sit processio in diuinis personis: Et videtur quod non. Omne enim quod procedit ab aliquo, distat ab eo. Sed diuinarum personarum non est aliqua distantia ab inuicem. Dicit enim filius Ioannis decimoquarto, Ego in patre, & pater in me est. Et idem dici potest de spirituſancto, quòd scilicet sit in patre & filio, & econuerso. ergo in diuinis vna persona non procedit ab alia. Præterea, nihil quod ad motum pertinet Deo pro- 2
prie attribui potest, sicut nec aliquid quod materiam importet.

portet: processio autem significat quendam motum. ergo
3 non proprie potest dici in diuinis. Præterea, ómne procedens prærintelligitur processioni. Nam procedēs est processionis subiectum. Sed in diuinis non potest esse aliquid procedens processioni prærintellectum. Essentia enim diuina non est procedens, sicut nec genita. Relatio autem non pręintelligitur processioni, sed econuerso, sicut iam dictum
4 est. Non ergo potest esse processio in diuinis. Præterea, omne procedens sicut ab aliquo procedit, ita oportet quod procedat in aliquid. Quod autem in aliquid procedit non est per se subsistens. Cum ergo personæ diuinæ sint per se subsistentes, non videtur eis competere quod procedant.
5 Præterea, cum creaturæ nobiliores, sint etiam Deo similiores, quod inuenitur in inferioribus creaturis, nō autem in superioribus, nec etiam in Deo inuenitur, sicut quantitas dimensiua: materia autem & alia huiusmodi processio inuenitur in inferioribus creaturis in quibus vnum indiuiduum generat aliud eiusdem speciei, quod non contingit
6 in creaturis superioribus. ergo neque in Deo processio inuenitur. Præterea, illud quod derogat diuinæ dignitati, nullo modo est Deo attribuendum. In hoc autem maxime consideratur diuina dignitas, quod est prima causa essendi non habens ab alio esse, cui videtur repugnare processio.
7 Nam omne procedens quodammodo ab alio est. Non ergo dicendū est quod aliquid sit procedens in diuinis. Præterea, persona est hypostatis proprietate distincta ad dignitatem pertinente. Accipere autem ab alio quod importat processio, non videtur ad dignitatem pertinere. non ergo processio debet attribui diuinis personis sicut aliqua
8 personalis proprietas. Præterea, illud à quo aliquid procedit, oportet esse aliquo modo causam illius. Sed vna persona non potest esse causa alterius. Neque enim esse potest vna alterius causa intrinseca, formalis scilicet vel materialis, cum in diuinis non sit compositio formæ & materiæ. Nec iterum causa extrinseca, cum vna persona sit
9 in alia. Non ergo est processio in diuinis. Præterea, omne procedens procedit ab aliquo sicut à principio. vna autem persona non potest dici alterius principium: quia cum principium ad principiatum dicatur, oporteret aliquam personam principiatam dici. Quod videtur solis creaturis
10 competere. Non ergo est processio in diuinis. Præterea, nomen principij à prioritate sumptum esse videtur. Sed in personis diuinis nihil est prius, & posterius, vt Athanasius dicit. Non est ergo vna persona principium alterius. Et sic
11 non debet dici vna procedens ab alia. Præterea, omne principium est operatiuum vel factiuum. Sed vna persona non est factiua alterius, nec operatiua: alioquin in diuinis personis esset aliquid factum vel creatum: ergo diuina per-
12 sona non habet principium, neque est procedens. Præterea, quandocunque est aliquid ab aliquo procedens, oportet esse aliquid commune vtrique, quod scilicet procedenti communicatur ab eo à quo procedit, & aliquid proprium per quod procedens distinguitur ab eo à quo procedit: nihil enim procedit à seipso. Vbicūque autem est aliquid & aliquid, ibi est compositio. ergo vbicunque est processio, ibi est compositio. In diuinis autem non est compo-
13 sitio. ergo neque processio. Præterea, omne procedens ab alio, recipit aliquid ab eo. quod autem recipit aliquid, est indigentis naturæ. Nisi enim indigeret non reciperet. propter quod etiam in rebus naturalibus receptibilitas attribuitur materiæ. ergo omne procedens est indigentis naturæ. In diuinis autem non est aliqua indigentia, sed summa perfectio. ergo non est ibi processio. Sed dices, quod recipiens quando præexistit receptioni, est indigens, quando vero iam recepit, habet, & non est indigens. Filius autem & spirituſanctus recipiunt quidem à Deo patre, non tamen præexistunt receptioni, & sic in eis nulla est indigen-
14 tia. Sed contra, creatura quælibet est indigentis naturæ, & tamen non præexistit receptioni quæ recipit esse à Deo: non ergo excludit indigentiam à recipiente, hoc quod re-
15 ceptioni non præexistit. Præterea, omne quod non habet aliquid nisi secundum quod recipit illud ab alio, in se consideratum caret illo, sicut aër in se consideratus caret lumine quod ab alio recipit. Si ergo filius & spirituſanctus non habent esse nisi per hoc quod recipiunt à patre, quod oportet dicere si à patre procedunt, necesse est quod si in se considerentur, nihil sint. Quod autem in se consideratum nihil est, si habeat esse ab alio, oportet quod ex nihilo sit, & ita quod sit creatura. Si ergo filius & spirituſanctus procedunt à patre, oportet quod sint creaturæ, quod est Arrianæ impietatis. Non ergo est processio in diuinis personis. Præterea, quod procedit ab aliquo, ad 16
hoc procedit vt sit. Quod autem procedit vt sit, non semper fuit, sicut quod procedit ad locum, non semper fuit in loco illo: personæ autem diuinæ sunt sempiternæ. ergo nulla persona diuina est procedens. Præterea, principium à 17
quo aliquid procedit, habet aliquam auctoritatem respectu illius quod procedit à principio. Si ergo aliqua persona diuina procedit ab alia, vtpote filius & spirituſanctus à patre, oportet quod in patre sit aliqua auctoritas respectu filij & spirituſancti, & ita cum auctoritas sit quędam dignitas, aliqua dignitas erit in patre, quæ non est in filio & spirituſancto. Et sic erit inæqualitas in diuinis personis, quod est contra Athanasium dicentem quod in trinitate nihil est prius & posterius, nihil maius aut minus, sed totæ tres personæ coæternæ sibi sunt & coæquales. Non ergo est processio in diuinis personis.

SED CONTRA est quod dicit filius Ioan. octauo, *Contra.1.* Ego ex Deo processi & veni. Præterea, Ioan. decimoquin- 2
to, dicitur quod spiritus veritatis à patre procedit. Est ergo processio in diuinis personis.

CONCLVSIO.

Duæ in diuinis processiones sunt, alia sequens operationem ipsius secundum aliquid extrinsecum ab ipso productum, altera sequēs intellectus & voluntatis eius actiones, videlicet amoris, & verbi processiones.

RESPONDEO dicendum, quod cognitio intellecti- *RESP. Vide 1.par.* ua à nobis sumit principium à phantasia & sensu, que *q.17.1.D.13* vltra continuum se non extendunt. Et inde est quod ex his *arti.1.* quæ in continuo inueniuntur, transumimus nomina ad o- *Et 4.contra* mnia quæ capimus intellectu, sicut patet in nomine distan- *Gene.ca.11.* tiæ quæ primo inuenitur in loco, & exinde transumitur ad quamcunque formarum differentiam. propter quod omnia contraria, in quocunque sint genere, dicuntur esse maxime distantia, licet distantia primo inueniatur in vbi, vt Philosophus dicit in 10. Metaphys. Similiter autem nomen processionis primo est inuentum ad significandū motum localem, secundum quem aliquid ordinate ab vno loco per media ordinatim in extremum transit. Et ex hoc transumitur ad significādum omne illud, in quo est aliquis ordo vnius ex alio vel post aliud. Et inde est quod in omni motu vtimur nomine processionis. Sicut dicimus quod corpus procedit ab albedine in nigredinē, & de parua quantitate ad magnam, & de non esse in esse, & econuerso. Et similiter vtimur nomine processionis vbi est aliqua emanatio alicuius ab aliquo. Sicut dicimus quod radius procedit à sole, & omnis operatio ab operante, & etiam operatum, sicut artificiatum ab artifice, vel genitum à generante. Et vniuersaliter omnem huiusmodi ordinem nomine processionis significamus. Est autem duplex operatio. quædam quidem trāsiens ab operante in aliquod extrinsecum, sicut calefactio ab igne in lignum. Et hæc quidem operatio non *Ex 9. Meta.* est perfectio operantis, sed operati: non enim aliquid acquiritur igni ex hoc quod est calefaciens, sed calefacto acquiritur calor. Alia vero est operatio non transiens in aliquid extrinsecum, sed manens in ipso operante, sicut intelligere, sentire, velle, & huiusmodi: hæ autem operationes sunt perfectiones operantis. Intellectus enim nō est perfectus, nisi per hoc quod est intelligens actu, & similiter nec sensus, nisi per hoc quod actu sentit. Primū autem operationum genus commune est viuentibus & nō viuentibus: sed secundum operationum genus est proprium viuētium: vnde, si largo modo accipiamus motum pro qualibet operatione, sicut Philosophus accipit in tertio de Anima. vbi dicitur quod sentire & intelligere, sunt motus quidam, non quidem motus, qui est actus imperfecti, vt diffinitur in tertio Physi. sed motus qui est actus perfecti, sic proprium videtur esse viuentis. Et in hoc ratio videtur consistere quod aliquid sit mouens seipsum. Nam quicquid inuenimus per se & in se operari quocunque modo, dicimus viuere. Et per hunc modum Plato posuit quod primum mouens mouet seipsum. Secundum autem vtrumque operationis genus inuenitur in creaturis aliqua processio. Nam secūdum primum genus dicimus quod generatum procedit à generante, & factum à faciente. Quantum autem ad secundum operationis genus, dicimus quod verbum procedit à dicente, &

Universidad de Deusto
Biblioteca

te,& amor ab amante,huiusmodi autem duplex operationis genus Deo attribuimus. Genus quidem operationis in aliud extrinsecum transeuntis Deo attribuimus, inquantum dicimus quod creat,conseruat & gubernat omnia. Ex quo quidem operationis genere nulla perfectio Deo aduenire significatur, sed magis quod prouenit in creatura perfectio ex perfectione diuina. Aliud vero operationis genus Deo attribuimus, inquantum ipsum intelligentem & volentem dicimus. In quo ipsius perfectio significatur. Non enim esset perfectus, nisi esset intelligens & volens actu.Et inde est quod confitemur eum viuentem. Secundū ergo vtranque operationem, Deo processionem attribuimus.Secundum quidem primum operationis genus,dicimus diuinam sapiētiam aut bonitatem in creaturas procedere,vt Diony.dicit 9.cap de Diui.nomi. & etiam quod creaturæ procedunt à Deo. Secundum vero aliud operationis genus,dicimus in diuinis processionem verbi & amoris.Et hæc est processio personæ filij à patre,qui est verbum ipsius,& spirituſsancti,qui est amor eius, & spiramen viuificum. Vnde Athanasius in quodam sermone Niceni concilij dicit, quod Arriani ponentes filium & spiritumsanctum non esse coëssentiales patri,per consequens videbantur dicere Deum non viuentem & intelligentem, sed mortuum,& sine mente.

Ad primū. AD PRIMVM ergo dicendum, quòd obiectio illa procedit de processione quæ attenditur secundum operationem in aliquid extrinsecum transeuntem. Sic autem non procedunt diuinæ personæ,sed magis per modum processionis, quæ attenditur secundum operationem in operante manentem. Quod enim sic procedit non distat ab eo à quo procedit, sicut etiam humanum verbum est in
2 intellectu loquentis,non distans ab eo. Ad secundum dicendū, q̄ processio prout significat motū localem,nō ponitur in diuinis personis,sed secūdum quod importat quen-
3 dam emanationis ordinem. Ad tertium dicendum,quòd in processione quæ est motus localis,necesse est quod procedēs processioni præintelligatur,cum sit eius subiectum. Sed in processione quę importat originis ordinem, procedens se habet ad processionem vt terminus. Vnde si procedens sit ex materia & forma compositum, & per viam generationis in esse productum, materia quidem præexistit processioni vt subiectum, forma vero vel etiam compositum sequitur secundum intellectum ad processionem vt terminus : sicut cum ignis ab igne per generationē procedit. Cum vero id quod procedit non est compositum, sed forma tantum, vel etiam per creationem in esse eductum,cuius terminus est tota rei substantia,tunc nullo modo procedens præintelligitur processioni, sed econuerso, sicut creatura non præintelligitur creationi, nec splendor processioni ipsius à sole:nec verbum processioni eius à di-
4 cente,& similiter nec verbum processioni eius à patre. Ad quartum dicendum,quòd secūdum processionem quę importat originis ordinem potest aliquid procedere vt in se subsistens non relatum ad aliud, quamuis secundum processionem localem procedat aliquid non vt simpliciter in se subsistat,sed vt sit in loco. Talis autem processio non est
5 in diuinis personis. Ad quintū dicēdum, q̄ in intellectualibus substantiis quæ sunt nobilissimæ creaturæ, est etiam processio secundum operationem intellectus & voluntatis.Et quantum ad hoc inuenitur in eis increatæ trinitatis imago. Sed verbum & amor in eis non sunt personæ subsistentes. Earum enim intelligere & velle non est ipsarum substantia, sed hoc proprium Dei est: vnde verbum & amor procedunt in Deo vt personæ subsistentes, non au-
6 tem in intellectualibus creaturis. Ad sextum dicendum quòd habere originem ab aliquo quod sit in essentia diuersum, derogat dignitati diuinæ: hoc enim est proprium creaturæ.Sed habere originem ab aliquo coëssentiali,magis ad perfectionem diuinam pertinet. Non enim esset in diuinitate perfectio, nisi esset ibi intelligere & velle in actu.Quibus positis necesse est poni verbi & amoris pro-
7 cessionem. Ad septimum dicendum, quod licet accipere inquantum huiusmodi perfectionem non dicat, tamen ex parte eius à quo accipitur, perfectionem importat, & præcipue in diuinis personis quæ accipiunt pleni-
8 tudinem deitatis. Ad octauum dicendum, quòd Latini doctores raro vel nunquam ad significandum originem diuinarum personarum nomine causæ vtuntur. Tum quia causæ apud nos respondet effectus : vnde ne cogamur filium vel spiritumsanctum factos dicere, patrem non dicimus causam eorum:tum quia apud nos nomen causæ significat aliquid in essentia diuersum. Dicimus enim causam ad quam sequitur aliud:tum etiam quia apud gentiles Philosophos nomen causæ dictum de Deo, habitudinem ipsius ad creaturas designat. Dicunt enim Deum esse primam causam,& creaturas esse eius causata : vnde ne aliquis filiū & spiritū sanctum inter creaturas secundū essentiam à Deo diuersas suspicetur esse ponendas,nomē causæ refugimus in diuinis. Græci tamen absolutius in diuinis vtūtur nomine causæ,ipso solam originem significātes. Et ideo in diuinis personis vtuntur nomine causæ. Aliquid enim inconuenienter in lingua Latina dicitur, quod propter proprietatem idiomatis conuenienter in lingua Græca dici potest.Non autem oportet si nomen causæ confitemur in diuinis secundum Græcos, quod eodem modo accipiatur,sicut cum de creaturis dicitur,prout in quatuor genera secundum Philosophos diuiditur. Ad nonum dicen- 9
dum,quòd inter omnia ad originem spectantia,magis conuenit in diuinis hoc nomen principium. Quia enim diuina comprehendi à nobis non possunt, conuenientius à nobis significantur per nomina communia quæ indiffinite aliquid significant, quam per nomina specialia,quæ diffinite rei species exprimunt. vnde hoc nomen, Qui est, quod secundum Dama. significat substantiæ pelagus infinitum, conuenientissimum Dei nomen dicitur esse,vt patet Exo.3. Sicut autem causa communior est quàm elementum,quod significat aliquid primum & simplex in genere causæ materialis,ita etiam principium est communius quam causa. Nam prima pars motus vel lineæ dicitur principium, sed non causa.In quo patet quod principiū potest dici aliquid quod non est secundum essentiam distinctum, vt punctum lineæ,non autem causa:maxime si loquamur de causa originante,quæ est causa efficiens. Quamuis autem pater dicatur esse principium filij & spiritusſancti, nō tamen videtur indifferenter dicendū quod filius sit principiatum, vel etiā spirituſsanctus:licet etiā hoc modo loquēdi Græci vtātur,& possit apud sane intelligentes concedi:tamen ea quę minorationem aliquam importare videntur, refugere debemus nē filio vel spiritui sancto attribuantur, propter Arianorum errorem vitandum:sicut Hil. etsi concedat patrem esse maiorem filio propter auctoritatem Origenis, non tamen concedit quod filius sit minor patre, cui est æquale esse donatum à patre. Et similiter non est extendendum nomē subauctoritatis vel principiati in filio,licet nomen auctoritatis vel principij concedatur in patre. Ad de- 10
cimum dicendum,quòd licet principium secundum rationem nominis à prioritate sumatur, non tamen imponitur ad significandum prioritatem, sed originem. Sicut etiam hoc nomen lapis non imponitur ad significandū læsionem pedis,licet ab hoc nomen sumi videatur : licet ergo pater non sit prior filio, est tamen eius principium. Ad vndeci- 11
mum dicendum, quòd non omne principium est operatiuum vel factiuum.Neutro enim modo punctum est principium lineæ. Ad duodecimum dicendum, quod in filio 12
est aliquid commune patri,scilicet essentia, & aliquid per quod à patre distinguitur,scilicet relatio. Nō tamen est ibi compositio. Quia relatio est secundum rem essentia, sicut ex superioribus disputationibus patet. Ad decimumtertiū dicendum,quòd recipiens antequam recipiat,indiget. Ad 13
hoc enim accipit vt indigentiam repleat. Sed postquā iam acceperit,non indiget:habet enim quo indigebat. Si ergo aliquid est quod receptioni non præexistit , sed semper est in recepisse,hoc nullo modo est indigens.Filius autem non sic accipit à patre quasi prius nō habēs, & postea accipiēs: sed quia hoc ipsum quod est,habet à patre. vnde nō sequi- 14
tur q̄ sit indigens. Ad 14. dicendum, q̄ creatura accipit à Deo esse quoddam, quod non esset permanens nisi diuinitus conseruaretur.Et ideo etiam postquā esse accipit, indiget diuina operatione vt conseruetur in esse,& sic est natura indigentis.Filius autem accipit à patre idem numero esse,& eandem naturam numero quam pater habet, vnde non est naturæ indigentis. Ad 15.dicendū, q̄ filius in se cō- 15
sideratur,secundum illud quod absolute habet quod est patris essentia,& secundum hoc nō est nihil, sed vnū cum patre.Secundum vero q̄ refertur ad patrem, consideratur vt recipiens esse à patre. vnde nec sic etiam est nihil : & ita nullo modo filius est nihil. Esset autem in se consideratus nihil,si esset in eo aliquid absolutū distinctū à patre, sicut est

16 est in creaturis. Ad decimumsextum dicendum, quod filius ad hoc procedit,vt sit. Sed processio eius est æterna,sicut processio splendoris à sole est ei coæua. Et propter hoc
17 etiam filius est æternus. Ad decimumseptimum dicendum,quod auctoritas in patre non est aliud quam relatio principij. Secundum relationem autem nō dicitur aliquid æquale vel inæquale,sed secundum quantitatem,vt Augustinus dicit,& propter hoc filius non est inæqualis patri.

Virum in diuinis sit vna tantum processio vel plures.

ARTIC. II.

1 SECVNDO quæritur vtrum in diuinis sit vna tantum processio,vel plures. Et videtur quod sit vna tātum. Dicit enim Boëtius in libro de Trini. quod processio in Deo est substantialis. Substantialia autem non multiplicantur in diuinis.ergo processiones in diuinis nō sunt plures. Sed dicendum , quod processiones in diuinis non distinguuntur per distinctionem substantiæ,quæ secundum processionem communicatur , ratione cuius processiones substan-
2 tiales dicuntur,sed distinguūtur seipsis. Sed contra. Quæcūque ab inuicem distinguuntur,vel distinguuntur per diuisionem materiæ,sicut indiuidua eiusdem specici,vel formaliter , sicut ea quæ differunt vel genere vel specie. processiones autem non distinguuntur in diuinis ad modum eorum quæ materialiter distinguuntur,cum Deus sit omnino immaterialis. Relinquitur ergo , quod omnis distinctio quæ est in diuinis,sit ad modum eorum , quæ formaliter distinguūtur. Omnis autem formalis distinctio est per aliquam oppositionem , & maxime eorum quæ sunt vnius generis. Nam genus diuiditur contrariis differentiis per quas species distinguuntur,vt dicitur in 10.Meta. Oportet ergo si processiones distinguantur in diuinis,quod hoc sit ratione alicuius oppositionis. processiones autem & actiones & motus non habent oppositionem adinuicem,nisi ratione principiorum vel ratione terminorum,sicut patet de calefactione & infrigidatione , ascensu & descensu. ergo impossibile est quod processiones in diuinis distinguantur seipsis. Sed si distinguuntur,oportet quod distinguantur ex parte principii processionis,vel ex parte termini,id est per-
3 sonæ , ad quam processio terminatur. Præterea , ea quæ possunt simul esse,non sunt distinctiua aliquorum,sicut album & dulce non sunt distinctiua duorum substātiuorum, quia possunt eidem inesse. Ex hoc enim vnumquodque ab altero distinguitur,quod vnum eorum alterum esse nō potest. Quod aliqua autem non possunt esse simul,hoc contingit ex natura alicuius oppositionis.Ea enim dicūtur esse opposita , quæ simul esse non possunt. Nihil igitur distinguitur ab altero,nisi ratione alicuius oppositionis. Nam & in diuisione quæ est secundū materiā,attenditur oppositio secundum situm,cum eadē diuisio sit secūdum quātitatem. Si ergo oppositio processionum esse nō potest nisi ratione terminorum vel principiorū vt dictum est, impossibile est quod processiones distinguātur seipsis. Sed dicendū, quòd processiones distinguuntur in diuinis ex eo quod vna est per modū naturæ,scilicet processio filij ; & altera per mo-
4 dum voluntatis,scilicet processio spirituſsancti. Sed contra,quod procedit naturaliter, procedit per modum naturæ.Spirituſsanctus autem procedit à patre naturaliter : dicit enim Athanasius,quod est naturalis spiritus patris. er-
5 go procedit per modum naturæ. Præterea, voluntas libera est:quod ergo procedit per modum voluntatis, procedit per modum libertatis. Si ergo spirituſsanctus procedit per modum voluntatis, oportet quod procedat per modum libertatis.Quod autem procedit per modum libertatis, potest procedere & non procedere : & in tantumvel non in tantum procedere. Quia quæ libere fiunt, non sunt determinata ad vnum.ergo pater potuit producere spiritumsanctum,vel non producere, & dare ei quācunque mensuram magnitudinis vellet. Sequitur ergo quod spirituſsanctus sit ens possibile, & non ens per se necesse esse. Et sic non
6 erit diuinæ naturæ, quod est hæresis Macedonianæ. Præterea, Hilar.dicit in libro de Syno . differentiam assignans inter creaturas & filium, quòd omnibus creaturis substantiam Dei voluntas attulit,filius autem naturali natiuitate substantiam à patre accepit. Si ergo spirituſsanctus procedit per modū voluntatis,sequitur quod procedit sicut crea-
7 tura. Præterea, natura & voluntas in Deo non differunt, nisi secundum rationē. Si ergo processio filij & spirituſsanctī distinguantur ex eo quod vna est per modum naturæ, altera vero per modum voluntatis, sequitur quod processio filij & spirituſsancti non differant nisi ratione tantum. Et ita filius & spirituſsanctus personaliter non distinguuntur.Sed dicendum, quòd vis spirativa & generativa in patre differunt ratione tantum , & tamen hæc est distinctio realis in filio & spiritusancto.Et similiter natura & voluntas possunt realem distinctionem in processionibus & procedentibus constituere,licet differant ratione tantum. Sed 8
contra, Filius & spirituſsanctus distinguuntur per ea quæ in eis sunt : vis autem generativa non est in filio,nec spirativa in spiritusancto : ergo per hæc filius & spirituſsanctus non distinguuntur. Præterea,ex hoc ostenditur quod ge- 9
neratio quæ est processio per modum naturę est in diuinis, quod eius similitudo creaturæ cōmunicatur, vt patet Isai. vlti.Nunquid ego qui generationem aliis tribuo , sterilis ero?Processio autem quæ est per modum voluntatis, non communicatur creaturæ. Non enim inuenitur in creaturis aliquid quod naturam accipiat nisi per modum generationis.Non est ergo aliqua processio in diuinis personis per
modum voluntatis. Præterea,modus aliquid adiicit rei, 10
& per consequens compositionem facit, & multo magis si sit modorum pluralitas.Sed in diuinis est omnimoda simplicitas:ergo non est ibi modorum pluralitas,vt possit dici quod filius procedit vno modo , scilicet per modum naturæ:& spirituſsanctus alio modo, scilicet per modum voluntatis. Præterea,in diuinis voluntas non plus differt à 11
natura,quam intellectus. Sed non est alia processio in diuinis per modum intellectus ab ea quæ est per modum naturæ. ergo etiam non est alia processio quæ est per modum voluntatis,ab ea quæ est per modum naturæ.Sed dicēdum, quod processio spirituſsancti differt à processione filij , ex eo quod processio filij est à non procedente tantum , scilicet à patre, processio autem spirituſsancti est à non procedente & procedēte simul,scilicet à patre & filio. Sed con- 12
tra,si ponantur duæ processiones in diuinis , oportet quod aut differant numero tantum , aut specie. Si numero tantum, sequitur quod vtraque processio debeat dicit generatio vel natiuitas,& vterque procedens debeat dici filius.Si autem differunt specie,oportet quod natura per processionem communicata specie differat. Sic enim specie differt processio hominis & equi à suo principio, non autem processio Sortis & Platonis.Cum ergo vna tantum sit natura diuina,non possunt esse plures processiones specie differentes,per hoc quod vna est à procedēte,alia vero non. Præ- 13
terea,filius & spirituſsanctus non distinguuntur ad modum eorum quæ specie differunt in creaturis : sunt enim vnius naturæ hypostases, processiones autem quibus procedunt aliqua quæ sunt specie vnum , numero vero differētia,non differunt secundum speciem , sicut generatio Sortis, & generatio Platonis. ergo processio filij & processio spirituſsancti non sunt distinctæ processiones secundum speciem.

Oppositio est radix distinctionis.

Præterea,sicut aliquid potest esse procedens à procedente , ita potest esse aliquis natus à nato , vt patet in hominibus,in quibus qui nascitur ab vno , habet aliū de se natum. 14
Si ergo in diuinis sunt duæ processiones per hoc quod à procedente alius procedit , pari ratione poterunt esse duæ generationes, per hoc q̄ à genito alius generatur. Præ- 15
tera , si processio spirituſsancti distinguitur à processione filij , per hoc quod spirituſsanctus procedit à non procedente & procedente , id est à patre & filio , aut procedit ab eis inquantum sunt vnum , aut inquantum sunt plures. Si inquantum sunt plures , sequitur quod spirituſsanctus sit compositus. Nam processio vnius simplicis non potest esse nisi ab vno sicut à principio. Si autē procedit ab eis inquātum sunt vnum , nihil differt quod procedit à pluribus , aut quod procedit ab vno solo. Non ergo potest processio spiritusancti distingui à processione filij per hoc q̄ filius procedit ab vno solo,sed spirituſsanctus à duobus. Præterea, 16
processio condiuiditur paternitati & filiationi. Dicuntur enim tres esse proprietates personales. Sed in diuinis est tantum vna paternitas , & vna filiatio. ergo etiam tantum vna processio. Præterea, in creaturis non inuenitur nisi 17
vnus processionis modus , per quem communicetur natura. propter quod Commentator dicit in septimo Physicorum , quod non sunt eadem specie animalia quæ generantur ex semine , & quæ generantur sine semine per putrefactionem. Natura autem diuina est vna tantum. ergo non potest communicari nisi per vnum modum processionis.

Non

Universidad de Deusto
Biblioteca

18 Non ſunt ergo plures proceſſiones in diuinis. Præterea, filius procedit à patre vt ſplendor, ſecundum illud Hebræ. primo, Qui cum ſit ſplendor gloriæ. Et hoc ideo, quia filius procedit à patre, vt coæternus ei, ſicut ſplendor à ſole vel ab igne. Sed ſimiliter ſpirituſſanctus procedit à patre coæternus ei. ergo procedit ab eo eodem modo ſicut filius,
19 & ita non ſunt plures proceſſiones in diuinis. Præterea, proceſſio æterna diuinæ perſonæ, eſt ratio & cauſa tẽporalis proceſſionis creaturę, & eius quod in creatura eſt. Vnde Auguſt. ſuper Gene. ad literã ſic exponit illud quod dicitur Gene. primo, Dixit & factum eſt, id eſt verbum genuit in quo erat vt fieret. Filius autem eſt perfectę ratio & cauſa productionis creaturæ. Non ergo oportet eſſe aliam pro-
20 ceſſionem diuinæ perſonæ, præter proceſſionem filij. Præterea, quanto natura eſt perfectior, tãto per pauciora operatur. Sed natura diuina eſt perfectiſſima. Cum ergo natura creata vna nõ communicetur niſi per vnum modũ proceſſionis, nec diuina natura communicari poterit, niſi per
21 vnum proceſſionis modũ. Præterea, ab vno ſimplici non poteſt eſſe niſi vnum. Sed pater eſt vnum ſimplex. ergo ab eo non poteſt eſſe niſi proceſſio vna. Non ſunt ergo pro-
22 ceſſiones plures in diuinis. Præterea, vnumquodque ex hoc generari dicitur quod accipit formam. Nam generatio in rebus creatis eſt mutatio ad formã. Sed ſpirituſſanctus ſua proceſſione accipit formam, id eſt eſſentiam diuinã. De qua dicitur Phil. 2. Cum in forma Dei eſſet &c. ergo proceſſio ſpirituſſancti eſt generatio, & ita nõ differt à
23 generatione filij. Præterea, natiuitas eſt via in naturam, ſicut ipſum nomen demonſtrat. Sed per proceſſionem ſpirituſſancti communicatur ei diuina natura. ergo proceſſio ſpirituſſancti eſt natiuitas. Non ergo differt à proceſſione
24 filij. Et ita non ſunt duę proceſſiones in diuinis. Sed econtra, videtur quod ſint in diuinis plures proceſſiones quam duæ. Eſt enim proceſſio per modũ naturæ, ſecundum quam filius nominatur, & proceſſio per modũ intellectus, ſecundum quam nominatur verbum, & proceſſio per modũ voluntatis, ſecundum quã nominatur in diuinis amor proce-
dens. Sunt ergo in diuinis tres proceſſiones. Sed dicendũ, quod vna & eadem eſt proceſſio in diuinis quę eſt per modum naturæ, & quæ eſt per modum intellectus. Nam idem
25 eſt filius & verbum. Sed contra, proceſſiones creaturarum exemplatæ ſunt à proceſſionibus diuinarum perſonarum. Vnde dicitur Ephe. tertio de Deo patre, quòd ex eo omnis paternitas in cœlo & in terra nominatur. Sed in creaturis alia eſt proceſſio naturæ, ſecundũ quam homo generat hominem, & alia proceſſio intellectus, ſecundum quam inrelectus producit verbum: ergo nec etiam in diuinis eſt vna proceſſio quæ eſt per modũ intellectus, & quæ eſt per mo-
26 dum naturæ. Præterea, ſecundum Dionyſi. ſecundo capi. de Diui. nomini. Ad diuinam bonitatem pertinet vt procedat. Sed pater eſt ſumme bonus, ergo procedit. Sunt ergo in diuinis tres proceſſiones: vna qua procedit pater, & alia qua procedit filius, & tertia qua procedit ſpirituſſanctus.

Contra. 1 SED CONTRA videtur quod in diuinis ſint duæ tantum proceſſiones. Dicit enim Auguſtinus in quinto de Trinitate, quòd proceſſio filij, genitura vel natiuitas eſt: proceſſio autem ſpirituſſancti, natiuitas non eſt: vtraque tamen ineffabilis eſt. Sunt ergo in diuinis duæ tantum differentes proceſſiones.

CONCLVSIO.

Duæ in diuinis proceſſiones ſunt, altera per modum naturæ, ſecundum quam in diuinis verbum procedit à patre, altera per voluntatis modum, ſcilicet proceſſio amoris, ſecundum quam ſpirituſſanctus à patre & filio procedit.

RESP. Vide 1. par. q. 27. arti. 3. RESPONDEO dicendum, quòd hæreticorum inſtantia coëgit antiquos fidei doctores de his quę ſunt fidei diſputare. Arrius enim æſtimauit quod eſſe ab alio, diuinæ repugnaret naturæ. Vnde poſuit quod filius & ſpirituſſanctus qui in ſcripturis ſanctis ab alio eſſe dicuntur, ſint creaturæ. Ad cuius erroris deſtructionem neceſſarium fuit ſanctis patribus manifeſtare, quod non eſt impoſſibile eſſe aliquid procedẽs à Deo patre, quod ſit ei coëſſentiale, inquantum accipit ab eo eandem naturam quam pater habet. Sed quia filius ex eo quod accipit à patre eius naturam, dicitur ab eo natus vel genitus, ſpirituſſanctus autem nõ dicitur in ſcripturis natus vel genitus. Et cũ dicitur eſſe à Deo, æſtimauit Macedonius, quod ſpirituſſanctus, non ſit coëſſentialis patri, ſed ſit eius creatura: non enim credebat quod aliquis poſſit ab alio naturam eius accipere, niſi ab eo naſceretur, & eius filius eſſet. Vnde æſtimauit infallibiliter ſequi, ſi ſpirituſſanctus accipit à patre naturam & eſſentiam eius, quod ſit genitus & filius. Et ideo ad huius erroris excluſionem neceſſarium fuit quod doctores noſtri manifeſtarent quod diuina natura poteſt communicari duplici proceſſione. Quarum vna eſt generatio vel natiuitas, alia vero non. Et hoc eſt quærere proceſſionum diſtinctionem in diuinis. Quidam ergo dixerunt, quòd proceſſiones in diuinis diſtinguuntur ſeipſis. Et ratio huius poſitionis fuit, quia ponebant quod relationes non diſtinguunt diuinas hypoſtaſes, ſed earum diſtinctionem manifeſtant tantum, æſtimantes quod relationes in diuinis eſſent ad modum proprietatum indiuidualium in rebus creatis, quæ diſtinctionem indiuiduorum non cauſant, ſed manifeſtant tantum. Dicunt ergo quod hypoſtaſes in diuinis diſtinguuntur ſolum per originem. Et quia ea quibus primo aliqua diſtinguuntur, oportet quod ſeipſis diſtinguantur, ſicut differentiæ oppoſitæ, quibus ſpecies differunt, diſtinguuntur ſeipſis, ne in infinitum procedatur: ideo dicunt quod proceſſiones in diuinis diſtinguuntur ſeipſis. Hoc autem non poteſt eſſe verum. Nam vnumquodque diſtinguitur ab alio ſecundum ſpeciem per id à quo ſpeciem habet, & ſecundum numerum per id à quo iniuiduatur. Differentia autẽ inter proceſſiones diuinas oportet quod ſit nõ ſolum ſicut ea quæ differunt numero tantũ, ſed etiam ſicut ea quæ differunt ſpecie, cum vna ſit generatio, alia vero non. Relinquitur ergo quod proceſſiones diuinæ diſtinguantur ſecundum id à quo ſpeciem habent. Nulla autem proceſſio, nec operatio, nec motus habet ſpeciem à ſe, ſed ſortitur ſpeciem à termino vel à principio. Vnde nihil eſt dictu quod proceſſiones aliquæ diſtinguantur ſeipſis: ſed oportet quod diſtinguantur penes principia, vel penes terminos. Et ideo dixerunt quidam quod proceſſiones in diuinis diſtinguuntur penes principia: ſecundum hoc dico quod vna proceſſio eſt per modum naturæ vel intellectus, alia vero per modum voluntatis. Nomina enim intellectus & voluntatis ſignificare videntur quędam operationum & proceſſionum principia. Sed ſi quis diligenter conſideret, de facili videre poteſt quod hoc non ſufficit ad diuinarum proceſſionum diſtinctionem, niſi aliud addatur. Cum enim oporteat in procedente inueniri ſimilitudinem eius quod eſt proceſſionis principiũ, ſicut in rebus creatis ſimilitudinem formæ generantis, neceſſe eſt eſſe in genito: oportet quod ſi proceſſiones in diuinis diſtinguuntur per hoc quod principium vnius eſt natura vel intellectus, alterius vero voluntas, quod in procedente ſecundum vnam proceſsionem inueniatur tantũ id quod naturæ eſt vel intellectus, in altero vero, id quod eſt volũtatis tãtum. Quod patet eſſe falſum. Nam per vnam proceſsionem, quæ eſt filij à patre, communicat pater filio quicquid habet, & naturam & intellectum & potentiam & voluntatem & quicquid abſolute dicitur: vt ſicut filius eſt verbum, id eſt ſapiẽtia genita, ita poſſet dici natura vel voluntas, vel potentia genita, id eſt, per generationem accepta, vel magis huiuſmodi per generationẽ accipiens. Vnde patet quod ex quo omnia attributa eſſentialia concurrunt in vnam proceſsionem filij, quod non poſsit proceſsionum differentia inueniri ſecũdum rationes attributorum diuerſas, ita quod per vnam proceſsionem attendatur communicatio vnius attributi, & per aliam communicatio alterius. Cum autem proceſsionis terminus ſit habere, cum ad hoc procedat perſona diuina, vt habeat quod accipit procedendo, proceſsiones autem ſecundum terminos diſtinguuntur, neceſſe eſt vt ſicut habens diſtinguitur in diuinis, ita diſtinguatur & procedens. habens autem non diſtinguitur in diuinis ab habente per hoc quod hic habeat hæc attributa, ille vero alia, ſed per hoc quod eadẽ vnus habet ab alio. Nam omnia quæ habet pater, habet filius: ſed in hoc diſtinguitur filius à patre, quia filius habet ea à patre. Sic ergo procedens ab alio procedente diſtinguitur, non quia vnus hæc proceden do accipiat, alius illa, ſed quia vnus eorum ab alio accipit. Quicquid ergo inuenitur in proceſsione diuina, quod ſtatim in vna proceſsione poteſt intelligi nulla alia præintellecta, vnius tantum proceſsionis eſt. Ibi vero ſtatim alia proceſsio inueniri poteſt, vbi eadem quæ per primam proceſsionem ſunt accepta, iterum deriuantur in aliam. Et ſic ſolus ordo proceſsionum, qui attenditur ſecundum originem

8, opinio

nem, proceſſiones multiplicat in diuinis. Vnde conuenienter dixerunt, qui poſuerunt vnam proceſſionem eſſe per modum naturæ, & intellectus, aliam per modum voluntatis, quantum ad id quod proceſſio quæ eſt ſecundum naturam vel intellectum non præexigit aliam proceſſionem: proceſſio autem quę eſt per modum voluntatis, aliam proceſſionem præexigit. Nam amor alicuius rei non poteſt à voluntate procedere, niſi præintelligatur proceſſiſſe ab intellectu illius rei verbum conceptum. Bonum enim intellectum eſt obiectum voluntatis.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendum, quod proceſſio in diuinis dicitur eſſe ſubſtantialis, quia non ſecundum aliquod accidens attenditur, ſed per eam ſubſtantiam reci-
2 3 pit perſona procedens. Secundum & tertium concedimus.
4 Ad quartum dicendum, quod nihil prohibet à voluntate aliquid naturaliter procedere. Voluntas enim naturaliter tendit in vltimum ſinem, ſicut & quælibet alia potentia naturaliter operatur ad ſuum obiectum. Et inde eſt

A voluntate aliquid naturaliter procedit. quod homo naturaliter appetit fœlicitatem. Et eodem modo Deus naturaliter amat ſuam bonitatem, ſicut etiam naturaliter intelligit ſuam veritatem. Sicut ergo filius naturaliter procedit à patre vt verbum, ita ſpirituſſanctus naturaliter procedit ab eo vt amor. Nec tamen ſpirituſſanctus procedit per modum naturæ. hoc enim procedere dicitur in diuinis per modum naturæ, quod procedit ſicut ea quæ in creaturis à natura producuntur, & non à voluntate. Sic ergo differt naturaliter produci, & produci per modum naturæ. Dicitur enim aliquid produci naturaliter, propter naturalem habitudinem quam habet ad ſuum principium. per modum vero naturæ produci dicitur quod
5 ra producit. Ad quintum dicendum, quod naturalis neceſſitas ſecundum quam volũtas aliquid ex neceſſitate velle dicitur, vel fœlicitatem, libertati voluntatis non repugnat, vt Auguſtinus docet in quinto libro de Ciuitate Dei. Libertas enim voluntatis, violentiæ vel coactioni opponitur. Non eſt autem violentia vel coactio in hoc quod aliquid ſecundum ordinem ſuæ naturæ mouetur, ſed magis in hoc quod naturalis motus impeditur, ſicut cum impeditur graue, ne deſcendat ad medium. vnde voluntas libere appetit fœlicitatem, licet neceſſario appetat illam. Sic autẽ & Deus ſua voluntate libere amat ſeipſum, licet de neceſſitate amet ſeipſum. Et neceſſarium eſt quod tantum amet ſeipſum, quantum bonus eſt, ſicut tantum intelligit ſeipſum, quantum eſt. libere ergo ſpirituſſanctus procedit à patre: non tamen poſſibiliter, ſed ex neceſſitate. Nec poſſibile fuit ipſum procedere minorem patre, ſed neceſſarium fuit ipſum patri eſſe æqualem, ſicut & filium qui eſt ver-
6 bum patris. Ad ſextum dicendum, quod creatura non procedit à voluntate diuina naturaliter, neque ex neceſſitate: licet enim Deus ſua voluntate naturaliter & ex neceſſitate amet ſuam bonitatem, & talis amor procedens ſit ſpirituſſanctus, non tamen naturaliter aut ex neceſſitate vult creaturas produci, ſed gratis. Non enim creaturæ ſunt vltimus finis voluntatis diuinæ, neque ab eis dependet bonitas Dei qui eſt vltimus finis, cum ex creaturis diuinæ bonitati nihil accreſcat. Sicut etiam homo ex neceſſitate vult fœlicitatem, non tamen ea quæ ad fœlici-
7 tatem ordinantur. Ad ſeptimum dicendum, quod licet natura & voluntas in Deo non differant re, ſed ratione tantum, tamen ille qui procedit per modum voluntatis, oportet quod realiter differat ab eo qui procedit per modum naturæ, & vna proceſſio realiter ab alia differat. Dictum eſt enim quod proceſſio per modum naturæ intelligitur, quando aliquid procedit ab aliquo, ſicut illud quod procedit à natura. Et ſimiliter per modum voluntatis, quãdo procedit ſicut id quod procedit à voluntate. Semper enim voluntas aliquid producit aliqua proceſſione præſuppoſita. Non enim voluntas in aliquid tendit, niſi præexiſtente productione intellectus aliquid concipientis, cum bonum intellectum moueat voluntatem. proceſſio autem quæ eſt à naturali agente, non præſupponit aliam proceſſionem, niſi per accidens, inquantum ſcilicet vnum naturale agens dependet ab alio naturali agente. Sed tamen hoc non pertinet ad rationem naturæ, inquantum natura eſt. Vnde illa proceſſio per modum naturæ intelligitur in diuinis, quæ nullam aliam præſupponit: illa vero per modum voluntatis, quæ ex præſuppoſita proceſſione principium ſumit. Et ſic oportet proceſſionem eſſe ex proceſſio ne, & procedentem ex procedente. hoc autem facit realem differentiam in diuinis. Octauum concedimus. Ad 8
nonum dicendum, quod vtriuſque proceſſionis ſimilitu- 9
dinem Deus indidit creaturis. Sed tamen per proceſſionem quæ eſt per modum naturæ, natura in rebus creatis communicari poteſt. Effectus enim eſt ſimilis agenti, inquantum eſt agens. vnde per actionem cuius natura eſt principium, effectus naturam recipere poteſt. Sed per actionem cuius voluntas eſt principium, effectus non poteſt recipere niſi ſimilitudinem eius quod eſt in voluntate, ſicut finis vel formæ, vt in artificialibus patet. Quicquid autem eſt in Deo, eſt diuina natura. vnde oportet quod per vtranque proceſſionem natura communicetur. Ad deci- 10
mum dicendum, quod cum dicitur in diuinis proceſſio per modum naturæ vel voluntatis, non ponitur in Deo modus qui ſit qualitas diuinæ ſubſtantiæ ſuperaddita, ſed oſtenditur ſimilitudinis cuiuſdam comparatio inter proceſſiones in diuinis, & proceſſiones quæ ſunt in rebus creatis. Ad vndecimum dicendum, quod in diuinis proceſſio quæ 11
eſt per modum intellectus, non diſtinguitur à proceſſione quæ eſt per modum naturæ. Diſtinguitur autem ab vtraque proceſſio quæ eſt per modum voluntatis. Et hoc propter tria. Primo quidem quia ſicut proceſſio quæ eſt per modum naturæ non præexigit aliam proceſſionem, ita nec proceſſio quæ eſt per modum intellectus. proceſſio autem quæ eſt per modum voluntatis, de neceſſitate præexigit proceſſionem quæ eſt per modum intellectus. Secũdo quia ſicut natura producit aliquid in ſimilitudinem ſui, ita & intellectus tam intra quam extra: intra quidem ſicut verbum eſt ſimilitudo rei intellectæ, & intellectus intelligentis ſeipſum: extra autem ſicut forma intellecta inducitur in artificiatum. Voluntas autem non producit ſuam ſimilitudinem, nec intus nec extra. Intus quidem nõ, quia amor qui eſt intranea proceſſio voluntatis, non eſt ſimilitudo aliqua voluntatis vel voliti, ſed quædam impreſſio relicta ex voluntate in volito, aut quædam vnio vnius ad alterum. Extra autem non, quia voluntas imprimit in artificiatum formam intellectam prius quam volitam ſecundum ordinem rationis. vnde principaliter eſt ſimilitudo intellectus, licet ſecundario volũtatis. Tertio quia proceſſio naturæ eſt tantum ab vno ſicut ab agente, ſi ſit perfectum agens. Nec obſtat quod in animalibus generatur aliquid ex duobus, ſcilicet ex patre & matre. Nam ſolus pater eſt agens in generatione, mater vero patiens. Similiter autẽ proceſſio intellectus eſt ab vno ſolo. Sed amicitia quæ eſt amor mutuus procedit ex duobus adinuicem ſe amantibus. Ad duode- 12
cimum dicendum, quod licet in diuinis non proprie dicatur genus & ſpecies, vel vniuerſale & particulare, tamen vt de diuinis ſecũdum quandam ſimilitudinem creaturarum loquamur, pater & filius & ſpirituſſanctus diſtinguuntur ſicut plura indiuidua vnius ſpeciei, vt etiã Damaſce. dicit. Sed attendendum eſt quod in aliquo indiuiduo in genere ſubſtantiæ poſſumus ſpeciem dupliciter conſiderare: vno modo ſpeciem hypoſtaſis ipſius: alio modo ſpeciem proprietatis indiuidualis. Dato enim quod Sortes ſit albus, & Plato ſit niger, & poſito quod albedo & nigredo ſint proprietates indiuiduantes Sortem & Platonem, verum erit dicere quod Sortes & Plato ſunt vnũ ſpecie, ſub qua ſpecie hypoſtaſes continentur. Conueniunt enim in humanitate, ſed diſtinguuntur ſecundum ſpeciem proprietatis. Albedo enim & nigredo ſpecie differunt. Et ſimiliter eſt in patre & filio. Conſiderantur enim vt vnum ſpecie, cuius iſtæ hypoſtaſes ſunt ſuppoſita, inquantum conueniunt in vna natura deitatis, ſed ſecundum ſpeciem proprietatis perſonalis inueniuntur differre. paternitas enim & filiatio ſunt relationes ſecundum ſpeciem diuerſæ. Sciendum eſt etiam quod generatio in rebus creatis per ſe ordinatur ad ſpeciem. Natura enim intẽdit generare hominem. Vnde & natura ſpeci per generationem multiplicatur in rebus creatis. proceſſio autem in diuinis eſt ad multiplicationem hypoſtaſum, in quibus natura diuina vna numero inuenitur. Vnde proceſſiones in diuinis ſunt differentes quaſi ſecundũ ſpeciem, propter differentiam proprietatum perſonalium, licet in procedentibus ſit vna natura communis. Et per hoc 13 14
patet ſolutio ad decimumtertium & ad decimumquartum.
Ad decimumquintum dicendũ, quod ſpirituſſanctus pro- 15
cedit à patre & filio inquantum ſunt plures, ſi habeatur reſpectus ad ſuppoſita ſpirãtia. Cum enim ſpirituſſanctus ſit amor mutuus & nexus duorum, oportet q à duobus ſpire-

Universidad de Deusto
Biblioteca

tur. Sed si habeatur respectus ad id quo spirantes spirant, sic procedit ab eis inquantum sunt vnum in natura diuina. Non enim potest ab aliquo procedere Deus nisi à Deo.

16 Ad decimumsextum dicendum,quod processio quæ con diuiditur paternitati & filiationi, est proprietas personalis spiritussancti. Quæ licet sit relatio, quia tamen non est nominata sicut paternitas & filiatio, significatur nomine processionis, ac si filiatio esset innominata, & significaretur nomine natiuitatis, quod est speciale nomen processionis filij. Processio autem spiritussancti non habet speciale nomen, eo quod per talem modum processionis non inuenitur in creaturis aliqua natura communicari, vt iam dictum est. Nomina vero à creaturis in diuina transferimus, vnde non sequitur quod processio communis in di-
17 uinis sit vna tantum. Ad decimumseptimum dicendum, quod in creatura quæ est accidentium susceptiua, potest aliquid esse quod non est rei natura, non autem in Deo. Et propter hoc in diuinis secudum quemliber modum processionis communicatur natura, non autem in creaturis: licet enim sint in eis processiones diuersæ, tamen natura
18 non communicatur nisi per vnum modum. Ad decimum octauum dicendum, quod procedere à patre secundum modum coæternitatis competit processioni filij, inquantum est processio diuina, vnde conuenit etiam processioni spiritussancti. Tamen non competit processioni filij secun-
19 dum quod distinguitur à processione spiritussancti. Ad decimumnonum dicendum, quod filius est sufficiens ratio processionis temporalis creaturæ, vt verbum & exemplar, sed oportet quod spiritussanctus sit ratio processionis creaturæ vt amor. Sicut enim dicitur Sapien nono quod Deus facit omnia suo verbo, ita dicitur Sapien. vndecimo quod diligit omnia quæ sunt, & nihil odit eorum quæ fecit. Et Diony. dicit quarto cap. de Diui. nomi. quod diuinus amor non permisit ipsum sine germine esse. Ad vigesi-
20 mum dicendum,quod natura perfecta in multas operationes potest, licet ad vnamquamque operationem ei pauca
21 sufficiant. Ad vigesimumprimum dicendum, quod à patre vno & solo, est vna sola processio,scilicet filij. A patre autem & filio simul, est alia processio, scilicet spiritussan-
22 cti. Ad vigesimumsecundum dicendum, quod processio spiritussancti est processio amoris. per processionē autem amoris non producitur aliquid vt recipiens formam eius à quo procedit, siue naturam. Et ideo processio amoris non habet rationem generationis vel natiuitatis. Sed quod spiritussanctus naturam & formam Dei patris recipiat sua processione, hoc habet inquantum est amor Dei, in quo
23 non est aliquid quod non sit natura ipsius. Et per hoc patet responsio ad vigesimumtertium. Ad ea etiam quibus ostendebatur quod sunt in diuinis plures processiones quam
24 duæ,respondendum est. Ad quorum primum dicendum, quod in diuinis vna & eadem est processio quæ est per modum intellectus, & quæ est per modum naturæ, vt supra
25 ostensum est. Ad secundum dicendum, quod natura humana materialis est, id est ex materia & forma composita, & ideo in hominibus processio per modum naturæ, non potest esse nisi secundum aliquam transmutationem naturalem. processio autem quæ est per modum intellectus, semper est immaterialis, secundum quod ipse intellectus immaterialis est. vnde in hominibus non potest esse vna & eadem processio quæ est per modum naturæ, & quæ est per modum intellectus. In diuinis autem est vna & eadem,
26 eo quod natura diuina immaterialis est. Ad tertium dicendum, ꝙ aliud est procedere in alterū, & aliud est procedere ab alio: procedere enim in alterum est suam similitudinem alteri communicare. Et per hunc modum est intelligenda diuinæ bonitatis processio in creaturas, secundum Dionysium. procedere autem ab alio est esse ab alio habere. Et sic loquimur hic de processione,secundum quem modum constat quod non conuenit patri procedere.

De ordine processionis ad relationem in diuinis.

ARTIC. III.

1 TERTIO quæritur de ordine processionis ad relationem in diuinis. Et videtur quod processio secūdum intellectum sit prior relatione in diuinis. Dicit enim Magister in 27. di. primi libri Sententiarum, quod pater semper est pater,quia semper genuit filium. Generatio autem processionem significat,pater autem relationem. ergo processio secundum intellectum præcedit relationes in diuinis.

2 Præterea,Philosophus dicit in quinto Metaphy. quod relationes ex actionibus innascuntur, vel ex quantitatibus. Constat autem quod relationes diuinæ non innascūtur ex quantitate. ergo secūdum modum intelligendi cōsequuntur ex actione. processiones autem in diuinis personis significantur per modum personalium actionum. ergo processiones in diuinis precedunt secundum intellectum relationes. Præterea,absolutum est prius relatiuo,sicut vnum
3 est prius quam multa. Sed actiones magis ad absoluta accedunt quam relationes. ergo priores sunt secundum intellectum. Præterea,omne relatiuum ad aliquid dicitur.
4 Non autem potest esse aliud vbi non est distinctio. ergo relatio distinctionem præsupponit. Distinctio autem in diuinis personis est secundum originem, prout scilicet vnus procedit ab alio. ergo processiones secundum intellectum præcedunt relationes in diuinis. Præterea,omnis
5 processio præcedit secundum intellectum processionis terminum. filiatio autem quæ est relatio filij, est terminus natiuitatis,quæ est eiusdem filij processio. ergo processio filij præcedit filiationem. Sed filiatio & paternitas sunt simul non splū natura & tēpore,sed etiā intellectu,quia vnum relatiuorū est de intellectu alterius. Natiuitas ergo filij præcedit paternitatem secundum intellectum,& multo magis generatio quæ est actus patris. Processiones ergo simpliciter relationes præcedunt secundum intellectum in diuinis.

Contra. SED CONTRA prius secundum intellectū est persona quam actio personalis. Relationes autem sunt constitutiuæ personarum, processiones autem sunt quasi personales actiones,ergo prius secundum intellectum sunt relationes quam processiones. Præterea,processio oportet ꝙ
2 sit alicuius ab alio. Sicuti enim nulla res generat seipsam vt sit,vt Augu. dicit in primo de Trini. ita nulla res à seipsa procedit, processio ergo distinctionem in diuinis requirit. Distinctio autem non est in diuinis nisi per relationes. ergo processiones in diuinis præsupponunt relationes.

CONCLVSIO.

Inter relationem & processionem secundum rem non est aliquis ordo, sed secundum modum intelligendi: relationes enim formaliter processiones supponunt: vt vero personas constituunt, processiones præcedunt.

RESPONDEO dicendum,quod ordo absque distinctione non est. Vnde vbi non est distinctio secundum rem,sed solum secundum modum intelligendi,ibi non potest esse ordo nisi secundum modum intelligendi. Distinctio autem secundum rem in diuinis non est nisi personarum adinuicem, & oppositarum relationum. vnde in diuinis non est ordo realis nisi quātum ad personas, inter quas est ordo naturæ,secundum Augu. prout est alter ex altero, non ꝙ alter sit prior altero. Processiones autem & relationes non distinguuntur in diuinis secundum rem,sed solum secundum modum intelligendi. Vnde & Aug. dicit de Fide ad Petrum, quod propriū patris est quod genuit filium. In quo datur intelligi quod generare filium sit proprietas patris. Nec est alia proprietas quam paternitas, quæ dicitur esse patris proprietas personalis. Non est ergo inter processionem & relationem in diuinis quærendus ordo secundum rem,sed secundum modum intelligendi tantum. Sicut autem relatio & processio in diuinis sunt idem secundum rem, & differunt secundum rationem tantum, ita & ipsa relatio,quamuis sit vna secūdum rem, est tamen multiplex secundum modum intelligendi. Intelligimus enim ipsam relationem vt constitutiuam personæ. Quod quidē non habet inquantum est relatio. Quod ex hoc patet,quia relationes in rebus humanis non constituunt personas, cum relationes sint accidentia,persona vero est aliquid subsistens in genere substantiæ. Substantia autem per accidens constitui non potest, sed habet hoc relatio in diuinis quod personam constituat,inquantum est diuina relatio. Ex hoc enim habet ꝙ sit idem cum diuina essentia, cum in deo nullum accidens esse possit. Relatio enim quia secundum rem est ipsa natura diuina, hypostasim diuinam cōstituere potest. Est ergo alius modus intelligendi quo intelligitur relatio, vt constitutiua diuinæ personæ,& alius quo intelligitur relatio vt relatio est. Vnde nihil prohibet ꝙ quantū ad vnum modum intelligendi, relatio præsupponat processionem: quantum vero ad alium sit ecōuerso. Sic ergo dicendū est, quod si cōsideretur relatio vt relatio est, præsupponit processionis intellectum. Si autem consideretur vt est constitutiua personæ, sic relatio quæ est constitutiua personæ,à qua est processio, est prior secundum intellectum quam processio, sicut paternitas inquantum est constitutiua personæ patris, est prior secundum intellectum quam generatio. Relatio autem quæ est constitutiua personæ procedentis,etiam inquantum est constitutiua personæ,est posterior secundum intellectum quam processio,sicut filiatio quam natiuitas. Et hoc ideo, quia persona procedens intelligitur vt terminus processionis.

Vide 1.q.41. art.4. & q. 42.art.3.

Ad primū. AD PRIMVM ergo dicendum, quod magister loquitur de paternitate considerata secundum quod relatio
2 3 est. Et similiter dicendum ad secundum & tertium. Ad
4 quartum dicendum, quod in rebus in quibus relationes sunt accidentia, oportet quod relatio præsupponat distinctionem. In diuinis autem relationes constituunt tres per-
5 sonas distinctas. Ad quintum dicendum, quod paternitas est de intellectu filiationis, & econuerso, secundum quod vtrunque consideratur vt relatio quædam. Sic autem dicimus quod relationes sequuntur processiones ordine intellectus.

Ad argumenta in cōtrarium. ALIÆ duæ rationes procedunt de relationibus secundum quod sunt constitutiuæ personarum.

Virum spiritussanctus procedat à filio.

ARTIC. IIII.

1 QVARTO queritur vtrum spiritussanctus procedat à filio. Et videtur quod non. Dicit enim Dionysius in secundo cap. de Diui. nomi. quod filius & spiritussanctus sunt sicut flores deigenæ diuinitatis. Flos autem non
2 est à flore. ergo spiritussanctus non est à filio. Præterea, si filius est principium spiritussancti, aut hoc habet à se, aut ab alio. A se non habet,nō enim filio inquantum filius est, conuenit esse principium,sed magis esse à principio. Si autem habet à patre, oportet quod hoc modo sit principium sicut pater, pater autem est principium per generationem. ergo filius erit principiū spiritussancti per generationem,
3 & ita spiritussanctus erit filius filij. Præterea, quicquid est commune patri & filio, similiter conuenit vtrique. Si ergo esse principium est commune patri & filio, filius erit principium eo modo quo pater. pater autem est principium per generationem. ergo & filius: & sic idem quod prius.
4 Præterea, filius ideo filius est, quia procedit à patre, & est verbum ipsius. Spiritus autem sanctus dicitur verbum filij secundum Basilium, qui hoc accipit ex eo quod Apostolus dicit Hebræ. 1. quod filius portat omnia verbo virtutis suæ. Si ergo spiritussanctus procedit à filio, oportet quod sit fi-
5 lius filij. Præterea, licet secundum rem paternitas & filiatio per prius sit in Deo quam in nobis, secundum illud Apostoli ad Ephe. tertio. ex quo, scilicet Deo patre omnis paternitas in cœlo & in terra nominatur, tamen secundum nominis impositionem hæc nomina translata sunt ab humanis ad diuina. Sed in humanis procedens à filio vocatur nepos. Si ergo spiritussanctus procedit à filio, erit ne-
6 pos Dei patris, quod est absurdum. Præterea, proprietas filij est in accipiendo. Ex hoc enim filius dicitur quod accipit naturam patris per generationem, Si ergo filius ex se emittat spiritumsanctum, erunt in filio proprietates con-
7 trariæ, quod est inconueniens. Præterea, quicquid est in diuinis, aut est commune, aut propriū. Emittere autem spiritumsanctum non est commune toti trinitati: non enim conuenit spiritui sancto. ergo est proprium patris. Et sic nō
8 conuenit filio. Præterea, spiritussanctus amor est, vt Augustinus probat in libro de Trini. Amor autem patris in filium gratuitus est. Non enim amat filium quasi aliquid ab eo accipiens, sed solum quasi aliquid ei dans. Amor autem filij in patrem est amor debitus. Sic enim amat patrē quasi aliquid ab eo accipiens. Amor autem debitus est alius ab amore gratuito. Si ergo spiritussanctus sit amor à patre &
9 filio procedens, sequitur quod sit alius à seipso. Præterea, spiritussanctus est amor gratuitus. vnde & ab eo profluunt diuisiones gratiarum, secundum illud primę ad Corinthios duodecimo, Diuisiones gratiarum sunt, idem vero spiritus. Si ergo amor filij in patrem non est amor gratuitus, spiritussanctus non erit amor filij. Non ergo
10 procedit à filio. Præterea, si spiritussanctus procedit à filio vt amor, eum filius amet patrem, sicut mater filium, oportebit quod spiritussanctus sicut procedit à patre in filium, ita procedat à filio in patrem. hoc autem est impossibile, vt videtur. Sequeretur enim quod pater aliquid à filio reciperet, quod penitus esse non potest. Præterea, si-
11 cut pater & filius diligunt se, ita filius & spiritussanctus, vel pater & spiritussanctus. Si ergo spiritussanctus procedit à patre & filio, quia pater & filius diligunt se, pari ratione quia pater & spiritussanctus diligunt se, procedit spiritussanctus à seipso, quod est impossibile. Præterea, Dio-
12 nysius dicit in primo capite de Diui. nomini. Vniuersaliter non est audendum dicere aliquid, nec etiam cogitare de supersubstantiali occulta diuinitate, præter ea quæ diuinitus nobis ex sacris eloquiis sunt expressa. In scriptura autem sacra non exprimitur quod spiritussanctus procedat à filio, sed solum quod procedit à patre, secundum illud Ioan. 15. Cum venerit Paracletus quem ego mittam vobis à patre spiritum veritatis qui à patre procedit. Non ergo dicendum est nec cogitandum, quod spiritussanctus procedat à filio. Præterea, in gestis primæ Ephesinæ sy-
13 nodi sic dicitur, quod perlecto symbolo Nicenæ synodi, decreuit sancta synodus aliam fidem nulli licere proferre vel conscribere vel componere, præter diffinitam à sanctis patribus, qui in Nicea congregati sunt cum spiritussancto: præsumentes autem aut componere fidem alteram, aut protendere, aut proferre volentibus conuerti ad notitiam veritatis, vel ex paganitate, vel ex Iudaismo, vel ex hæresi aliqua, hos, siquidem sint episcopi aut clerici, alienos esse episcopos ab episcopatu, & clericos à clericatu: si vero sint Laici anathematizari. Et similiter in gestis Calcedonensis synodi post recitatam determinationem conciliorum subditur, Eos autem qui ausi sunt componere fidem alteram, aut proferre, aut docere, aut tradere alterum symbolum volentibus vel ex gentilitate ad cognitionem veritatis, vel Iudæis, vel ex hæresi quacunque conuerti, hos, si episcopi fuerint, aut clerici alienos esse episcopos ab episcopatu, & clericos à clero. Si vero monachi aut laici fuerint, anathematizari. In premissa autem concilij determinatione non habetur quod spiritussanctus procedat à filio: sed solum quod procedat à patre. legitur etiam in symbolo Constantinopolitanæ synodi, Credimus in spiritumsanctum dominum & viuificantem, ex patre procedentem, cum patre & filio adorandum & conglorificandum. Nullo ergo modo debuit addi in symbolo fidei quod spiritussanctus procedat à filio. Præterea, si spiritussanctus dici-
14 tur à filio procedere, aut hoc dicitur propter aliquam auctoritatem scripturæ, aut propter aliquam rationem. Auctoritas quidem sacræ scripturæ ad hoc ostendendum nulla videtur esse sufficiens, habetur siquidem in sacris scripturis quod spiritussanctus sit filij, sicut dicitur Gala. quarto, Misit Deus spiritum filij sui in corda vestra: & Romanorum octauo, Si quis spiritum Christi non habet, hic non est eius. habetur etiam quod spiritussanctus sit missus à filio. Dicit enim Christus Ioannis decimosexto, Si enim non abiero, Paracletus non veniet ad vos: si autem abiero, mittam eum ad vos. Non autem sequitur quod spiritussanctus procedat à filio, ex eo quod est filij, quia hoc huius multipliciter dicitur, secundum Philosophum. Similiter etiam neque ex eo quod spiritussanctus dicitur missus à filio. Quia licet filius non sit à spiritusancto, dicitur tamen à spiritusancto missus, secundum illud Isaiæ quadragesimooctauo ex persona Christi, Et nunc misit me dominus & spiritus eius. Et Isaiæ quadragesimoprimo. Spiritus domini super me, ad euangelizandum mansuetis misit me, quod in se dicit Christus esse completum. Similiter etiam non potest per rationem efficaciter probari. licet enim spiritussanctus non sit à filio, adhuc tamen vt videtur distincti adinuicem remanebunt. Differunt enim suis proprietatibus personalibus. Nihil ergo videtur cogere ad dicendum spiritumsanctum procedere à filio. Præterea, omne quod procedit ab aliquo, habet aliquid
15 ab eo. Si ergo spiritussanctus procedat à duobus, scilicet à patre & filio, oportet quod à duobus accipiat. Et sic videtur sequi quod sit compositus. Præterea, de ratione prin-
16 cipij est quod non sit ab alio, secundum Philosophum in primo Physicorum. Sed filius est ab alio, scilicet à patre. ergo filius non est principium spiritussancti. Præterea, vo-
17 luntas mouet intellectum ad operandum, homo enim intelligit quando vult. Sed spiritussanctus procedit per modum voluntatis vt amor, filius autem per modum intellectus vt verbum. Non ergo videtur quod spiritus procedat à filio, sed magis econuerso. Præterea, nihil proce-
18

Aduerte vbi vnde posit distinctio nē relatiōnū probare à fundamēto, quando quidem aut sunt accidentia.

Universidad de Deusto
Biblioteca

dit ab eo in quo quiescit. Sed spiritussanctus à patre procedit, & in filio quiescit, vt scribitur in passione beati An-
19 drææ. ergo spiritussanctus non procedit à filio. Præterea, simplex non potest procedere à duobus, quia effectus esset simplicior & prior quam causa. Sed spiritussanctus est simplex. Non ergo procedit à duobus, scilicet à patre &
20 filio. Præterea, si aliquid perfecte procedit ab vno, superfluum est quod procedat à duobus. Sed spiritussanctus perfecte procedit à patre. Ergo superfluum esset quod pro-
21 cederet à patre & filio simul. Præterea, sicut pater & filius sunt vnum in substantia & natura, ita pater & spiritussanctus. Sed spiritussanctus non conuenit cum patre in generatione filij. Ergo nec filius conuenit cum patre in emis-
22 sione spiritussancti. Præterea, filius est radius patris, vt patet per Dionysium in principio Cœlestis hierar. Spiritus autem sanctus est splendor, splendor autem non est à ra-
23 dio. Ergo nec spiritussanctus est à filio. Præterea, filius est quoddam lumen patris, cum sit verbum eius. Spiritus autem sanctus est sicut calor, est enim amor quidam. Vnde & super Apostolos in specie ignis apparuit. Act. secundo. Calor autem non est à lumine. ergo nec spiritussanctus
24 à filio. Præterea, Damasc. dicit quod spiritussanctus dicitur esse filij, sed non à filio.

Contra.1. SED CONTRA est quod Athanasius dicit, spiritussanctus à patre & filio non factus, nec creatus nec geni-
2 tus, sed procedens. Præterea, spiritussanctus dicitur tertia in trinitate persona, secunda filius, prima pater. Trinarius autem procedit ab vnitate mediante binario. ergo
3 spiritussanctus procedit à patre mediante filio. Præterea, cum inter diuinas personas sit summa cõuenientia, quælibet diuinarum personarum ad aliam habet immediatam germanitatem. hoc autem non esset si spiritussanctus non esset à filio. Tunc enim filius & spiritussanctus non haberent germanitatem adinuicem immediate, sed solum mediante patre inquantum ambo sunt ab vno. ergo spiritus-
4 sanctus est à filio. Præterea, diuinæ personæ non distinguuntur abinuicem, nisi secundum originem. Si ergo spiritussanctus non esset à filio, non distingueretur ab eo, quod est inconueniens,

CONCLVSIO.

Non solum à patre spiritussanctus procedit, sed à filio.

Vide 1 par. q.36. artic.2. 1.dist. 11. art. 14. contra gen 61.c.24,25.

RESPONDEO dicendum, quod secundum ea quæ supra determinata sunt, necesse est spiritumsanctum à filio procedere. Oportet enim si filius & spiritussanctus sunt duæ personæ, quod alia sit processio vnius, & alia alterius. Ostensum autem est supra, quod non possunt esse duæ processiones in diuinis nisi secundum ordinem processionum, vt scilicet à procedente secundum vnam processionem sit alia processio. Necesse est ergo quod spiritussanctus sit à filio. Sed præter hanc rationem etiam ex aliis rationibus de necessitate probatur quod spiritussanctus sit à filio. Oportet enim quod omnis differentia aliquorum sequatur ex prima radice distinctionis ipsorum, nisi forte sit differentia per accidens, sicut ambulans differt à sedente. Et hoc ideo, quia quæcunque per se insunt alicui, vel sunt de essentia eius, vel consequuntur essentialia principia, ex quibus est prima radix distinctionis rerum. In diuinis autem non potest esse aliquid per accidens. Quia omne quod inest alicui per accidens, cum sit extraneum à natura eius, oportet quod conueniat ei ex aliqua exteriori causa: quod non potest dici in diuinis. Oportet ergo quod omnis differentia diuinarum personarum adinuicem, sequatur ex prima radice distinctionis earum. Prima autem radix distinctionis patris & filij est ex paternitate & filiatione. Oportet ergo quod omnis differentia, quæ est inter patrem & filium, sequatur ex hoc quod ipse est pater, & ille filius. Esse autem principium spiritussancti non conuenit patri inquantum pater est, ratione paternitatis. sic enim non refertur nisi ad filium. vnde sequeretur quod spiritussanctus esset filius. Similiter autem nec hoc repugnat rationi filiationis, quia secundum filiationem non refertur ad alium nisi ad patrem. Non ergo potest esse differentia inter patrem & filium in hoc quod pater sit principium spiritussancti, non autem filius. Item sicut in libro de Synodis dicitur, Creaturæ proprium est quod voluntate sua Deus eam produxerit. Quod Hil. ex hoc probat, quod creatura non est talis qualis est Deus, sed qualem Deus eam voluit esse. quia vero filius est talis qualis est pater, dicitur quod pater genuit filium naturaliter. Eadem autem ratione spiritussanctus est à patre naturaliter, quia est similis & æqualis patri. Natura enim producit sibi simile. Oportet autem quod creatura quæ est a patre secundum suam voluntatem, sit etiam à filio, quia eadem est voluntas patris & filij. Similiter autem & eadem est natura vtriusque. Oportet ergo vt sicut spiritussanctus est à patre, ita sit à filio. Nec tamen sequitur quod filius vel spiritussanctus sint à spiritusancto, licet & ipse habeat vnam naturam cum patre sicut sequitur quod creatura est ab eo inquantum habet vnam voluntatem cum patre, propter repugnantiam quæ sequeretur, si spiritussanctus diceretur esse à seipso, vel si ab eo diceretur esse filius, quia est eius principium. Hoc autem apparet alio modo. Non enim potest esse in diuinis personis distinctio nisi secundum relationes. Ea enim quæ absolute dicuntur in diuinis, essentiam significant, & communia sunt, vt bonitas, sapientia, & huiusmodi. Relationes autem diuersæ non possunt facere distinctionem nisi ratione suæ oppositionis. Diuersæ enim relationes possunt esse vnius ad idem. patet enim quod idem eiusdem potest esse filius, discipulus, æqualis, & quæcunque aliæ relationes, quæ oppositionem non includant. Patet autem quod filius distinguitur à patre, per hoc quod aliqua relatione ad ipsum refertur. Et similiter spiritussanctus à patre distinguitur, propter aliquam relationem. Istæ ergo relationes quantumcunque videantur disparatæ, nullo modo poterunt distinguere spiritumsanctum à filio, nisi sint oppositæ. Oppositio autem alia in diuinis esse non potest, nisi secũdum originem, prout scilicet vnus est ab alio. Nullo ergo modo filius & spiritussanctus poterunt esse distincti per hoc quod vterque diuersimode referatur ad patrem, nisi vnus eorum referatur ad alterum, vt ab eo existens. Constat autem quod filius non est à spiritusancto. De ratione enim filij est quod non referatur nisi ad patem, vt ab eo existens. Relinquitur ergo de necessitate quod spiritussanctus sit à filio. Sed quia potest aliquis dicere quod ea quæ sunt fidei, non sunt solum rationibus, sed auctoritatibus confirmanda, restat ostendere per auctoritates sacræ scripturæ quod spiritussanctus sit à filio. habetur enim in pluribus sacræ scripturæ locis quod spiritussanctus sit filij. Sicut Rom. octauo, Qui spiritum Christi non habet, hic non est eius: & Gala. quarto, Misit Deus spiritum filij sui in corda vestra: & Actuum decimosexto, Tentabant ire in Bithyniam, & non permisit eos spiritus Iesu. Non enim potest intelligi quod spiritussanctus sic spiritus Christi solum secundum humanitatem quasi ipsum replens, quia spiritussanctus est alicuius hominis vt habentis, non autem vt dantis. Filij autem est spiritussanctus vt dantis ipsum, secundum illud primæ Ioan. quarto, In hoc cognoscimus quoniam in eo manemus, & ipse in nobis, quia de spiritu suo dedit nobis. Et Actuum quinto dicitur quod dedit spiritumsanctum obedientibus sibi. Oportet ergo quod dicatur esse spiritussanctus filij, inquantum est diuina persona. Aut ergo dicitur esse absolute eius, aut dicitur esse eius, vt spiritus eius. Si autem absolute, tunc oportet quod sit aliqua auctoritas filij respectu spiritussancti. Apud nos enim potest dici aliquis esse alterius secundum quid, qui non habet auctoritatem respectu ipsius. Sicut cum dicitur, Petrus est socius Ioannis. Sed non potest dici, Petrus esse Ioannis absolute, nisi sit quædam possessio eius, sicut seruus hoc ipso quod est, dicitur esse domini. In diuinis autem non potest esse aliquid seruiens vel subiectum. Sed intelligitur ibi auctoritas secundum solum originem. Oportebit ergo quod spiritussanctus habeat originem à filio. Et idem sequitur si dicatur spiritussanctus esse filij vt spiritus eius: quia spiritus secundum quod est nomen personale, importat relationem originis ad spirantem, sicut filius ad generantem. Similiter etiam inuenitur in scripturis quod filius mittit spiritumsanctum, sicut supra dictum est. Semper autem mittens videtur habere auctoritatem supra missum. Auctoritas autem in diuinis, vt dictum est, non est nisi secundum originem. vnde sequitur quod spiritussanctus originem habeat à filio. habetur autem ex sacra scriptura quod per spiritumsanctum configuramur filio. secundum illud Romanorum octauo, Accepistis spiritum adoptionis filiorum: & Galat. quarto, Quoniam estis filij Dei, misit Deus spiritum filij sui

sui in corda vestra. Nihil autem cõfiguratur alicui, nisi per eius propriũ characterem. In naturis etiam creatis ita est quod id quod cõformat aliquid alicui est ab eo, sicut semẽ hominis nõ assimilatur equo, sed homini à quo est. Spiritus autem sanctus est à filio tanquam proprius character eius. vnde dicitur de Christo, secundẽ ad Corint. 1. quod signauit nos & vnxit nos, & dedit pignus spiritus in cordibus nostris. Expressius autem est quod habetur Ioan. 16. ex persona filij, de spiritusancto dicentis, Ille me clarificabit, quia de meo accipiet. Constat autem quod nõ accipit à filio spiritussanctus, quasi prius non habens, quia sic esset mutabilis & indigentis naturæ. Constat ergo quod ab æterno accepit à filio. Nec potuit accipere aliquid quod non sit eius essentia ab æterno, ergo accepit spiritussanctus essentiam de filio. Rationem autem quare de filio acceperit spiritussanctus, ipsemet filius subiunxit dicẽs, Omnia quæcunque habet pater, mea sunt: propterea dixi q̃ de meo accipiet, quasi diceret, quia eadem est essentia patris & mea, non potest spiritussanctus esse de essentia patris quin sit de mea essentia. Traditur etiã in sacra scriptura q̃ filius per spiritũ operatur, sicut habetur Rom. 15. Per me efficit Christus, scilicet miracula & alia bona. dicit Apostolus in spiritusancto, id est per spiritumsanctum, & Hebr. nono dicitur, q̃ per spiritumsanctũ obtulit semetipsum. Quandocũque autem aliquis per aliquẽ dicitur operari, oportet q̃ vel operãs det virtutem operatiuã ei per quem operatur, sicut rex dicitur operari per præpositum vel Balliuum, vel econuerso sicut cũ dicitur Balliuus operari per regẽ. Oportet ergo si filius operatur per spiritumsanctũ, q̃ vel spiritussanctus det virtutem operatiuam filio, vel filius spiritusancto, & ita quod vnus alteri det essentiam, cum virtus operatiua vtriusque non sit aliud quam eius essentia. constat autem q̃ spiritussanctus non dat essentiam filio, cum filius non sit filius nisi patris. Relinquitur ergo q̃ spiritussanctus sit à filio. Ex hac ergo ratione per ea quæ Græci confitentur, potest idem haberi. Confitentur enim ipsi quod spiritussanctus est à patre per filium, & quod pater spirat spiritumsanctũ per filium. Semper autem illud per quod aliquid producitur, est principium eius quod producitur. Oportet ergo quod filius sit principiũ spiritussancti. Si autem refugiant confite.i quod spiritussanctus sit à filio, quia filius est ab alio, & sic non est prima radix originis spiritussancti, manifestũ est quod vane mouentur: nullus enim refugit dicere lapidem moueri à baculo, licet baculus moueatur à manu: nec Iacob esse ab Isaac, licet Isaac sit ab Abraham. Sed adhuc minus est in proposito refugiendum. Est enim vna vis productiua patris & filij, quod non accidit in mouentibus & agentibus creatis. Vnde sicut confitendum est quod creaturæ sunt à filio, licet filius sit à patre, ita cõfitendum est quod spiritussanctus sit à filio: licet filius sit à patre. Manifestum est ergo quod dicentes spiritumsanctum esse à patre per filium, non autẽ à filio, propriam vocem ignorãt, sicut Aristoteles de Anaxagora dicit. volentes enim esse legis doctores non intelligunt neque de quibus loquuntur, neque de quibus affirmant, vt dicitur 1. ad Tim. 1.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendum, quod filius & spiritussanctus dicuntur flores deigenæ diuinitatis id est paternæ, prout vterque à patre est. Sed quantum ad hoc q̃ spiritussanctus à filio est, potest dici filius esse radix, & spiritussanctus flos. Non enim oportet vt similitudo rerũ corpora-
2 liũ obseruetur quantum ad omnia in diuinis. Ad 2. dicendum, q̃ filius hoc habet à patre quod ex se spiritumsanctũ emittat. Vnde & eodem modo conuenit ei sicut & patri. Sed pater non est principium diuinæ personæ vno modo tantum sed duobus, scilicet per generationem & spirationem. Vnde nõ potest cõcludi q̃ filius sit principiũ spiritussancti per generationẽ, sed est fallacia cõsequentis, & præcipue cum nec etiam patet sit principium spiritussancti per
3. 4 generationẽ. Et similiter dicendum est ad tertium. Ad 4. dicendum, q̃ spiritussanctus nõ potest dici verbum proprie, sed communiter, prout omne quod est manifestatiuũ alicuius, verbum ipsius dicitur. Spiritus enim sanctus est manifestatiuus filij secundũ quod de spiritusancto filius dicit Ioan. 16. Ille me clarificabit, quia de meo accipiet. Filius au-
5 tem proprie dicitur verbũ, quasi cõceptio intellectus diui-
ni. Ad 5. dicendum, quod in humana origine dicitur nepos qui eodẽ modo procedit à filio sicut filius à patre. Spiritussanctus non procedit in diuinis à filio, sicut filius à patre, & ideo ra-
6 tio non sequitur. Ad sextum dicendum, quod esse principiũ non est contrarium ei quod est esse à principio, nisi intelligatur respectu eiusdem. Nõ enim potest esse aliquid principium eius à quo est, sicut à principio. Vnde non sequitur quod in filio sint contrariæ proprietates, si sit à patre sicut à principio, & sit principium spiritussancti. Ad septimum 7
dicendum, quod omne quod est in diuinis est cõmune vel proprium. Sed proprium dupliciter dicitur: vno modo simpliciter & absolute, quod vni soli cõuenit, sicut risibile homini. Alio modo dicitur aliquid proprium, non simpliciter, sed ad aliquid, vt si dicatur quod rationale est proprium homini in comparatione ad equum, licet & alij conueniat, scilicet angelo. Est ergo in diuinis aliquid commune, quod conuenit tribus personis, vt esse Deũ, & huiusmodi aliquid quod est proprium simpliciter, quod conuenit vni personæ tantum: Et aliquid quod est proprium quo ad aliquid: sicut spirare spiritumsanctũ, est proprium patri & filio per respectum ad spiritumsanctũ: tale enim proprium oportet in diuinis poni, etiã si spiritussanctus nõ sit à filio. Quia esse ab alio, adhuc remanet proprium filio & spiritussancto in comparatione ad patrem. Ad octauum dicendum, quod nomen 8
debiti in personis diuinis si quis recte diiudicare velit, non omnino recte sonat. Quia debitum quandam obiectionem & obligationem importat, quæ in diuinis esse non possunt. Richardus tamen de sancto Vict. in suo libro de Trinitate vtitur distinctione amoris gratuiti & debiti, nec intelligit per gratuitum, nisi quod non est ab alio, per debitum vero quod ab alio est, secũdum quem modum nihil prohibet intelligi eundem amorem esse gratuitum, vt est patris, debitum vero vt est filij. Idem enim amor est quo pater & quo filius amat. Sed hũc amorem filius à patre habet, pater vero à nullo. Ad nonum dicendum, quod spiritussanctus est 9
tantum gratuitus amor, secundũ quod amori gratuito contra ponitur mercenarius amor, quo aliquid non propter seipsum amatur, sed propter aliquem extrinsecum fructum. Secũdum vero q̃ gratuitus amor dicitur propter hoc quod ab alio sumit originẽ, non est contra rationẽ spiritussancti quod sit gratuitus amor. Nam & ille amor quo per spiritũsanctũ Deum diligimus, originem habet ex his quæ nobis à Deo sunt data. Et sic nihil prohibet etiam amorẽ filij qui ab alio habet quod amat, spiritumsanctum esse. Ad decimum dicendum, quod spiritussanctus & à patre procedit in filium, & à filio in patrem, non quidem sicut in recipiẽtem, sed sicut in obiectum amoris. Dicitur enim spiritussanctus à patre in filium procedere, inquantum est amor quo pater amat filiũ. Et simili ratione potest dici quod spiritussanctus est à filio in patrem inquantum est amor quo filius patrem amat, potest autẽ intelligi quod procedat à patre in filiũ, inquãtum filius à patre accipit virtutem spiritumsanctum spirãdi. Sed sic non potest dici quod procedat à filio in patrem eum à filio nihil accipiat pater. Ad undecimum di- 11
cendum, quod hoc verbum, Diligit, non solũ dicit emissionem amoris, sed etiam quandam affectionem vel dispositionem secũdũ amorem. Ea vero quæ in diuinis emissionẽ dicũt, personaliter tantũ accipi possunt, vt generare, spirare, & huiusmodi. Quæ vero nõ important emissionem, sed magis ad informationem eius pertinent de quo dicuntur, essentialiter in diuinis dicuntur, vt esse bonum, intelligentem, & huiusmodi. Et inde est quod spiritussanctus dicitur diligere, non quasi amorẽ emittens, sic enim conuenit tantũ patri & filio, sed secũdũ quod diligere sumitur essentialiter in diuinis. Ad duodecimum dicendum, quod hoc regu- 12
lariter in sacra scriptura inuenitur, quod id quod dicitur de patre, oportet quod de filio intelligatur: & quod dicitur de vtroque vel altero eorũ, oportet intelligi de spiritussancto, etiã si dictio exclusiua ponatur, præter illa tãtũ quibus per- *1 par. q. 39. art. 4.*
sonæ diuinæ abinuicẽ distinguũtur. Sicut quod dicitur Ioã. 16. Hæc est vita æterna, vt cognoscãt te solum Deũ verum, & quem misisti Iesum Christũ. Non enim potest dici quod filio non conueniat esse Deum verum, quod ipse filius soli patri attribuit. Quia cũ pater & filius vnum sint, licet non vnus: oportet quod de patre dicitur, de filio quoq; intelligi. Nec etiã negandum est quia ibi de spiritusancto mẽtio nõ habetur, in cognitionem spiritussancti, vitam æternam non esse, cum sit vna cognitio trium. Similiter autem non est subtrahenda spiritussancto patris filiique cognitio, licet Matth. 11. dicatur, Nemo nouit filium nisi pater, neque patrem quis nouit nisi filius. vnde cũ hoc quod est habere ex se spiritum sanctum præcedẽtem, non pertineat ad rationẽ paternitatis & filiationis, quibus pater & filius distinguun-

Universidad de Deusto
Biblioteca

tur, oportet, vt cum dicitur in Euangelio q̃ spiritussanctus de patre procedit, in hoc ipso intelligatur q̃ procedat à fi-
13 lio. Ad 13. dicendum, q̃ doctrina Catholicæ fidei sufficienter tradita fuit in symbolo Niceno. vnde sancti patres in sequentibus synodis non intenderunt aliquid addere, sed propter insurgentes hæreses, id quod implicite continebatur explicare studuerunt. vnde in determinatione Calcedonensis synodi dicitur, Præsens nunc sancta & magna atque vniuersalis synodus prædicationem hanc ab initio inconcussam docens, diffiniuit principaliter trecentorum 18. sanctorum patrum, qui scilicet in Nicæa conuenerunt, fidē manere intentabilem. Et propter illos quidem qui aduersum spiritumsanctum pugnant, posteriori tempore à patribus apud Constantinopolim centum 50. congregatis, de substantia spiritus traditam doctrinam corroborat, quam illi omnibus notam fecerunt, non quasi quidem aliquid esse minus in præcedentibus inferentes, sed de spiritusancto intellectum eorum aduersus eos qui dominiū eius respuere tentauerunt, scripturam testimoniis declarantes. Et per hunc modum dicendum est quod processio spiritussancti à filio implicite in symbolo Constantinopolitano continetur, inquantum continetur ibi quod procedit à patre. Quia quod de patre intelligitur, oportet & de filio intelligi, cum in nullo differant, nisi quia hic est filius, & ille pater. Sed propter insurgentes errores eorum qui spiritum à filio esse negabant, conueniens fuit vt in symbolo poneretur. Non quasi aliquid additum, sed explicite interpretatum quod implicite continebatur. Sicut si insurgeret hæresis quæ negaret spiritumsanctum esse factorem cœli & terræ, oporteret hoc explicite poni, cum in prædicto symbolo hoc non dicatur nisi de patre. Sicut autem posterior synodus potest atem habet interpretādi symbolum à priore synodo conditum, ac ponēdi aliqua ad eius explanationem, vt ex prædictis patet, ita etiam Romanus pontifex hoc sua auctoritate potest, cuius auctoritate sola synodus congregari potest, & à quo sententia synodi confirmatur, & ad ipsum à synodo appellatur. Quæ omnia patent ex gestis Calcedonensis synodi. Nec est necessarium quod ad eius expositionem faciendam vniuersale concilium congregetur, cum quandoque id fieri prohibeant bellorum dissidia, sicut in septima synodo legitur, q̃ Constātinus August. dicit, quod propter imminentia bella vniuersaliter episcopos congregare nō potuit. Sed tamen illi qui cōuenerunt, quædam dubia in fide exorta, sequentes sententiam Agathonis Papæ, determinauerunt, scilicet q̃ in Christo sint duæ voluntates & duæ actiones. Et similiter patres in Calcedonensi synodo cōgregati, secuti sunt sententiā Leonis Papæ, qui determinauit Christū esse in duabus naturis post incarnationē. Attendi tamen debet q̃ ex determinatione principalium consiliorū habetur, q̃ spiritussanctus procedit à filio. Suscepit enim Calcedon. synodus, sicut in eius determinatione dicitur: Epistolas beati Cyril. Alexādrinæ ecclesiæ præsulis synoditas ad Nestorium, & ad alios per oriētem. In quarū vna sic legitur, Quoniam ad demonstrationem suæ diuinitatis Christus vtebatur suo spiritu ad magnas operationes, glorificari se dicebat ab eo, velut si quispiam dicat eorum qui secundum nos sunt, insita sibi fortitudine vel disciplina vel de quolibet, quia glorificabunt me. Sic enim & est in subsistentia spiritus speciali, vel certe intelligitur per se, secundum quod spiritus est & non filius, sed tamen non est alienus ab eo. Spiritus enim veritatis nominatur. Et est spiritus veritatis, & profluit ab eo, sicut denique & ex Deo patre. Nec obstat q̃ dicit, profluit & nō procedit, quia sicut ex prædictis patet, hoc verbum procedit, est communissimum eorum quæ ad originem spectant. Vnde quicquid emittitur vel profluit, vel quocūque modo exoritur, ex hoc sequitur quod procedat. habetur etiam in determiuatione quinti concilij Constantinopolitani, Sequimur per omnia sanctos patres & doctores ecclesiæ, Athanasium, Hilarium, Basilium, Gregoriū Theologum, & Gregorium Nicenum, Ambrosium, Augustinū, Theophilum, Ioannē Constantinopolitanum, Gulielmum, Leonem, Proculum, & suscipimus omnia quæ de recta fide ad condemnationem hæreticorum exposuerunt: patet autem quod à pluribus horum in doctrina fidei traditum est, quod spiritussanctus procedit à filio. A nullo vero eorum inuenitur esse negatum. vnde non est cōtra concilia, sed eis consonum quod spiritussanctus procedere dicatur à filio. Ad 14. dicendum, quod
14 licet hoc huiusmodi multipliciter dicatur, tamen in diui-

Alias incorruptibile.

nis hoc intelligi non potest, nisi secundum habitudinem originis. Circa missionem vero sciendum est, quod in hoc omnes doctores conueniunt, quod persona non mittitur nisi quæ ab alio est. vnde patri qui à nullo est, penitus non conuenit mitti. Sed quantum ad personam à qua fit missio, diuersa est doctorum sententia. Athanasius autem & quidam alij dicunt quod nulla persona mittitur temporaliter, nisi ab illa à qua est æternaliter, sicut filius mittitur temporaliter à patre, à quo ab æterno processit. Et secundum hoc infallibiliter concludi potest si spiritussanctus à filio mittitur, quod æternaliter ab eo existat. Quod vero dicitur filius à spiritusancto mitti, intelligendum est de filio secundum humanam naturam, qui à spiritusancto missus est ad prædicandum. vnde significanter dicitur Isaiæ 61. Ad Euangelizandum pauperibus misit me. Et sic exponit Ambrosius in libro de spiritusancto, licet Hil. hoc exponat, vt per spiritum intelligatur pater, secundum quod spiritus æternaliter sumitur in diuinis. Augu. vero ponit quod persona procedens temporaliter mittatur ab ea etiā à qua æternaliter non procedit. Nam cum missio diuinæ personæ intelligatur secundum aliquem effectum in creatura, quæ est à tota trinitate, persona missa à tota tripitate mittitur, vt in missione non intelligatur auctoritas mittentis ad personā quæ mittitur, sed causalitas ad effectum, secundum quem dicitur mitti persona. Non autem excluditur ratio probās spiritumsanctum à filio procedere per distinctionem ipsorum, per hoc quod proprietatibus distinguuntur, quia proprietates illæ relatiuæ sunt, & distinguere non possunt nisi adinuicem oponantur, sicut ex dictis patet. Ad 15. dicen- 15
dum, quod licet spiritussanctus sit à duobus, non tamen est compositus, quia illi duo, scilicet pater & filius sunt per essentiam vnum. Ad 16. dicendum, quod Philisophus attri- 16
buit principiis non esse ab alio, inquātum sunt prima. principium autem primum (vt ita dixerim) est principium non de principio, quod est pater. Ad 17. dicendum, q̃ licet vo- 17
luntas moueat intellectum ad aliquid intelligendum, non tamen voluntas aliquid velle potest nisi sit per intellectum. vnde cum non sit procedere in infinitum, oportet deuenire ad hoc quod intellectus aliquid intelligit naturaliter nō ex imperio voluntatis. Filius autem procedit à patre naturaliter. Vnde quamuis procedat per modum intellectus, non sequitur quod sit à spiritusancto, sed e conuerso. Ad 18
18. dicendum, quod spiritussanctus potest dici quiescere in filio tripliciter vno modo secundum humanam naturam, secundum illud Isa. 11. Egredietur virga de radice Iesse, & flos de radice eius ascedet, & requiescet super eum spiritus domini. Alio modo vt intelligatur spiritus in filio requiescere, quia virtus spiratiua à patre, datur filio, & vltra non proteditur. Tertio modo secundum q̃ amor dicitur requiescere in amato, in quo quietatur amantis affectus. Nullo autem istorū modorum excluditur processio spiritussancti à filio. Ad 19. dicendum, quod non repugnat simplicitati 19
spiritussancti, quod procedit à duobus, scilicet patre & filio, cum sint per essentiam vnum. Ad 20. dicendum, quod 20
eadē est perfectio patris & filij. vnde per hoc q̃ spiritussanctus procedit à patre perfecte, non excluditur quin procedat à filio, alioquin sequeretur q̃ creatura non creetur à filio, cum perfecte creetur à patre. Ad 21. dicendum, q̃ vni 21
tas essentiæ non inducit cōfusionem personarum. vnde ex vnitate essentiæ non possunt cōcludi illa quæ repugnāt distinctioni relatiuæ Et sic ex hoc quod pater & spiritussanctus sunt vnum, non potest concludi q̃ filius sit à spiritusancto, licet filius sit à patre, quia spiritussanctus est ab eo. Et iterum quia sequeretur q̃ spiritussanctus esset pater, cum nihil aliud sit esse patrem quam habere filium de se procedentem. Ad 22. dicendum, quod splendor est à radio, cum 22
nihil aliud sit quam reuerberatio radij ad corpus clarum, & tamen splendor filio attribuitur. Hebr. 1 Cum sit splendor gloriæ. Ad 23 dicendum, quod calor est à splendore. 23
Nam corpora cœlestia in istis inferioribus per suos radios causant calorem. Ad 24. dicendum, quod positio Nesto- 24
rianorum fuit quod spiritussanctus non sit à filio. vnde in quodam symbolo Nestorianorum condemnato in prima Ephesina synodo dicitur sic, Spiritumsanctum. neq; filium putamus, neque per filium essentiam accepisse: propter quod Cyrillus contra Nestorium in epistola prædicta posuit spiritumsanctum esse à filio. Theodoricus vero in quadam epistola ad Ioannem Antiochenum sic dicit, Spiritussanctus non ex filio aut per filium habens substantiam,

tiam, sed procedens quidem à patre: spiritus vero filij, eo quod ei consubstantialis sit nominatus. Hæc autem verba Theodoricus prædictus imponit Cyrillo, tāquam ab eo sint dicta in epistola quam ad Ioannē Antiochenum scripsit, licet in illa epistola hoc nō legatur. Sed dicitur ibi sic, Spiritus Dei patris procedit quidē ex ipso, est autē & à filio non alienus secūdū vnius essentiæ rationē. hāc autē Theodorici sententiam secutus est postmodum Damasc. quāuis dogmata eiusdem Theodorici sint in quinta synodo condemnata. vnde in hoc nō est standū sententiæ Damasceni.

Vtrum spiritussanctus à filio remaneret distinctus si ab eo non procederet.

ARTIC. V.

1 QVINTO quæritur vtrum spiritussanctus à filio remaneret distinctus si ab eo non procederet. Et videtur quod sic. Dicit enim Richardus de sancto Vict. 4. de Trinitate quod personæ secundum originem differunt. quod vnus originē habet, alter origine caret, vel si originē habet, tamen origo vnius differt ab origine alterius. Sed alia est origo spiritussancti, alia est origo filij. Nam spiritussanctus procedit quasi spiratus, filius autem quasi genitus. ergo spiritussanctus personaliter differt à filio, etiam
2 si ab eo non procederet, propter originem diuersam. Item Ansel. dicit in libro de processione spiritussancti. habet vtique à patre esse filius ac spiritussanctus. Sed diuersimode, quia alter nascendo, alter procedendo, vt alij per hoc sint ab inuicem. Et postea subdit, Nā si per aliud nō essent plures filius & spiritussanctus, per hoc solum essent diuersi. ergo etsi spiritussanctus à filio non procederet, tamen remaneret personaliter distinctus à filio propter diuersum
3 originis modum. Item in diuinis personæ distinguuntur propter hoc quod vna est ab alia secundum aliquem originis modum. Sed secūdum vnum originis modum, vna persona in diuinis procedit. ergo si sunt duo modi originis, erunt duæ personæ procedentes, etiam si vna ab altera non procedat. Constat autem quod secundum alium modum originis procedit filius à patre, & secundum alium spiritus sanctus. ergo filius & spiritussanctus personaliter abinuicem distinguuntur, etiam dato quod vnus ab alio non pro-
4 cedat. Item impossibile est quod aliqua hypostasis secundum vnam naturam, pluribus processionibus procedat: quia hypostasis per id quod procedit naturam accipit. vnde filius habet duas natiuitates secundū duas naturas. Sed in diuinis sunt duæ processiones. vna quæ est per modum natiuitatis, alia quæ est per modum spirationis. Impossibile est ergo quod vna & eadem persona his duabus processionibus procedat. Necessarium est ergo quod sint duæ personæ distinctæ, quæ his duabus processionibus procedant. ergo spiritussanctus remanet personaliter distinctus à fi-
5 lio, etiam si ab eo non procedat. Item relationes æternæ in diuinis non sunt accidentes neque assistentes, sed subsistentes personæ. Illud ergo ad quod sequitur pluralitas relationū in diuinis, sufficit ad personarū distinctionem. Sed diuersitas actionū secundū speciem sufficit ad diuersas relationes. Ex hac enim actione quę est gubernatio, cōsequitur actio dominij. Ex illa vero actione quæ est generatio, sequitur alia relatio quæ est paternitas. Sicut etiam ad diuersas quantitates secundū speciem, consequuntur diuersæ relationes. Ad binarium enim cōsequitur relatio dupli, & ad trinarium relatio tripli. processiones autem in diuinis significantur per modum actionū. Si ergo sunt duę processiones, oportet quod sint duæ relationes consequentes processiones. ergo oportet quod sint duæ personę, & sic idē
6 quod prius. Item processio perfectius inuenitur in diuinis quam in rebus creatis: vnde Apostolus ad Ephe. tertio dicit, quod ex patre cœlesti omnis paternitas in cœlo & in terra nominatur. In rebus autem creatis processio sufficit ad distinguēdum supposita procedentia. Nam alia processione siue natiuitate alius homo nascitur. ergo & in diuinis
7 processionis differentia sufficit ad distinguēdum personas diuinas, scilicet filiū & spiritumsanctum. Item nō est idem procedere per modum naturæ & procedere per modum amoris. Sed nomine filij designatur persona procedens per modum naturæ; nomine autem spiritussancti designatur persona procedens per modū amoris. ergo spiritussanctus distinguetur à filio, etiam si ab ipso nō procedat, per solam
8 processionis differentiam. Item in patre inuenitur actiua generatio, & actiua spiratio. Sed generare & spirare in diuinis distinguunt personas. ergo sicut filius est à patre vt persona distincta per hoc quod à patre generatur, ita spiritussanctus est à patre vt persona distincta per hoc quod à patre spiratur. Sic ergo sunt tres personæ in diuinis, etiam si spiritussanctus à filio non procedat. Item Ansel. in libro 9
de Processione spiritussancti dicit quod spiritussanctus ita perfecte est à patre sicut à patre & filio. Sed à patre & à filio est sicut distinctus ab vtroque. ergo si à patre solo esset, remaneret ab vtroque distinctus. Item pater est suffi- 10
ciēs & perfectum principium. perfectum autem principiū alicuius, non indiget alio ad perfecte producendū id cuius est principiū: ergo pater nō indiget filio ad hoc quod producat tertiam personam, scilicet spiritumsanctū. ergo dato quod spiritussanctus non procederet à filio, adhuc essent tres personæ distinctæ in diuinis. Item remoto posteriori 11
non remouetur de necessitate prius, sicut remoto homine non remouetur animal. De personis autē diuinis tria dicuntur, scilicet processio, cōmunio & germanitas. Ratio autem processionis præcedit rationē cōmunionis & etiam rationem germanitatis. In diuinis autē nō esset communio vel germanitas, nisi esset pluralitas personarum, quæ per processionem multiplicantur. ergo remota cōmunione & germanitate in diuinis, adhuc remanet processio. licet ergo patris & filij non sit cōmunio ad spirandū spiritumsanctū, neque sit germinitas spiritussancti ad filium in hoc quod ab ipso procedat, adhuc remanet processio spiritussancti à patre. Et ita remanent tres personæ distinctæ, scilicet duæ procedentes, & vna à qua procedit. Itē in diuinis dicuntur 12
proprietates, relationes, & notiones. Ratio autem proprietatis prius est quā ratio relationis, vel notionis, quia prius est intelligere personas constitutas proprietatibus personalibus, quam quod adinuicē referantur, vel innotescant. Remotis etiam relationibus adhuc remanent proprietates constituentes personas. ergo quamuis spiritussanctus non referatur ad filium vt ab eo existens, adhuc tamen filius & spiritussanctus erūt personæ distinctæ per suas proprietates. Item filiatio est proprietas filij constituens per- 13
sonam ipsius. processio autem est proprietas spiritussancti eius personam constituens. Filiatio autem non est processio, nec ei opponitur relatiue. ergo remota omni relatione spiritussancti ad filium, adhuc remanebunt filius & spiritussanctus personæ distinctæ. Item multi posuerunt spi- 14
ritumsanctum à filio non procedere, qui tamen tres personas in diuinis posuerunt, sicut patet de Græcis. ergo quamuis spiritussanctus à filio non procedat, adhuc remanet à filio distinctus. Item Damasc. dicit, spiritumsanctum ex 15
patre dicimus procedere, non autem ex filio, sed spiritum filij nominamus. ergo quamuis à filio non procedat, adhuc remanet quod sit spiritus filij, & ita remanet quod sit ab eo distinctus. Item sancti Græci loquentes de filio & 16
spiritusancto secundum similitudinem corporalium, dicūt eos esse sicut duos radios paternæ claritatis, & sicut duos riuos fontis diuinitatis quæ est in patre, & sicut duos flores paternæ naturæ. Sed radij riui, & flores distinguuntur ab inuicem, etiam si vnus ab altero nō sit: ergo & filius & spiritussanctus distinguuntur ab inuicem.

SED CONTRA Boëtius in libro de Trinitate dicit *Contra.* 1
quod in diuinis sola relatio multiplicat trinitatem. Sed si spiritussanctus non procedit à filio, non erit aliqua relatio spiritussancti ad filium. ergo non distinguetur secundum numerum personæ ab eo. Item Ansel. in libro de Processio- 2
ne spiritussancti, dicit quod pater & filius in omnibus vnū sunt, nisi in his in quibus distinguit inter eos relationis oppositio, & hoc propter essentiæ vnitatem. Sed similiter est vna essentia filij & spiritussancti. ergo in omnibus vnum sunt, nisi in his in quibus diuidit inter eos relationis oppositio. Sed si spiritussanctus non sit à filio, nullo modo diuidit inter eos relationis oppositio. ergo nullo modo erunt distincti ab inuicem. Item Richardus de sancto 3
Vic. quinto de Trinitate dicit quod non potest esse in trinitate nisi vna sola persona, quæ sit ab vna persona tantum. Si autem spiritussanctus non sit à filio: sicut filius est ab vna persona sola, scilicet à patre, ita & spiritussanctus. ergo & filius & spiritussanctus erunt vna sola persona.
Item in eodem libro dicit quod non potest in diuinis 4
esse nisi vnus solus qui de se procedentem non habeat. Si autem spiritussanctus à filio non procedit, sicut spiritussanctus non habet de se procedentem, ita nec filius habebit. ergo filius & spiritussanctus erunt vnus solus. Item 5

Universidad de Deusto
Biblioteca

vbicunque personæ per relationes distinguuntur, oportet referri quod personaliter distinguitur. In diuinis autẽ personæ per relationes distinguuntur: non enim possunt per aliquod absolutum distingui. ergo quod non refertur non distinguitur. Sed si spiritussanctus non procedit à filio, non refertur ad ipsum. ergo nõ distinguitur personaliter ab eo.

5 Item vnum oppositorum non distinguit id cui inest, nisi ab eo id quo est reliquum oppositũ, sicut per albedinem non distinguitur aliquid nisi ab eo in quo est nigredo: ergo & relatio non distinguit id in quo est, nisi ab eo in quo est opposita relatio. propria autem relatio spiritussancti per quã personaliter distinguitur, est processio. Non ergo personaliter distinguitur, nisi ab eo in quo est opposita relatio, quæ est actiua spiratio, quæ non est in filio, si spiritussanctus non sit à filio. ergo si spiritussanctus non sit à filio, non

7 distinguitur personaliter ab eo. Item ad relationẽ pertinentia in diuinis sunt duo in communi, à quo alius, & qui ab alio: sed à quo alius non distinguitur personaliter per diuersum modum originis. Nam eadem persona patris est à qua est filius per generationem, & spiritussanctus per processionem. ergo nec qui est ab alio per spirationem, scilicet spiritussancti, distinguitur ab eo qui est ab alio per gene-

8 rationem, scilicet à filio. Item Richardus 6. de Trinitate assignans differentiam inter duas processiones filij & spiritussancti dicit, Communio maiestatis fuit, vt sic dicam, causa originis vnius, scilicet filij: communio amoris fuit causa originis alterius, scilicet spiritussancti. Non esset autem processio spiritussancti ex communione amoris, nisi pater & filius mutuo se amarent, & sic spiritussanctus ab eis procederet. ergo si spiritussanctus à filio non procederet, non esset differentia inter processionem spiritussancti, & generationem filij. Et sic neque personaliter spiritussanctus esset à filio distinctus.

CONCLVSIO.

Non esset alius à filio spiritussanctus, si ab illo non procederet.

RESP. RESPONDEO dicendum, quod siquis recte consideret dicta Græcorum, inueniet quod à nobis magis differunt in verbis quam in sensu. Non enim cõcedunt spiritum sanctum à filio procedere, vel propter ignorantiam, vel propter viam seu calumniam, vel propter quamcunque aliam causam: concedunt tamen spiritum sanctum esse spiritum filij, & esse à patre per filium, quod non posset dici si processio spiritussancti omnino esset à filio absoluta. vnde datur intelligi quod etiam ipsi Græci processionem spiritussancti aliquem ordinem ad filium habere intelligunt. Dico autem quod si spiritussanctus nõ sit à filio, nec aliquo modo filius sit principium processionis spiritussancti, impossibile est quod spiritussanctus à filio personaliter distinguatur, & etiam impossibile est quod processio spiritussancti differat à filij generatione. Quod quidem manifestum est si quis consideret ea ex quibus aliquid diuinarum personarum distinctionem manifestant: loquuntur enim quidam de distinctione personarum secundum relationes: alij vero secundum modos originis. Quidam autem per comparationem ad essentialia attributa. Si ergo consideremus modum distinguendi personas per relationes, manifeste apparet quod spiritussanctus personaliter à filio distingui non potest, si ab eo non procedat. Primo quidem, quia distinctio aliquorum ab inuicem, non propriè potest esse, nisi vel propter diuisionẽ materialem seu quantitatiuam, vel propter diuisionem formalem. Distinctio autem secundum materialem & quãtitatiuam diuisionem, inuenitur in corporalibus rebus, in quibus eiusdem speciei sunt indiuidua plura, ex eo quod forma speciei in diuersis partibus materiæ secundum quantitatem diuisionis inuenitur. vnde & si quod est indiuiduum, quod constat ex tota materia, in qua possibile est esse formam speciei, impossibile est quod illius speciei sint indiuidua plura, sicut probat Aristoteles de mundo: & in principio cœli & mundi. hunc autem modum distinctionis omnino oportet à diuinis remoueri, cum in eo non sit materia nec quantitas corporalis. Distinctio autem aliquorum habentium vnam naturam saltem generis, per diuisionem formalem esse non potest, nisi ratione alicuius oppositionis. vnde inuenimus quod cuiuslibet generis differentiæ sunt oppositæ. Et ideo in natura diuina non potest nec esse nec intelligi aliqua distinctio, cum sit vna, non solum genere, sed numero, nisi per aliquam oppositionem. vnde cum personæ 2 distinguantur in diuinis, oportet quod hoc sit per aliquam oppositionem relatiuam, quia alia oppositio in diuinis esse non potest. Et hoc satis manifeste apparet. Nam quantumcunque aliqua diuidantur secundum rationem diuersam, sicut essentialia attributa, non distinguunt personas, quia ad inuicem non opponuntur. Sic etiam plures notiones inueniuntur in vna persona diuina, propter hoc quod 3 oppositionem ad inuicem non habent, sicut in patre, scilicet innascibilitas, paternitas, & spiratio actiua. Ibi enim primo inuenitur distinctio, vbi primo occurrit oppositio 4 relatiua, sicut in hoc quod est esse patrem & filium. vbi ergo non est oppositio relatiua in diuinis, non potest esse realis distinctio, quæ est distinctio personalis. Si autem spiritussanctus non procedit à filio, nõ erit oppositio aliqua inter filium & spiritumsanctum, & ita non distinguetur per- 5 sonaliter spiritussanctus à filio. Nec potest dici quod ad talem distinctionem faciendam, sufficiat oppositio affirmationis & negationis, quia talis oppositio sequitur distinctionem, nõ autem distinctionem causat, cum existens ab altero distinguatur per aliquid sibi inhærens substantialiter vel accidẽtaliter. Quia autem hoc non sit hoc, sequitur ex hoc quod distincta sunt. Similiter etiam patet quod veritas cuiuslibet negatiuæ in existẽtibus, supra veritatem affirmatiuæ fundatur, sicut veritas huius negatiuæ, Æthiops non est albus, fundatur supra veritatem huius affirmatiuæ, *Contra.* Æthiops est niger. Et ideo oportet omnem differentiam, quæ est per oppositionẽ affirmationis & negationis, reduci in differentiam alicuius affirmatiuæ oppositionis. vnde non potest esse prima distinctionis ratio inter filium & spi- 2 ritumsanctum ex hoc quod filius est genitus non spiratus, alius spiratus nõ genitus, nisi præintelligatur distinctio inter generationẽ & spirationem, & inter filium & spiritumsanctum, per aliquam oppositionem duarum affirmationũ. Secundo quia secundum Augustinum lib. de Trini. in diuinis quod dicitur absolute, est commune tribus personis, vnde relinquitur quod diuinarum personarum distinctio esse nõ possit, nisi secundum id ꝙ ad aliquid dicitur. hæc enim duo prædicamenta sunt in diuinis. Personarum autem distinctio quæ in diuinis secundum relationem inuenitur est per hæc duo, à qua alius, & quod à nullo. Si autem alterum eorum subdistinguendum est, scilicet quod est ab alio, oportet quod subdistinguatur per ea quæ sunt eiusdẽ rationis. Vt enim Philosophus docet 8. Metaphy. Siquis in subdiuidendo vtatur his quæ sunt per accidens & non per se, non rectum diuisionis ordinem sequitur, sicut si diceretur, animaliũ aliud est rationale, aliud irrationale, irrationalium vero aliud albũ, aliud nigrum, non esset recta diuisio. Quia cum ex his quæ sunt per accidens, non fiat vnum simpliciter, vltima species ex differentiis multis constituta non esset vnum simpliciter. Oportet ergo si in diuinis qui est ab alio distinguatur, vel subdiuidatur, ꝙ hoc sit per differentias eiusdem rationis. vt videlicet eorum quæ sunt ab alio, vnus eorum ab eorum altero sit. Et hoc importat differentia processionum, quæ significatur cum dicitur quod vnus procedit per generationẽ, alius per spirationem. Vnde Richardus 5. de Trini. hoc modo distinguit procedentem ab alio, quod vnus habeat aliũ de se procedentẽ. alius vero nõ. Tertio quia cum in patre sint duæ relationes, scilicet paternitas & actiua spiratio, sola paternitas cõstituit personam patris. vnde dicitur proprietas siue relatio personalis. Spiratio vero actiua est relatio personæ non personalis quasi personæ iam cõstitutæ superueniẽs. Ex quo patet ꝙ generatio actiua siue paternitas, secundum ordinem intelligendi præsupponitur ad spirationẽ. Oportet ergo quod similiter filiatio, quæ paternitati per oppositionem respõdet, secundum aliquem ordinẽ præsupponatur ad spirationẽ passiuã, quæ est processio spiritussancti. Aut ergo ita quod spiratio passiua intelligatur superuenire filiationi in eadẽ persona, sicut spiratio actiua paternitati, & sic erit in eadẽ persona spirati & nati, sicut generantis & spirãtis: aut oportet quod aliquem alium ordinem habeat filiatio ad spirationem passiuam. Non est autem ordo in diuinis nisi naturæ, secundum quod aliquis est ab aliquo, vt dicit Augustinus. vnde relinquitur quod vel sit vna persona filij & spiritussancti spirati, vel quod spiritussanctus sit a filio. Siquis autem distinctionẽ diuinarum personarũ per ipsam originem consideret, nõ per relationes originis, idẽ sequitur, sicut ex his quæ

Pro indiuiduationis principio.

quæ dicentur apparebit. Primò quidem, quia si quis proprietatem diuinæ naturæ consideret, impossibile est in Deo esse pluralitatem personarum, nisi per hoc quod vna ab alia oriatur, nullo autem modo per hoc quod duę oriuntur ab vna. Quod patet si quis consideret qualiter in diuersis rebus distinctio inuenitur. In rebus enim materialibus, in quibus possibile est fieri multiplicationem per diuisionem materiæ & quantitatis, vt dictum est, possibile est duo indiuidua vnius speciei ex æquo se habere, sicut & duæ partes quantitatis ex æquo se habent: vbi autem inuenitur prima differentia secundum formam, ibi impossibile est quod aliqua duo se habeant ex æquo. Vt enim Philosophus dicit octauo Metaphysi. Formæ rerum sunt sicut numeri, in quibus variantur species per vnitatis additionem vel subtractionem, & formales rerum differentiæ constituunt in quodam perfectionis ordine. Nam planta specie differt à lapide in hoc quod superaddit vitam, animal vero brutum à planta in hoc quod superaddit sensum: homo vero à bruto in hoc quod superaddit rationem. Et ideo in rebus immaterialibus in quibus non potest esse multiplicatio secundum diuisionem materiæ, impossibile est quod sit pluralitas, nisi cum ordine quodam. In substantiis quidem immaterialibus creatis est ordo perfectionis, secundum quod vnus angelus est perfectioris naturæ quam alius. Et quia quidã Philosophi crediderũt ꝙ omnis natura imperfecta crearetur à perfectiori, ideo dixerunt quod in substantiis separatis non potest esse multiplicatio nisi per causam & causatum. Quod tamen recta fides non tenet, quia credimus ex ordine diuinæ sapientię differentes ordines substantiarum immaterialium productos esse. Cum autem in diuinis nõ possit esse ordo imperfectionis, vt Arriani posuerunt dicentes patrem filio esse maiorem, & vtrumque spiritussancto, relinquitur quod pluralitas in diuinis personis esse non potest nec intelligi, nisi secundum ordinem originis solum, vt scilicet filius sit à patre, & spiritussanctus à filio. Si enim spiritussanctus non esset à filio, ex æquo respiceret patrem quantũ ad originẽ: vnde vel nõ essent duæ personæ, vel esset ordo inter eos perfectionis secundum Arrianos, vel esset inter eos materialis diuisio, quod est impossibile. Et hanc rationem sequens Hila. in libro de Synodis dicit, quod ponere in diuinis duos ingenitos, id est, non ab aliquo existentes, est ponere duos Deos. Quia si nõ sit multiplicatio per originis ordinem, oportet quod sit per ordinem naturarum. Et ideo eadem est ratio si inter filium & spiritumsanctum originis ordo non ponatur. Secũdò, quia quod procedit ab vno naturaliter, oportet esse vnum. Natura enim semper ad vnum se habet. Sed quę procedunt ab aliquo per voluntatem operantem, possunt esse plura, licet sint ab vno, sicut ab vno Deo diuersæ creaturæ processerũt secundum voluntatem ipsius. Constat autem quod filius procedit à patre naturaliter, & non per voluntatem, vt Arriani dixerunt. Et hoc ideo quia Hil. in libro de Synodis dicit, Quod naturaliter procedit ab aliquo, est tale quale est ipsum à quo procedit. Quod autem procedit ab aliquo secundum voluntatem agentem, non est tale quale est illud à quo procedit, sed quale vult esse illud. Filius autem talis est qualis est pater, creaturæ vero sunt tales quales Deus voluit eas esse. Vnde filius est à patre naturaliter, creaturæ autem ab eo per voluntatem. Similiter autem & spiritussanctus talis est qualis est pater. non enim est creatura vt Arrianus & Macedo. dixerunt. vnde oportet quod naturaliter à patre procedat. propter quod dicitur ab Athanasio & aliis sanctis, esse naturalis spiritus patris & filij. Impossibile est ergo quod filius & spiritussanctus procedant à patre, nisi hoc modo quod à solo patre procedit vnus solus, scilicet filius: & à patre & filio inquãtum vnum sunt, vnus spiritussanctus. Tertio quia sicut Rich. in quinto de Trinitate probat, impossibile est quod in diuinis sit mediata processio. Cum enim quælibet persona sit in alia, oportet quod quælibet diuina persona immediate ad aliam ordinetur. Si autem filius & spiritussanctus essent à patre absque hoc quod spiritussanctus esset à filio, spiritussancti ad filium non esset immediatus ordo. Non enim ordinarentur adinuicem nisi mediante vno à quo existerent, sicut duo fratres ab vno patre geniti. vnde impossibile est quod filius & spiritussanctus hoc modo sint à patre, sicut duæ personæ distinctæ, quod vnus eorum non sit ab alio. Si vero aliquis consideret distinctionem personarum per ordinem ad attributa essentialia, patet etiam quod idem sequitur. primo quidem, quia secundum hoc dicitur quod filius procedit per modum naturæ, spiritus autem sanctus per modum voluntatis. Nam semper processio naturæ est principium & origo cuiuslibet alterius processionis. Omnia enim quæ per artem & voluntatem vel intellectum fiunt, procedunt ab his quæ secundum naturam sunt. Et ideo Rich. dicit sexto de Trinitate, quod inter omnes procedendi modos constat primum locum tenere & cæteris principaliorem esse illum modum procedẽdi qui est filij à patre. Nam nisi iste præcesserit, cæterorum nullum existendi locum habebit omnino. Secundo manifestum est si dicatur quod filius procedit processione intellectuali vt verbum: spiritus autem sanctus processione voluntatis vt amor. Non enim potest esse nec intelligi, quod amor sit alicuius quod non est in intellectu præconceptum. vnde quilibet amor est ab aliquo verbo, loquendo de amore in intellectuali natura. Tertio idem apparet si spiritumsanctum dicamus esse viuificum quoddam spiramen diuinitatis, vt dicit Athanasius. Omnis enim motus & actio vitæ ordinatur per intellectum, nisi ex imperfectione naturæ contrarium accidat. vnde ex omnibus supradictis datur intelligi, quod nec spiritussanctus esset alius à filio si ab eo procederet, nec spiratio esset aliud à generatione.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod spiritussanctus *Ad primũ.* distinguitur substantialiter à filio in hoc quod origo vnius differt ab origine alterius. Sed ipsa differentia originis est per hoc quod filius est à patre solo, spiritus autem sanctus à patre & filio. Quod patet per Richardum de sancto Victore qui in secundo de Trinitate dicit, Notandum quod huiusmodi differentia proprietatum in solo consistit numero producentium. Nam prima earum habet esse à nulla alia, altera ab vna sola, tertia vero à gemina. Ad se- 2 cundum dicendum, quod id quod dicit Ansel. quod filius & spiritussanctus per hoc solum abinuicem distinguuntur quod diuerso modo procedunt, est omnino verum. Sed sicut ostensum est, diuerso modo procedere nõ possent, nisi spiritussanctꝰ à filio esset. vnde remoto quod spiritussanctꝰ non sit à filio, omnino distinctio spiritussancti remouetur à filio. Est autem intentio Ansel. in lib. de Processione spiritussancti, prius ponere ea in quibus nos conuenimus cum negantibus spiritumsanctum à filio esse, qui tamẽ spiritum sanctum à filio dicunt distingui. vnde verba prædicta Ansel. inducta sunt magis vt disputatiua suppositio quam veritatis diffinitio. Ad tertium dicendũ, quod bene sequitur 3 si sunt duo modi originis in diuinis, quod sunt duę personę procedentes. Sed duo modi originis esse non possunt, nisi per hoc quod spiritussanctus procedit à filio, vt ostensum est. Et similiter dicendum ad quartum. Ad quintum di- 4. & 5 cendum, quod non oportet quod tot sint personæ subsistentes in diuinis, quot sunt relationes. Nam in vna persona patris sunt duæ relationes, scilicet paternitas per quam refertur ad filium, & communis spiratio per quã refertur ad spiritumsanctum, paternitatis enim relatio constituit personam subsistentem. Sed relatio communis spirationis non est proprietas personã constituens, sed est relatio personæ subsistenti inhærens. vnde non sequitur si ex generatione & processione cõsequuntur duæ relationes, ꝙ propter hoc sint tãtũ duæ personæ subsistentes, potest etiam responderi quod non sunt duæ processiones, nisi vnus procedentium sit ab alio, vt dictum est. Et per hoc patet solutio ad sextum. 6 Ad septimum dicendum, quod illud quod procedit per 7 modum amoris, oportet quod procedat ab eo quod procedit per modum naturæ, vt ex dictis patet. Ad octauum di- 8 cendum, quod spiratio distinguit spiritumsanctum à spirate, sicut generatio generatum à generante. Non tamen ex hoc sequitur quod spiratus à generato distinguatur, cum & spirans & generans sint idem. Nec propter hoc quod idem non potest duabus processionibus diuersis procedere. Sed processiones in diuinis non possunt esse diuersæ, nisi per hoc, quod vnus procedentium est ab alio, vt ostensum est. Ad nonum dicendum, quod spiritussanctus ita perfecte est 9 à patre, sicut à patre & filio. Non tamen propter hoc ꝙ est à patre, à filio distinguitur, sed propter hoc quod est à filio. Ad decimum dicendum, quod pater est sufficiens princi- 10 pium spiritussancti, nec indiget alio principio ad spirationem spiritussancti. Filius enim non est aliud principium spiritussancti à patre, sed vnum principium cum ipso. Ad vndecimum dicendum, quod licet processio sit prius per 11 intellectum quam communio, sicut commune quam pro-

Universidad de Deusto
Biblioteca

priũ, tamen talis processio, scilicet spiritussancti qui procedit quasi amor, & communio & nexus patris & filij, non est prius secundum intellectũ quam communio. vnde non oportet quod remota communione remoueatur processio.
Sicut animal est prius secundum rationem quam homo,
12 non autem animal rationale. Ad duodecimũ dicendum, quòd eædem secundum rem in diuinis sunt proprietates, & relationes, & notiones, nisi quod proprietates sunt solũ tres, scilicet paternitas, filiatio, & processio. Relationes autem sunt quatuor, addita prædictis proprietatibus tribus communi spiratione, quæ relatio quidem est, non tamen proprietas, quia non vni personæ conuenit, sed duabus. Notiones vero sunt quinque, addita innascibilitate quę nõ est relatio, sed notio, quia per eam pater innotescit. Est etiam proprietas, quia conuenit soli patri. Non tamẽ proprieras personalis, quia non constituit personam patris. Quantum ergo ad rem, ordinem habere non possunt proprietates, relationes, & notiones, cum idem sub tribus contineatur. Si autem eorum ordo quantum ad proprias rationes requiratur, tunc notio prior est ratione secundum ordinem quo aliquid dicitur prius quo ad nos. Relatio autem & proprietas, secũdum ordinem quo ad nos prius est secundum rem. Si autem relationis & proprietatis ordinẽ requiramus, in rebus creatis non est eorum ordinem assignare. Nam aliqua proprietas est relatio, sed non omnis. Similiter & aliqua relatio est proprietas, sed non omnis. Si tamen proprietas ab aliquo absoluto sumatur, sic proprietas primum est, eo ordine quo absolutum est prius relato. In diuinis autem personis oportet quod relationis ratio ratione proprietatis præcedat. Nam cum propriũ sit quod vni soli conuenit, ratio proprietatis distinctionem præsupponit. In diuinis autem non potest esse aliquid distinctum, nisi per hoc quod est ad aliquid, vnde relatio quæ est distinctionis principium in diuinis, secundũ rationem prior est proprietate. Sciendum tamen est, quod neque proprietas neque relatio secundum quod huiusmodi, habent rationẽ constituendi personam. Nam cum persona sit rationalis naturæ indiuidua substantia, id quod est extra substãtiam, personam cõstituere non potest. vnde in rebus creatis proprietates & relationes non sunt constituentes, sed magis aduenientes constitutis personis. In diuinis autem ipsa relatio quę est etiam proprietas, est diuina essentia. Et ex hoc habet quod id quod per eam constitutum est, sit persona. Nisi enim paternitas esset diuina essentia, nullatenus hoc nomen pater significaret personam, sed solum accidens relatiuum personæ, sicut patet in personis humanis. paternitas ergo inquantum est diuina essentia, constituit hypostasim subsistentem in diuina natura, inquantum vero est relatio, distinguit, inquantum vero est proprietas, conuenit vni personæ & non alij, inquantum vero est notio, est principium innotescendi personam. Sic ergo secundum ordinem intellectus primum est quod sit personam constituẽs secundum quod sit distinguens. tertium, quòd sit proprie-
13 tas. quartum, quòd sit notio. Ad decimumtertium dicendum, quòd licet filiatio non opponatur relatiue processioni, tamen procedens opponitur relatiue filio. Et per hoc
14 processio à filiatione distinguitur. Ad 14. dicendum, quòd licet Græci non confiteantur spiritum sanctum à filio procedere, confitentur tamen filium esse aliquo modo principiũ originis spiritussancti, quod patet ex hoc quod dicunt spiritumsanctum à patre esse per filium, & spiritumsanctum esse filij. Nihilominus tamen aliquid implicite contradictionem implicat, quod nihil prohibet ab alio explicite nesciente concedi. Et sic aliquis non intelligens potest dicere spiritumsanctum non esse à filio, licet à filio sit di-
15 stinctus. Ad decimumquintum dicendum, quòd in hoc quod Damascẽ. spiritum sanctum esse filij cõfitetur, dat intelligere quod origo spiritussancti aliquo modo sit à filio.
16 Ad decimumsextum dicendum, quòd spiritussanctus & filius dicuntur esse duo riui, inquantum procedunt ambo à patre. Dicitur tamen & à Græcorũ doctoribus, quod filius sit fons spiritussancti, sed quod spiritussanctus non est à filio. Et idem potest dici de aliis similitudinibus.

Finis quæstionum de potentia Dei.

QVÆSTIONES DISPVTATÆ S. THOMÆ AQVINATIS de Malo.

QVÆSTIO PRIMA.

DE MALO IN COMMVNI.

Et habet quinque articulos.

Primò enim quæritur vtrum malum sit aliquid.
2 Vtrum malum sit in bono.
3 Vtrum bonum sit causa mali.
4 Vtrum malum conuenienter diuiditur per culpam & pœnam.
5 Quid plus habeat de ratione mali, vtrũ culpa an pœna.

ARTICVLVS PRIMVS.

QVÆSTIO est de malo. Et primo quæritur an malum sit aliquid. Et videtur quod sic. Omne enim creatum 1
aliquid est. Sed malum est aliquid creatum, secundum illud Isa. 45. Ego dominus faciens pacem, & creans malum. ergo malum est aliquid. Præterea, vtrumq; contrariorũ est aliquid 2
in natura, quia contraria sunt in eodem genere posita. Sed malum est contrarium bono, secundũ illud Eccle. 33. contra bonum malũ: ergo malum est aliquid. Sed dicendum quòd malum in abstracto acceptũ nõ est contrariũ, sed priuatio: sed aliquod malum in concreto acceptũ est contrarium, & est aliquid Sed contra, nihil est contrarium alteri secun- 3
dum id in quo cum eo conuenit. Nigrum enim non cõtrariatur albo secundum quod est color. Sed secundũ id quod substernitur ipsi malo, cõuenit malum cum bono, ergo secundum illud malum non contrariatur bono, sed secũdum hoc ipsum quod est malum: malũ ergo inquantũ est malũ est aliquid. Præterea, oppositio formæ & priuationis in- 4
uenitur etiam in rebus naturalibus. Sed non dicitur quòd in rebus naturalibus malum contrarietur bono, sed solum in moralibus, quia malum & bonum secundum quod sunt contraria, continent sub se virtutem & vitium. ergo contrarietas mali & boni non intelligitur secundũ oppositionem priuationis & habitus. Præterea, Diony. & Damasc. 5
dicunt quod malum est sicut tenebra. Tenebra autem contrariatur lumini, vt dicitur 2. de Anima. ergo & malum cõtrariatur bono, & non solum est eius priuatio. Præterea, 6
Aug. dicit quod illud quod semel est, nunquam totaliter cedit in non esse. Si ergo aër illuminatur à sole, illud lumẽ creatum in aëre non totaliter desinit esse. Nec potest dici quod recolligatur in suo principio, ergo remanet in subiecto aliquid eius quod est sicut dispositio imperfecta, & hoc vocatur tenebra. ergo tenebra est aliquid contrarium lumini, & non priuatio sola. Et eadẽ ratio est de malo & bono. ergo malum nõ est sola priuatio boni, sed contrarium.

Præterea, inter priuationem & habitum non est mediũ 7
in susceptibili. Sed inter bonum & malum est aliquid medium, nec omnia sunt bona & mala, vt dicitur in Prædicamentis. ergo bonum & malum non opponuntur vt priuatiue opposita, sed vt contraria inter quæ potest esse mediũ. Et sic malum aliquid est. Præterea, omne quod corrũpit, 8
agit. Sed malum inquantum malum, corrumpit, vt Diony. dicit 4. cap. de Di. no. ergo malum, inquantũ malum, agit. Sed nihil agit nisi inquantum est aliquid. ergo malum inquantum malum, est aliquid. Sed dicendum quod corrumpere non est agere, sed defectus actionis. Sed contra, cor- 9
ruptio est motus vel mutatio: ergo corrumpere est mouere. Sed mouere est agere: ergo corrũpere est agere. Præ- 10
terea, inuenitur corruptio naturalis, sicut & generatio, vt dicit Philosophus in quinto Phisicorũ. Sed in omni motu naturali est aliquid per se intentum à natura mouentis. ergo in corruptione est aliquid per se intentum à natura corrumpentis. Corrumpere autem est proprium mali, vt Diony. dicit: ergo malum habet aliquam naturam intendentẽ aliquem finem. Præterea, quòd non est aliquid nõ potest 11
esse

esse genus, quia non entis non sunt species, vt dicit Philosophus. Sed malum est genus. Dicitur enim in Prædicamẽtis, quod bonum & malum non sunt in genere, sed sunt ge-
12 nera aliorum. ergo malum est aliquid. Præterea, quod non est aliquid non potest esse differentia constitutiua alicuius, quia omnis differentia est vnum & ens, vt dicitur in 3. Metaph. Sed bonum & malum sunt differentiæ constitutiuæ virtutis & vitij. ergo malum est aliquid. Præterea, il-
13 lud quod non est aliquid, non potest intendi & remitti. Sed malum intenditur & remittitur. Maius enim malum est homicidium quam adulterium. Nec potest dici quod dicatur maius malum inquãtum corrumpit plus de bono, quia corruptio boni est effectus mali, causa autem non intenditur & remittitur propter effectum, sed econuerso. ergo ma-
14 lum est aliquid. Præterea, omne quod habet esse per positionem in loco, est aliquid. Sed malum est huiusmodi. Dicit enim August. quod malum suo loco positum eminentius commendat bonum. Nec potest dici hoc esse intelligendum de malo ex parte boni in quo est, quia malum commendat bonum secundum oppositionem quam habet ad ipsum, secundum quod opposita iuxta se posita magis elucescunt. ergo malum inquãtum est malum est aliquid.
15 Præterea, Philosophus in quinto Physico. dicit quod omnis mutatio est ex subiecto in subiectum, vel ex subiecto in non subiectum, vel ex non subiecto in subiectum, & nominat subiectum quod affirmatione monstratur. Cum autem aliquis mutatur de bono in malum, non mutatur de subiecto in non subiectum, neque de non subiecto in subiectum, quia hæ mutationes sunt generatio & corruptio. ergo mutatur de subiecto in subiectum. Et ita videtur quod
16 malum sit aliquid affirmatiue existens. Præterea, Philosophus dicit in primo de Generatione, quod corruptio vnius est generatio alterius. Sed malum inquantum malum, est corruptiuum, secundum Diony. quarto cap. de Diui. nomi. ergo malum inquantum malum, est generatiuum alicuius. Et ita oportet quod sit aliquid, quia omne quod generatur,
17 generatur ab aliquo. Præterea, bonum habet rationem appetibilis, quia bonum est quod omnia appetunt, vt dicitur in 1. Ethicor. & eadem ratione malum habet rationem fugibilis. Sed cõtingit quod aliquid negatiue significatum appetitur naturaliter, & aliquid affirmatiue significatum naturaliter fugitur, sicut ouis naturaliter fugit præsentiam lupi, & appetit eius absentiam. ergo non magis bo-
18 num est aliquid quam malum. Præterea, pœna inquantum pœna, est iusta, & quod iustum est, bonum est. ergo pœna inquantum pœna, est aliquid bonum. Sed pœna inquantum pœna, est aliquid malum: diuiditur enim malum per pœnam & culpam. ergo aliquid malum inquantum huiusmodi, est bonum. Sed omne bonum est aliquid.
19 ergo malum inquantum est malum, est aliquid. Præterea, si bonitas non esset aliquid, nihil esset bonum. ergo similiter si malitia non est aliquid, nihil est malum. Sed constat multa mala esse. ergo malitia aliquid est. Sed dicendum quod malũ non est ens naturę aut amoris, sed ens rationis.
20 Sed contra est quod Philosophus dicit in sexto Metaphy. quòd bonum & malum sunt in rebus, sed verum & falsum sunt in intellectu. ergo malum nõ est ens rationis tantum, sed est aliquid in rebus naturalibus.

Contra. 1 SED CONTRA est quod August. dicit 11. de Ciui. Dei, quòd malum non est natura aliqua, sed defectus boni
2 hoc nomen accepit. Præterea, Ioan. 1. dicitur, Omnia per ipsum facta sunt. Sed malum nõ est factum per verbum, vt
3 August. dicit: ergo malum non est aliquid Præterea, ibidem subditur, Sine ipso factum est nihil, id est, peccatum, Quia peccatum nihil est, & nihil sunt homines cum peccant, vt dicit Glo. ibidẽ. Et eadem ratione quodlibet aliud malum nihil est. ergo malum non est aliquid.

CONCLVSIO.

Malum essentialiter nihil est, sed id cui accidit esse malum, est aliquid.

RESP. 1. par. q. 48. art. 1. 1 dist. 46. ar. 3. Et 2. di. 34. q. 1. art. 2. & 3. cõtra genti. c. 7. 8. 9.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut album, ita & malum dupliciter dicitur. Vno enim modo cum dicitur album, potest intelligi id quod est albedini subiectũ. Alio modo album dicitur id quod est album inquantum est album, scilicet ipsum accidens. Et similiter malum vno modo potest intelligi id quod est subiectũ mali, & hoc aliquid est. aliter potest intelligi malum, & hoc non est aliquid, sed est ipsa priuatio alicuius particularis boni. Ad cu-
Absentia di. bona præsentia boni formaliter malum est: est autẽ hæc præsentia quando sicut & vbi, &c.
ius euidentiam sciendum est, quòd bonum proprie est aliquid, inquantum est appetibile. nam secundum Philoso-
phum in primo Ethi. optime diffinierunt bonum dicentes, quod bonum est quod omnia appetunt. Malum autem dicitur, id quod opponitur bono, vnde oportet malum esse id quod opponitur appetibili inquantum huiusmodi, hoc autẽ impossibile est esse aliquid: Quod triplici ratione apparet. Primò quidẽ, quia appetibile habet rationem finis. Ordo autem finium est sicut & ordo agentium. Quanto enim aliquod agens est supertus & vniuersalius, tanto & finis propter quem agit, est vniuersalius bonum. nam omne agens agit propter finem, & propter aliquod bonum. Et hoc manifeste apparet in rebus humanis. Nam rector ciuitatis intendit bonum aliquod particulare, quod est ciuitatis bonum. Rex autem, qui est illo superior, intendit bonum vniuersale, scilicet totius regni pacem. Cum ergo in causis agentibus, non sit procedere in infinitum, sed oporteat deuenire ad vnum primum, quod est vniuersalis causa essendi, oportet quod etiam sit aliquod vniuersale bonum, in quod omnia bona reducãtur. Et hoc nõ potest esse aliud quã hoc ipsum quod est primũ & vniuersale agẽs. Quia cũ appetibile moueat appetitum, primũ autẽ mouẽs oporteat esse nõ motũ, neçesse est primum & vniuersale appetibile esse primũ & vniuersale bonũ, quod omnia operatur propter appetitum sui ipsius. Sicut ergo quicquid est in rebus, oportet quod proueniat à prima & vniuersali causa essendi, ita quicquid est in rebus, oportet quod prouenıat à primo & vniuersali bono. Quod autem prouenit à primo & vniuersali bono non potest esse nisi bonũ particulare tantum, sicut quod prouenit à prima & vniuersali causa essendi, est aliquod particulare ens. Omne ergo quod est aliquid in rebus, oportet quod sit aliquod particulare bonũ. vnde non potest secundum id quod est bono opponi. vnde relinquitur quod malum secundum quod est malum, non est aliquid in rebus, sed est alicuius particularis boni priuatio, alicui particulari bono inhærens. secundo hoc idem apparet, quia quicquid est in rebus habet aliquam inclinationem & appetitum alicuius sibi conuenientis. Quod autem habet rationem appetibilis, habet rationẽ boni. quicquid ergo est in rebus habet conuenientiam cum aliquo bono. malum autem inquantum huiusmodi non conuenit cum bono, sed opponitur ei. Malum ergo non est aliquid in rebus. Sed si malum esset aliqua res, nihil appereret, nec ab aliquo appeteretur, & per consequens non haberet aliquam actionem nec aliquem motum. Quia nihil agit vel mouetur, nisi propter apetitum finis. tertio idem apparet ex hoc quod ipsum esse, maxime habet rationem appetibilis. vnde videmus quod vnumquodque naturaliter appetit conseruare suum esse, & refugit destructiua sui esse & eis pro posse resistit. Sic ergo ipsum esse inquantum est appetibile, est bonum. Oportet ergo quod malum quod naturaliter opponitur bono, opponatur etiam ei quod est esse. Quod autem est oppositum ei quod est esse, non potest esse aliquid. vnde dico quod id quod est malum, non est aliquid. Sed id cui accidit esse malum est aliquid, inquantum malum priuat non nisi aliquod particulare bonum. Sicut & hoc ipsum quod est cæcum esse, non est aliquid, sed id cui accidit cæcum esse, est aliquid.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendum, quod aliquid dicitur esse malum dupliciter. Vno quidem modo simpliciter. alio vero modo secundum quid. Illud autem dicitur simpliciter malum quod est secundum se malum. hoc autem est quod priuatur aliquo particulari bono, quod est ex debito suæ perfectionis: sicut ægritudo est malum animalis, quia priuat æqualitatem humorum quæ requiritur ad perfectũ esse animalis. Sed secũdum quid dicitur esse malum quod non est malum secundum se, sed alicuius, quia scilicet non priuatur aliquo bono, quod sit de debito suæ perfectionis, sed q̃ est de debito perfectionis alterius rei, sicut in igne est priuatio formæ aquæ, quæ non est de debito perfectionis ignis, sed de debito perfectionis aquæ. vnde ignis non est secundũ se malus, sed est malus aquæ. Similiter autẽ ordo iustitiæ habet adiũctam priuationem particularis boni alicuius peccantis, inquantum ordo iustitiæ hoc requirit vt aliquis peccãs priuetur bono quod appetit. Sic ergo pœna ipsa est bona simpliciter, sed est mala huic, & hoc malũ dicitur Deus creare. pacem autem facere, quia ad pœnã non cooperatur appetitus peccantis, ad pacem autem coopera-
tur ap

Universidad de Deusto
Biblioteca

tur appetitus pacem recipientis. Creare autem est aliquid facere nullo præsupposito. Et sic patet quod malum dicitur esse creatum, non inquantum est malum, sed inquantum est simpliciter bonum, & secundum quid malum. Ad
2 secundum dicendum, quòd bonum & malum proprie opponuntur vt priuatio & habitus. Quia vt Simplicius dicit in commento Prædicamentorum, illa proprie dicuntur contraria, quorum vtrumque est aliquid secundum naturam, sicut calidum & frigidum, album & nigrum. Sed illa quorum vnum est secundum naturam, & aliud recessus à natura, non opponuntur proprie vt contraria, sed vt priuatio & habitus. Sed duplex est priuatio: vna quidem quæ est in priuatum esse, vt mors & cæcitas. Alia vero quæ est in priuari, vt ægritudo, quæ est via in mortem, & ophthalmia quæ est via in cæcitatem. Et huiusmodi priuationes interdum dicuntur contrariæ, inquantum adhuc retinent aliquid de eo quod priuatur. Et hoc modo malum dicitur contrarium, quia non priuat totum bonum, sed aliquid de bo-
3 no remouet. Ad tertium dicendum, quòd nisi nigrum aliquid retineret de natura coloris, non posset esse contrariũ albo, quia contraria oportet esse in eodem genere. licet ergo hoc in quo conuenit album cum nigro non sufficiat ad rationem contrarietatis, tamen sine hoc contrarietas esse non potest. Et similiter licet id in quo conuenit malũ cum bono non sufficiat ad rationem contrarietatis, tamen sine
4 hoc contrarietas esse non posset. Ad quartum dicendum, quòd ideo in moralibus magis quam in naturalibus malum contrarium bono dicitur, quia moralia ex voluntate dependent, voluntatis autem obiectum est bonum & malum. Omnis autem actus denominatur & speciem recipit ab obiecto. Sic ergo actus voluntatis inquantum fertur in malum recipit rationem & nomen mali, & hoc malum contrariatur proprie bono. Et hæc contrarietas ex actibus in habitum transit, inquantum actus & habitus similantur.

5 Ad quintum dicendum, quòd tenebra non est contrariũ lumini, sed priuatio. Sed Aristo. frequenter vtitur nomine contrarij pro priuatione, quia ipse dicit quod priuatio quo dammodo est contrarium, & quod prima contrarietas est
6 priuatio & forma. Ad sextum dicendum, quòd adueniente tenebra nihil remanet de lumine, sed remanet solum potentia ad lumen, quæ non est aliquid tenebræ, sed subiectũ eius. Sic enim & antequam illuminaretur aër, erat solum in potentia ad lumen. Nec proprie loquẽdo lumen est, aut fit, aut corrumpitur, sed aër illuminatus esse, aut fieri, aut
7 corrumpi dicitur secundum lumen. Ad septimum dicendum, quòd sicut Simplicius dicit in commẽto prædicamentorum, inter malum & bonum, secundum quod in moribus accipitur, inuenitur aliquid medium, sicut actus indifferens est medium inter actum vitiosum & virtuosum.

8 Ad octauum dicendum, quòd malum abstracte accipiendo, id est, hoc ipsum quod est malum dicitur corrumpere, non quidem actiue, sed formaliter, inquantum scilicet est ipsa corruptio boni, sicut & cæcitas dicitur corrumpere visum, inquantum est ipsa vitus corruptio seu priuatio. Sed id quod est malum, si sit quidem malum simpliciter, id est, secundum se ipsum, sic quidem corrumpit, id est, corruptũ ducit in actum & effectum, non agendo, sed de agendo, id est, per defectum actiuæ virtutis, sicut semen indigestum deficit in generando, & producit partum monstruosum, quæ est corruptio naturalis ordinis. Sed id quod non est simpliciter & secundum se malum, secundũ virtutem actiuam, perfectam corruptionem facit, non simpliciter, sed
9 alicuius. Ad nonum dicendum, quòd corrumpere formaliter non est mouere, nec agere, sed corruptum esse. Corrumpere autem actiue est mouere & agere, ita tamen ꝙ quicquid est ibi de actione vel motione pertinet ad virtutem boni, quod autem est ibi de defectu pertinet ad malum qualitercunque accipiatur. Sicut quicquid est in claudicatione de motu, est ex virtute grestiua, defectus autem rectitudinis est ex tibiæ curuitate. Et ignis generat ignem inquantum habet talem formam. Corrũpit tamen aquam,
10 inquantum huic formæ adiungitur talis priuatio. Ad decimum dicendum, quòd corruptio quæ est ab eo quod est malum simpliciter, & secundum seipsum, non potest esse naturalis, sed magis est casus à natura. Sed corruptio quæ est ab eo quod est malum alicui, potest esse secundum naturam, sicut quod ignis corrumpat aquam. Et tunc id quod intendit est bonum simpliciter, scilicet forma ignis. Quod autẽ intẽditur principaliter potest esse ignis generati, & secundario non esse aquæ, inquantũ ad esse ignis requiritur.

11 Ad vndecimum dicendum, quòd verbum illud Philosophi difficultatem habet. Quia si malum & bonum nõ sunt in genere, sed sunt genera, cassatur 10. prædicamentorum distinctio. Et ideo vt Simplicius dicit in commento prædicamentorũ, quidam soluentes dixerunt quòd verbum Philosophi sic est intelligendum quod bonum & malum sunt genera contrariorum, scilicet virtutis & vitij, non tamen sunt in genere contrario sed in qualitate. Sed expositio hæc non videtur conueniens, quia istud tertium membrum non differt à primo quod ponit scilicet, quòd quædam contraria sunt in vno genere. Vnde Porphyrius dixit quod contrariorum quædam sunt vniuoca. Et ista sunt vel in vno genere proximo, vt album & nigrum, in genere coloris, quod est primum membrum diuisionis ab Aristo. positum. vel in contrariis generibus proximis, sicut castitas & impudicitia quæ sunt sub virtute & vitio, quod est secundum membrum. Quædam vero sunt æquiuoca, sicut bonum quod circuit omnia genera, sicut & ens, & similiter malum. Et ideo bonum & malum dixit non esse nec in vno genere, nec in pluribus, sed ipsa esse genera, prout genus dici potest id quod genera transcendit, sicut ens & vnum. Simplicius vero ponit duas alias solutiones. Quarum vna est quod bonum & malum dicuntur genera contrariorum, inquantum vnum contrariorum est defectiuum respectu alterius. sicut nigrum respectu albi, & amarum respectu dulcis. Et sic omnia contraria quodammodo reducuntur ad bonum & malum, prout omnis defectus pertinet ad rationem mali. vnde & in primo Physico. dicitur, quòd semper contraria comparantur adinuicem, vt melius & peius. Alia solutio est quod Arist. dixit hoc secundum opinionem Pythagoræ, qui posuit duos ordines rerum. Quorum vnus comprehenditur sub bono, & alius sub malo. Multotiens etiam in logica vtitur exemplis non veris secundum opinionem propriam, sed probabilibus secundum aliorum opinionem. Et sic patet secundum prædicta quod non oportet ponere quod malum sit aliquid. Ad duodecimum di-
12 cendum, quòd bonum & malum non sunt differentiæ nisi in moralibus in quibus malum positiue aliquid dicitur, secundum quod ipse actus voluntatis denominatur malus à volito, licet & ipsum malum nõ possit esse volitum nisi sub
13 ratione boni. Ad decimumtertium dicendum, ꝙ vnumquodque est magis malum altero, non per accessum ad aliquid summe malum, vel per participationem diuersam alicuius formæ, sicut dicitur aliquid magis vel minus album secundum diuersam participationem albedinis, sed dicitur aliquid magis vel minus malum secũdum quod magis vel minus priuatur de bono non quidem effectiue sed formaliter. homicidiũ enim dicitur maius peccatum quam adulterium, non quia magis corrumpat bonum naturale animæ, sed quia magis remouet bonitatem ipsius actus. plus autem contrariatur charitatis bono quo debet informari actus virtuosus, homicidium quam adulterium. Ad deci-
14 mumquartum dicendum, quòd nihil prohibet malum habere loci positionem secundum id quod in eo de bono retinetur, & quod commendet bonum sua oppositione inquantum est malum. Ad decimumquintum dicendum, ꝙ
15 subiectum quod est affirmatione monstratum, non solũ est contrariũ, sed etiam priuatio. Dicit enim Philosophus ibidem quod aliqua priuatio affirmatione monstratur, vt nudum. Et præterea nihil prohibet dicere mutationẽ de bono in malum quandam corruptionẽ esse, vt sic possit dici mutatio de subiecto in non subiectum. Cum tamen homo de bonitate virtutis in malitiam mutatur, est motus de qualitate in qualitatem, vt patet per præmissa. Ad 16. dicendũ, 16
ꝙ sicut Dionysius soluit, malum est corruptiuum inquantum est malum, generatiuum autem non est inquantũ malum, sed inquantum retinet aliquid de bono. Ad 17. dicendũ, ꝙ 17
non esse nunquam appetitur, nisi inquantum per aliquod non esse conseruatur proprium esse, sicut ouis absentiam lupi appetit propter conseruationem propriæ vitæ. Nec præsentiam lupi refugit, nisi inquantum est suæ vitæ corruptiua. Ex quo patet quod ens appetitur per seipsum, fugitur autem per accidens: Non ens autem fugitur per se & appetitur per accidens. Et ideo bonum inquantum bonum, est
18 aliquid, malum autem inquantũ malum, est priuatio. Ad decimumoctauum dicendum, ꝙ pœna inquantum est pœna, est malum alicuius: inquantum est iusta, est bonum simpliciter. Nihil autem prohibet id quod est bonum simpliciter,

ter, esse malũ alicuius, sicut forma ignis est bonum simpli-
19 citer, sed est malum aquæ. Ad decimumnonum dicendũ, quod ens dicitur dupliciter. Vno modo secũdũ quod significat naturam 10. generum, & sic neque malum neque aliqua priuatio est ens, neque aliquid. Alio modo secundum quod respondetur ad quæstionem an est, & sic malum est, sicut & cæcitas est. Non tamen malum est aliquid, quia esse aliquid non solum significat quod respondetur ad quæstionem an est, sed etiam quod respondetur ad quæstionem
20 quid est. Ad vigesimum dicendum, quod malum quidem est in rebus, sed vt priuatio, non autem vt aliquid reale, sed in ratione est vt aliquid intellectum. Et ideo potest dici, ꝙ malum est ens rationis, & non rei, quia in intellectu est aliquid, non autem in re. Et hoc ipsum quod est esse intellectum secundum quod aliquid dicitur ens rationis, est bonum, Bonum enim est aliquid intelligi.

Vtrum malum sit in bono.

ARTIC. II.

1 SECVNDO quæritur vtrum malum sit in bono. Et videtur ꝙ non. Dicit enim Dionysi. 4. cap. de Diui. nomi. quod malũ neque est existens neq; in existentibus. Et hoc probat per hoc quod omne existens est bonum. Malum autem non est in bono. ergo non est in existente. Et sic videtur quodam manifesto vti quod malũ non sit in bono. Sed dicendum, quod malum est in existente, & in bono non inquantum est existens vel bonum, sed inquantum est defi-
2 ciens. Sed cõtra, omnis defectus pertinet ad rationẽ mali. Si ergo malum est in existente inquantum est deficiens, malum est in existente inquantum existens est malum. Malum ergo aliquod præsupponitur in existente ad hoc quod possit esse subiectum mali. Et redibit quæstio de illo malo quod sit eius subiectum. Et si existens inquantum est deficiens est eius subiectum, oportebit præsupponere aliquod aliud malum, & sic in infinitum procedere. Standum est ergo in primo, vt scilicet si malum est in existente, sit in eo nõ inquantum est deficiens, sed inquantum est existens, quod
3 est contra Diony. Præterea, malum & bonum sunt opposita. Sed vnum oppositorum non est in alio, sicut frigidum non est in igne. ergo malũ non est in bono. Sed dicendum, quod malum non est in bono sibi oppositio, sed in alio. Sed
4 contra omne illud quod conuenit multis, conuenit eis per vnam naturam. Sed bonum conuenit multis, similiter & malum. ergo per vnam naturam communem bonum conuenit omnibus bonis, & malum omnibus malis. Sed malum communiter acceptum oppositum est bono, ergo malũ quodlibet opponitur cuilibet bono. Et sic si aliquod malum est in aliquo bono, sequitur quod oppositum sit in suo
5 opposito. Præterea, Aug. dicit in Enchi. quod in hoc quod malum est in bono, fallitur dialecticorũ regula, quæ dicit quod contraria simul esse non possunt. Non autem falleret si malum non esset in bono sibi opposito. ergo ex hoc quod malum est in bono, sequitur quod oppositum sit in opposito. Quod omnino esse non potest, quia omnia opposita
6 includunt in se contradictionem, contradictoria autem simul esse non possunt. Non ergo malum est in bono. Præterea, omne quod inest alicui, aut causatur ex subiecto, sicut accidens naturale, vt calor ex igne, aut ex aliquo exteriori agente, sicut calor aquæ ex igne, qui est accidens innaturale. Si ergo malum sit in bono, aut causatur ex bono, aut ab aliquo alio. Sed non ex bono, quia bonum non potest esse causa mali, secundũ illud Matthæi septimo, Non potest arbor bona fructus malos facere. Nec iterum causatur ab aliquo alio, quia & hoc vel est malum, vel est commune principium mali & boni. Sed non potest esse malum non causatum ex bono causa mali quod est in bono, quia sic sequeretur ꝙ nõ omnis binarius haberet ante se vnitatem. Nec iterum potest esse ꝙ sit vnum cõmune principiũ
7 boni & mali, quia idem secundum idem non facit diuersa & difformia. ergo nullo modo malum potest esse in bono. Præterea, nullum accidens diminuit vel corrumpit subiectum in quo est. Sed malum diminuit vel corrumpit bo-
8 num. ergo malum non est in bono. Præterea, sicut bonum respicit actum, ita malum e contrario respicit potentiam, vnde malum non inuenitur nisi in his quæ sunt in potentia, vt dicitur in nono Metaphy. Sed malum est in potẽtia, sicut & quælibet priuatio. Non ergo malum est in bo-
9 no, sed in malo. Præterea, bonum & finis sunt idem, vt dicitur in quinto Metaphy. & in 2. Physi. Forma autem & finis incidunt in idem, vt dicitur in 2. Physi. Sed priuatio formæ substantialis excludit formam à materia. ergo non relinquit aliquod bonum. Cum ergo priuatio sit in materia & habeat rationem mali, videtur quod non omne malum sit in bono. Præterea, quanto aliquod subiectum perfe- 10
ctius est, tanto & accidẽs magis in eo inuenitur, sicut quanto ignis perfectior est, tanto magis est calidus. Si ergo malum sit in bono sicut in subiecto, sequeretur quod quanto bonum perfectius est, tanto magis sit ibi malum, quod est impossibile. Præterea, omne subiectum est conseruatiuum 11
accidentis. Sed malum nõ cõseruatur à bono, sicut in subiecto, sed magis destruitur. ergo malum non est in bono sicut in subiecto. Præterea, omne accidens denominat suum 12
subiectum. Si ergo malum sit in bono, denominabit bonũ. Et ita sequetur quod bonum sit malum, quod est contra id quod dicitur Isaiæ 5. Væ qui dicunt bonum malum. Præ- 13
terea, quod non est ens, non est in aliquo. Sed malũ non est ens. ergo non est in bono. Præterea, sicut defectus est de 14
ratione mali, ita perfectio est de ratione boni. Sed malum non est in aliquo perfecto, cum sit corruptio. ergo malum non est in bono. Præterea, bonum est quod omnia appe- 15
tunt. Sed id quod est subiectum malo non est appetibile. viuere enim in miseriis nullus appetit, vt dicitur nono Ethicorum. ergo id quod est subiectum mali non est bonum. Præterea, nihil nocet nisi suo opposito. Si ergo malum non 16
sit in bono sibi opposito sed in quodam alio bono, non nocebit ei, & sic non habebit rationem mali, quia in tantum est malum inquantum nocet bono, vt August. dicit in Enchi. & in lib. de Natura boni. In malo autem sibi opposito esse non potest. ergo in nullo bono est malum.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit in En- *Contra.* 1
chi. ꝙ malum nisi in bono esse non potest. Præterea, malũ 2
est priuatio boni, vt Augustinus dicit. Sed priuatio determinat sibi subiectũ, est enim negatio in subiecto, vt dicitur in 4. Metaphy. ergo malum determinat sibi subiectum. Sed omne subiectum cum sit existens est bonum, quia bonum & ens conuertuntur. ergo malum est in bono.

CONCLVSIO.

Malum est in bono tanquam in subiecto.

RESP. Vide 1. q⁰. 48. arti. 3. 2. di. 34. q. ar. 4. 3. contra. c. 11.

RESPONDEO dicendum, quòd malum nõ potest esse nisi in bono. Ad cuius euidentiam sciendum est quod de bono dupliciter contingit loqui, vno modo de bono absolute. Alio modo secundum quod dicitur bonũ hoc, vt bonus homo, aut bonus oculus. Loquendo ergo de bono absolute, bonum habet amplissimam extensionem, etiam ampliorem quam ens, vt Platonicis placuit. Cum enim bonum sit id quod est appetibile, id quod est secundum se appetibile, est secundum se bonum, hoc autem est finis. Sed quia ex hoc quod appetimus finem, sequitur quod appetamus ea quæ in finem ordinantur, consequens est vt ea quæ ordinantur in finem ex hoc ipso quod in finem vel bonum ordinantur, boni rationem obtineant. vnde vtilia sub diuisione boni comprehendũtur. Omne autem quod est in potentia ad bonum, ex hoc ipso quod est in potentia ad bonũ habet ad bonum ordinem, cum esse in potentia nihil aliud sit quam ordinari in actum. Patet ergo quod id quod est in potentia, ex hoc ipso quod est in potentia habet rationẽ boni. Omne ergo subiectum inquantum est in potentia respectu cuiuscunque perfectionis, etiam materia prima, ex hoc ipso quod est in potentia habet boni rationem Et quia Platonici non distinguebãt inter materiam & priuationẽ, ordinantes materiam cum non ente, dicebant quod bonũ ad plura se extendit quam ens. Et hanc viam videtur secutus Dionysius in lib. de Diui. nomi. bonum præordinans enti. Et quamuis materia distinguatur à priuatione, & non sit non ens nisi per accidens, adhuc tamen hæc consideratio quantum ad aliquid vera est. Quia materia prima non dicitur ens nisi in potentia, & esse simpliciter habet per formam, sed potentiam habet per seipsam. Et cũ potentia pertineat ad rationem boni, vt dictum est, sequitur quod bonũ conueniat ei per seipsam. Quamuis autem quodcumq; ens siue in actu siue in potentia absolute bonum dici possit, nõ tamen ex hoc ipso quælibet res est bonum hoc. Sicut si aliquis homo sit bonus simpliciter, non sequitur quod sit bonus cytharœdus, sed tunc tantum, quando habet perfectionem in arte cytharizandi. Sic ergo licet homo secundum hoc ipsum quod est homo, sit quoddam bonum, nõ tamen ex hoc ipso est bonus homo, sed id quod facit bonum vnũquodque

Universidad de Deusto
Biblioteca

quodq; est propria virtus eius. Virtus enim est quæ bonum facit habentem, secundum Philosophum in secundo Ethic. virtus autem est vltimum potentiæ rei, vt dicitur in primo de Cœlo. Ex quo patet quod tũc dicitur aliquid bonũ hoc, quando habet perfectionem propriam, sicut homo bonus quando habet perfectionẽ hominis, & bonus oculus quando habet perfectionem oculi: secundum præmissa ergo apparet tripliciter dici bonum. Vno enim modo ipsa perfectio rei bonum eius dicitur, sicut acumen visus dicitur bonum oculi, & virtus dicitur bonum hominis. Secundo dicitur bonum res quæ habet suam perfectionẽ, sicut homo virtuosus, & oculus acute videns. Tertio modo dicitur bonum ipsum subiectum, secundum quod est in potentia ad perfectionem, sicut anima ad virtutem & substantia oculi ad acumen visus. Cum autem malum vt supra dictum est nihil aliud sit quam ptiuatio debitæ perfectionis, priuatio autem non sit nisi in ente in potentia, quia hoc priuari dicimus quod natum est habere aliquid & non habet, sequitur quod malum sit in bono, secundum quod ens in potentia dicitur bonum. Bonum autẽ quod est perfectio, per malum priuatur. vnde in tali bono non potest esse malum. Bonum autem quod est compositum ex subiecto & perfectione, diminuitur per malum, inquantum tollitur perfectio, & remanet subiectum, sicut cæcitas priuat visum & diminuit oculum videntem, & est in substantia oculi, vel etiam in ipso animali sicut in subiecto. Vnde si aliquod bonum est quod est actus purus nullam potẽtiæ permixtionem habens, cuiusmodi est Deus, in tali bono nullo modo potest esse malum.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendũ, quòd Diony. non intendit quod malũ non sit in existenti, sicut priuatio in subiecto, sed quod sicut non est aliquid per se existens, ita non est aliquid positiue in subiecto existens. Ad secundum di
2 cendum, quòd cum dicitur quod malum est in existẽte inquantum est deficiens, potest hoc intelligi dupliciter. vno modo quod ly inquantum designet quandam concomitantiam, & sic est verum quod dicitur, eo modo loquendi quo dici posset quod album est in corpore, inquantum corpus est album. Alio modo ita quod ly inquantum designet rationem præexistentem in subiecto. Et sic procedit ratio.

3 Ad tertium dicendum, quòd malum non opponitur bono in quo est. Est enim in bono quod est in potentia. Malũ autem est priuatio. potentia autem non opponitur neque priuationi, neque perfectioni, sed substernitur vtrique, Dionysi. tamen in 4. cap. de Diui. no. vtitur hac ratione ad ostendendum quod malum non est in bono tanquam aliquid existens. Ad quartum dicendum, quòd ratio illa mul
4 tiplicem defectum habet. Nam quod primo dicitur, quòd id quod conuenit pluribus, conuenit ei secundum vnam naturam communem veritatem habet in his quę de pluribus vniuoce prædicãtur. Bonũ autẽ non prędicatur vniuoce de omnibus bonis, sicut nec ens de omnibus entibus, cũ vtrũque circumeat omnia genera. Et hac ratione Aristot. in 1. Ethico, ostendit q̃ non est vna communis idea boni. Secundò, quia dato quod bonum diceretur vniuoce, & etiam malum, tamẽ malũ cum sit priuatio non dicitur de multis secundum vnam intentionem. Tertio dato q̃ vtrumque vniuocum esset, & vtrumq; aliquam naturam significaret, posset quidem dici, q̃ cõmunis natura mali opponeretur communi naturæ boni. Non tamen oporteret q̃ quodlibet malum opponeretur cuilibet bono, sicut vitium in communi opponitur virtuti in communi, non tamen quodlibet vitium cuilibet virtuti. Intemperantia enim non oponitur
5 liberalitati. Ad quintum dicendũ, q̃ in hoc q̃ malum est in bono non fallitur regula dialecticorũ secundũ rei veritatem, quia malũ nõ est in bono sibi opposito, vt dictũ est, sed fallit secundũ quandam apparentiã, prout malum absolute dictum & bonum, videntur oppositionem habere.

6 Ad sextum dicendũ, q̃ malum cum non sit in subiecto, sicut accidens naturale, non causatur ex subiecto, sicut nec priuatio ex potentia. Nec iterum habet exterius causam per se, sed per accidens tantum, vt patebit cum de causa
7 mali quæretur. Ad 7. dicendum, quòd malũ non est sicut in subiecto in bono quod diminuit vel corrũpit, sed potius
8 in bono, secundũ quod ens in potẽtia dicitur bonum. Ad 8. dicendum, quòd quamuis actus secundũ se sit bonum, non tamen sequitur quod potentia secundũ se sit malũ, sed priuatio quæ opponitur actui. Potentia vero ex hoc ipso q̃ habet ordinẽ ad actum, habet rationem boni, vt dictum est.

Ad nonum dicendum, q̃ in illa ratione multiplex defe 9
ctus est. Primò enim licet finis sit secundum se bonum, nõ tamen solus finis est bonum, sed etiam ea quæ ordinantur ad finem, ex ipso ordine habent rationem boni, vt dictum est. Secundò, quia licet aliquis finis sit idem cum forma, non tamen sequitur quod omnis finis sit forma. Nam in quibusdam etiam ipsa operatio vel vsus est finis, vt dicitur in primo Ethi. Et iterum cum factum sit quodammodo finis facientis, dispositio ad formam est finis in artibus quæ materiam præparant, & ipsa materia secundum quod est facta ab arte diuina, hac ratione est bonum, & finis, prout ad ipsam terminatur actio creantis. Ad decimum 10
dicendum, quòd ratio illa procedit de accidentibus quæ consequuntur naturam subiecti, sicut calor consequitur naturam ignis, aliter tamen est de accidente quod est recessus à natura, sicut ægritudo. Non enim sequitur si ægritudo est accidens animalis, quod quanto animal fuerit fortius, tanto sit magis ægrum, sed quod tanto sit minus ægrum, & eadem ratio est de quolibet malo. potest tamen dici quod quanto aliquid magis est in potentia & magis aptum ad bonum, tanto pejus sit ipsum priuari bono. Bonum autem quod est subiectum mali est potẽtia. Et sic aliquo modo quanto magis est bonum quod est subiectum mali, tanto magis est malum. Ad vndecimum dicendum, 11
quod subiectum conseruat accidens, quod naturaliter ei ineest. Sic autem malum non est in bono tanquam naturaliter inhærens bono. Et tamen malum non posset esse, si totaliter bonum destrueretur. Ad duodecimũ dicendum, 12
quòd sicut dicit Augustinus in Enchi. quod sententia prophetica est contra eos qui dicunt bonum inquantum est bonum esse malum: non autem est contra eos qui dicunt id quod est secundum aliquid bonum, secundum aliud esse malum. Ad decimumtertium dicendum, quòd malum 13
non dicitur esse in bono quasi aliquid positiue dictum, sed sicut priuatio. Ad decimumquartum dicendũ, quòd non 14
solum id quod est perfectũ habet rationem boni, sed etiam id quod est in potentia ad perfectionem. Et in tali bono est malum. Ad decimumquintum dicendum, quòd id quod 15
est subiectum priuationi licet nõ sit apperibile ex eo quod est sub priuatione, est tamen appetibile ex eo quod est in potentia ad perfectionem. Et secundum hanc rationem est bonum. Ad decimumsextum dicendum, quòd malum 16
nocet bono composito ex potentia & actu, inquantum aufert ei suam perfectionem. Nocet etiam ipsi bono quod est in potentia, non quasi aliquid eius auferens, sed inquantũ est ipsa ablatio vel priuatio perfectionis cui opponitur.

Vtrum bonum sit causa mali.

ARTIC. III.

TERTIO quæritur vtrum bonum sit causa mali. Et 1
videtur quod non. Dicitur enim Matth. 7. Nõ potest arbor bona fructus malos facere. Fructus autẽ dicitur effectus causæ: ergo bonum nõ potest esse causa mali. Præter- 2
ea, effectus habet similitudinem in sua causa, quia omne agens agit sibi simile. Sed similitudo mali non præexistit in bono: ergo bonũ non est causa mali. Præterea, ea quæ sunt 3
causatorũ, subsțantialiter præexistunt in causis. Si ergo malum causatur ex bono, malum subsțantialiter præexistit in bono, quod est impossibile. Præterea, vnum oppositum 4
non est causa alterius. Sed malum opponitur bono: ergo bonum non est causa mali. Præterea, Diony. dicit 4. cap. 5
de Di. no. quod malũ non est ex bono: & si ex bono est, non est malum. Sed dicẽdum, quòd bonum inquantũ deficiens 6
est causa mali. Sed contra. Omnis defectus habet rationem mali. Si ergo bonum est causa mali inquãtum est deficiens, sequitur quod bonum est causa mali inquãtum præhabet in se aliquod malum. Et tunc redibit quæstio de illo malo: aut ergo procedetur in infinitum, aut oportebit reducere in aliquod primum malum, quod sit causa mali, aut oportebit dicere quod bonum inquantum huiusmodi, est causa mali. Sed dicendum, quòd ille defectus qui præexistit in bono secundum quod est causa mali, non est malum in actu, sed defectibilitas siue potentia ad defectum. Sed 7
contra. Philosophus dicit in secundo Physicorũ, quòd causæ secundum potentiam comparantur effectibus secundum potentiam, & causæ secundum actum comparantur effectibus secundũ actũ. Ex hoc ergo quod est aliquid potens deficere, non est causa defectus in actu, quod est malũ in actu. Præterea, posita causa sufficiẽti ponitur effectus, 8

quia

quia de ratione causæ est quod faciat debere esse effectum. Sed non quandocunque est defectibilitas in aliqua creatura, inuenitur in ea malum in actu. Sit ergo aliquid defectibile nondum deficiens in instanti quod est a. in b. aut deficiat actu. aut ergo aliquid aduenit in b. quod non erat in a. aut nihil. Si nihil, non deficiet in b. sicut non deficiebat in a. Si autem aliquid additum est, aut est bonum, aut malum. Si malum, erit abire in infinitum sicut prius. Si bonũ: ergo bonum inquantum huiusmodi est causa mali. Et sic sequitur quod magis bonum sit causa magis mali: & summum bonum causa summi mali. Non ergo bonum inquan
9 tum est deficiens est causa mali. Præterea, omne bonum inquantum est creatum, est potens deficere. Si ergo bonum inquantum est potẽs deficere, est causa mali, sequitur quod bonum inquantum est creatum sit causa mali. Sed semper bonum creatum manet creatum. ergo semper erit causa
10 mali, quod est inconueniens. Præterea, si bonum inquantũ deficiens actu vel potentia est causa mali, sequitur quod Deus qui nullo modo est deficiens nec actu nec potentia, non possit esse causa mali. Quod est contra illud quod dicitur Isai. 45. Ego dominus creans malum: & Amos tertio, Non est malũ in ciuitate quod Deus nõ facit. ergo bonum
11 non est causa mali inquantum est deficiens. Præterea, sicut se habet perfectio ad bonum, ita se habet defectus ad malum. ergo commutatim sicut se habet defectus ad bonum, ita se habet perfectio ad malum. Sed aliquis defectus inquantum est defectus, est causa boni, sicut fides inquantum est visio enigmatica, quod ad defectum visionis pertinet, est causa meriti. ergo bonũ inquantum est perfectum, & non inquantum est deficiens, potest esse causa mali,
12 Præterea, ad operãdum tria requiruntur: ratio dirigens, voluntas imperãs, & potentia exequẽs. Sed defectus in ratione qui ex ignorãtia excusat à malo, id est, à culpa, & sic non est causa mali. Et similiter defectus potentiæ, qui est infirmitas, excusat. ergo & defectus qui est in voluntate ex
13 cusat. Non ergo voluntas inquantum est bonum deficiens est causa mali. Præterea, si voluntas inquantum est deficiens, est causa mali, aut ergo inquãtum est deficiens à bono quod debet ei inesse, & hæc est pœna, & sic pœna præcederet culpam, aut à bono quod nõ debet ei inesse. Et ex tali defectu nullum malum sequitur. Non enim aliquod malum sequitur in lapide, ex hoc quod non habet visum. Nullo ergo modo bonum est causa mali inquãtum est deficiens. Sed dicendum, quòd bonum inquantum huiusmo-
14 di potest esse causa mali, sed per accidens. Sed contra. Actio agentis per accidens attingit ad effectum, sicut actio effodientis sepulchrum attingit ad thesaurum inuentum. Si ergo bonum est causa mali per accidens, sequitur quod actio boni pertingit ad ipsum malum, quod videtur inconue-
15 niens. Præterea, agens aliquid illicitum præter intentionem non peccat, sicut si aliquis intendat percutere hostem & percutiat patrem. Per accidens autem causa alicuius est quod non intendit ipsum. Si ergo malum non habet
16 causam nisi per accidens, sequitur q̃ nullus faciendo malum peccat, qđ est incõueniens. Præterea, omnis causa per accidẽs reducitur ad causam per se. Si ergo malum habeat causam per accidens, videtur sequi quod malum haberet
17 causam per se. Præterea, illud quod prouenit per accidẽs, prouenit vt in paucioribus. Sed malũ prouenit vt in pluribus. Quia vt dicitur Eccl. 1. Stultorũ infinitus est numerus.
18 ergo malum habet causam per se & non per accidẽs. Præterea, natura est causa per se eorũ quæ naturaliter fiunt, vt dicitur secundo Physi. Sed aliqua mala fiũt naturaliter, scilicet corrumpi & senescere, vt dicitur quinto Physi. ergo nõ
19 est dicẽdum quod bonum est causa mali per accidẽs. Præterea, bonũ est actus & potẽtia. Sed neutrum est causa mali. Nam forma quæ est actus priuatur per malum, bonum autem quod est potentia se habet ad vtrumque, scilicet ad bonum & ad malum. ergo nullum bonum est causa mali.

Contra. 1. SED CONTRA est quod August. dicit in Enchi.
2 quod malum non potest oriri nisi ex bono. Præterea, Dionysius dicit 4. cap. de Diui. nomi. quod omnium malorum principium & finis est bonum.

CONCLVSIO.

Malum non est causatum per se, sed per accidens ab ipso bono.

Resp. Vid. RESPONDEO dicendum, quod causa mali est bonum, eo modo quo malum causam habere potest.

Sciẽdum est enim quod malum causam per se habere non *49. art. 3. &*
potest. Quod quidem tripliciter apparet. Primo quidem, *2. 12. q. 75.*
quia illud, quod per se causam habet, est intẽtum à sua cau- *ar 1. Et 2. di.*
sa. Quod enim prouenit præter intentionem agentis, non *q. 1 & 2.*
est effectus per se, sed per accidens, sicut effossio sepulchri *contragent.*
per accidens est causa inuentionis thesauri cum prouenit *cap. 46.*
præter intentionem fodientis sepulchrum. Malum autem inquantum huiusmodi, non potest esse intentum, nec aliquo modo volitum, vel desideratum. Quia omne appetibile habet rationem boni, cui opponitur malum inquantum huiusmodi. vnde videmus quod nullus facit aliquod malũ nisi intendens aliquod bonum, vt sibi videtur, sicut adultero bonum videtur quod delectatione sensibili fruatur, & propter hoc adulterium committit. Vnde relinquitur quod malum non habeat causam per se. Secundo idem apparet quod omnis effectus per se habet aliqualiter similitudinẽ suæ causæ, vel secundum eandem rationem, sicut in agentibus vniuocis: vel secundum deficientẽ rationem, sicut in agentibus æquiuocis. Omnis enim causa agens agit secundum quod actu est, quod pertinet ad rationem boni. Vnde malum secundum quod huiusmodi, non assimilatur causæ agenti secundum id quod est agens. Relinquitur ergo quod malum non habeat causam per se. Tertio idem apparet ex hoc quod omnis causa per se habet certum & determinatum ordinem ad suum effectum. Quod autem sit secundum ordinem non est malum, sed malum accidit in prætermittendo ordinem. Vnde malum secundũ quod huiusmodi, non habet causam per se. Oportet tamẽ quod malum aliquo modo causam habeat. Manifestum est enim q̃ cum malum non sit aliquid per se existens, sed sit aliquid inhærens, vt priuatio, quæ quidem est defectus eius quod est natũ inesse & non inest, quod esse malum non naturaliter inest ei cui inest. Si enim aliquis defectus est alicui rei naturaliter, non potest dici quod sit malum eius, sicut non est malum homini non habere alas, nec lapidi non habere visum, quia est secundum naturam. Omne autem ens quod non naturaliter ineſt alicui, oportet habere aliquam causam. Non enim aqua esset calida nisi ab aliqua causa. vnde relinquitur quod omne malum habeat aliquã causam, sed per accidens, ex quo per se causam habere non potest. Omne autem quod est per accidens, reducitur ad id quod est per se. Si autem malum non habeat causam per se vt ostensum est, relinquitur quod solum bonum habet causam per se. Nec potest per se causa boni esse nisi bonum, cum causa per se causet sibi simile. Relinquitur ergo quod cuiuslibet mali, bonum sit causa per accidens. Cõtingit autem & malum quod est defectiuum boni, esse causam mali, sed tamen oportet deuenire ad hoc quod prima causa mali non sit malum, sed bonum. Est ergo duplex modus quo malum causatur ex bono. Vno modo bonum est causa mali inquantum est deficiens. Alio modo inquantum est per accidens agens. Quod quidem in rebus naturalibus de facili apparet. Huius enim mali quod est corruptio aquæ, causa est virtus ignis actiua. Quæ quidem non principaliter intendit, & per se non esse aquæ, sed principaliter intendit formam ignis inducere in materiam, cui coniungitur ex necessitate non esse aquæ. Et sic per accidens est quod ignis faciat aquam non esse. Huius vero mali, quod est mõstruositas partus, causa est virtus deficiens in semine. Sed si quęratur causa huius defectus quod est malũ seminis, erit deuenire in aliquod bonum quod est causa mali per accidẽs, & non inquantum est deficiens. Huius enim defectus qui est in semine, causa est aliquod principium alterans, quod inducit qualitatem contrariam qualitati quæ requiritur ad bonam dispositionẽ seminis. Cuius alterantis virtus quanto fuerit perfectior, tanto hanc qualitatem contrariam magis inducit, & per consequens defectum seminis cõsequentem. Vnde malum seminis non causatur ex bono inquantum est deficiens, sed causatur ex bono inquantum est perfectum, sed per accidens. In voluntariis autem quodam modo similiter se habet, sed non quantum ad omnia. Manifestum est enim quod delectabile secundum sensum, mouet voluntatem adulteri, & afficit eam ad delectandum tali delectatione, quæ excludit ordinem rationis & legis diuinæ, quod est malum morale. Si ergo ita esset quod voluntas ex necessitate reciperet impressionem delectabilis allicientis, sicut ex necessitate corpus naturale recipit impressionem agentis, omnino idem esset in voluntariis & naturalibus. Non est autem sic. Quia quantumcunque exterius

sensibi

Universidad de Deusto
Biblioteca

sensibile alliciat, in potestate tamen voluntatis est recipere vel non recipere: vnde mali quod accidit ex hoc ꝙ recipit, non est causa ipsum delectabile mouens, sed magis ipsa voluntas. Quæ quidem est causa mali secundū vtrumque prædictorum modorum, scilicet & per accidens, & inquantum est bonum deficiens: per accidens quidem inquantū voluntas fertur in aliquid quod est bonum secundū quid, sed habet coniunctū quod est simpliciter malum. Sed vt bonum deficiens, inquantum in voluntate oportet præconsiderare aliquem defectum ante ipsam electionem deficiētem, per quam elegit secundū quid bonum, quod est simpliciter malum. Quod sic patet. In omnibus enim quorum vnū debet esse regula & mensura alterius, bonum in regulato & mensurato est ex hoc quod regulatur & conformatur regulæ & mensuræ: malū vero ex hoc quod est non regulari vel mensurari. Si ergo sit aliquis artifex qui debeat aliquod lignū recte incidere secundum aliquam regulam, si non directe incidat, quod est male incidere, hæc mala incisio causabitur ex hoc defectu quod artifex erat sine regula & mēsura. Similiter delectatio & quodlibet aliud in rebus humanis est mensurandū & regulandum secundū regulam rationis & legis diuinæ: vnde non vti regula rationis & legis diuinæ, præintelligitur in voluntate ante inordinatam electionem. Huiusmodi autem quod est non vti regula prædicta, non oportet aliquam causam quærere, quia ad hoc sufficit ipsa libertas voluntatis per quam potest agere vel nō agere. Et hoc ipsum quod non est attēdere actu ad talem regulam in se consideratam, non est malum nec culpa nec pœna, quia anima non tenetur nec potest attendere ad huiusmodi regulam semper in actu. Sed ex hoc accipit primo rationem culpæ, quòd sine actuali cōsideratione regulæ procedit ad huiusmodi electionem. Sicut artifex non peccat in eo quod non semper tenet mensuram, sed ex hoc quod non tenens mensuram procedit ad incidendum. Et similiter culpa voluntatis non est in hoc quod actu non attendit ad regulam rationis vel legis diuinæ: sed ex hoc quod non habens regulam vel mensuram huiusmodi, procedit ad eligendū. Et inde est quod Aug. dicit in 12. de Ciui. Dei, quòd voluntas est causa peccati inquantum est deficiens: sed illum defectum comparat silentio vel tenebris, quia scilicet defectus ille est negatio sola.

Ad primū. AD PRIMVM ergo dicendum, quòd sicut Aug. solvit in Enchi per arborem intelligitur volūtas, per fructum intelligitur opus exterius. Sic ergo intelligendum est quod arbor bona non potest fructus malos facere, quia ex bona voluntate non procedit opus malum, sicut nec ex mala voluntate procedit opus bonum: sed tamen & ipsa mala voluntas est ex aliquo bono, sicut & ipsa mala arbor causatur ex terra bona. Sicut enim supra dictum est, si aliquis effectus malus causetur ex causa mala quæ est bonum deficiens, tamen oportet deuenire ad hoc quod malum causetur per accidens à bono non deficiente. Ad secundum dicendum, quòd obiectio illa procedit de causa per se. In tali enim causa præexistit similitudo effectus. Sic autem bonū non est causa mali vt dictum est, sed per accidens. Ad tertium dicendum, quòd etiam illa ratio procedit de causa & effectu per se. Causa enim quæ substantialiter prębet quod est in effectu, est causa per se. Ad quartum dicendum, ꝙ oppositum non est causa sui oppositi per se, sed per accidēs nihil prohibet. Frigidum enim est causa calidi conuersum quodammodo & ambiens, vt dicitur in 8. Physi. Ad quintum dicendum, ꝙ Diony. ibi intelligit quod malum non sit ex bono, sicut ex causa per se. Sed potest ea in eodem capite ostendit quod malū sit ex bono per accidens. Ad sextum dicendum, ꝙ aliquod bonum est causa mali inquantum est deficiens. Non tamen hoc solū modo bonum est causa mali, sed etiam quodammodo bonum, non inquantum est deficiens, est causa mali per accidens. Sed in voluntariis causa mali quod est peccatum, est voluntas deficiens. Sed ille defectus nō habet rationē nec culpę nec pœnæ, secundū ꝙ præintelligitur peccato sicut expositū est. Nec huiusmodi defectus oportet aliā causam quærere: vnde nō oportet ꝓcedere in infinitū. Cum ergo dicitur, ꝙ bonum inquantum est deficiēs, est causa mali, si ly Inquantū, designet aliquid præexistēs, sic nō est vniuersaliter verū: Si autē designet cō comitantia, sic verū est vniuersaliter, quia omne quod causat malū est deficiens, id est, defectū causans, sicut si diceretur, ꝙ omne calefaciēs calefacit inquantū est calefaciens.

Alia littera. à bono deficiente.

7 Ad septimū dicendū, ꝙ bonū inquantū habet aptitudinē ad deficiendum, non est sufficiens causa quod sit malum in actu, sed inquantum habet aliquem defectum in actu, sicut etiam in voluntate expositum est. Quamuis etiam non sit necessarium quod habeat qualemcunq; defectum ad hoc quod sit causa mali, quia etiam si non sit deficiens, potest esse per accidens causa mali. Et per hoc etiam patet responsio ad octauum. Ad nonum dicendum, quòd bonum ex hoc quod est creatum, aliquo modo potest deficere illo defectu ex quo malum voluntarium procedit. Quia ex hoc ipso quod est creatum, sequitur quod ipsum sit subiectum alteri sicut regulæ & mensuræ. Si autem ipsum esset sua regula & mēsura, non posset sine regula ad opus procedere. Propter hoc Deus qui est sua regula peccare nō potest. Sicut nec artifex peccare posset in incisione ligni, si sua manus regulæ esset incisionis. Ad decimum dicendum, quòd 10 sicut iam dictum est, nō oportet quod bonum quod est causa mali per accidens, sit bonum deficiens. Sic autem Deus est causa mali pœnæ. Non enim in puniendo intendit malum ęius quod punitur, sed ordinem suæ iustitiæ imprimere rebus, ad quod sequitur malū huius quod punitur, sicut ad formam ignis sequitur priuatio formæ aquæ. Ad vn- 11 decimum dicendum, quòd fides non est meritoria ex hoc quod est cognitio ęnigmatica, sed ex hoc quod tali cognitione voluntas bene ytitur, assentiēdo scilicet his quæ non videt propter Deum. Nihil autem prohibet quod etiam aliquis bene vtendo malo mereatur, sicut econtrario aliquis male vtendo bono demeretur. Ad duodecimum dicendum, quòd defectus ipse volūtatis est culpa, sicut defectus intellectus est ignorantia, & sicut defectus potentiæ exequentis, est infirmitas. Sic ergo defectus volūtatis non excusat à culpa, sicut nec defectus intellectus excludit ignorantiam, neque defectus potentiæ excludit infirmitatem. 12

Ad decimumtertum dicendum, quòd defectus qui præintelligitur in voluntate ante peccatum, non est culpa neque pœna, sed negatio pura: sed accipit rationem culpę ex hoc ipso quod cum tali negatione se applicat ad opus. Ex ipsa enim applicatione ad opus fit debitum illud bonum quo caret, scilicet attendere actu ad regulam rationis & legis diuinæ. Ad decimumquartum dicendum, quòd causa per accidens dicitur aliquid alicuiusdupliciter. Vno modo 14 ex parte causæ, sicut causa domus per se est ædificator cui accidit esse muſicum: & sic muſicum quod accidit causæ per se, dicitur per accidens causa domus. Alio modo ex parte effectus, vt si dicatur quod ædificatio est causa domus per se, causa autē alicuius quod accidit domui est per accidens, sicut quod domus sit fortunata vel infortunata, hoc est quod alicui in domo facta accidat bene vel male. Cum ergo dicitur quod bonū est causa mali per accidens, intelligendum est secundum accidēs quod accidit effectui inquantum scilicet bonum est causa alicuius boni, cui accidit quædam priuatio quæ dicitur malum: licet autem ali quando actio causæ pertingat ad ipsum effectū qui est per accidens, sicut effundens sepulchrū per suam effossionem inuenit thesaurum, non tamen hoc est semper verum. Operatio enim ædificatoris non pertingit ad hoc quod habitanti in domo bene vel male accidat. Et sic dico quod actio boni nō pertingit ad malum causatum: propter quod Diony. dicit 4. cap. de Diui. no. quod malum non solum est præter intētionem, sed etiam præter viam, quia motus per se non terminatur ad malum. Ad decimumquintum dicendum, quòd aliquando accidens alicuius effectus coniungitur ei vt in paucioribus & raro. Et tunc agens dum intendit effectum per se, non oportet quod aliquo modo intendat effectum per accidens. Aliquando vero huiusmodi accidens concomitatur effectum principaliter in intentum semper, vel vt in pluribus. Et tunc accidens non separatur ab intentione agentis. Si ergo bono quod voluntas intendit, adiungitur aliquod malum vt in paucioribus, potest excusari à peccato, sicut si aliquis incidens lignum in sylua per quam raro transit homo, proiiciens lignum interficiat hominem. Sed si semper vel in pluribus adiungatur malum bono quod per se intendit, non excusatur à peccato, licet illud malum non per se intendat. Delectationi autem quæ est in adulterio, semper coniungitur malum, scilicet priuatio ordinis iustitiæ, vnde non excusatur à peccato. Quia ex hoc ipso quod elegit bonum cui semper coniungitur malum, etsi non velit malum secundum seipsum, magis tamen vult incidere in hoc malum quam carere tali bono. Ad decimumsextum dicendum, quòd sicut per 16 accidens

accidens quod est ex parte causæ reducitur ad causam per se agentem, ita per accidens, quod est ex parte effectus reducitur ad alium effectum per se. Malum vero cum sit effectus per accidens reducitur ad bonū cui coniungitur, quod 17 est effectus per se. Ad decimumseptimum dicendum, quod non semper id quod est per accidens, est vt in paucioribus, sed quandoque est semper, aut vt in pluribus. Sicut vadens ad forum causa emendi, aut semper aut vt in pluribus inuenit multitudinem hominum, quamuis hoc non intendat. Similiter adulter intendens bonum cui semper coniungitur malum, semper incidit in malum. Quod autem accidit in hominibus quod bonum sit vt in paucioribus, malum vt in pluribus, ex hoc contingit, quod pluribus modis contingit deuiare à medio quam medium tenere, vt dicitur in 2. Ethico. & quia sensibilia bona sunt magis nota 18 apud multos quam bona rationis. Ad decimumoctauum dicendum, quod corruptio dicitur mutatio naturalis non secundum naturam particularem eius quod corrumpitur, sed secūdum naturam vniuersalem quæ mouet ad generationem, vel corruptionem; ad generationem quidem propter se, ad corruptionem autem inquantum generatio sine 19 corruptione esse non potest. Et sic non est per se & principaliter intenta corruptio, sed generatio tantum. Ad decimumnonum dicendum, quod causa mali per accidens non est bonum quod priuatur per malum, neque bonum quod substernitur malo, sed bonum quod est agens quod inducendo vnam formam priuat aliam.

Virum malum conuenienter diuidatur per pœnam & culpam.

ARTIC. IIII.

QVARTO quæritur vtrum malum cōuenienter di- 1 uidatur per culpam & pœnam. Et videtur ꝙ nō, quia omnis bona diuisio est per opposita. Sed pœna & culpa non sunt opposita, quia aliquod peccatū est pœna peccati, vt Grego. dicit super Ezec. ergo malum non cōuenienter diuiditur per pœnam & culpam. Sed dicendum, ꝙ peccatum non est pœna inquantum peccatum, sed per quandam con- 2 comitantiam. Sed contra. Actus inquantum est inordinatus est malus. Sed inquantum est inordinatus est pœna: dicit enim Augustinus in 1. Confes. Iussisti domine, & sic est vt 3 omnis inordinatus animus sibi ipsi sit pœna. Præterea, perfectio secunda quæ est operatio, est melior quā prima quæ est forma vel habitus: vnde & Philosophus probat in 1. Ethico. quod summum bonū humanum, scilicet fœlicitas, non est habitus sed operatio. Si igitur priuari prima perfectione est pœna, multo magis peccatum quod tollit secundam 4 perfectionem, scilicet malum operationis, est pœna. Præterea, omnis passio anxietatem inducens videtur pœnā habere. Sed multa peccata sunt cum passionibus anxietatem inducentibus, sicut inuidia, acedia, ira, & huiusmodi. Et multa etiam sunt difficultatem habentia in operando, sicut in persona impiorum dicitur Sapien. 5. Ambulauimus vias 5 difficiles. ergo videtur quod peccatum inquantū huiusmodi sit pœna. Præterea, si peccatum per concomitantiam est pœna, omne peccatū quod concomitatur aliqua pœna, erit pœna. Sed primū peccatum concomitatur aliqua pœna, ergo sequetur quod primum peccatum sit pœna, quod est cōtra Augustinum, qui dicit sola illa peccata esse pœnas, quæ sunt media inter primum peccatum apostasiæ, & vltimam 6 pœnam gehennæ. Præterea, sicut dicit Augustinus in libro de Natura boni, malum est corruptio modi speciei & ordinis naturalis, & loquitur de malo in communi. Postmodum autem ad rationem pœnæ pertinere dicit quod aduersetur naturæ, ergo videtur quod omne malum sit pœna. Non ergo debet malum diuidi per pœnam & culpam. 7 Præterea, contingit aliquem gratiam non habentem peccare. Culpa autem omnis cum sit malum, aliquod bonum priuat. Non autem priuat bonum gratiæ, cum supposito sit quod gratiam non habeat. ergo priuat bonum naturæ. ergo 8 est pœna, quia de ratione pœnæ est vt aduersetur naturæ bono, vt Augustinus dicit. Præterea, ipse actus peccati, secundum hoc quod est actus quidam, & bonus est, & à Deo est. Secundum hoc ergo est in eo malum culpæ, secundum quod est in eo aliqua corruptio. Sed omnis corruptio habet rationem pœnæ. ergo malum culpæ inquantum est malum, est pœna, & ita non debet diuidi culpa 9 contra pœnam. Præterea, illud quod secundum seipsum est bonum, nō debet poni vt diuisiuum mali. Sed pœna inquantum huiusmodi est bona, quia est iusta. Vnde & satisfacientes laudantur de hoc quod pœnam volunt pro peccatis subire. ergo pœna non debet poni vt diuisiua mali. Præterea, aliquod malum est quod nec est pœna nec cul- 10 pa, scilicet malum naturæ. ergo insufficienter diuiditur malum per pœnam & culpam. Præterea, de ratione pœnæ est 11 quod sit contra voluntatem: de ratione autem culpæ est ꝙ sit voluntaria. Aliqua autem mala patitur homo quæ nec vult, nec sunt contra eius voluntatem: sicut si alicuius res in eius absentia diripiantur eo ignorante, ergo malum nō sufficienter diuiditur per pœnam & culpam. Præterea, 12 quotiens dicitur vnum oppositorū, totiens dicitur & reliquum, vt Philosophus dicit. Sed bonum dicitur tripliciter, videlicet honestum, vtile, & delectabile: ergo & malum in tria debet diuidi, & non in duo tantum. Præterea, secundū 13 Philosophū in 2. Ethico, malū est multiplicius quam bonū. Sed est triplex bonum, scilicet naturæ, gratiæ, & gloriæ. ergo videtur ꝙ malum debeat esse multiplicius. Et ita videtur ꝙ malum inconuenienter diuidatur per duo tantum.

Contra. SED CONTRA est quod Aug. dicit in lib. de Fide ad Petrum, Geminum est creaturæ rationalis malū. Vnum quo voluntarie deficit à summo bono, alterum quo in vita punitur, per quæ duo exprimitur pœna & culpa. ergo malum diuiditur per pœnam & culpam.

CONCLVSIO.

Malum omne in pœnam & culpam sufficiēter partitur.

RESP. RESPONDEO dicendum, quod natura rationalis vel intellectualis quodam speciali modo se habet ad bonum & malum præ aliis creaturis. Quia quælibet alia creatura naturaliter ordinatur in aliquod particulare bonum, intellectualis autem natura sola apprehendit ipsam rationem boni communem per intellectum, & in bonum commune mouetur per appetitum voluntatis. Et ideo malum rationalis creaturæ speciali quadam diuisione diuiditur per culpam & pœnam. hæc enim diuisio non est mali nisi secundum quod in rationali natura inuenitur, vt patet ex auctoritate Augustini inducta, ex qua etiam huiusmodi ratio accipi potest. Quia scilicet de ratione culpæ est quod sit secundum volūtatem, de ratione autem pœnæ est quod sit contra voluntatem. Voluntas autem in sola natura intellectuali inuenitur: horum autem duorum distinctio sic potest accipi. Cum enim malum opponatur bono, necesse est quod secundum diuisionem boni diuidatur malum. Bonum autem quādam perfectionem designat. Perfectio autem est duplex, scilicet prima, quæ est forma vel habitus, & secunda, quæ est operatio. Ad perfectionem autem primam, cuius vsus est operatio, potest reduci omne illud quo vtimur operando. Vnde & ecōtrario duplex malum inuenitur. Vnum quidem in ipso agente, secundum quod priuatur vel forma vel habitu, vel quocunque quod necessarium sit ad operandum, sicut cæcitas, vel curuitas tibiæ quoddam malum est. Aliud vero malum est in ipso actu deficiente, sicut si dicamus claudicationem esse aliquod malum. Sicut autem in aliis contingit hæc duo reperiri, ita & in natura intellectuali, quæ per volūtatem operatur. in qua manifestum est quod inordinata actio voluntatis habet rationem culpæ. Ex hoc enim aliquis vituperatur & culpabilis redditur, quod inordinatam actionem voluntarie operatur. Est autem & in creatura intellectuali inuenire malum secundum priuationem formæ, aut habitus, aut cuiuscunque alterius quod possit esse necessarium ad bene operandum, siue pertineat ad animam, siue ad corpus, siue ad res exteriores. Et tale malum secundum fidei catholicæ sententiam, necesse est quod pœna dicatur. Sunt enim tria de ratione pœnæ. Quorū vnum est quod habeat respectum ad culpam. Dicitur enim proprie aliquis puniri quando patitur malum pro aliquo quod commisit. Habet autem hoc traditio fidei, quod nullum nocumentum creatura rationalis potuisset incurrere, neque quantum ad animam, neque quantum ad corpus, neque quantum ad aliqua exteriora, nisi peccato præcedente vel in persona vel saltem in natura. Et sic sequitur quod omnis talis boni priuatio, quo vti quis potest ad bene operandum in hominibus, pœna dicatur, & pari ratione in angelis. Et sic omne malum rationalis creaturæ, vel sub culpa vel sub pœna continetur. Secundum vero quod pertinet ad rationem pœnæ, est quod voluntati repugnet. Voluntas enim vniuscuiusque inclinationem habet in proprium bonum. Vnde

Pœna tria includit in sui ratione.

Universidad de Deusto
Biblioteca

priuari proprio bono,volũtati repugnat. Sciendum tamen est quod pœna tripliciter repugnat voluntati. Quandoque quidem voluntati actuali,sicut cum quis se sciente sustinet aliquam pœnam. Quandoque vero est contra voluntatem tantum habitualem,sicut cum alicui ignoranti subtrahitur aliquod bonum, de quo doleret si sciret. Quandoque vero solum contra naturalẽ inclinationem voluntatis,sicut cum quis priuatur habitu virtutis,qui virtutem habere nõ vult, sed tamen naturalis inclinatio volũtatis est ad bonum virtutis.tertium vero esse videtur de ratione pœnæ,vt in quadam passione consistat. Ea enim quæ contra voluntatem eueniunt, non sunt à principio intrinseco, quod est voluntas, sed à principio extrinseco, cuius effectus passio dicitur. Sic ergo tripliciter pœna & culpa differunt. Primo quidem quia culpa est malum ipsius actionis,pœna autem est malum agentis. Sed hæc duo mala aliter ordinantur in naturalibus & voluntariis. Nam in naturalibus ex malo agentis sequitur malum actionis, sicut ex tibia curua sequitur claudicatio.In voluntariis autem econuerso,ex malo actionis,quod est culpa, sequitur malum agentis quod est pœna,diuina prouidentia culpam per pœnam ordinante. Secundo modo differt pœna à culpa per hoc quod est secundum voluntatem & contra voluntatem esse, vt patet per auctoritatem Augustini supra inductam. Tertio vero per hoc quod culpa est in agendo, pœna vero in patiendo, vt patet per Augusti. in primo de Libero arbit. vbi culpam nominat malum, quod agimus: pœnam vero malum quod patimur.

Pœne ac culpe discrimẽ.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicẽdum, ꝙ cum de ratione culpæ sit quod sit voluntaria, de ratione autem pœnæ quod sit contra voluntatẽ vt dictum est, impossibile est quod idem secundum idem sit pœna & culpa:quia idem secundũ idem non potest esse voluntarium & contra voluntatem, sed secundum diuersa nihil prohibet.Et enim quod volumus potest esse aliquid cõiunctum,quod naturaliter voluntati repugnet,& quærendo quod volumus,incurrimus in id quod nollemus. Et hoc in peccantibus accidit. Dum enim inordinate afficiuntur ad aliquod bonum creatum, incurrunt separationem à bono increato, & alia huiusmodi quæ non vellent. Et sic idem secundum diuersa potest esse & culpa
2 & pœna, sed non secundum idem. *Ad secundum* dicendum, quod ipse actus non est volitus inquantum est inordinatus, sed secundum aliquid aliud, quod dum voluntas quærit,in prædictã inordinationẽ incurrit quam non vellet. Et sic ex eo quod est volitum,habet rationem culpæ:ex
3 eo vero quod inordinationẽ inuitè quis quodammodo patitur, immiscetur ratio pœnæ. *Ad tertium* dicendum,ꝙ ipsa inordinata actio secundum quod à voluntate procedit rationem culpæ habet. Secundũ vero quod eligens ex hoc incurrit impedimẽtum debitæ operationis,hoc pertinet ad rationem pœnæ. vnde idem potest esse pœna & culpa, sed
4 non secundum idem. *Ad quartũ* dicendum,ꝙ huiusmodi etiam anxietates passionum cõsequuntur in peccante præter voluntatem ipsius.Elegit etenim iracundus sic insurgere in punitionem alterius, vt ipse ex hoc nullam anxietatẽ vel laborem pateretur.Vnde cum in ista incurrit præter suã
5 voluntatem,hoc ad rationem pœnæ pertinet. *Ad quintũ* dicendum, ꝙ magis denominatur aliquid ab eo à quo dependet,quam ab eo ꝙ dependet ab ipso. Peccatum autem habet pœnam concomitantem dupliciter.vno quidem modo sicut à qua quodammodo dependet. Sicut cum aliquis propter culpã præcedentẽ à gratia deseritur, ex hoc sequitur ipsum peccare. Vnde ipsum peccatum dicitur pœnæ ratione desertionis gratiæ, à quã quodammodo dependet. Et sic primũ peccatum nõ potest dici pœna, sed peccata sequentia. Alio vero modo peccatum habet pœnam concomitantem quę cõsequitur ex ipso,sicut est separatio à Deo, vel priuatio gratiæ, vel inordinatio agentis, vel anxietas passionis seu laboris. Et à pœna sic concomitante, non ita proprie peccatum dicitur pœna, quamuis etiam & sic possit dici pœna causaliter, sicut August. dicit quod inordina-
6 tus animus sibi ipsi est pœna. *Ad sextum* dicẽdum, quod malum in communi acceptum est corruptio naturalis modi speciei,& ordinis in communi: malũ vero pœnæ in ipso agente, malum vero culpæ inquantum huiusmodi in ipsa
7 actione. *Ad septimum* dicendum,quod in eo qui non habet gratiam,culpa priuat aptitudinem ad gratiam, non totaliter tollendo,sed diminuendo ipsam. Hæc autem priuatio non est malũ culpę formaliter, sed effectus eius qui est pœna. Malum autẽ culpæ formaliter est priuatio modi speciei & ordinis in ipso actu voluntatis. *Ad octauum* dicendum,ꝙ corruptio boni in actione inquantum huiusmodi,non est pœna agentis per se loquẽdo,sed est pœna actionis,si actioni puniri competeret.Sed ex hac corruptione vel priuatione actionis, consequitur aliqua corruptio vel priuatio in agente, quæ habet rationem pœnæ. *Ad nonum* 8 9 dicendum, quod pœna secũdumquod comparatur ad subiectum est malum inquantum priuat illud aliquo modo. Sed secundum ꝙ comparatur ad agens qui infert pœnam, sic interdum habet rationem boni, quãdo puniens propter iustitiam punit. *Ad decimum* dicẽdum, ꝙ ista diuisio,si- 10 cut dictum est,non est mali cõmuniter accepti,sed mali secundum ꝙ in rationali creatura inuenitur,in qua nõ potest esse aliquod malum ꝙ non sit culpa vel pœna, vt dictũ est. Intelligendum tamen est ꝙ non omnis defectus habet rationem mali,sed defectus boni quod natum est haberi. Vnde nõ est defectus homini qui non potest volare & per consequens nec culpa est, nec pœna. *Ad vndecimum* dicen- 11 dum, quod incommoda vel damna quæ quis nesciens patitur,licet non sint contra volũtatem actualem,sunt tamen contra voluntatem naturalem vel habitualem,vt dictũ est.

Ad duodecimum dicẽdum, ꝙ bonum vtile ordinatur in 12 delectabile & honestum,sicut in finẽ.Et sic duo sunt principalia bona,scilicet honestum & delectabile, quibus opponuntur duo mala, culpa quidem honesto, pœna vero delectabili. *Ad decimumtertium* dicendum,quod de singulis 13 horum trium bonorum,scilicet naturæ,gratiæ,& glorię,est considerare formam & actum, secundum quam differentiam culpa à pœna distinguitur,vt dictum est.

Virum quid habeat plus de ratione mali, an pœna vel culpa.

ARTIC. V.

QVINTO quæritur quid habeat plus de ratione 1 mali, vtrum pœna vel culpa. Et videtur quod pœna. Sicut enim se habet meritum ad præmium,ita se habet culpa ad pœnam.Sed præmium est maius bonũ quam meritum.ergo pœna est magis malũ quam culpa. Præterea, 2 illud est magis malum quod opponitur magis bono. Sed pœna opponitur bono agentis,culpa autem bono actionis. Cum ergo melius sit agens quam actio,videtur quod peius sit pœna quam culpa.Sed dicendum,quod culpa est magis malum quam pœna,inquantũ separat à summo bono. Sed 3 contra,nihil magis separat à summo bono quam ipsa separatio à summo bono, sed ipsa separatio à summo bono est pœna.ergo adhuc pœna est maius malũ quam culpa. Præ- 4 terea, finis est magis bonum quam ordo ad finem, sed ipsa priuatio finis est pœna,quæ dicitur cæcitas visionis diuinę, malum autem culpæ est per priuationem ordinis ad finem. ergo maius malum est pœna quam culpa. Præterea,ma- 5 gis malum est priuari possibilitate ad actũ quam solo actu, sicut maius malum est cæcitas per quam priuatur potentia visiua,quam tenebra per quã impeditur ipsa visio: sed culpa opponitur ipsi merito, priuatio autem gratiæ per quam est possibilitas ad merendum est pœna. ergo pœna est magis malum quam culpa.Sed dicendum,quod culpa est magis malum quam pœna. quia etiam huius pœnæ culpa est 6 causa. Sed contra,licet in causis per se causa sit potior effectu, tamen hoc non est necessariũ in causis per accidens. Contingit enim causam per accidẽs esse minus bonũ quam effectum, sicut effossio sepulchri est causa per accidens inuentionis thesauri. Et similiter contingit causam per accidens esse minus malum quam effectum: sicut impingere ad lapidem est minus malum quam incidere in manus hostis persequẽtis,quod per accidens ex hoc sequitur,sed pœna est effectus culpæ per accidens. Non enim qui peccat, intendit incidere in pœnam. non ergo sufficit ad hoc quod culpa sit magis malũ quam pœna, hoc quod culpa est causa pœnæ. Præterea,si culpa habet rationem mali,quia est 7 causa pœnæ. ergo malitia culpæ est propter malitiam pœnæ. Sed propter quod vnumquodque & illud magis,ergo pœna erit magis malum quam culpa. Præterea,quod dicitur de aliquo formaliter, verius conuenit ei quam quod dicitur de aliquo causaliter,sicut verius dicitur sanum ani- 8 mal quam medicina.Si ergo malitia culpæ attẽditur secundum hoc quod est causa pœnæ, sequitur quod magis malũ sit pœna quam culpa quia malum dicitur de culpa causaliter,

ter,de pœna vero formaliter. Sed dicendum, quod malum
8 dicitur etiam de culpa formaliter. Sed contra, formaliter dicitur aliquid malum,inquãtum inest sibi priuatio bonem quæ est pœna, scilicet ipse finis,quam quod priuatur per malum quod inest culpæ,quod est ordo ad finem. ergo
9 adhuc magis imalum erit pœna quam culpa. Præterea,sicut dicit Diony.quarto capite de Di.no. Nullus respiciens ad malum operatur : & iterum idem dicit quod malum est præter voluntatem. ergo quod magis est præter voluntatem,magis est malum,sed pœna est magis præter voluntatem quam culpa,quia de ratione pœnæ est vt sit contra volũtatem,vt dictum est. ergo magis malum est pœna quam
10 culpa. Præterea,sicut de ratione boni est quod sit appetibile,ita de ratione mali est quod sit fugibile.ergo quod est magis fugibile est magis malum.culpa autem fugitur propter pœnam. Et sic pœna magis fugitur,quia propter quod vnumquodque illud magis. ergo pœna est magis malum
11 quam culpa. Præterea,sequens priuatio plus nocet quam prima, sicut sequens vulnus plus nocet quam primum,sed pœna sequitur ad culpam. ergo plus nocet quam culpa. ergo est magis malum, quia malum dicitur inquantum no-
12 cet,secundum Augusti.in Enchi. Præterea,pœna destruit subiectum,quia mors est pœna quædam culpa autem non, sed solum commaculat.ergo plus nocet pœna quam culpa.
13 ergo est magis malum. Præterea,illud quod præeligitur à viro iusto, præsumitur esse minus malum:sed Loth cum esset iustus præelegit culpam pœnæ, offerens scilicet filias suas libidini Sodomitarum, quod erat culpa,ne pateretur iniuriam in domo sua,dum hospitibus suis violentia inferretur, quod est pœna. ergo pœna est magis malum quam
14 culpa. Præterea, Deus pro peccato temporali infert pœnam æternam,quia vt dicit Grego.Æternum est quod cruciat,temporale quod delectat:sed malum æternũ est peius quam malum temporale, sicut & bonum æternum melius est temporali. ergo pœna est magis malum quam culpa.
15 Præterea,secundum Philosophum in secundo Topicorum malum est in pluribus quam bonum,sed pœna est in pluribus quam culpa, quia multi puniuntur sine culpa. omnis autem culpa habet ad minus pœnam annexam. ergo pœ-
16 na est magis malum quam culpa. Præterea, sicut in bonis finis est melior his quæ sunt ad finẽ,ita in malis est peior, sed pœna est finis culpæ. ergo pœna est magis malum quã
17 culpa. Præterea,à qualibet culpa potest homo liberari.vnde reprehenditur Cain qui dicit Gene. quarto, Maior est iniquitas mea quam vt veniam merear. Sed aliqua pœna est à qua non potest homo liberari, scilicet pœna inferni.
18 ergo pœna est magis malum quam culpa. Præterea,quando aliquid secundum analogiam dicitur de pluribus,de illo videtur prius dici,quod magis est famosum tale,sed magis est famosum quod pœna sit malum quam culpa, quia plures reputant pœnam malo quam culpam. ergo malum
19 per prius dicitur de pœna quam de culpa. Præterea,fomes est ex quo omnia peccata oriuntur,& sic est prius quã aliquod peccatum:sed fomes est quædam pœna,ergo pœna est magis malum quam culpa.

Contra. 1 SED CONTRA, Illud quod odiunt magis boni,est magis malum quam illud quod magis odiunt mali,sed sicut Augustinus dicit tertio de Ciui.Dei,Mala pœnę magis odiũt mali,mala vero culpæ magis odiũt boni. ergo culpa
2 est magis malum quam pœna. Præterea, secundũ Augu. in libro de Natura boni, Malum est priuatio ordinis, sed plus elongatur ab ordine culpa quam pœna,quia culpa de se inordinata est,ordinatur autem per pœnam. ergo culpa
3 est magis malum quam pœna. Præterea,malũ culpæ opponitur bono honesto,malũ vero pœnæ bono delectabili,sed bonum honestum est melius quam bonum delectabile. ergo malum culpæ est peius quam malum pœnæ.

CONCLVSIO.

Culpæ malum deterius est quam malũ pœnę quodcunq;.

RESP. 1.q.48.ar.6. 2.q.19.art. 1.cor. & qo. 76.arti.4. cor. Et 2.dis. 37 q 3.ar.2. RESPONDEO dicendum,quod ista quæstio superficietenus facilis videtur propter hoc,quod multi pœnas non comprehendunt nisi corporales,vel quę afflictionem sensui ingerunt, quæ absque dubio minus habent de ratione mali,quam culpa,quæ opponitur gratiæ & gloriæ. sed quia etiam priuatio gratiæ & glorię pœnæ quędã sunt, videtur ad minus ex æquo causam mali habere,si cõsidere-

tur bonum cui vtrumque malum opponitur,quia etiã priuatio ipsius finis vltimi quod est optimum,pœnę rationem habet. Sed euidentibus rationibus ostendi potest quod culpa simpliciter habeat plus de ratione mali. Primo quidem, quia omne quod facit subiectum tale,magis est tale quam quod subiectum tale facere non potest:sicut si album inest alicui, ita quod subiectum per hoc album dici non potest, minus habet de ratione albi, quam si per hoc fiat subiectũ album : quod enim inest alicui,ita quod non afficiat & denominet suum subiectum, videtur inesse secundum quid: simpliciter autem, quod suum subiectum afficit & denominat. manifestum autem est quod ex malo culpæ dicitur malus ille cui inest,non autem ex malo pœnæ inquantum huiusmodi. Vnde Diony.dicit 4.capi.de Di.no.quod puniri non est malum,sed fieri pœna dignum. vnde consequens est quod malum culpæ plus habeat de ratione mali,quam malum pœnæ. Causa autem quare ex malo culpæ aliquid dicitur malum,& non ex malo pœnæ,hinc accipienda est. Bonum enim & malum dicitur simpliciter quidem secundum actum,secundum quid vero secundum potentiã. posse enim esse bonum vel malum non simpliciter,sed secundum quid bonum vel malum est. Actus autem est duplex, scilicet primus qui est habitus vel forma, & secundus qui est operatio,sicut scientia & cõsiderare. Actu autem primo inhærente adhuc adest potentia ad actum secundum,sicut sciens nondũ actu considerat,sed considerare potest. Simpliciter ergo bonum vel malum dicimus secundum actum secundum,qui est operatio:secundum vero actum primum attenditur bonum vel malum quodãmodo secũdum quid. Manifestum est autem, quod in habentibus voluntatem, per actum voluntatis quælibet potentia & habitus in bonum actum reducitur,quia volũtas habet pro obiecto vniuersale bonum,sub quo continẽtur omnia particularia bona,propter quæ operantur potentiæ & habitus quæcũque. Semper autem potentia quæ tendit ad finem principalem, mouet per suum imperium potẽtiam quæ tendit ad finem secundarium, sicut gubernatoria ars imperat nauifactiuæ, & militaris equestri. Non enim ex hoc ipso quod aliquis habet habitũ grammaticæ bene loquitur, potest enim habens habitum non vti habitu,aut contra habitum agere,sicut cum grammaticus scienter solœcismum facit,sed tunc recte operatur secundum artem,quando vult. Et ideo homo qui habet bonam volũtatem,dicitur simpliciter bonus homo,quasi per actum bonæ voluntatis omnibus quæ habet bene vtatur. Ex hoc vero quod habet habitum grammaticæ,non dicitur bonus homo,sed bonus grammaticus, & similiter est de malo. Quia ergo malum culpæ est malũ in actu voluntatis, malum autem pœnæ est priuatio eius, quo voluntas potest vti quocunque modo ad bonam operationem,inde est quod malum culpæ facit hominem simpliciter malum,non autem malum pœnæ:secũda ratio est, quia cum Deus sit ipsa essentia bonitatis,quanto aliquid magis est alienum à Deo,tãto habet magis rationem mali. magis autem alienum est à Deo culpa quam pœna. Nam Deus est actor pœnæ,non autem actor culpæ. Ex hoc ergo apparet quod culpa est magis malum quam pœna. Causa autem quare Deus est actor pœnæ, non autem culpæ, hinc sumitur.malum enim culpæ,quod est in actu volũtatis opponitur directe actui charitatis,quæ est prima perfectio & principalis voluntatis. charitas autem ordinat actum voluntatis in Deo nõ autem solum sic,quod homo bono diuino fruatur.hoc enim pertinet ad amorem,qui dicitur concupiscentiæ,sed secundũ quod bonum diuinum est in ipso Deo,quod ad amorẽ amicitiæ pertinet. hoc autẽ nõ potest esse à Deo , quod bonum diuinum secũdum quod in seipso est quis non velit,cum econtrario Deus omnẽ voluntatem inclinet ad volendum quod ipse vult. vult autẽ summũ bonum secundum quod in seipso est. Vnde malum culpæ nõ potest esse à Deo.potest autẽ Deus velle quod ipsum bonũ diuinum,vel quodcunque aliud bonum sub eo subtraharur alicui,qui ad hoc opportunitatem non habet.hoc enim bonum ordinis exigit,vt nihil habeat id quo dignum non est. Ipsa autem subtractio boni increati, vel cuiuscunque alterius boni ab eo qui indignus est,rationem pœnæ habet. Deus ergo est actor pœnæ, sed actor culpæ esse non potest. tertia ratio est, quia illud malum, quod sapiens artifex inducit ad vitandum aliud malum, minus habet de ratione mali quam illud malum , ad quod vitandum inducitur.sicut si medicus sapiẽs præcidat manum ne pereat cor-

Universidad de Deusto
Biblioteca

pus, manifestum est quod minus malum est præcisio manus quam destructio corporis. Manifestum est autem quod Dei sapientia pœnam inducit ad hoc quod vitetur culpa, vel abeo qui punitur, vel saltem ab aliis, secundum illud Iob 19. Fugit à facie iniquitatis, quoniam vltor iniquitatis est gladius. Sic ergo patet quod maius malum est culpa, ad cuius euitationem inducitur pœna, quam ipsa pœna. Quarta ratio est, quia malũ culpæ consistit in operari, malum autem pœnæ in hoc quod est pati, sicut supra dictũ est. Quod autem habet operationem malam, ostenditur iam esse malum. Quod autem patitur aliquid mali, non per hoc ostenditur malum esse, sed esse quasi in via ad malum: quia quod patitur aliquid, mouetur ad illud, sicut ex ipsa claudicatione ostenditur quod tibia iam subiaceat malo: ex hoc vero quod infertur ei passio, nondum subiacet defectui, sed est in via ad deficiendum. Sicut enim operatio quę est existentis in actu, est melior quam motus ad actum & perfectionem, ita & malum operationis in se consideratum plus habet de ratione mali quam malum passionis. Et ideo culpa habet plus de ratione mali quam pœna.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendum, quod si comparetur præmium ad meritum, & pœna ad culpam quantum ad terminationem, sic inuenitur similis comparatio vtrobique, quia sicut meritum terminatur ad præmium, ita culpa terminatur ad pœnam: sed si comparentur quantum ad intentionem non est similis comparatio vtrobique, sed magis econuerso. Nam sicut aliquis operatur meritum propter præmium acquirẽdum, ita aliquis infert pœnam propter culpam vitandã: vnde sicut præmiũ est melius merito, ita culpa est peior quam pœna. Ad secundum dicendum, quod bonum agentis est non solum perfectio prima cuius priuatio est pœna, sed etiam perfectio secunda quæ operatio est, cui opponitur culpa, & melior est ipsa perfectio secunda quã prima. Et ideo culpa quæ opponitur perfectioni secundæ, habet plus de ratione mali quam pœna quæ opponitur perfectioni primæ. Ad tertium dicendũ, quod culpa separata à Deo separatione quæ opponitur vnioni charitatis, secundum quam quis vult bonum ipsius Dei secundum quod in se est. pœna autem separat à Deo separatione quæ opponitur fruitioni, qua homo fruitur bono diuino. Et sic separatio culpę est peior quam separatio pœnę.

Ad quartum dicendum, quod separatio ordinis ad finem potest accipi dupliciter. Vno modo in ipso homine: & sic ordinis priuatio ad finem est pœna, sicut & priuatio finis. Alio modo in actione. Et sic priuatio ordinis ad finem, est culpa. Ex hoc enim homo culpabilis est, quod agit actionem non ordinatam ad finem debitum, vnde non est comparatio mali culpæ ad malum pœnæ, sicut finis & ordinis ad finem, quia vtrumque aliquo modo privat & finem & ordinem ad finem. Ad quintum dicendum, quod priuatio ipsius habitualis gratiæ est pœna, sed deprauatio actus quę deberet ex gratia procedere est malum culpæ. Et sic patet quod malum culpæ opponitur perfectiori bono, quia operatio est perfectio ipsius habitus. Ad sextum dicendum, quod culpa quamuis sit per accidens causa pœnæ ex parte patientis pœnam, tamen ex parte inferentis est causa per se. hoc enim intendit puniens vt propter culpam pœnam inferat. Ad septimum dicendum, quod non ideo culpa est malum, quia pro culpa infertur pœna, sed potius econuerso, ideo infertur malum pœnæ ad coercendam & ordinandam malitiam culpæ. Et sic patet quod malum non dicitur de culpa solum causaliter, sed etiam formaliter & principalius quam de pœna, vt ex dictis patet. Et per hoc patet solutio ad octauum & nonum. Ad decimum dicendum, quod non est iudicandum de rebus secundum existimationem malorum, sed secundum existimationem bonorum, sicut non est iudicandum de saporibus secũdum existimationem ægri, sed secundum existimationem sani. Et ideo non est iudicãda pœna peior, quia mali magis eam fugiũt, sed potius iudicanda est culpa deterior, quia boni magis fugiunt ipsam. Ad vndecimum dicendum, quod virtuosi est fugere culpam propter seipsam, & non propter pœnam, sed malorum est fugere culpam propter pœnam, secũdum illud Horatij, Oderunt peccare mali formidine pœnæ: Oderunt peccare boni virtutis amore. sed quod plus est, Deus pœnam non infert, nisi propter culpam, vt dictum est. Ad duodecimum dicendum, quod sequens priuatio est peior quam præcedens, quando includit ipsam. Et sic videtur posse dici quod pœna cum culpa est peior quam culpa tantum. Et hoc quidem verum est ex parte eius qui punitur: sed ex parte punientis, pœna habet rationem iustitiæ & ordinis, & sic per adiunctionem boni efficitur culpa minus mala, vt Boëtius probat in libro de Consolatione. Ad decimumtertium dicendum, quod culpa & pœna pertinent ad naturam rationalem, quæ secundum id quod rationalis est, incorruptibilis est. vnde pœna proprium subiectum non tollit. etsi auferatur vita corporis per pœnam. Vnde concedo quod corpori simpliciter loquendo peior sit pœna quam culpa. Ad decimumquartum dicendum, quod Loth non præelegit culpam pœnæ, sed ostendit ordinem esse seruandum in fuga culparum: quia tolerabilius est siquis committit minorem culpam quam maiorem. Ad decimumquintum dicendum, quod licet culpa sit temporalis quantum ad actum, est tamen æterna, nisi per pœnitentiam deleatur quantum ad reatum & maculam, & æternitas culpæ est causa æternitatis pœnæ. Ad decimumsextumdicendum, quod esse in pluribus accidit alicui malo, scilicet quod est in moribus hominũ, & ex eo quod plures sequũtur naturam sensibilem quam rationem. Et ideo non oportet, quod quanto aliquid magis est in pluribus, tanto sit magis malum: quia secundum hoc peccata venialia quæ plures committũt essent peiora quam moralia. Ad decimum septimum dicẽdum, quod pœna est finis culpæ quantum ad terminationem. sed non quantum ad intentionem, vt supra dictum est. Ad decimumoctauũ dicendum, quod ideo à pœna inferni non potest aliquis redire ad vitam, quia culpa eorum qui sunt in inferno expiari non potest. Vnde per hoc non ostenditur quod pœna sit magis malum quam culpa. Ad decimumnonum dicendum, quod aliquod nomen dicitur per prius de vno quam de alio dupliciter. Vno modo quantum ad nominis impositionem. Alio modo quantum ad rei naturam, sicut nomina dicta de Deo & creaturis, quantum ad nominum impositionem per prius dicuntur de creaturis. quantum vero ad rei naturam per prius dicuntur de Deo, quo in creaturas omnis perfectio deriuatur. Et similiter nihil prohibet quin malum per prius dicatur secũdum nominis impositionem de pœna, per posterius vero secundum rei veritatem. Ad vigesimum dicendum, quod fomes est principium culparum in potentia, sed malum in actu est peius quam malum in potentia, vt Philosophus dicit in nono Metaphysic. vnde fomes non est magis malum quam culpa.

QVÆSTIO SECVNDA,

DE PECCATIS.

Et habet duodecim articulos.

Primo enim quæritur vtrum in omni peccato sit aliquis actus.
2 Vtrum peccatum consistat in actu voluntatis tantum.
3 Vtrum peccatum principaliter consistat in actu voluntatis.
4 Vtrum omnis actus sit indifferens.
5 Vtrum aliqui sint actus indifferentes.
6 Vtrum circunstantia det speciem peccato, vel variet in aliud genus peccati.
7 Vtrum aliqua circunstantia aggrauet peccatum cui non det speciem.
8 Vtrum circunstantia aggrauet peccatum in infinitum, ita vt de veniali fiat mortale.
9 Vtrum omnia peccata sint paria.
10 Vtrum peccatum sit grauius ex eo quod maiori bono opponitur.
11 Vtrum peccatum diminuat bonum naturæ.
12 Vtrum peccatum possit corrumpere totum bonum naturæ.

ARTIC. I.

QVÆSTIO est de peccatis. Et primo quæritur vtrum in quolibet peccato sit aliquis actus. Et videtur 1 quod sic. Dicit enim Augusti. quod peccatum est dictum vel factum vel concupitum contra legem Dei, sed in quolibet illorum trium importatur aliquis actus ergo in quolibet peccato est aliquis actus.

Præterea, Augu. dicit, ꝙ peccatum est adeo voluntarium, 2 quod

quod si non sit voluntarium, non est peccatũ. Sed nihil potest esse voluntarium nisi per actum voluntatis. ergo in ali- 3
quo peccato oportet esse ad minus actum voluntatis. Præterea, contraria sunt in eodem genere: sed meritum & demeritum sunt contraria. Cum ergo meritum sit de genere actus, quia actibus meremur, videtur quod pari ratione de- 4
meritum siue peccatum. Præterea, peccatũ priuatio quædam est, quia sicut dicit Augustinus, Peccatum nihil est: priuatio autem fundatur in aliquo. ergo oportet esse aliquem 5
actum in quo peccatum sustentetur. Præterea, Augustinus dicit in Enchir. quod malũ nisi in bono esse non potest. Illud autẽ bonũ in quo fundatur malitia peccati est actus: 6
ergo in quolibet peccato oportet esse actũ. Præterea, Augustinus dicit in lib. 83. Quæstionum, quod nec peccatum aut recte factum imputari cuiquam iuste potest, qui nihil propria fecerit voluntate: sed non potest propria voluntate aliquid facere absque actu. ergo nihil potest homini im- 7
putari ad peccatum, nisi sit ibi aliquis actus. Præterea, Damasce. dicit quod laus & vituperium sequuntur actus. Cuilibet autem peccato debetur vituperium. ergo omne 8
peccatum in actu consistit. Præterea, Glo. dicit Roma. 7. quod omne peccatum in actu est ex concupiscentia. Quod autem est ex concupiscentia, non est absque actu. ergo nul- 9
lum peccatum est absque actu. Præterea, si aliquod peccatũ est absque actu, maxime hoc videtur de peccato omissionis: sed omissio non est absque actu, quia omissio negatio quædam est: omnis enim negatio in affirmatione fundatur. Et sic oportet peccatum omissionis in aliquo actu 10
fundari. multo ergo magis quodlibet aliud peccatũ. Præterea, omissio non est peccatum nisi inquantum repugnat legi Dei, sed hoc non est absque contemptu. Contemptus autem est per aliquem actum. ergo peccatum omissionis 11
fundatur in aliquo actu, & multo magis alia peccata. Præterea, si peccatum omissionis consistit in sola negatione actus, sequeretur quod quãdiu aliquis non agit, tandiu peccaret. Et ita esset periculosius peccatum omissionis quam peccatum transgressionis quod transit actu, licet maneat reatu. hoc autẽ non est verum, quia peccatum transgressionis cæteris paribus est maius. maius enim est furari quam non dare eleemosynam. Non ergo peccatum omissionis in 12
sola negatione consistit. Præterea, secundum Philosophũ in 2. Physic. peccatum inuenitur in his quæ sunt ad finem. Ad finem autem aliquid ordinatur per operationem. ergo omne peccatum in actu consistit.

Contra. 1 SED CONTRA est quod dicitur Ia. 4. Scienti bonum & non facienti, peccatum est illi. ergo ipsum non fa- 2
cere est peccatum. Præterea, pœna non iuste infligitur nisi pro peccato, sed pro sola dimissione actus, pœna infligitur, nulla consideratione habita de aliquo actu adiuncto. 3
ergo in sola dimissione actus, consistit peccatum. Præterea, secundum Philosophum in secũdo Physic. peccatum cõtingit in his quæ fiunt secundum artem, & in his quæ fiunt secundũ naturã: sicut ergo in his quæ sunt secundũ naturã, peccatum est cõtra naturã esse, ita in his quæ sunt secũdum artem peccatum est cõtra artem esse. Et similiter in moralibus peccatum est contra rationem esse, sed contra naturam non solum sunt motus, sed etiã quietes, vt dicitur in 5. Phy. ergo & in moralibus peccata sunt nõ solum actus, sed etiã 4
cessationes ab actu, si sint præter rationem. Præterea, contingit voluntatem in neutram partem contradictionis ferri. Non enim vere dicitur quod Deus velit mala fieri, quia sic esset actor eorum, nec etiam quod velit mala non fieri, quia sic eius voluntas non esset efficax ad implendum omne quod vult. ponatur ergo quod aliquis teneatur nunc dare eleemosynam, & tamen neque vult dare, neque vult non dare, quia nihil de hoc cogitat, tamen peccat, & iuste pro hoc punitur. ergo etiam absque actu voluntatis potest esse aliquod peccatum. Sed dicendum, quod licet actus voluntatis non feratur, neque ad dandum eleemosynã, neque ad non dandum, tamen fertur in aliquid aliud per quod im- 5
peditur à dando. Sed contra. Illud aliud in quod fertur, per accidens se habet ad peccatum omissionis. Non enim opponitur præcepto affirmatiuo legis, ex cuius oppositione sequitur peccatum omissionis. Iudicium autem non est dandũ de natura alicuius secũdum illud quod est per accidens, sed secundum id quod est per se. ergo non debet dici quod peccatum omissionis cõsistat in actu, propter actũ 6
adiunctum. Præterea, etiam in peccato transgressionis contingit aliquem actum adiungi, qui tamen ad peccatum transgressionis non pertinet, quia per accidens se habet ad ipsum. sicut contingit furantẽ aliquem loqui vel videre. ergo nec actus adiunctus omissioni ad peccatum omissionis pertinet. Præterea, sicut sunt aliqui actus qui non possunt 7
bene fieri, vt fornicari & mẽtiri, ita sunt aliqui actus qui nõ possunt male fieri, vt diligere Deum, & laudare ipsum. Sed cõtingit aliquẽ omittentẽ occupari circa laudem Dei, sicut si aliquis eo tempore quo tenetur honorare parẽtes, laudibus diuinis insistit parẽtes non honorans, constat quod iste peccat omittendo, nec tamen ad hoc peccatũ potest pertinere actus laudis diuinę, quia nõ potest male fieri. ergo totum peccatũ consistit in sola omissione actus debiti. Nõ ergo actus requiritur ad peccatum. Præterea, in peccato ori- 8
ginali nõ est aliquis actus. ergo non omne peccatũ in actu consistit. Præterea, Augustinus dicit in lib. 83. Quæstionũ, 9
Alia sunt peccata infirmitatis, alia imperitiæ, alia malitiæ. Infirmitas autem & imperitia contraria sunt virtuti & sapientiæ, malitia est etiam cõtraria bonitati. Contraria autẽ sunt in eodem genere. Cũ ergo virtus, sapientia & bonitas sint habitus, videtur quod peccata sint habitus. Sed habitus potest esse sine actu. ergo peccatum potest esse sine actu.

CONCLVSIO.

Ad quoduis peccatum causaliter actus aliquis requiritur, non autem essentialiter.

RESPONDEO dicendum, quod circa hoc sunt duæ opiniones. Quidam enim dixerunt, quod in quolibet peccato, etiam omissionis est aliquis actus, vel interior voluntas. Sicut cum aliquis peccat non dans eleemosynam, vult non dare eleemosynam, vel etiam aliquis actus exterior adiunctus quo retrahitur ab actu debito, siue ille actus simul fiat cum omissione, sicut cum aliquis volens ludere, dimittit ire ad ecclesiam: siue sit præcedens, sicut cum aliquis impeditur ne surgat ad matutinas, quia nimis vigilauit vesperi circa aliquid se occupando. Et hæc opinio innititur verbo Augustini dicentis, quod peccatum est dictum vel factum vel concupitum contra legem Dei. Alij vero dixerunt quod peccatũ omissionis nõ habet aliquem actum, sed ipsum desistere ab actu est omissionis peccatum. Et exponunt dictum Augustini dicentis quod peccatum est dictum vel factum vel concupitum, per hoc quod cõcupiscere & non concupiscere, dicere & non dicere, facere & non facere pro eodem accipiuntur quantum ad rationem peccati. Vnde in Glo. dicitur Roma. 7. quod oportet & non oportet sunt partes eius quod est oportet. Et hoc videtur rationabiliter dici, quia affirmatio & negatio ad idem genus referuntur. vnde & Augustinus dicit in lib. de Trini. quod ingenitum pertinet ad genus relationis, sicut & genitum. Vtraque autem opinio secundum aliquid veritatem habet. Si enim consideretur id quod requiritur ad peccatum, sicut de essentia peccati existens, sic ad peccatum omissionis nõ requiritur actus, sed per se loquendo peccatum omissionis in ipsa cessatione ab actu consistit. Et hoc patet si rationem peccati attendamus. Peccatũ enim, vt Philosophus dicit in 2. Physico. contingit & in his quæ sunt secundum naturam, & in his quæ sunt secundũ artem, quando non consequitur finem natura vel ars propter quem operatur. Quod autem finem non consequatur operans per artem vel per naturã, contingit ex hoc quod declinatur à mensura vel regula debitæ operationis. quæ quidem in naturalibus est ipsa naturæ inclinatio consequens aliquam formam. In artificialibus vero est ipsa regula artis. Sic ergo in peccato duo possunt attendi, scilicet recessus à regula vel à mensura, & recessus à fine. Contingit autẽ quandoque recedere à fine, & non recedere à regula vel à mẽsura, qua quis operatur propter finem, & in natura & in arte. In natura quidem, sicut si in stomacho ponatur aliquid non digestibile, vt ferrum vel lapis, defectus digestionis absque peccato naturæ contingit. Similiter si medicus secũdum artem dat potionẽ, & infirmus non sanetur, vel quia habet morbum incurabilẽ, vel quia aliquid contra suam sanationem agit: medicus quidẽ non peccat, licet finem non cõsequatur. Si autem econuerso finẽ consequeretur, sed tamen à regula artis diuerteret, nihilominus peccare diceretur. Ex quo patet ꝙ magis est de ratione peccati prẽterire regulam actionis, quam etiam deficere ab actionis fine. hoc est ergo per se de ratione peccati siue in natura siue in arte, siue in morib', ꝙ opponitur regulæ actionis. Regula autẽ actionis, quia constituit me-

Universidad de Deusto
Biblioteca

dium inter superfluum & diminutum, necesse est quædam resecet & quædam statuat. Vnde & in ratione naturali, & etiam in lege diuina, ex quibus nostri actus regulari debent, quædam præcepta negatiua, quædam affirmatiua continentur. Sicut autem negationi opponitur affirmatio, ita affirmationi opponitur negatio. vnde sicut agere imputatur homini in peccatum, quia opponitur præcepto legis negatiuo, ita & ipsum non agere, quia opponitur præcepto affirmatiuo. Sic ergo per se loquendo potest esse aliquod peccatum ad quod non requiritur aliquis actus qui sit de essentia peccati. Et secundum hoc habet veritatem secunda opinio. Si autem consideretur id quod requiritur ad peccatum vt causa peccati, sic oportet quod ad quodlibet peccatum, etiam omissionis, aliquis actus requiratur. Quod sic patet. vt enim Philosophus dicit in octauo Physicorum, Si aliquid quandoque mouetur, quandoque non mouetur, oportet assignare aliquam causam quietis, videmus enim quod eodem modo se habente mobili & mouente, similiter aliquid mouetur vel non mouetur. Eadem autem ratione si aliquis non agit quod agere debet, oportet huius esse aliquam causam. Si autem causa fuerit totaliter extrinseca, talis omissio non habet rationem peccati. Sicut si aliquis à lapide cadente læsus impediatur ne ad ecclesiam vadat, aut si aliquo furante impediatur ne elemosynam det. Tunc ergo solum omissio imputatur ad peccatum, cum habet causam intrinsecam, non quamcunque, sed voluntariam: quia si etiam impediretur ex causa intrinseca non voluntaria, puta febre, eadem ratio esset, sicut & de causa extrinseca. Ad hoc ergo quod omissio sit peccatum, requiritur quod omissio causetur ex aliquo actu voluntario. Sed voluntas est causa alicuius, quandoque quidem per se, quandoque autem per accidens. per se quidem, sicut quando per intentionem agit ad talem effectum, puta si aliquis volens inuenire thesaurum fodiens inueniat. Per accidens autem, sicut quando præter intentionem, puta si aliquis volens fodere sepulchrum fodiendo inueniat thesaurum. Sic ergo actus voluntarius quandoque est per se causa omissionis. Non tamen ita quo voluntas directe feratur in omissionem, quia non ens & malum est præter intentionem & voluntatem, vt Dionysius dicit quarto capite de Diui. nomini. Voluntatis autem obiectum est ens & bonum, sed indirecte fertur in aliquid positiuum cum præuisione omissionis consequentis. Sicut cum aliquis vult ludere, sciens quod ad hoc concomitatur non ire ad ecclesiam, sicut & in transgressionibus dicimus, quod fur vult aurum non refugiens iniustitiæ deformitatem. Quandoque vero actus voluntarius est causa per accidens omissionis. sicut cum alicui occupato circa aliquem actū non venit in mentem id quod facere tenetur Et non differt quantum ad hoc, vtrum actus voluntarius, qui est causa omissionis per se vel per accidens, simul sit cum ipsa omissione: vel etiam præcedat, sicut dictum est de eo qui nimia occupatione tarde incipiendo dormire, impediuit se ne surgeret matutinarum hora. Sic ergo quantum ad hoc prima opinio vera est, quod ad omissionem requiritur actus voluntarius vt causa. Quia ergo vtraque opinio aliquo modo vera est, ad vtrasque rationes respondere oportet.

Determinatio quæstionis absoluta.

Ad primū. AD PRIMVM ergo dicendum, quod in illa diffinitione peccati accipiendum est pro eodem, dictum & non dictum, factum & non factum, vt supra dictum est.

2 Ad secūdum dicendum, quod aliquid dicitur esse voluntarium non solum quia cadit sub voluntatis actu, sed quia cadit sub potestate voluntatis. Sic enim & ipsum non velle dicitur voluntarium, quia in potestate voluntatis est velle & non velle, & similiter facere & non facere. Ad
3 tium dicendum, quod plura requiruntur ad bonum quam ad malum, quia vt dicit Dionysius quarto capite de Diui. nomi. Bonum est ex causa vna & integra: malum autem ex particularibus defectibus. Ad hoc ergo quod sit meritum, requiritur quod sit actu voluntatis: sed ad hoc quod
4 sit demeritum, sufficit hoc solum quod non velit bonum quando debet, nec oportet quod semper velit malum. Ad quartum dicendum, quod in peccato trangressionis non est verum quod peccatum sit priuatio, sed quod peccatum est actus priuatus debito ordine, sicut fustum vel adulterium est quidam actus inordinatus. Eo enim modo peccatum nihil est, quo nihil fiunt homines cum peccant. Non quidem ita quod sint ipsum nihil. sed quia inquantum peccant, priuantur quodam bono, & ipsa priuatio est, non ens in subiecto. Et similiter peccatum est actus priuatus ordine debito, & secundum ipsam priuationem dicitur nihil. Sed in peccato omissionis per se loquendo verum est quod est sola priuatio. Subiectum autem priuationis non est habitus, sed potentia, sicut subiectum cæcitatis non est visio, sed id quod est aptum natum videre. Omissionis ergo subiectum est non quidem actus aliquis, sed potestas voluntatis. Et sic patet solutio ad quintum quod obiicitur de
5 malo. Ad sextum dicendum, quod in illa auctoritate sub
6 facere includitur etiam non facere, sicut dictum est. Ad
7 septimum dicendum, quod laus & vituperium non solum debentur actibus voluntariis, sed etiam cessantibus ab actu. Ad octauum dicendum, quod illa ratio concludit
8 quod actus requiratur ad omissionem sicut causa, quamuis possit dici quod fomes de quo ibi loquitur Glos. non est actualis concupiscentia, sed habitualis. Ad nonum di-
9 cendum, quod non omnis negatio fundatur super affirmationem realem, quia vt Philosophus dicit in Prædicamentis, non sedere vere dici potest, & de eo quod est, & de eo quod non est. Sed tamen omnis negatio fundatur in aliqua affirmatione intellecta vel imaginata. Necesse est enim esse apprehensum id de quo aliquid negatur. Sic ergo non est necessarium quod omissio fundetur in actu reali existente. Si tamen omnis negatio in aliqua affirmatione reali fundaretur, vt sic negatio pro priuatione poneretur, non oporteret quod omissio quæ est negatio actus fundaretur in actu, sed quod fundaretur in potentia voluntatis. Ad decimum dicendum, quod non solum in omissio-
10 ne, sed nec etiam in transgressione semper est necessarium quod sit actualis contemptus, sed contemptus quidam habitualis vel etiam interpretatiuus, quia scilicet interpretamur aliquem contemnere qui non facit quod iubetur, vel facit quod prohibetur. Ad vndecimum dicendum, quod
11 omissio opponitur præcepto affirmatiuo: quod licet obliget semper, non tamen obligat ad semper. Non enim obligatur homo ad hoc quod semper insistat parentibus honorandis, sed tamen semper obligatur homo, vt parentes honoret tempore debito. Tandiu ergo durat actu peccatum omissionis quamdiu durat tempus ad quod obligat præceptum affirmatiuum, quo transeunte transit actu & manet reatu, & iterum redeunte tali tempore iteratur omissio. Ad duodecimum dicendum, quod sicut
12 aliquis deficit à fine male agendo, ita desistendo à debito actu.

Ad primū. in cōtrariū. AD PRIMVM ergo quod in contrarium obiicitur dicendum, quod ex illa auctoritate habetur quod ipsum non facere bonum sit peccatum: non autem remouetur quin huiusmodi quod est non facere bonum, non sit aliquis actus. Ad
2 secundum dicendum quod pœna datur pro omissione actus sicut pro culpa. sed tamen culpam contingit causari ab aliquo actu qui quandoq; est culpa, sicut cum peccatum est causa peccati, quandoque vero non culpa. Ad tertium dicendum, quod etiam quies innaturalis
3 ex aliquo actu præcedente causatur. Ad quartum dicen-
4 dum, quod Deus neque vult mala fieri, neque vult mala non fieri. Sed tamen hoc ipsum vult, quod est se non velle mala fieri, & non velle mala non fieri. Ad quintū dicen-
5 dum, q; actus qui requiritur ad omissionem, non semper se habet per accidens ad ipsum, sed quandoque est causa per se, vt dictum est. Et similiter dicendum est ad sextum de
6 transgressione. Ad septimum dicendum, quod omnis a-
7 ctus per rationem regulari debet. vnde omnis actus potest non bene fieri si non sit debite regulatus, vt scilicet fiat quando debet, & propter quod debet, & sic de aliis quæ sunt in actibus obseruanda. vnde etiam hoc ipsum quod est diligere Deum, potest male fieri, puta si quis diligat Deum propter temporalia. Et hoc ipsum quod est laudare Deum ore potest male fieri, si hoc faciat quando non debet, quando scilicet alia facere tenetur. Sed si actus accipiatur regulatus sicut significatur cum dicitur, temperanter agere, vel iuste agere, sic nō potest male fieri. Si tamen daretur quod aliquis actus non posset male fieri, non esset inconueniens si esset causa per accidens omissionis, quia bonum potest esse per accidens causa mali. Ad octauum dicendū, quod
8 etiam peccati originalis causa est aliquis actus, scilicet peccatum actuale primi parentis. Ad nonum dicendū, quod
9 sicut ex parte virtutum est actus & habitus, ita ex parte vitiorum. habitus tamen possunt dici virtutes vel vitia, sed soli actus dicuntur merita vel peccata.

Vtrum

Vtrum peccatum consistat in actu voluntatis tantum.

ARTIC. II.

SECVNDO quæritur vtrum peccatum consistat in actu voluntatis tantum. Et videtur quod sic. Dicit enim
1 Augustinus in lib. Retractationum quod non nisi volūtate peccatur. ergo peccatum in solo actu voluntatis consistit. Præ-
2 terea, Augustinus dicit in libro de duabus Animabus, Peccatum est voluntas retinendi vel acquirendi quod iustitia vetat: voluntas autem hic accipitur pro actu voluntatis. er-
3 go peccatum in solo actu voluntatis consistit. Præterea, Augustinus dicit quod continentia est habitus mentis, sed per actum exteriorem manifestatur. ergo & econtrario incontinentia & omne peccatum in sola voluntate consistit. Actus autē exteriores solummodo manifestant peccatum.
4 Præterea, Chrisosto. dicit super Matth. quod voluntas est quæ aut remuneratur pro bono, aut condemnatur pro malo. Opera autem testimonia sunt voluntatis. Non ergo quærit Deus opera propter se vt sciat quomodo iudicet, sed propter alios vt omnes intelligant, quia iustus est Deus. Id autem solum pro quo Deus punit est peccatum.
5 ergo peccatum in solo actu voluntatis consistit. Præterea, id quo posito vel remoto nihilominus peccatum manet, accidentaliter se habet ad peccatum. Sed posito vel remoto exteriori actu, nihilominus peccatum in sola voluntate manet. ergo exteriores actus accidentaliter se habent ad peccatum. Non ergo in eis peccatum consistit, sed in
6 solo interiori actu voluntatis. Præterea, nullus actus imputatur alicui ad peccatum, qui nullo modo est in potestate eius. vnde si aliquis accipiat manum alicuius hominis contra eius voluntatem, & cum ea interficiat hominem, peccatum homicidij non imputatur homini cuius manus percutit, sed ei qui vtitur manu. Exteriora autem membra nullo modo possunt resistere imperio voluntatis. Non ergo in actibus exterioribus membrorum consistit pecca-
7 tum, sed in actu voluntatis quæ vtitur membris. Præterea, Augustinus dicit in libro de Vera religione, quod si aliquis videat remum fractum in aqua, non est hoc vitium visus qui nunciat quod accepit vt nunciaret, sed etiam est vitiū virtutis quæ debet iudicare. Sed exteriora corporis membra hunc ordinem acceperunt à Deo, vt faciant quod voluntas imperat. ergo vitium vel peccatum non est in acti-
8 bus eorum, sed in actu voluntatis. Præterea, si peccatum consistit in actu voluntatis, & iterum in actu exteriori, maius erit peccatum peccare simul volūtate & exteriori actu, quam peccare interiori actu tantum. Quia sicut quantum additum quanto maius facit quantum: ita peccatum additum peccato videtur facere maius peccatum. Sed hoc non est verum. Dicitur in Glo. Matth. 12. Quantum intendis tantum facis. Et sic non est maius peccatum interioris voluntatis & exterioris actus quam interioris actus tantum. Non ergo peccatum consistit in exteriori actu, sed solum
9 in interiori. Præterea, si sint duo aliqui habentes æqualem voluntatem idem peccatum committendi, puta fornicationem: & vnus habet opportunitatem, & implet voluntatem suam, & alius non habet, sed vellet habere, manifestum est quod inter istos duos non est differentia quantum ad aliquid quod sit in potestate eorum. Sed secundum id quod non est in potestate alicuius non attenditur peccatū, & per consequens neq; peccati augumētum. ergo vnus eorum non magis peccat quam alius, & ita videtur in solo
10 actu voluntatis peccatum consistere. Præterea, Peccatum corrumpit bonum gratiæ, quæ non est sicut in subiecto in aliqua inferiorum virium, sed in voluntate. Opposita autem sunt circa idem. ergo peccatum in sola voluntate con-
11 sistit. Præterea, actus interior est causa exterioris actus. Idem autem non est causa sui ipsius. Cum ergo peccatum sit vnum & idem, videtur quod si consistat in actu voluntā-
12 tis, non possit consistere in actu exteriori. Præterea, idem accidens non potest esse in duobus subiectis. Sed deformitas comparatur ad actum deformem, sicut accidēs ad subiectum. Cum ergo vnius peccati sit vna deformitas. non potest vnum peccatum consistere in duobus actibus, scilicet interiori & exteriori. Manifestum est autem quod peccatum est in interiori actu voluntatis. ergo nullo modo in
13 exteriori. Præterea, Ansel. dicit in lib. de Conceptu virginali, de actibus exterioribus loquens, In horū essentia nulla consistit iustitia. ergo eadem ratione neque iniustitia. Et sic peccatum in actu exteriori non consistit. Præterea, Au-
14 gustinus dicit quod peccatum transit actu, & manet reatu. hoc autem non esset si ipse actus exterior esset peccatum. ergo ipse actus exterior non est peccatum.

SED CONTRA, Omne illud, quod prohibetur lege Dei, est peccatum: quia peccatum est dictum vel factū, vel conceptus contra legem Dei: sed actus exterior lege Dei prohibetur Exo. 20. cum dicitur, Non occides, nō mœchaberis, nō furtū facies. Et seorsum prohibetur actus interior, cum dicitur, Non cōcupisces. ergo non solum actus voluntatis est peccatum, sed etiam actus exterior. *Contra.*

CONCLVSIO.

Peccatum essentialiter non solum in actu interiori voluntatis, sed exteriori opere consistit.

RESPONDEO dicendum, quod circa hoc fuit triplex opinio. Quidā enim dixerunt quod nullus actus neque interior neque exterior secundum se est peccatum, sed sola priuatio habet rationem peccati, propter hoc quod Augustinus dicit quod peccatum nihil est. Alij vero dixerunt quod peccatum consistit in solo interiori actu voluntatis. Quidam vero dixerunt quod peccatum consistit & in interiori actu voluntatis, & in exteriori actu. Et quamuis hæc opinio magis contineat veritatem, tamen omnes aliqualiter veræ sunt. Sed considerandum est quod hæc tria, malum, peccatum, & culpa se habent adinuicem vt communius & minus commune. Nam malum communius est: In quocunque enim siue in subiecto, siue in actu sit priuatio formæ, aut ordinis, aut mensuræ debitæ, mali rationem habet. Sed peccatum dicitur aliquis actus debito ordine, aut forma, siue mēsura carens: vnde potest dici quod tibia curua sit mala tibia. Non tamen potest dici quod sit peccatum, nisi forte eo modo loquendi quo peccatum dicitur effectus peccati, sed ipsa claudicatio peccatum dicitur. Quilibet enim actus inordinatus potest dici peccatum, vel naturæ, vel artis, vel moris. Sed rationem culpæ non habet peccatum nisi ex eo quod est voluntarium. nulli enim imputatur ad culpam aliquis inordinatus actus, nisi ex eo quod est in eius potestate. Et sic patet quod peccatum est in plus quam culpa, licet secundum communem vsum loquendi apud Theologos pro eodem sumātur peccatum & culpa. Qui ergo considerauerunt in peccato solum rationem mali, dixerunt quod substantia actus non est peccatum, sed deformitas actus. Qui vero considerauerunt in peccato solum id, vnde habet rationem culpæ, dixerunt peccatum in sola voluntate consistere. Sed oportet in peccato considerare non solum ipsam deformitatem, sed etiam actum deformitati substratum. Quia peccatum non est deformitas, sed actus deformis. Deformitas autem actus est per hoc quod discordat à debita regula rationis vel legis Dei. Quæ quidem deformitas inuenitur non solum in actu interiori sed exteriori. Sed tamen hoc ipsum quod actus exterior deformis imputatur homini ad culpam, est à voluntate. Et sic patet quod si totum id quod est in peccato considerare volumus, peccatum non solum consistit in priuatione, neque solum in actu interiori, sed etiam in actu exteriori. Et quod dicimus de actu in peccato transgressionis, est etiam intelligendum de remotione actus in peccato omissionis, vt in superiori quæstione habitum est. *RESP.* 1.74.art.1. 2.& qo.75. 3.q.8.1.

Ad primū. AD PRIMVM ergo dicendū, quod voluntate producitur non solum actus interior quem voluntas elicit, sed etiam actus exterior quem voluntas imperat. Et ita etiam hoc ipsum quod exteriori actu peccatur, voluntate peccatur. Ad
2 secundum dicendum, quod peccatum dicitur esse voluntas, non quod tota essentia peccati sit in actu voluntatis, sed quia totum peccatum consistit in voluntate sicut
3 in radice. Ad tertium dicendum, quod ex voluntate est quod aliquis actus sit laudabilis seu meritorius & virtuosus vel culpabilis, & demeritorius vel vitiosus. Et ideo quælibet virtus & vitium dicitur esse habitus mentis & voluntatis, non quin ad actum virtutis & vitij pertineant etiā exteriores actus, sed quia non sunt actus virtutis & vitij, nisi secundum quod à voluntate mentis imperantur. Ad
4 quartum dicendum, quod sola voluntas dicitur remunerari vel condemnari quia nihil condemnatur vel remuneratur, nisi per hoc quod est à voluntate. Ad quintum dicen-
5 dum, q; in actibus animę illud quo posito vel remoto, nihilominus alterum manet, non semper se habet accidentali-

Universidad de Deusto
Biblioteca

ter, sed materialiter quandoque. Semper enim illud quod est ratio alterius, se habet ad illud sicut formale ad materiale: puta in actu sensus color videtur per lumen, & se habet vt materiale ad lumen, quod potest videri etiam sine colore, licet color non possit videri sine lumine. Et similiter in actu voluntatis finis est ratio volendi id quod est ad finem. vnde finis est appetibilis etiam sine eo quod est ad finem: & tamen id quod est ad finem non accidentaliter se habet ad appetibile, sed materialiter. Et similiter est intelligendum de principio & cõclusione, quia principiũ potest intelligi sine conclusione, sed non econuerso. Quia ergo actus voluntatis est ratio quare actus exterior sit culpabilis, quantum ad hoc quod est esse peccatũ culpabile, actus voluntatis se habet, vt formale ad actum exteriorem, & actus exterior se habet non accidentaliter, sed materialiter ad tale peccatum. 6 Ad sextum dicendum, quod illius actus cuius manu aliquis vteretur ad occidẽdum, esset quidem actus inordinatus, sed nõ haberet rationem culpæ, nisi per comparationem ad illum qui vtitur alterius manu. Et similiter actus exterior membri habet deformitatem, sed non habet rationem culpæ, nisi per hoc quod est à voluntate. vnde si essent duæ personæ voluntas & manus, manus non peccaret, sed voluntas peccaret non solum per actum proprium qui est velle, sed etiam per actum manus qua vtitur. Nunc autem vnus homo est cuius est vterque actus, & pro vtroque punitur. Et per hoc patet solutio ad septimum. 7. 8 Ad octauum dicendum, quod si quæratur vtrum tantum peccet qui sola voluntate peccat quantum qui peccat voluntate & actu, dicendum est quod hoc potest contingere dupliciter. vno modo ita quod sit æqualitas ex parte voluntatis: alio modo ita quod non sit æqualitas. Contingit autem inæqualitatem voluntatis esse tripliciter. Vno modo secundum naturam. puta si aliquis vno motu voluntatis vult peccare, & cum non habeat opportunitatẽ transit voluntatis motus. In alio autem qui primo habet motum voluntatis, postmodum opportunitatem habens iteratur voluntatis actus. Et sic est in eo duplex mala voluntas, vna sine actu, & alia cum actu. Alio modo potest attendi inæqualitas quantum ad motum. puta si vnus habens voluntatẽ peccandi sciens se non habere opportunitatem, desistit à tali motu voluntatis. Alius autem sciens se habere facultatem peccandi continuat voluntatis motum quousque ad actum perueniat. Tertio modo contingit inæqualitatem voluntatis esse quantum ad intentionem. Sunt enim aliqui actus peccati delectabiles, in quibus voluntas augetur quasi remoto freno rationis, quæ ante actũ aliqualiter remurmurabat. Qualitercunque autem sit inæqualitas voluntatis, est inæqualitas peccati. Si autẽ sit omnino æqualitas ex parte voluntatis, sic distinguendũ videtur in peccato sicut & in merito. Qui enim habet voluntatem dandi eleemosynam & non dat, quia non habet facultatem, tantundem meretur quantum si daret per comparationem ad præmium essentiale, quod est gaudium de Deo. hoc enim præmium respondet charitati quæ ad voluntatem pertinet: sed per comparationem ad præmium accidentale, quod est gaudium de quocunque bono creato, magis meretur qui non solum vult dare, sed dat. Gaudebit enim non solum quia dare voluit, sed quia dedit: & ex omnibus bonis quæ ex illa datione peruenerunt. Et similiter si consideretur quantitas demeriti per comparationem ad pœnam essentialem, quæ consistit in separatione à Deo & dolore exinde proueniente, non minus demeretur qui sola voluntate quam qui voluntate & actu peccat, quia hæc pœna est contemptus Dei qui respicit voluntatem. Sed quantum ad pœnam secundariam quæ est dolor de quocunque alio malo, sic magis demeretur qui actu & voluntate peccat. habebit enim dolorem non solum de eo quod male voluit, sed etiam de eo quod male fecit, & de omnibus malis quæ eius maleficio peruenerunt. Vnde & pœnitens qui pœnam futuram pœnitendo præuenit, de omnibus talibus dolet. Quod ergo dicitur quod quãtum additum quanto facit maius, intelligendum est vbi vtrumque dicitur quantum secundum eandem rationem. Sed vbi vnum est ratio alterius quod sit quantum, hoc non oportet: sicut si lignũ est longum, erit linea longa, nec oportet quod lignum cum linea sit longius quam linea, quia linea est ratio longitudinis ligni, sicut etiam dictum est quod actus exterior habet rationem culpæ ab actu voluntatis. Quod vero dicitur quantum intendis tantum facis. habet locum in malis. Quia si aliquis intẽdat peccare mortaliter, etiam si cõmittat actum qui de genere suo est peccatum veniale vel nullum, mortaliter peccat, quia conscientia erronea aligat. Si vero aliquis intẽdat opus meritorium facere, committens aliquid quod de genere suo est peccatum mortale, non meretur, quia conscientia erronea non excusat. Si tamen sub intentione comprehendatur non solum intentio, finis, sed voluntas operis, sic verum est in bono & in malo, quod quantum aliquis intendit tantum facit. Qui enim vult occidere sanctos vt obsequium præstet Deo, aut qui vult facere furtum vt det eleemosyuam, videtur quidem habere intentionem bonam sed volũtatem malam. Et propter hoc si sub intentione etiam voluntas comprehendatur, vt totum intentio nominetur, erit etiam intentio mala.

Ad nonum dicendum, quod nullus meretur nec demeretur pro habitu, sed pro actu, vnde cõtingit quod aliquis est sic fragilis quod si tentatio sibi superueniret, peccaret, qui tamen si tentatio non superueniat, actu non peccat. Nec propter hoc demeretur, quia vt Augustinus dicit, Non punitur aliquis à Deo pro eo quod facturus esset, sed pro eo quod facit: licet ergo opportunitatem peccati habere vel non habere non sit in potestate peccãtis, tamen vti opportunitate habita vel non vti est in potestate ipsius. Et ex hoc peccat & peccatũ eius augetur. Ad decimum dicendum, quod quia peccatum non est in aliis actibus nisi inquãtum sunt à voluntate, propter hoc per peccatum principaliter priuatur id quod est in voluntate. Ad vndecimum dicendum, quod omne quod comparatur ad alterũ vt ratio eius, se habet ad ipsum sicut forma ad materiam, vnde ex duobus fit vnum, sicut ex materia & forma. Et propter hoc color & lumen sunt vnum visibile, quia color est visibilis propter lumen. Et similiter cum actus exterior habeat rationem peccati ab actu voluntatis, idem peccatum est actus voluntatis, & actus exterior coniunctus. Sed si aliquis primo velit tantum, & postea volens faciat, sunt duo peccata, quia iteratur voluntatis actus. Quando autem ex duobus fit vnum, nihil prohibet illorũ duorum vnum alterius causam esse. Et sic actus voluntatis est actus exterioris causa, sicut & actus superioris virtutis est causa actus inferioris, & semper formaliter se habet ad ipsum. Ad duodecimũ dicendum, quod in vtroque actu interiori & exteriori consistit deformitas peccati. Sed tamen vna deformitas est vtriusque. Quod ideo est, quia in vno eorum causatur deformitas ex alio. Ad decimumtertium dicendum, quod in essentia actuum exteriorum dicitur nulla consistere iustitia, quia actus exteriores non pertinent ad genus moris, nisi secundum quod sunt voluntarij. Ad decimumquartũ dicendum, quod reatus, id est obligatio ad pœnam est quidam effectus consequens ad peccatum. vnde cum dicitur quod peccatum transit actu & manet reatu, idem est ac si diceretur quod transit per suam essentiã, & manet in effectu.

Num magis peccet quod solũ voluntate an quod actu & voluntate peccet.

9 10 11 12 13 14

Vtrum peccatum principaliter consistat in actu voluntatis.

ARTIC. III.

TERTIO quæritur vtrum peccatũ principaliter consistat in actu voluntatis. Et videtur quod non. 1 Denominatio enim fit à principali, vt dicitur secundo de Anima. Sed peccatum denominatur ab exteriori actu, vt cum dicitur furtum vel homicidium. Non ergo peccatum principaliter consistit in actu voluntatis. Præterea, actus voluntatis non potest esse malus, quia ipsa potentia voluntaris bona est, nec potest arbor bona fructus malos facere, vt dicitur Matthæi septimo. ergo peccatum non consistit principaliter in actu voluntatis. Præterea, Ansel. dicit in libro de Casu diaboli, Non est malum motus voluntatis, sed voluntas vel mouens voluntatem. Motus autem voluntatis est actus ipsius. ergo peccatũ non consistit principaliter in actu volũtatis. Præterea, quæ necessitate fiũt, non fiunt voluntate. Sed Augustinus dicit quod quædam necessitate facta, sunt improbanda, & ita sunt peccata. Non ergo principaliter peccatum in voluntate consistit. Præterea, Romanorum septimo dicit Glos. quod omne peccatum est ex concupiscentia, quæ quidem non est in voluntate, sed in vi concupiscibili. Non ergo peccatum principaliter consistit in voluntate. Præterea, infectio potentiarum animæ non est nisi per peccatum. Sed dicitur quod cõcupiscibilis inter alias vires est maxime infecta. ergo in ea principaliter consistit peccatum. Non ergo in volũtate.

2 3 4 5 6

Præterea,

7 Præterea, potentiæ appetiuæ consequenter se habent ad apprehensiuas. Sed apprehensiuæ intellectiuæ partis accipiunt ab apprehensiuis partis sensitiuæ. ergo & appetitiuæ superiores ab appetitiuis inferioribus. Et sic peccatum per prius videtur consistere in actu appetitiuæ in inferioribus, quæ est irascibilis & concupiscibilis, quam in actu voluntatis. 8 Præterea, propter quod vnumquodque & illud magis, vt dicitur in primo Posteriorum. Sed actus voluntatis est malus, quia actus exterior est malus. Ideo enim velle furari est malum, quia furari malũ est. Non ergo per prius 9 est peccatum in actu voluntatis. Præterea, voluntas tendit in bonum sicut in suum obiectum. vnde semper est vel veri boni, & tunc non est peccatum: vel apparentis boni non existẽtis, & tunc est peccatum. Sed quod appareat aliquid bonum non existens, est vitio intellectus, vel alterius apprehensiuæ virtutis. Non ergo principaliter consistit peccatum in voluntate.

Contra. SED CONTRA est quod Augustinus dicit in libro de Libe. arbi. Certum est in omni malefaciendi genere libidinem dominari: libido autem ad voluntatem pertinet. ergo principaliter peccatum in voluntate consistit.

CONCLVSIO.

Peccatum quo ad apprehensionem, in actu absolute malo prius consistit: quo vero ad exequtionem, in actu voluntatis consistit.

RESP. Idem 1. 2. q. 74. art. 1 RESPONDEO dicendum, quod quædam peccata sunt, in quibus actus exteriores non sunt secũdum se mali, sed secundum quod ex corrupta intentione vel voluntate procedũt, puta cum quis vult dare eleemosynam propter inanem gloriam. Et in huiusmodi peccatis manifestũ est quod omnibus modis peccatum principaliter consistit in voluntate. Quædam autem peccata sunt, in quibus exteriores actus sunt secundum se mali, sicut patet in furto, adulterio, homicidio, & similibus: & in istis duplici distinctione opus esse videtur. Quarum prima est, quod principaliter dupliciter dicitur, scilicet primordialiter & completiue. Altera distinctio est, quod actus exterior dupliciter considerari potest. Vno secundũ quod est in apprehensione secundum suam rationem. Alio modo secundum quod est in operis executione. Si ergo cõsideretur actus secundum se malus, puta furtum vel homicidium, prout est in apprehensione secundum suam rationem, sic primordialiter in ipso inuenitur ratio mali, quia non est vestitus debitis circunstãtiis. & ex hoc ipso quod est actus malus, id est priuatus debitõ modo specie & ordine, habet rationem peccati. Sic enim in se consideratus cõparatur ad voluntatem vt obiectum, prout est volitus. sicut autem actus sunt præuij potẽtiis, ita & obiecta actibus. Vnde primordialiter inuenitur ratio mali & peccati in actu exteriori sic cõsiderato, quam in actu volũtatis. Sed ratio culpæ & moralis mali completur secũdum quod accidit actus voluntatis. Et sic completiue malum culpæ est in actu voluntatis. Sed si accipiatur actus peccati secundum quod est in executione operis, sic primordialiter & per prius est culpa in voluntate. *Idem 1. 2. q. 74.* Ideo autem diximus per prius esse malum in actu exteriori quam in voluntate, si actus exterior in apprehensione cõsideretur: econuerso autem si consideretur in executione operis, quia actus exterior comparatur ad actum voluntatis, vt obiectum quod habet rationem finis. Finis autem est posterior in esse, sed prior in intentione.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendum, quod actus habet speciem ab obiecto. Et propter hoc peccatum denominatur ab actu exteriori secundum quod cõparatur ad ipsum 2 vt obiectum. Ad secundum dicendum, quod voluntas secundum suam naturam est bona. vnde & actus eius naturalis semper est bonus. Et dico actum naturalem voluntatis, prout homo vult fœlicitatem naturaliter esse, viuere, & beatitudinem. Si autem loquamur de bono morali, sic voluntas secundum se cõsiderata nec est bona, nec mala, sed 3 se habet in potentia ad bonum vel malum. Ad tertium dicendum, quod Ansel. loquitur quando actus exterior est secundum se malus. Tunc enim motus voluntatis accipit rationem mali ex mouente, id est ex ipso actu inquantum 4 est obiectum. Ad quartum dicendum, quod necessitas coactionis absolute repugnat voluntario, & talis necessitas omnino excludit culpam. Est tamẽ quædam necessitas mixta voluntario, puta cũ nauta cogitur merces in mare proiicere, vt vitet submersionẽ nauis. Et ea quæ ex tali necessitate fiunt, possunt habere rationem culpæ, inquantum habent aliquid de voluntario. Sunt enim huiusmodi facta magis voluntaria quam inuoluntaria, vt Philosophus dicit in 3. Ethico. Ad quintum dicendum, quod quandoque sub inordinata concupiscentia etiam voluntas includitur. Sed si accipiatur concupiscentia etiam secundum quod pertinet ad vim concupiscibilem, peccatum dicitur oriri ex concupiscentia. Non quod in ipsa concupiscentia sit principaliter peccatum, sed quia est incitatiuum ad peccandum. Principaliter autem est peccatum in voluntate, secundum quod male concupiscentia consentit. Ad sextum dicendum, quo 6 concupiscibilis dicitur esse maxime infecta, quantum ad transfusionem peccati originalis à parentibus in posteros, sed hæc ipsa infectio processit ab inordinata voluntate primi parentis. Ad septimum dicendum, quod actus apprehensionis in nobis qui scientiam à rebus accepimus, est secundum motum à rebus ad animam. viciniores autem sunt rebus sensibilibus sensus quam intellectus. Et ideo sequitur quod sicut sensus recipit à rebus sensibilibus, ita intellectus à sensibus. Actus autem appetitiuæ virtutis est secundum motum ab anima ad res. Et ideo econuerso naturaliter ab appetitu superiori procedit motus ad appetitum inferiorem, vt dicitur in tertio de Anima. Ad octauum di- 8 cendum, quod actus interior dicitur esse malus propter actum exteriorem, sicut propter obiectum, tamen completur in actu interiori. Ad nonum dicendum, quod id quod 9 non est vere bonum, apparet bonum dupliciter. Quandoque quidem ex vitio intellectus, sicut cum habet falsam opinionem aliquis de aliquo agendo, vt patet in eo qui putat fornicationem non esse peccatum, vel etiam in eo qui non habet vsum rationis. Et talis defectus ex parte intellectus prouenies diminuit culpam, vel totaliter excusat. Aliquando autem nõ est defectus ex parte ipsius intellectus, sed magis ex parte voluntatis. Qualis enim est vnusquisq; talis, & finis videtur ei, vt dicitur tertio Ethicorum. Experimento enim cognoscimus quod aliter videtur nobis bonum aliquid vel malum circa ea quæ amamus, & ea quæ odimus. Et ideo cum aliquis est inordinate affectus ad aliquid, impeditur iudiciũ intellectus in particulari eligibili ex inordinata affectione. Et sic principaliter vitiũ est nõ in cognitione, sed in affectione. Et ideo qui sic peccat nõ dicitur ex ignorãtia peccare, sed ignorans, vt dicitur in 3. Ethic.

Vtrum omnis actus sit indifferens.

ARTIC. IIII.

QVARTO quæritur, vtrum omnis actus sit indifferens: Et videtur quod sic. Dicit enim Ansel. in libr. de 1 Conceptu virginali, In horum, id est actuum essentia nulla est iustitia, & eadem ratione nulla iniustitia. Sed ille actus dicitur indifferens in quo neque est iustitia, neque iniustitia: ergo omnes actus sunt indifferentes. Præterea, 2 quod est secundum se bonum, non potest esse malum. Quia quod per se ineſt alicui, ineſt ei ex necessitate. Sed non est aliquis actus qui nõ possit male fieri, etiã hoc ipsum quod est Deum diligere, vt patet in eo qui diligit Deum propter temporalia. ergo nullus actus est secundum se bonus, & pari ratione neque secundum se malus. Omnis ergo actus secundum se est indifferẽs. Præterea, cum bonum & ens 3 conuertantur, ab eodem habebit aliquid quod sit bonum, & quod sit ens. Sed actus habet esse morale à voluntate. Si enim non sit voluntarius non est actus moralis: ergo & bonitatem moralem & malitiam habet à voluntate: ergo secundum se neque est bonus neque malus, sed indifferens. Sed dicendũ quod licet actus habeat quod sit moralis inquantum est voluntarius, quod est quoddam commune, tamen hoc speciale, quod est esse bonum vel esse malum, habet secundum se. Sed contra, bonum & malum sunt dif- 4 ferentiæ actuum moralium. Sed differentiæ per se diuidunt genus. Et sic oportet quod non ad aliud referantur differentiæ quam genus. Si ergo hoc commune quod est esse morale habet actus à voluntate, ab eadem etiam voluntate habebit quod sit bonus vel malus. Et sic secundum se est indifferens. Præterea, actus moralis dicitur bonus, inquantum est debitis circunstantiis vestitus, ma- 5 lus autem inquantum vestitur indebitis circunstantiis. Sed circunstantiæ cum sint accidentia actus, sunt præter speciem ipsius. Cum ergo illud dicatur alicui secundum se conuenire, quod conuenit ei secundum suam speciem,

Universidad de Deusto
Biblioteca

videtur quod actus secundum se nec sit bonus nec malus,
6 sed indifferens. Præterea, sicut album & nigrum inuenitur in eadem specie hominis, ita bonum & malum in eadem specie actus. Nõ enim differt specie accedere ad suã, & non ad suam, quod ex effectu apparet, vtrobique enim nascitur homo. Et tamen vnum eorũ est bonum, aliud malum. Sed album & nigrum non per se conueniunt homini: ergo neque bonum & malum per se conueniunt actui, & ita omnis actus secundum se consideratus est indifferens.
7 Præterea, ea quæ per se insunt, nõ variãtur circa aliquid idem numero, sicut non est idem numerus par & impar. Sed vnum & eundem actum numero contingit esse bonũ & malum. Est enim vnus numero actus qui est continuus. In actu autem continuato contingit primo bonũ, & postea malum inueniri, aut econuerso: puta si aliquis incipiat ire ad ecclesiam ex mala intentione, & in processu itineris conuertatur eius intentio in bonum: ergo bonum & malum non per se conueniunt actui, & ita quilibet actus de se est
8 indifferens. Præterea, malum inquantum malum, est nõ ens. Sed non ens non potest esse de substantia alicuius entis: ergo cum actus sit quoddam ens, non potest aliquis actus secundum se esse malus, & per consequens nec bonus, quia bonus actus malo contrariatur: contraria autem sunt
9 vnius generis: ergo idem quod prius. Præterea, actus bonus dicitur vel malus ex ordine ad finem. Sed actus non accipit speciem à fine, quia sic quotcunque actus contingeret esse eiusdem speciei, cum diuersos actus ad vnum finẽ ordinari contingat: ergo malum & bonum non pertinent ad speciem actus, & sic actus secundum se considerati nec
10 sunt boni nec mali, sed indifferentes. Præterea, bonum & malum non solum in actibus inueniuntur, sed etiam in aliis rebus. In aliis autem non diuersificant speciem: ergo neque in actibus: & sic actus secundum se non sunt bo-
11 ni nec mali. Præterea, actus morales boni, dicuntur actus virtuosi, actus autem mali, actus vitiosi: virtus autem & vitium sunt in genere habitus: ergo quod actus sit bonus vel malus, habet ex alio genere, & non secundum se-
12 ipsum. Præterea, prius non dependet à proprietatibus posterioris. Sed actus est prior naturaliter quam moralis, quia omnis actus moralis est actus, sed non conuertitur. Cum ergo bonum & malum sint proprietates moris, non
13 secundum se conuenient actui inquantum est actus. Præterea, quod naturaliter est tale, semper & vbique tale est, sed iusta & bona non semper & vbique talia sunt. Quædã enim iustum est fieri in vno loco ac tempore, quæ non est iustum fieri in alio. Nihil est ergo naturaliter iustũ aut bonum, & per consequens neque iniustum aut malum: ergo omnis actus secundum se est indifferens.

Contra. SED CONTRA est quod Aug. dicit in libro de Sermone domini in monte, quod quædam sunt quæ non possunt bono animo fieri, sicut sunt stupra, blasphemiæ, & huiusmodi, de quibus nobis iudicare permittitur. Non ergo omnes actus sunt indifferentes.

RESP. RESPONDEO dicendum, quòd circa hoc apud antiquos doctores fuit diuersa opinio. Quidã enim dixerunt omnes actus de se esse indifferentes. Quod alij negauerunt dicentes, quosdã actus esse per se bonos, & quosdam per se malos. Ad huius autem veritatis inuestigationem considerandum est, quod bonum importat quandam perfectionem, cuius perfectionis priuatio malum est, vt vtamur large nomine perfectionis, secundum quod in se comprehendit conuenientem mensuram & formam & ordinem. vnde Augustinus in libro de Natura boni constituit rationem boni in modo, specie, & ordine, & in horum priuatione rationem mali. Manifestum est autem quod nõ eadem perfectio propria omnium, sed diuersa diuersorum, siue accipiatur diuersitas quæ est inter diuersas species, vt inter equum & bouem, quorum est diuersa perfectio, siue inter genus & speciem, vt inter animal & hominem. Aliquid enim pertinet ad perfectionem hominis, quod non pertinet ad perfectionem animalis. vnde aliter oportet accipere bonum animalis, & bonum hominis, equi & bouis. Et idem dicendum est de malo. Manifestũ est enim q̃ non habere manus in homine est malũ, non autem in equo aut boue, aut etiam in animali inquantum est animal. Et similiter dicẽdum est in actibus de bono & malo. Nam alia est consideratio boni & mali in actu secundũ quod est actus, & in diuersis specialibus actibus. Nã si considere-mus actũ inquãtum est actus, bonitas eius est vt sit quædam emanatio secundum virtutem agentis. Et ideo secundum diuersitatem agentium, diuersimode accipitur bonum & malum in actibus. In rebus autẽ naturalibus, actus bonus est qui est secundum conuenientiam naturæ agẽtis, malus autem qui non conuenit naturæ agentis. Et sic contingit de vno & eodem actu diuersimode iudicari secundum comparationem ad diuersa agentia. Nam hoc quod est moueri sursum, si comparetur ad ignem est bonus actus, quia est ei naturalis, si autem comparetur ad terram est malus actus, quia est contra naturam eius, si vero comparetur ad corpus mobile in cõmuni non habet rationem nec boni nec mali. Loquimur autem nunc de actibus hominis, vnde bonum & malum in actibus secundum quod nunc loquimur, est accipiendum secundum id quod est proprium homini inquantum est homo. hæc autem est ratio vnde bonũ & malum in actibus humanis consideratur secũdum quod actus concordat rationi informatæ lege diuina, vel naturaliter, vel per doctrinã, vel infusionẽ. vnde Diony. ait 4. ca. de Di. nõ. q̃ animæ malũ est præter rationem esse, corporis præter naturã. Sic ergo si esse secũdũ vel præter rationem pertinet ad speciẽ actus humani, oportet dicere quod aliqui actus humani sint secundum se boni, & aliqui secundum se mali. Dicimus enim per se conuenire alicui non solũ quod conuenit ei ratione sui generis, sed etiam quod conuenit ei ratione suę speciei, sicut rationale & irrationale per se insunt animalibus ratione suarum specierum, licet non ratione huius generis quod est animal. Non enim animal inquantum est animal est rationale vel irrationale. Si vero esse præter rationem, vel secundum rationem non pertinet ad speciem actus humani, sequitur quod actus humani per se nec boni nec mali sint, sed indifferentes, sicut homines per se nec albi nec nigri sunt, hoc est ergo ex quo veritas huius quæstionis dependet. Ad cuius euidentiam considerandũ est quod cum actus recipiat speciẽ ab obiecto, secũdum aliquam rationem obiecti, specificabitur actus comparatus ad vnum actiuum principium, secundum quam rationem nõ specificabitur comparatus ad aliud. Cognoscere enim colorem & cognoscere sonum sunt diuersi actus secũdum species, si ad sensum referantur, quia hæc secundum se sensibilia sunt, non autem si referantur ad intellectum, quia ab intellectu comprehendũtur sub vna communi ratione obiecti, scilicet entis aut veri. Et similiter sentire album & nigrum differt specie si referatur ad visum, non si referatur ad gustum. Ex quo potest accipi quod actus cuiuslibet potentiæ specificatur secundum id quod per se pertinet ad illam potentiam, non autem secundum id quod pertinet ad eam solũ per accidens: si ergo obiecta humanorũ actuum considerentur quę habent differentias secundũ aliquid per se ad rationem pertinens, erunt actus specie differentes, secundum quod sunt actus rationis, licet nõ sint specie differentes, secundum quod sunt actus alicuius alterius potẽtiæ. Sicut cognoscere mulierem suam, & cognoscere mulierem non suam, sunt actus habentes obiecta differentia secundũ aliquid ad rationem pertinens. Nam suum & non suum determinantur secundum regulam rationis: quæ tamen differentiæ per accidens se habent si comparentur ad vim generatiuam vel etiam ad vim concupiscibilẽ. Et ideo cognoscere mulierẽ suam & cognoscere non suam, specie differunt secũdum quod sunt actus rationis, non autem secundum quod sunt actus generatiuæ, aut concupiscibilis. Intantũ autem sunt actus humani, inquantũ sunt actus rationis. Sic ergo patet q̃ differũt specie inquantũ sunt actus humani: patet ergo quod actus humani ex specie sua habent quod sint boni vel mali. Et ideo simpliciter dicendum est actus aliquos humanos esse secũdum se bonos vel malos, & non omnes esse indifferẽtes, nisi forte secundũ quod considerãtur in suo genere tantũ. Sicut enim dicitur quod animal inquãtum est animal, neque rationale neque irrationale est, ita potest dici quod actus humanus inquantum est actus, nondum habet rationem boni vel mali moralis, nisi aliquid addatur ad speciem contrahens: licet etiam ex hoc ipso quod est actus humanus, & vlterius ex hoc quod est ens, habeat aliquam rationem boni, sed nõ huius boni moralis, q̃d est secundũ rationem esse, de quo nũc agimus.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendum, quòd Ansel. loquitur de actibus secundum rationem generis, & non secundum rationem speciei. *Ad 2.* Ad secundum dicendum, quod illud quod consequitur speciem alicuius semper inest ei. Cũ ergo actus hominis speciẽ consequatur ex ratione obiecti secundũ

secundum quam est bonus vel malus, actus sic specificatus in bono, nũquam potest esse malus, nec specificatus in malo vnquam potest esse bonus. Cõtingit tamen actui secundum se bono adiungi aliquem alium actum malum secundum aliquem ordinem. Et secundum illum actum malum bonus aliquando dicitur maleficari, non quod in seipso sit malus. Sicut dare eleemosynam pauperi vel diligere Deũ est actus secundum se bonus, sed referre actum huiusmodi ad finem aliquem inordinatum, scilicet cupiditatis, aut inanis gloriæ est quidam alius actus malus. Qui tamẽ duo actus quodam ordine in vnum rediguntur. Bonum autem, vt Dionysius dicit, est ex tota & integra causa: malum autẽ ex singularibus defectibus. Et ideo quicquid horum sit malum siue actus siue inordinatio actus in finem, totum iudicatur malum. Nõ autem totum iudicatur bonũ nisi vtrumque fuerit bonum, sicut nec iudicatur homo pulcher, nisi omnia eius membra fuerint decora, turpis autem iudicatur etiam si vnum eius membrum fuerit deforme. Et inde est quod actus malus non potest bene fieri. Ex quo enim actus malus est, non potest esse integrũ bonum. Sed actus bonus potest male fieri, quia non requiritur quod sit integrum malum, sed sufficit quod sit particulariter malum.
3 Ad tertium dicendum, quòd esse voluntarium pertinet ad rationem actus humani, inquãtum est actus humanus: vnde quod inest ei inquantum est voluntarium siue secundum genus, siue secũdum differentiam, non inest ei per accidens, sed per se. Per quod patet solutio ad quartum.
4 Ad quintum dicendum, quòd circunstãtiæ se habent ad
5 actus morales sicut accidentia quæ sunt præter rationem speciei ad res naturales. Actus autem moralis sicut dictum est, recipit speciem ab obiecto secũdum quod comparatur ad rationem. Et ideo dicitur communiter quod actus quidam sunt boni vel mali ex genere, & quod actus bonus ex genere est actus cadens supra debitam materiam, sicut pascere esurientem: actus autem malus ex genere est qui cadit supra indebitam materiam, sicut subtrahere aliena. Materia enim actus dicitur obiectum ipsius. Sed supra hãc bonitatem vel malitiam, potest superuenire alia bonitas vel malitia ex aliquo extrinseco, quod vocatur circunstantia sicut ex loco vel tempore, aut conditione agentis aut huiusmodi, puta si subtrahat nõ sua ex loco sacro, vel propter indigentiam, aut aliquid huiusmodi. Et licet huiusmodi bonitas vel malitia non per se conueniat actui morali secundũ quod in sua specie cõsideratur, aliqua tamẽ bonitas vel malitia conuenit ei secundum suam speciem, quia sicut supra dictum est, secũdum diuersas perfectiones est diuer-
6 sa ratio bonitatis. Ad sextum dicendum, quòd in eadem specie actus moralis potest esse bonum & malum ex circunstãtia, sicut in eadem specie hominis potest esse album & nigrum. Sed tamen actus qui secundum se sunt boni, differunt specie ab actibus qui sunt secundum se mali: prout sunt actus morales, licet forte non differant specie prout sunt actus naturales, vt patet de his duobus actibus cogno-
7 scere suam, & cognoscere non suam. Ad septimum dicendum, quod nihil prohibet aliquid esse idem numero secundum vnum genus, quod tamen secundum aliud genus nonsolum numero, sed specie differt, sicut si sit aliquod corpus continuum in vna parte album, & in alia pate nigrum, est vnum numero inquantum est continuum, sed differt nõ solum numero, sed specie inquantum est coloratum. Et similiter si in aliquo actu continuo primo feratur intentio ad bonum, postea ad malum, sequitur quod sit vnus actus numero secundum suam naturam, sed tamen differt specie, secundum quod est in genere moris. licet etiam dici possit quod ille actus semper retinet vel bonitatem vel malitiam quam habet ex sua specie. licet possit circa eundem actum variari intentionis actus secundum diuersos fines.
2 Ad octauum dicendum, quod sicut in naturalibus priuatio consequitur aliquam formam, sicut ad formam aquæ consequitur priuatio formæ ignis, ita in moralibus ad positionem alicuius modi vel speciei ordinis, sequitur priuatio debiti modi aut speciei vel ordinis. Et ita ex eo quod positiue in actu inuenitur, recipit actus speciem, sed ex priuatione consequente dicitur malus. Et sicut per se conuenit aquæ non esse ignem, ita per se conuenit tali actui, &
5 secundum suam speciem esse malum. Ad nonum dicendum, quod duplex est finis, proximus & remotus. Finis proximus actus, idem est quod obiectum, & ab hoc recipit speciem. Ex fine autem remoto non habet speciẽ, sed ordo ad talem finem est circunstantia actus. Ad decimum dicen- 10
dum, quod bonum habet rationem finis vnde finis inquantum huiusmodi, est obiectum voluntatis. Et quia moralia à voluntate dependent, inde est quod bonũ & malum in moralibus specie differunt. Non autẽ sic est in aliis. Ad vn- 11
decimum dicendum, quod aliqui actus dicuntur virtuosi vel vitiosi non solum ex hoc quod procedũt ex habitu virtutis vel vitij, sed quia sunt similes illis actibus qui à talibus habitibus procedũt. Vnde etiam aliquis antequam habeat virtutẽ operatur actum virtuosum, aliter tamen postquam habet virtutem. Nam antequam habeat virtutem operatur quidem iusta, sed non iuste, & casta, sed non caste. Sed postquam habet virtutem operatur iusta iuste, & casta caste, vt patet per Philosophum in secundo Ethicorũ. Sic ergo patet quod triplex est gradus bonitatis & malitiæ in actibus moralibus. Primo quidem secundum suum genus & speciem per comparationem ad obiectum siue materiam. Secundo ex circunstãtia. Tertio vero ex habitu informante. Ad duodecimum dicendũ, quod ratio illa pro- 12
cedit de actu secundum rationem generis, ex qua non habet bonitatem vel malitiam moralem, habet tamen secundum speciem, sicut dictũ est. Ad decimumtertiũ dicendũ, 13
quod iusta & bona possunt dupliciter considerari. Vno modo formaliter, & sic semper & vbique sunt eadem, quia principia iuris quæ sunt in naturali ratione non mutantur. Alio modo materialiter. Et sic non sunt eadem iusta & bona vbique & apud omnes, sed oportet ea lege determinari. Et hoc contingit propter mutabilitatem naturæ humanæ, & diuersas conditiones hominum & rerum, secundum diuersitatem locorum & temporum. Sicut hoc semper est iustũ quod in emptione & venditione fiat commutatio secundum æquiualens, sed pro mensura frumenti iustum est vt in tali loco vel tempore tantum detur, & in alio loco vel tempore non tantum, sed plus vel minus.

Vtrum aliqui actus sint indifferentes.

ARTIC. V.

QVINTO quæritur vtrum aliqui actus sint indifferentes. Et videtur quod non. Ens enim inquantum 1
est ens, est bonum. enti autem opponitur non ens, bono vero malum. Sed inter ens & non ens nihil est medium. ergo nec inter bonum & malum. Necesse est ergo omnes actus esse bonos vel malos, & nullum indifferentem. Sed dicendum, quod ens & bonum non conuertuntur in genere moris, sed in genere naturæ. Et sic non oportet quod bonum
& malum in genere moris sint immediata. Sed contra, 2
maius bonum est, bonum moris quam bonum naturæ. ergo maiorem habet oppositionem ad malum. Si ergo bonũ naturæ immediate opponitur malo, multo magis bonum moris. Præterea, malũ non opponitur bono cõtrarie, quia 3
malum nihil ponit, sed opponitur ei priuatiue. priuatiue autem opposita non habẽt medium circa proprium susceptibile. proprium autem susceptibile boni & mali moraliis est actus humanus. ergo omnis actus humanus est bonus vel malus, & nullus indifferens. Præterea, actus huma- 4
nus est à voluntate deliberata. voluntas autem deliberata semper agit propter finem. ergo omnis actus humanus est propter finem. Finis autem omnis aut est bonus, aut malus. Qui autem est ad bonum est bonus, qui vero ad malum est malus. ergo omnis actus humanus vel est bonus vel malus, & nullus indifferens. Præterea, omnis operatio hu- 5
mana vel est vti vel frui. Quicunque autem vtitur, aut rectevtitur aut peruerse, quod est abuti. Et similiter quicunque fruitur, aut Deo fruitur, q̃ est bonum, aut creatura, quod est malum. ergo omnis actus humanus vel est bonus vel malus. Præterea, vt Augustinus dicit in lib. 83 Quæstionum, 6
In natura nullus actus est casualis: habet enim quilibet actus causas occultas licet nobis ignotas. Sed sicut est casuale in natura, ita videtur esse indifferens in moralibus, quod est præter intentionẽ boni vel mali. ergo nullus actus moralis est indifferens. Præterea, omnis actus procedens 7
à voluntate informata charitate est meritorius. omnis vero actus procedens à voluntate non informata charitate est demeritorius, quia omnes tenentur ad conformandum voluntatem suam voluntati diuinæ, præcipue quantum ad modũ volendi, vt ex charitate velit, quæ vult, sicut & Deus. quod non potest obseruare qui charitatem non habet. ergo quilibet actus est meritorius vel demeritorius, & nullus est indifferens. Præterea, nullus damnatur nisi pro culpa. 8

Sed

Universidad de Deusto
Biblioteca

Sed aliquis damnatur propter hoc quod non habet charitatem, vt patet Matth. 22. de illo qui excluſus eſt à nuptiis, propter hoc quod non habuit veſtem nuptialẽ, per quam charitas ſignificatur. ergo non habere charitatem eſt peccatum. Et quicquid ſit à non habente charitatem eſt demeritorium, & ſic idem quod prius. 9

Præterea, Philoſophus dicit in ſeptimo Ethicorum, quòd actiones in moralibus ſunt ſicut concluſiones in ſyllogiſticis, in quibus eſt verum & falſum, ſicut & in moralibus bonum & malum. Sed omnis concluſio eſt vera vel falſa: ergo omnis actus moralis eſt vel bonus vel malus, & nullus indifferens. 10

Præterea, Gregorio. ſexto Moralium dicit, ꝙ mali inde Dei voluntatem peragunt, vnde contrarie nituntur. Multo ergo magis illi qui non contrarie nituntur, Dei voluntatem peragunt, peragere autem Dei voluntatem eſt bonum. ergo ſequitur quod omnis actus ſit bonus, & nullus actus ſit indifferens. 11

Præterea, ad hoc quod aliquis ſit actus meritorius in habente charitatem non requiritur quod actu referatur in Deum, ſed ſufficit quod actu referatur ad aliquẽ finem conueniẽtem qui habitu refertur in Deum. Sicut ſi aliquis volens peregrinari propter Deum emat equum, nihil actu de Deo cogitans, ſed ſolum de via quam iam in Deum ordinauerat: hoc eſt enim meritorium. Sed conſtat ꝙ ille qui habet charitatem, ſe & omnia ſua ordinauit in Deum cui inhæret vt vltimo fini: ergo quicquid ordinauit vel ad ſe vel ad quodcunque aliud ſui meritoria agit, etiam ſi actu de Deo non cogitet, niſi impediatur per aliquam inordinationem actus qui non ſit referibilis in Deum. Sed hoc non poteſt eſſe quin ſit peccatum ſaltem veniale. ergo omnis actus habentis charitatem, vel eſt meritorius, vel eſt peccatum, & nullus indifferens. Et eadem ratio videtur de aliis. Sed dicendum quod poteſt actus nõ eſſe meritorius, nec inordinatus ex hoc ſolo quod aliquis negligenter & ex quadam ſubreptione nõ pr̃opte refertur in finem conue- 12
nientẽ. Sed contra, ipſa negligentia peccatũ eſt, vel mortale vel veniale: peccata etiam quædam venialia ex ſubreptione fiunt, vt patet, præcipue in primis motibus concupiſcẽtiæ: ergo per hoc nõ excluditur quin ſit peccatũ veniale.

Præterea, Glo. Aug. dicit primę ad Corinthios tertio, ꝙ qui lignum, fœnum & ſtipulam ædificat, in rebus cõceſſis inhæret magis quam debet. Sed qui lignum, fœnũ, & ſtipulam ædificat, peccat, aliàs non puniretur igne: ergo qui inhæret rebus conceſſis magis quam deberet, peccat. Sed quicunque agit, vel inhæret rebus conceſſis vel non conceſſis. Si non conceſſis, peccat: ſi conceſſis magis quam debet, ſimiliter peccat: ſi ſecundum quod debet, bene agit: ergo omnis humanus actus vel eſt bonus vel malus, & nullus indifferens. 13

Contra.1. SED CONTRA eſt quod Auguſtinus dicit in libro de Sermone domini in monte, quòd quædã ſunt facta media quæ poſſunt bono & malo animo fieri, de quibus temerarium eſt iudicare. Præterea, Philoſophus dicit quod bonum & malum ſunt contraria mediata: ergo eſt aliquid medium inter bonum & malum, quod eſt indifferens. 2

CONCLVSIO.

Inter morales actus ſecundum ſpeciem acceptos, quidam boni, quidam mali, nonnulli vero indifferentes ſunt: actus vero omnis indiuidualiter, vel bonus, vel malus eſt.

RESP. RESPONDEO dicendum, quòd ſicut ſupra dictũ eſt, actus moralis præter bonitatem & malitiã, quam habet ex ſua ſpecie, poteſt habere aliam bonitatem vel malitiam ex circunſtantiis quæ comparantur ad actum moralem, ſicut accidentia quædam. Sicut autem genus conſideratur in ſua ratione ſine differentiis, ſine quibus non poteſt eſſe ſpecies, ita ſpecies conſideratur ſecundum ſuam rationem ſine accidentibus, ſine quibus tamen non poteſt eſſe indiuiduũ. Non enim dicitur de ratione hominis eſſe albũ vel eſſe nigrum, vel aliquid huiuſmodi. Impoſſibile eſt tamen eſſe aliquem hominem ſingularem, quin ſit albus vel niger, vel aliquid huiuſmodi. Sic ergo loquẽdo de actibus moralibus ſecundum quod in ſuis ſpeciebus conſiderantur, poſſunt dici boni vel mali ex genere. Sed bonitas vel malitia, quæ eſt ex circunſtantiis, non conuenit ei ſecundũ ſuum genus vel ſpeciem, ſed indiuiduis actibus talis bonitas vel malitia conuenire poteſt. Si ergo loquamur de actu morali ſecundum ſuam ſpeciem, ſic non omnis actus moralis eſt bonus vel malus, ſed aliquis eſt indifferens, quia actus moralis ſpeciem habet ex obiecto ſecundum ordinẽ ad rationem, vt ſupra dictum eſt. Eſt autem aliquod obiectum quod importat aliquid cõueniẽs rationi, & facit eſſe bonum ex genere, ſicut veſtire nudum: aliquod autem obiectum quod importat aliquid diſcordans à ratione, ſicut tollere alienum. Et hoc facit malum in genere. Quoddam vero obiectum eſt, quod neq; importat aliquid conueniẽs rationi, neque aliquid à ratione diſcordans, ſicut leuare feſtucam de terra, vel aliquid huiuſmodi: & huiuſmodi dicitur indifferens. Et quantum ad hoc bene dixerũt qui actus diuiſerunt trifarie, dicentes quoſdam eſſe bonos, quoſdam malos, quoſdam indifferentes. Si vero loquamur de actu morali ſecundum indiuiduũ, ſic quilibet particularis actus moralis neceſſe eſt quod ſit bonus vel malus propter aliquam circunſtantiam. Non enim poteſt contingere quod actus ſingularis ſine circunſtantiis fiat quæ ipſum rectum faciant vel indirectum. Si enim fiat quodcunque quando oportet, & vbi oportet, & ſicut oportet, &c. huiuſmodi actus eſt ordinatus & bonus. Si vero aliquid horũ deficiat, actus eſt inordinatus & malus. Et hoc maxime cõſiderari poteſt in circunſtantia finis. Quod enim ſit propter iuſtam neceſſitatem, vel propter piam vtilitatem, laudabiliter fit & bonus eſt actus. Quod vero caret iuſta neceſſitate & pia vtilitate, crimoſum reputatur, vt Gregorius dicit. Crimoſum autẽ verbum eſt peccatum, & multo magis factum. Dicitur enim Matth. 12. Omne verbum crimoſum quod locuti fuerint homines reddẽt de eo rationem. Sic ergo bonus actus & malus actus ex genere ſunt oppoſita mediata, & eſt aliquis actus qui in ſpecie conſideratus eſt indifferens. Bonum autem & malum ex circunſtãtia ſunt immediata, quia diſtinguuntur ſecundum oppoſitionem affirmationis & negationis, ſcilicet per hoc quod eſt ſecundum quod oportet, & non ſecundum quod oportet ſecundum omnes circunſtantias: hoc autem bonum & malum, eſt proprium actus ſingularis. Et ideo nullus actus humanus ſingularis eſt indifferens. Et dico actum humanum qui eſt à voluntate deliberata. Si enim ſit aliquis actus ſine deliberatione procedens ex ſola imaginatione, ſicut confricatio barbæ, aut aliquid huiuſmodi, huiuſmodi actus eſt extra genus moris: vnde non participat bonitatem vel malitiam moralem.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendum, quòd licet ens inquantum eſt ens ſit bonum, non tamen omne non ens eſt malum: nam non habere oculos lapidi non eſt malum. Vnde non oportet quod ſi ens & non ens ſint immediata, quod bonum & malum ſint immediata. Ad ſecundum dicendum, quod ens & bonum conuertuntur ſimpliciter & in quolibet genere. Vnde Philoſophus in primo Ethicorũ ſecundum genera entium diſtinguit bonum. Sed verum eſt quod ens ſimpliciter non conuertitur cum bono moris, ſicut nec etiam cum bono naturæ. Bonum autem moris, eſt quodammodo maius bonum quã bonum naturæ, inquantum ſcilicet eſt actus & perfectio naturalis boni, licet aliquo modo bonum naturæ ſit melius, ſicut ſubſtantia accidente. Patet autem quod nec etiam bonum naturæ & malum immediate opponuntur, quia non omne non ens eſt malum, ſicut omne ens eſt bonum, vnde ratio nõ ſequitur. 2

Ad tertium dicendum, quòd bonũ & malum in moralibus opponuntur contrarie, & non ſecundum priuationem & habitum. Malum enim ponit aliquid inquantum conſequitur quendam ordinem vel modũ vel ſpeciem, vt ſupra dictum eſt: vnde nihil prohibet ea opponi mediate, ſicut Philoſophus ponit. Sed malum in natura conſequitur priuationem ſimpliciter. vnde bonum & malum naturæ licet non ſint immediata ſimpliciter, vt dictum eſt, ſunt tamen immediata circa proprium ſuſceptibile, vt priuatio & habitus. Quartum & quintũ concedimus: procedunt enim de actu non in ſpecie, ſed de actu ſingulari prout exit à voluntate. Ad ſextum dicendum, quòd in natura nihil eſt caſuale ſecundũ relationẽ ad cauſam primã, quia omnia ſunt à Deo prouiſa, ſed ſunt aliqua caſualia per comparationem ad cauſas proximas: habere enim cauſam non excludit caſuale, ſed habere cauſam per ſe. Caſualia enim ſunt quæ ex cauſis per accidẽs oriũtur. In actibus autẽ hominis ſunt aliqui quidẽ qui ſiunt propter finem imaginatũ, ſed nõ deliberatum: ſicut confricatio barbę, vel aliquid huiuſmodi, qui in genere moris quodãmodo ſe habent ſicut actus caſuales in natura, quia non ſunt à ratione quæ eſt per ſe cauſa moralium actuum. Ad ſeptimum dicendũ, ꝙ non omnis actus procedens à voluntate informata charitate eſt meritorius, ſi voluntas pro potẽtia accipiatur, alioquin venialia 4-5 6 7

ualia peccata eſſent meritoria quæ committunt interdum etiam charitatem habentes: ſed verum eſt quod omnis actus qui eſt ex charitate, eſt meritorius. Hoc autem eſt ſimpliciter falſum quod omnis actus qui non eſt ex voluntate informata charitate ſit demeritorius. Alioquin illi qui ſunt in peccato mortali in quolibet ſuo actu peccarent, nec eis eſſet conſulendum quod interim quicquid boni poſſent faceerent, nec opera ab eis facta quæ ſunt de genere bonorum diſponerent eos ad gratiam, quæ omnia ſunt falſa. Tenetur autem quilibet ad conformandum voluntatem ſuam voluntati diuinę, quantum ad hoc quod velit quicquid vult Deus eum velle, ſecundũ quod Dei voluntas innoteſcit per prohibitiones & præcepta, non autem quantum ad hoc ꝙ ex charitate velit, niſi ſecundũ illos qui dicunt ꝙ modus charitatis eſt in præcepto. Quæ quidem opinio aliqualiter vera eſt, alioquin ſine charitate poſſet aliquis legem implere, quod eſt Pelagianæ impietatis. Nec tamen eſt verum omnino, quia ſic aliquis charitatem non habens, honorans parentes peccaret mortaliter ex omiſſione modi, quod eſt falſum. Vnde modus ſub neceſſitate præcepti includitur ſecundum ꝙ præceptum ordinatur ad cõſecutionem beatitudinis, non autem ſecundũ quod ordinatur ad vitandum reatum pœnæ. vnde qui honorat parentes, nõ habens charitatem, non meretur vitam æternam, ſed tamen neque demeretur. Ex quo patet ꝙ non omnis humanus actus etiam in ſingulari cõſideratus, eſt meritorius vel demeritorius, licet omnis ſit bonus vel malus. Et hoc dico propter eos qui charitatẽ non habent, qui mereri non poſſunt. Sed habentibus charitatem omnis actus eſt meritorius vel demeri- 8
torius, vt in obiiciendo probatũ eſt. Ad octauum dicendũ, ꝙ non habere charitatem non meretur pœnã. Sicut enim habitibus non meremur, ſed actibus, ita neque ipſa carentia habituum demeremur. Demeretur autem aliquis per hoc quod obſtaculum charitati ponit, vel omittendo vel committendo. Neque ille in Euangelio punitus dicitur, quia non habuit veſtem nuptialem, ſed quia non habens veſtem nuptialem ad ſacrum conuiuium intrauerat. Dictũ eſt enim ei. Quomodo huc intraſti non habens veſtem nu- 9
ptialem? Ad nonum dicendum, ꝙ verum & falſum opponuntur ſecundum ens & non ens: verum enim eſt cum dicitur eſſe quod eſt, vel non eſſe quod non eſt. Falſum autẽ cum dicitur eſſe quod non eſt, vel non eſſe quod eſt. vnde ſicut nec inter eſſe & non eſſe eſt medium, ita nec inter verum & falſum. De bono autem & malo alia ratio eſt, vt ex 10
ſupradictis patet. Ad decimum dicendum, quod illi qui contrarie nituntur voluntati Dei implent ipſam præter intentionem ſuam. Sicut ludæi occidentes Chriſtum impleuerunt voluntatem Dei de redemptione humani generis præter ſuam intentionem. hoc autem eſt vnum exemplorũ 11 12 13
quæ Grego. ponit. Sic autem implere Dei voluntatem neque eſt bonum, neque laudabile. Alia tria concedimus. procedunt enim de executione ſingularis actus.

Ad argumenta in cõtrarium. CONCEDIMVS etiam quæ adducuntur in oppoſitum: procedunt enim de bono & malo actu ex genere.

Virum circunſtantia det ſpeciem peccato, aut variet ipſam.

ARTIC. VI.

SEXTO quæritur vtrum circunſtantia det ſpeciẽ peccato, aut variet ipſam transferendo in aliud genus pec- 1
cati. Et videtur quod non: principiũ enim ſpeciei eſt intrinſecum: circunſtantia autem eſt extrinſeca, vt ipſum nomen ſonat. ergo circunſtantia non dat ſpeciem peccato. Sed dicendum quod id quod eſt circunſtantia actui in ſpecie naturæ conſiderato, dat ſpeciem actui inquãtum eſt moralis.

Sed contra, ſicut ſe habet obiectum ad actum in genere, 2
ita ſe habet obiectum morale ad actum moralẽ. Sed obiectum dat ſpeciem actui: ergo obiectum morale actui mo- 3
rali. Non ergo circunſtantia. Præterea, idem actus peccati habet multas circunſtantias. Si ergo circunſtãtia dat ſpeciem peccato, ſequitur quod idem peccatum ſit in diuerſis 4
ſpeciebus, quod eſt impoſſibile. Præterea, id quod iam eſt ſub ſpecie conſtitutum, non accipit ſpeciẽ ab alio, niſi priori ſpecie corrupta. Sed furtum eſt iam conſtitutũ in aliqua ſpecie peccati: per circunſtantiã autem iſtam additam quæ eſt furari de loco ſacro, aut rem ſacram, non auferetur prima ſpecies, quia adhuc eſt furtũ: ergo prædicta circũſtantia non dat aliquam ſpeciem peccato, & pari ratione nec ali- 5
qua alia. Præterea, peccata videtur diuerſificari abinuicẽ ſecundum ſuperabundãtiam & defectum. Sic enim opponitur liberalitas prodigalitati. Sed abundantia & defectus videntur ad vnam ſolam circunſtantiam pertinere, quæ eſt quantum: ergo aliæ circunſtãtię non diuerſificant ſpeciem peccatorum. Præterea, peccatum omne eſt voluntarium, 6
vt Auguſtinus dicit. Sed voluntas non fertur ſuper circunſtantiam, ſicut cum aliquis furatur vas aureum conſecratum, non curat de conſecrato, ſed ſolum de auro. ergo iſta circunſtantia non dat ſpeciem peccato, & pari ratione nec aliæ. Præterea, illud quod non manet, ſed ſtatim tranſit, 7
non poteſt variari à ſpecie quam prius habuit. Sed actus peccati non manet ſed ſtatim tranſit: ergo circunſtantia nõ poteſt variare ſpeciem peccati. Præterea, ſicut contingit 8
eſſe defectum in moralibus ſecundum aliquas circunſtantias, ita & in naturalibus. Monſtra enim contingunt in natura, quandoque quidem propter ætitudinem loci, quandoque autem propter abundantiam materiæ aut etiam diminutionem, & ex aliis huiuſmodi cauſis: & tamen ſemper eſt idem in ſpecie quod naſcitur: ergo nec in moralibus ſpecies peccati diuerſificatur per corruptionem diuerſarum circunſtantiarum. Præterea, finis dat ſpeciem in 9
moralibus, quia ex intentione iudicatur actus moralis bonus vel malus. Sed circunſtantia non eſt finis: ergo circunſtantia non dat ſpeciem peccato. Præterea, peccatum op- 10
ponitur virtuti. Sed circunſtantia non variat ſpeciem virtutis: eiuſdem enim virtutis eſt benefacere clerico vel laico, ſcilicet liberalitatis vel miſericordiæ: ergo circunſtantia non variat ſpeciem peccati. Præterea, ſi circunſtantia 11
mutet ſpeciem peccati, opportet quod peccatum aggrauet. Sed quandoque non aggrauat illa, ſcilicet quæ videtur ſpeciem mutare. puta ſi ſit ignorata: vt ſi aliquis accedat ad coniugatam quam neſcit coniugatam, adulterium facit. Nec tamen videtur aggrauari peccatũ, quia minimum habet de ratione peccati, quod minimum habet de voluntario. Non ergo huiuſmodi circũſtantia mutat ſpeciem peccati. Præterea, ſi iſta circunſtãtia quæ eſt ſacrum dat ſpe- 12
ciem peccato, cum remaneat ibi furtum, ſequitur quod ſit ibi & ſacrilegium & furtũ. Et ſic in vno actu facit duo peccata, quod videtur incõueniens. Præterea, ſecũdum Phi- 13
loſophum in libro Ethi. Actio in moralibus eſt ſicut concluſio in ſpeculatiuis, ſed circunſtantia non variat ſpeciem cõcluſionis. ergo neq; variat ſpeciẽ actus moralis, & ſic nõ dat ſpeciem peccato. Præterea, ſicut ſunt quidam actus 14
morales, ita & ſunt quidã actus artis. Sed circunſtãtia non variat ſpeciem actus artificialis, quia non refert in quocunque loco, vel in quocũque tempore, aut ex quacunque cauſa faber cultellum faciat, quantũ ad ſpeciem artis. ergo nec circunſtãtia variat ſpeciem actus moralis. Præterea, ma- 15
lum ex genere conſueuit diuidi contra malũ ex circunſtantia. Sed malum ex genere pertinet ad ipſam ſpeciem peccati. ergo malum ex circunſtantia non pertinet ad ſpeciem peccati Non ergo circunſtantia dat ſpeciẽ peccato. Præ- 16
terea, circunſtãtia inquantum aggrauat, facit maius malum. Sed magis & minus non diuerſificant ſpeciem. ergo circunſtantia aggrauans non variat ſpeciem peccati.

Contra.1. SED CONTRA. Locus eſt circunſtantia quædam. Sed locus dat ſpeciem peccato. Dicitur enim ſacrilegium eſſe ſi aliquis de loco ſacro furetur. ergo circunſtantia dat ſpeciem peccato. Præterea, ſi aliquis cognoſcat mulierẽ 2
coniugatam, adulterium committit, quod eſt quædam ſpecies peccati. Sed ſolutam eſſe, vel coniugatam mulierem, eſt quædam circunſtantia actus. ergo circunſtantia dat ſpeciem peccato.

CONCLVSIO.

Non quæcunq; circunſtantia ſpeciem peccati in voluntariis actibus humanis conſtituit, ſed quæ ſpecialem in actu ad ipſam hominis rationem repugnantiam ex parte obiecti importat.

RESP. RESPONDEO dicendum, quod ad euidentiam huius quæſtionis tria conſiderãda ſunt: Primo, vnde peccatum ſpeciem habeat: ſecundo quid ſit circunſtãtia. Et ſic tertio poterit eſſe manifeſtum quomodo circunſtantia dat ſpeciem peccato. Quantum ergo ad primum, conſiderandum eſt quod cum actus moralis ſit actus qui eſt à ratione procedens volũtarius, oportet quod actus moralis ſpeciem habeat ſecundum aliquid in obiecto conſideratum, quod ordinem habeat ad rationẽ. Et ſic in præcedenti quæſtione dictum

RESP. 1 2 q. 72. ar. 1. in corpore.

Universidad de Deusto
Biblioteca

dictum est quod si sit conueniens rationi, erit actus bonus secundum speciem, si autem sit discordans à ratione, secundum speciem malus erit. hoc autem quod est non conueniens rationi circa obiectum consideratum, diuersificare potest peccati speciem dupliciter. Vno modo quidem materialiter: alio modo formaliter. Materialiter quidem per oppositum ad virtutem. Differunt enim virtutes specie, secundum quod ratio medium adinuenit in diuersis materiis. puta iustitia est secundum quod ratio medium constituit in commutationibus & distributionibus, & huiusmodi actionibus: temperantia autem secundum quod in concupiscentiis: fortitudo secundum quod in timoribus & audaciis, & sic de aliis. Nec debet alicui inconueniens videri si diuersificantur species virtutum secundum diuersas materias, cum diuersitas materiæ consueuerit esse causa diuersitatis non specierum, sed indiuiduorum: quia etiam in naturalibus diuersitas materiæ diuersitatem in specie causat, quando diuersitas materiæ diuersitatem formæ requirit, vnde & in moralibus necesse est diuersas specie virtutes esse circa diuersas materias, in quibus ratio diuersimode adinuenit mediũ. Sicut in concupiscẽtiis adinuenit mediũ retinendo: vnde & virtus in eis constituta propinquior est defectui quam superabundantiæ, vt ipsum temperãtiæ nomen ostendit. In audaciis autem & timoribus nõ retrahendo, sed magis impellendo ratio adinuenit medium: vnde virtus in his constituta propinquior est superabundantiæ, quam defectui, vt ipsum fortitudinis nomen ostendit. & similiter est videre in cæteris. Sic ergo & per oppositum ad virtutes peccata differunt specie secundum diuersas materias, puta homicidium, adulterium, & furtum. Nec est dicendum, quòd differant specie secundum differentiam præceptorum, sed magis econuerso præcepta distinguuntur secundum differentiam virtutum & vitiorum, quia præcepta ad hoc sunt, vt secundum virtutem operemur, & peccata vitemus. Si ergo aliqua essent peccata solum quia prohibita, in his rationabile esset, vt secundũ differentiam præceptorũ, specie peccata differrent. Sed quia circa vnam materiam cum sit vna virtus contingunt esse peccata specie diuersa, oportet secundo considerare formaliter diuersitatem speciei in peccatis, prout scilicet peccatur vel secundũ superabundantiam, vel secundum defectum, sicut differt timiditas à præsumptione, & illiberalitas à prodigalitate: vel secundum diuersas circunstantias, sicut species gulę distinguuntur secundum ea quæ in hoc versu continentur. Præpropere, late nimis, ardenter, studiose. Sic ergo habito qualiter peccata specie differant, considerandum est quid sit circunstantia. Dicitur autem circunstantia quia circunstat actum quasi extrinsecus extra actus substantiam considerãtum; hoc autem est vno quidem modo ex parte causæ siue finaliter: cum consideramus cur fecerit, siue ex parte agentis principalis, cum consideramus quis fecerit, siue ex parte instrumenti, cum consideramus quo instrumento fecerit, vel quibus auxiliis. Alio modo circunstat actum ex parte mensuræ, puta cum consideramus vbi vel quando fecerit. Tertio modo ex parte ipsius actus, siue consideremus modum agendi, puta vtrum lente vel fortiter percusserit, frequenter aut semel: siue consideremus obiectum siue materiam actus, puta vtrum percusserit patrem vel extraneũ: siue etiam effectum quem agẽdo induxit, puta vtrum percutiendo vulnerauerit, vel etiã occiderit, quæ omnia continẽtur hoc versu. Quis, quid, vbi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando. Ita tamen quod in quid includatur non solum effectus, sed etiam obiectum, vt intelligãtur & quod, & circa quid. His ergo visis considerandum est quod sicut in aliis aliquid est extrinsecum superiori, quod est intrinsecum inferiori, vt rationabile est præter rationem animalis, quod tamen est de ratione hominis: ita aliquid est circunstantia respectu actus communius considerati, quod respectu actus magis in speciali considerati non potest circunstantia dici. Sicut si consideremus hunc actum qui est accipere pecuniam, non est de ratione eius quod sit aliena: vnde alienum se habet ad actum sic consideratum vt circunstantia. Sed de ratione furti est, quod sit aliena, vnde non est circunstantia furti: non tamen oportet quod omne quod est præter rationem superioris, sit de ratione inferioris. Nam album sicut non est de ratione animalis, ita non est de ratione hominis, vnde accidentaliter comparatur ad vtrumque. Et similiter non oportet quod omne quod est circunstantia communioris actus constituat speciem aliquam in actibus, sed illud tantum quod per se pertinet ad actum. Iam autem dictum est quod ad actum moralem aliquid per se pertinet, secundum quod comparatur ad rationem vt conueniens & repugnans. Si ergo circunstantia addita nullam specialem repugnantiam ad rationem importet, non dat speciem actui, puta vti re alba nihil addit ad rationem pertinens, vnde album non constituit speciem actus moralis. Sed vti re aliena addit aliquid ad rationem pertinens, vnde constituit speciem actus moralis. Sed considerandum est vlterius quod circunstantia addita ad rationem pertinens, potest constituere nouam speciem peccati dupliciter. Vno modo ita quod species per circunstantiam constituta sit quædam species illius peccati quod prius considerabatur in actu communiori, siue species peccati constituatur formaliter, siue materialiter: Materialiter quidem, sicut si supra hoc quod dico vti re aliena, addatur vxore, ex quo constituitur adulterium: formaliter autẽ, sicut si accipiam rem alienam de loco sacro: fit enim sacrilegium, quod est species furti. Aliquando autem per circunstantiam constituitur quædam alia species disparata non pertinens ad illud genus peccati. Sicut si ego furer rem alienam, vt possim homicidium facere, vel symoniam committere, trahitur ad speciem peccati omnino disparatam: & huiusmodi simile etiam in aliis rebus inuenimus. Si enim supra coloratum consideretur album, fit species qualis, quod prius considerabatur. Si autem supra coloratum intelligatur dulce, fit alia species qualis, omnino disparata. Cuius diuersitatis ratio est, quia cum id quod additur, est per se diuisuum eius cui additur, facit speciem eius. Cum autem per accidens se habet ad ipsum, habet quidem speciem suam, quæ tamen nõ est species eius cui additur: quia quod aduenit per accidens non fit vnum per se cum eo cui aduenit. Sic ergo patet quomodo circunstantia potest constituere speciem peccati.

Ad primũ.

AD PRIMVM ergo dicendũ, quòd illud quod consideratur vt circunstantia & extrinsecum respectu actus aliquo modo considerati, potest etiam considerari vt intrinsecum respectu actus alio modo considerati, & dare speciem ipsi. Ad secundum dicendum, quòd sicut actus in cõmuni recipit speciem ab obiecto, ita actus moralis recipit speciem ab obiecto morali. Non tamen propter hoc excluditur quin recipiat speciem per circunstantias. Quia ex circunstantia potest considerari in obiecto aliqua noua conditio, per quam dat speciem actui: puta si dicam, accipere rem alienam in loco sacro existentem: hic consideratur conditio obiecti ex circunstantia loci, & sic fit species furti, quæ est sacrilegiũ ex circunstantia loci, & non ex conditione obiecti. Et similiter necesse est accidere quandocunque species peccati, quæ per circunstantiam constituitur, comparatur ad peccatum præintellectum, vt species ad genus, sicut sacrilegium ad furtum, vel adulterium ad fornicationem. Quando vero species peccati ex circunstantia proueniens non est species peccati præintellecti, sed est quædam alia species disparata, tunc potest intelligi quod circunstantia dat speciem, non secundũ quod ex ea resultat aliqua cõditio circa obiectum, sed secundum quod illa circunstãtia consideratur vt obiectũ alterius actus circunstantiis, sicut si aliquis mœchatur vt furetur, additur quædam alia species peccati propter actum intentionis tendentem in malum finem, qui est obiectum intẽtionis. Et similiter si quis faciat aliquid indecens in tempore sacro, tempus sacrũ quod consideratur vt circunstantia, respectu actu indecentis qui in eo fit, potest considerari vt obiectũ respectu alterius actus circunstantis, qui est cõtemnere tempus sacrum. Et simile potest dici in aliis. Ad tertium dicendũ, quod quando circunstantia constituit speciẽ, quę comparatur ad peccatũ præintellectum, sicut species ad genus subalternum, non sequitur quod idem sit in diuersis speciebus. Esse enim sub homine & sub animali non est esse sub diuersis speciebus, quia homo vere est id quod est animal, & simile est de sacrilegio & furto. Sed si circunstantia cõstituat aliam speciẽ peccati disparatam, sequitur eundẽ actũ esse sub diuersis speciebus peccati. Nec hoc est inconueniens, quia species peccati nõ est species actus secundum suam naturam, sicut supra dictum est, sed secundum esse morale, quod comparatur ad naturam actus, sicut quale ad substantiam, vel potius sicut deformitas qualis ad subiectum. Sicut ergo non est inconueniens quod idem corpus sit album & dulce, quæ sunt diuersæ species qualitatis, & quod idem homo sit cæcus & surdus, qui

§. 2. arti. 12. corpore.

Circunstantia quid sit.

Prima 2. q. 72. art. 9. in corpore.

qui sunt diuersi defectus secundum speciem, ita non est inconueniens quod idem actus sit in diuersis speciebus peccati. Et per hoc etiam patet respõsio ad quartũ. Ad quintum dicendum, quod non omnis differentia peccatorum est secundum superabundantiam & defectum, sed secundum diuersam materiam, & secũdum defectum aut superabundantiam in diuersis circunstantiis. Et tamen superabundantia & defectus non solum attẽditur secũdum quascunque circunstantias: quia siue aliquis operetur vbi non oportet, vel quando non oportet, & similiter in cæteris erit abundantia. defectus autem si in quocunque prædictorum deficiat. Ad sextum dicendum, quod licet principaliter voluntas furãtis non feratur ad rem sacram, sed ad aurum, fertur tamen super rem sacram ex cõsequenti. Magis enim vult rem sacram accipere, quam auro carere. Ad septimũ dicendum, quod cum dicitur quod circũstantia mutat speciem peccati, aut transfert in aliud genus, non intelligitur quod actus prius existens in vna specie iterum resumatur & fiat alterius speciei: sed quia actus qui absque circũstantia consideratur non esset in tali specie peccati, circunstantia superueniẽte illam speciẽ peccati habet. Ad octauum dicendum, quod defectus circunstantiæ in natura non mutat speciem substantialem naturæ, sed mutat speciẽ deformitatis. Alia enim species monstri est quæ causatur ex arctitudine loci, & ex multitudine materiæ. Et similiter est in proposito, vt dictum est. Ad nonum dicendum, q̃ actus moralis non habet speciem à fine remoto: sed à fine proximo qui est obiectum. Dictum est autem quod circunstantia dat speciem inquantum est obiectum alicuius actus, vel inquantum ex ea resultat aliqua conditio circa obiectum. Ad decimum dicendum, quod etiam in virtutibus circũstantia transfert in aliam speciem, licet non omnis. Facere enim magnos sumptus est actus magnificentiæ, sed facere magnos sumptus in templo construendo est actus religionis. Ad vndecimum dicendum, quod omnis circunstantia constituens aliquam speciem peccati, necesse est quod aggrauet. Quia si absque hac circunstantia non erat peccatum, facit de non peccato peccatum. Si autem erat peccatum, inducit plures peccati deformitates. Si autem talis circunstantia sit penitus ignorata tali ignorantia quæ non habeat culpam, speciem peccati non constituet formaliter loquendo, sed materialiter tantum. Sicut si aliquis accedit ad coniugatam quam non credit coniugatam, committit quidem id quod est adulterium, non quasi adulter, quia forma talis actus est ex ratione & voluntate. Quod autẽ ignoratur non est voluntarium. Vnde si accederet ad coniugatam alterius quam putaret esse suam vxorem, esset absque peccato, sicut cum Lya subinducta est ipsi Iacob loco Rachelis. Ad duodecimum dicendum, q̃ si circũstantia constituat speciem quæ se habeat ad peccatũ præintellectum vt species eius sicut adulterium ad fornicationem, non sunt duo peccata, sed vnum, sicut Sortes non est duæ substantiæ, propter hoc quod homo est & animal. Sed si cõstituat speciem disparatam peccati, erit quidem vnum peccatum propter vnam substantiam actus, sed multiplex propter multas & diuersas deformitates peccati, sicut pomum est vnum quale propter vnitatẽ subiecti, sed multiplex quale propter diuersitatem coloris & saporis. Ad decimumtertiũ dicendum, q̃ similitudo conclusionis ad actionem moralem attenditur quantum ad hoc quod sicut actus syllogisticus terminatur ad conclusionem, ita processus rationis in moralibus terminatur ad opus. Non autem est similitudo quantũ ad omnia. Nam operationes morales sunt in singularibus in quibus diuersæ circunstantiæ considerantur: conclusiones autem in rebus speculatiuis sunt per abstractionem à singularibus. Et tamen etiam conclusiones variantur circa aliquas circunstantias pertinentes ad rationem syllogismi. Aliter enim se habent conclusiones in materia necessaria, & in materia contingenti: & in diuersis scientiis est diuersus modus conclusionum. Ad decimumquartum dicendum, quod etiam actiones artis variantur secundum diuersas circunstantias ad rationem artis pertinentes. Aliter enim operatur artifex domum ex cemẽto, & aliter ex luto, aliter etiam in vna regione quam in alia. Sed considerandum est quod aliquæ circunstantiæ pertinent ad rationem actus moralis quæ non pertinent ad rationem artis, & econuerso. Ad decimumquintum dicendum, quod cum distinguitur malum ex circunstantia contra malum ex genere, dicitur malum ex circunstãtia quod aggrauat quidem, sed non transfert in aliud genus. Ad decimumsextum dicendum, quod magis & minus quandoque consequuntur diuersas formas, & tunc diuersificant speciem. Sicut si dicamus quod rubeum est magis coloratum quam pallidum. Quandoque vero consequuntur diuersam participationẽ vnius & eiusdem formæ, & tunc non diuersificant speciem. Sicut si aliquid dicatur altero magis album.

Qualibet circunstãtia peccatum aggrauat.

Vtrum aliqua circunstantia aggrauet peccatum, quæ non conferat peccato speciem.

ARTIC. VII.

Primum.

SEPTIMO quæritur vtrum aliqua circunstantia aggrauet peccatum quæ non conferat peccato speciem. Et videtur quod non. Peccatum enim habet malitiam ex parte auersionis. Sed circunstantia se tenet ex parte conuersionis. Non ergo circunstantia aggrauat malitiam peccati. Præterea, si circunstantia habeat in se aliquam malitiam, constituit speciem aliquam peccati. Si autem non habet in se aliquam malitiam, nulla ratio est quare peccatum per eã aggrauetur. Non ergo potest esse aliqua circunstantia aggrauans quin det speciem peccato. Præterea, Dionysius dicit, quod bonum est ex vna & tota causa, malum autem ex singularibus defectibus. Sed secundum quamlibet circunstantiam consideratur aliquis defectus singularis. ergo secundum quamlibet circunstantiam aggrauantem est aliqua species mali, & peccati. Præterea, omnis circunstantia aggrauans facit differentiam in malicia, quę est quodãmodo substantia peccati, inquantum est peccatum. Sed id quod facit differentiam in substantia variat speciem: ergo omnis circunstantia aggrauans variat speciem peccati.

Præterea, ex eisdem augemur & sumus: augemur enim ex his ex quibus nutrimur, nutrimur autem ex his ex quibus sumus, vt dicitur 2. de Generatione. Si ergo augetur malitia peccati per aliquam circunstantiam aggrauãtem, videtur quod per eandem habeat esse aliqua peccati species. Præterea, virtus & vitium opponuntur. Omnis autẽ virtus constituitur in specie per circunstantias. Aggredi enim terribilia secundum quod oportet, vbi oportet, & quãdo oportet, & similiter circa alias circunstantias, fortitudinis est: ergo & peccatum secundum quamcunque circunstantiam speciem accipit. Præterea, peccatum habet speciem ex obiecto. Sed secundum quamlibet circunstantiam ad minus aggrauantem variatur obiectum in bonitate & malitia: ergo omnis circunstantia aggrauans dat speciem peccato. Præterea, de similibus idem est iudicium. Sed aliquæ circunstantiæ speciem semper dant peccato, sicut obiectũ quod dicitur quid, & finis qui significatur per hoc quod dicitur, cur, in versu prædicto: ergo pari ratione omnes aliæ circunstantiæ quando aggrauant peccatum, dant speciem peccato.

Contra. 1.

SED CONTRA. Multum furari est grauius quam parum furari, non tamen est alia species peccati: ergo non omnis circunstantia aggrauans variat speciem peccati.

CONCLVSIO.

Secundum solas illas circunstãtias aggrauatur peccatum, quæ actus humanos in peccati aliquam speciẽ trahunt.

RESP. 1. 2. q. 73. ar. 7. in cor.

RESPONDEO dicendum, quòd circunstantia tripliciter se habet ad actum peccati. Quandoque enim neque variat speciem, neque aggrauat, sicut percutere hominem indutum veste alba vel rubea: quandoque vero speciem peccati constituit, siue actus cui aduenit circunstãtia ex suo genere indifferẽs sit, sicut cũ aliquis leuat festucam de terra in contemptum alterius: siue sit bonus ex genere, sicut cum aliquis dat eleemosynam propter laudem humanam: siue sit malus ex genere, & addatur sibi alia species malitiæ ex circunstantia, sicut cum aliquis furatur rem sacram. Aliquando vero aggrauat quidem peccatum, non tamen constituit peccati speciem, sicut cum aliquis furatur multum. Et huius diuersitatis ratio est, quia si circũstantia adueniens actui indifferenter se habeat quantum ad rationem, talis circunstantia nec dat speciem peccato, nec aggrauat. Nihil enim ad rationẽ pertinet, vtrum ille qui percutitur, tali vel tali veste induatur. Si vero differetiam aliquam habeat per comparationem ad rationem, aut importat aliquid repugnans rationi primo & per se, & tunc dat peccato speciem, sicut accipere alienum: aut primo & per se non importat aliquid rationi repugnans, sed per compa-

rationem

Universidad de Deusto
Biblioteca

rationem ad id quod primo & per se rationi repugnat, aliquam repugnantiam habet ad rationem, sicut accipere aliquid in magna quantitate nihil repugnans rationi potest dici, sed accipere alienum in magna quantitate, dicit maiorem repugnantiam ad rationem. Vnde ista circunstantia aggrauat peccatum, inquantū est determinatiua illius circunstantiæ, quæ dabat speciem peccato. Quartum autem membrum non potest esse, vt circūstantia det speciem peccato, & non aggrauet, vt supra dictum est.

Ad primū. AD PRIMVM ergo dicendum, quòd inordinata cō uersio ad commutabile bonū, est causa auersionis. Et ideo circunstantiæ quæ se tenent ex parte conuersionis, addere
2 possunt ad malitiam quæ est ex parte auersionis. Ad secundum dicendum, quòd circunstantia quæ aggrauat, & non dat speciem peccato, non continet ex sese aliquam malitiam, sed est determinatiua alterius circunstantiæ mali-
3 tiam continentis. Ad tertium dicendum, quòd cuiuslibet circunstantiæ defectus potest causare peccati speciem. Sed non semper inuenitur defectus in qualibet circunstantia secundum se, sed quandoque in vna per comparationem
4 ad aliam. Ad quartum dicendum, quòd circunstantia aggrauans non semper mutat speciem malitiæ, sed quando-
5 que solam quantitatem. Ad quintum dicendum, quòd sicut ea quibus nutrimur & augemur, nō semper cōstituunt nouam substantiam, sed quandoque conseruāt vel augent substantiam præexistentem, ita non oportet quod circunstantiæ semper nouam speciem peccati causent, sed quan-
6 doque augent præexistentem. Ad sextum dicendum, ꝙ sicut virtus quodammodo habet speciem in circunstantiis debitis, ita & peccatum ex defectu alicuius debitæ circunstantiæ. Sed tamen non quælibet circunstantia facit defectum peccati, cum quædam sint indifferentes, quædam ve-
7 ro aliarum determinatiuæ. Ad septimum dicendum, quòd circunstantia aggrauans facit quidem aliquā variationem malitiæ circa obiectum, sed non semper speciei, sed quan-
8 doque quantitatis tantum. Ad octauum dicendum, ꝙ in obiecto aliquo est multas conditiones inuenire. Et nihil prohibet id quod consideratur vt obiectum secundū vnam conditionem, considerari vt circunstātia secundum aliam, quæ quandoque dat speciem peccato, quandoque non. Sicut res aliena est proprium obiectū furti dans sibi speciē, potest etiā res aliena esse magnæ quantitatis, & hęc circunstantia non dat speciē, sed aggrauat tantū: potest etiam res aliena esse sacra, & hæc circunstantia constituet nouā speciem peccati: potest etiam res aliena esse alba vel nigra, & hæc erit circunstantia ex parte obiecti indifferens, nec aggrauans, nec speciem constituens. Similiter dicendum est, de fine, ꝙ finis proximus est idem quod obiectum. Et similiter dicendum est de eo sicut & de obiecto: finis autem remotus ponitur vt circunstantia.

Vtrum circunstantia aggrauet in infinitum.

ARTIC. VIII.

Primum, OCTAVO quæritur vtrum circunstantia aggrauet in infinitum, ita scilicet quod de veniali faciat mortale. Et videtur quod sic. Adam enim in statu innocentiæ venialiter peccare non potuit. ergo omne peccatū fuisset sibi mortale. Sed postea nō omne peccatum fuit sibi mortale. Nec est hæc diuersitas nisi secundum circunstantiam perso-
2 næ: ergo circunstatia aggrauat in infinitum. Præterea, maius est de non peccato facere peccatum, quam de veniali facere mortale. Sed circunstātia facit de non peccato peccatum. negotiari enim secundum se non est peccatum, sed tamen clerico peccatum est propter circunstantiam personæ: ergo multo magis circunstantia de veniali facit morta-
3 le. Præterea, semel inebriari est peccatum veniale. Dicitur autem quod multotiens inebriari est peccatum mortale: ergo ista circunstātia quotiens facit de veniali morta-
4 le. Præterea, peccatum quod ex certa malitia fit, dicitur esse irremissibile, & non veniale: ergo circunstantia
5 aggrauat in infinitum. Præterea, Hierony. dicit quod nugæ in ore laici nugæ sunt, in ore autem sacerdotis blasphemiæ. Blasphemia autem est ex suo genere peccatum mortale: ergo circunstantia personæ facit de veniali mortale.

Contra 1. SED CONTRA. Circunstantia comparatur ad peccatum, sicut accidens ad subiectū. Sed in subiecto finito nō potest esse accidens infinitum: ergo circunstantia non potest dare peccato grauitatem infinitam, quæ est grauitas peccati mortalis.

CONCLVSIO.

Circunstantia, quæ sic aggrauat, quod nouam peccati speciem constituit, aggrauare in infinitum potest.

RESP. RESPONDEO dicendum, quòd sicut dictum est, circunstantia aggrauans quādoq; constituit nouam speciem peccati, quandoque autem non. Manifestum est autem quod peccatum mortale & veniale non sunt eiusdē speciei. Sicut enim aliqui actus ex suo genere sunt boni, & aliqui ex suo genere sunt mali, ita aliqua peccata ex suo genere sunt venialia & aliqua ex suo genere mortalia. Circunstantia ergo quæ sic aggrauat vt nouā speciem peccati constituat, potest constituere speciem peccati mortalis, & ita aggrauat in infinitū. puta si aliquis loquatur verbum iocosum, vt prouocet ad libidinem, vel ad odium. Si autem sic aggrauet quod non constituat nouam peccati speciem, non potest aggrauare in infinitum faciendo de veniali mortale, quia semper maior est grauitas, quæ est ex peccati specie, quam quæ est ex circunstantia speciem non constituente.

Ad primū. AD PRIMVM ergo dicendum, quòd non ea ratione dicitur quod Adam venialiter peccare non potuerit, quia ea quæ nobis sunt venialia ei essent mortalia, sed quia ea quæ nobis sunt venialia committere nō potuit antequam mortaliter peccaret: nisi enim auerteretur à Deo per peccatum mortale, nullus defectus in eo esse poterat, nec animæ nec corporis. Ad secundum dicendum, quòd circun- 2
stantia qui facit de non peccato peccatum, constituit peccati speciem. Et talis circunstatia potest etiam de veniali facere mortale. Ad tertium dicendum, quòd multotiens 3
inebriari non est circunstantia constituens speciem peccati. Et ideo sicut semel inebriari est peccatum veniale, ita & multotiens inebriari per se loquendo: per accidens autem & dispositiue multotiens inebriari potest esse peccatum mortale, puta si ex cōsuetudine in tantam complacentiam ebrietaris perduceretur, quod etiam diuino præcepto contempto inebriari proponeret. Ad quartum dicendum, ꝙ 4
peccare ex certa malitia, est peccare ex electione, id est voluntarium & scientem. Et hoc contingit dupliciter. Vno modo per hoc quod aliquis repellit à se ea, quibus à peccato retrahi posset: puta spem veniæ, vel timorem diuinæ iustitiæ: & talis circunstantia constituit speciem peccati in spiritumsanctū quod dicitur irremissibile. Alio modo potest contingere ex sola habitus inclinatione. Et talis circunstantia non cōstituit speciem, nec facit de veniali mortale. Non enim quicunque voluntarius & sciens dicit verbum otiosum mortaliter peccat. Ad quintum dicendum, 5
ꝙ circunstātia personę, & si aggrauet, non tamē facit ex veniali mortale, nisi constituat speciem peccati: puta si sacerdos aliquid faciat contra præceptū sibi datum à sacerdotibus vel contra votū. Verbum autem Hiero. intelligitur per exaggerationem dictum, vel per occasionē. Quia nugæ in ore sacerdotis possunt esse aliis occasio blasphemandi.

Vtrum omnia peccata sint paria.

ARTIC. IX.

Primum: NONO quæritur vtrum omnia peccata sint paria. Et videtur quod sic. Dicitur enim Iac. 2. Quicūq; totam legem seruauerit, offendat autem in vno, factus est omnium reus. Et ideo Hieronymus dicit super Eccle. exponens illud, Qui in vno offenderit, multa bona perdit; quod qui subiacet vni vitio, omnibus subiacet. Sed extra omne nihil est: ergo nullus potest magis peccare quā ille, qui peccato vni se subdit. Et sic omnia peccata sunt paria. Præterea, 2
peccatum est mors animæ. Sed in corpore vna mors non est maior quam alia, quia omnis mortuus æqualiter mortuus est: ergo nec vnum peccatum est maius altero. Præterea, pœna respōdet culpæ. Sed omnium peccatorum erit 3
vna pœna in inferno, secundum illud Isai. 24. Congregabuntur congregatione vnius falcis, & claudentur in carcere. ergo & omnium peccatorum est eadem grauitas. Præ- 4
terea, peccare nihil est aliud quam transgredi rectitudinem rationis vel legis diuinæ. Sed si interdicatur alicui ab aliquo iudice ne certum limitem transgrediatur, non refert quantum ad transgressionem vtrum in multum vel parum limitem positum transeat: ergo nihil differt quantum ad transgressionem peccati quicquid homo faciat, dummodo rectitudinem rationis & legis diuinæ non seruet.

Præterea, infinitum non est maius infinito. Sed quodli- 5
bet peccatum mortale est infinitum, quia est contra bonum infinitum, quod est Deus, vnde & pœnam infinitam meretur, ergo vnum peccatum mortale non est maius alio.
6 Præterea, malum dicitur per priuationem boni. Sed omne peccatum mortale priuat æqualiter gratiam, nihil de ea dimittens. ergo omnia peccata mortalia sunt æqualia.
7 Præterea, secundum Philosophum in 2. Metaph. si aliquid dicitur magis & minus, hoc est per comparationem ad id quod est simpliciter. Sicut aliquid dicitur magis & minus album, per comparationem ad id quod est simpliciter album. Sed nihil est simpliciter malum quod caret omni bono. ergo non est aliquid altero magis vel minus malum.
8 Et sic omnia peccata sunt paria. Præterea, peccata virtutibus opponuntur. Sed virtutes omnes sunt æquales. vnde dicitur Apoc. 21. quod latera sunt æqualia. ergo & omnia
9 peccata sunt paria. Præterea, si vnum peccatum est grauius altero, sequeretur quod peccatum quod in maiori re committitur, esset grauius quam peccatū quod committitur in minori. Sicut si dicatur quod furari multum, est grauius peccatum quam furari parum. Sed hoc non est verum, quia sequeretur quod ille qui minorem iniquitatem committit, committeret etiam maiorem. Dicitur enim Luc. 16. Qui in modico iniquus est, & in maiori iniquus est. Non
10 ergo vnum peccatū est grauius altero. Præterea, peccatum consistit in auersione ab incommutabili bono, & conuersione ad commutabile bonum. Sed huiusmodi conuersio & auersio non recipit magis & minus. Quia anima cum sit simplex, ad quod conuertitur, tota conuertitur, & à quo auertitur tota auertitur. ergo vnum peccatum non est gra-
11 uius altero. Præterea, Augustinus dicit in libro de Trini. quod magnitudinem humani peccati ostendit magnitudo remedij, quia oportuit illud morte Christi deleri. ergo si idem remedium est contra omnia peccata, omnia pecca-
12 ta sunt æqualiter magna. Præterea, sicut dicit Dionysius quarto cap. de Diui. no. Bonū est ex vna & tota causa: Malum autem ex singularibus defectibus: quilibet autem defectus tollit integritatem. ergo quilibet defectus tollit totam boni rationem. Non ergo vnum peccatum est grauius
13 altero. Præterea, virtus est simplex, cum sit forma quædam. ergo si tollitur, tota tollitur: sed ex hoc est peccatum malum, quia tollit virtutē: ergo omnia peccata sunt æqualiter mala, quia vnumquodque æqualiter tollit virtutem.
14 Præterea, ab eodem aliquid habet quod sit tale, & quod sit magis tale: si ergo album est disgregatiuum visus, magis album est magis disgregatiuum. Sed actus habet rationem peccati ex auersione à Deo. Cum ergo omnia peccata conueniant in auersione à Deo, omnia peccata erunt æ-
15 qualia. Præterea, quanto maior est qui offenditur, tanto peccatum est grauius: sicut grauius peccat qui percutit regem quam qui percutit militem. Sed in omni peccato vnus & idem est qui cōtemnitur, scilicet Deus. ergo omnia pec-
16 cata sunt æqualia. Præterea, genus æqualiter participatur à suis speciebus, sed peccatum est genus omnium peccatorum, ergo omnia peccata sunt æqualia, & æqualiter
17 peccat quicunque peccat. Præterea, malum dicitur per priuationem boni. Quantitas autem priuationis cognosci potest ex eo quod post priuationem relinquitur. Idem autē est quod relinquitur in bono post quodlibet peccatum, relinquitur enim ipsa natura animæ & libertas arbitrij, per
18 quam homo potest eligere bonum & malum. ergo vnum peccatū non est magis malū quam aliud. Præterea, circunstantiæ se habent ad virtutem sicut substantiales differentiæ: sed si vna substantialis differentia tollatur, omnes tolluntur, quia corrumpitur subiectum. Cum ergo quodlibet peccatum aliquam circūstantiam virtutis tollat, quodlibet peccatum tollet omnes, & ita vnum peccatum non erit grauius alio.

Contra. 1 SED CONTRA, est quod dicitur Ioan. 19. Propter-
2 ea qui tradidit me tibi maius peccatum habet. Præterea, secundum Aug. Libido est causa peccati: sed non omnis libido est æqualis. ergo nec omnia peccata sunt paria.

CONCLVSIO.

Cum omnia peccata ad priuationem, quæ secundum formam contrarij multipliciter variabilem dicitur, reducantur, ea esse paria impossibile est.

RESP. RESPONDEO dicendum, quod opinio Stoicorum fuit, omnia peccata esse paria. Ex quo deriuata est quorundam modernorum hæreticorum opinio dicentium, nullam inæqualitatem esse nec inter peccata, nec inter merita, & similiter nec inter præmia, nec inter supplicia. Fuerunt autem Stoici moti ad hoc ponendum, quia considerabant quod aliquid ex hoc habet rationē peccati solūmodo, quia est præter rectitudinē rationis: sicut patet quod adulterium est peccatum, nō quia commisceri mulieri sit secundum se malum, sed quia præter rectitudinem rationis fit, & idem patet in aliis. Idem autē est si dicatur præter legem diuinā quantum ad propositum pertinet: vtūque enim prius 1. q. 73. art. 2 in corpore.
nationem quandā importat: priuatio autem nō videtur suscipere magis & minus. Vnde si aliquid sit malum per priuationem alicuius, non videtur differre qualitercunque se habeat, dūmodo priuetur: sicut si iudex alicui certum limitem statuat, si illū præterierit, nō refert vtrum multum vel parum. Et similiter dicebant, quod non refert dūmodo aliquis peccando rectitudinē rationis prætereat, qualitercunque vel ex quacunque causa hoc faciat, ac si peccare nihil esset aliud quam quasdam positas lineas trāsilire. Tota ergo ratio huius rationis soluendæ hinc sumenda est, vt consideremus qualiter in his quæ per priuationem dicuntur, possit vel non possit magis vel minus inueniri. Est ergo considerandum ꝙ est duplex priuatio: quædam quæ est priuatio pura, sicut tenebra, quæ nihil lucis relinquit, & mors, quæ non relinquit aliquid vitę. Quedā vero priuatio est nō pura, sed aliquid relinquens. vnde non solū est priuatio, sed etiam contrarium: sicut ægritudo, quæ nō tollit totam commensurationem sanitatis, sed aliquid eius, & simile est de turpi, & dissimili, & inæquali, & falso, & omnibus similibus. Et videntur huiusmodi priuationes à præmissis differre in hoc, quod primæ priuationes sunt quasi in corrupto esse. Secundæ verō significāt quasi in via corruptionis. Quia ergo in primis priuationib⁹ totū priuatur, & id quod positiue dicitur non est de ratione priuationis, non differt in talibus priuationibus quacunque ex causa vel quocunque modo aliquis priuetur, vt propter hoc dicatur magis vel minus priuatus. Non enim mortuus est minus, qui vno vulnere percussus interiit, quā qui duobus vel tribus. Nec minus est tenebrosa domus si candela veletur vno velamine, quam si duobus vel tribus. In secundis autem priuationibus non totum priuatur: & quod positiue dicitur est de ratione eius quod dicitur priuatiue: & ideo talia recipiunt magis & minus secundum differentiam eius quod dicitur positiue. Sicut ægritudo dicitur maior, si fuerit causa tollens sanitatem, aut maior, aut multiplicior, & idem est in turpitudine, & in dissimilitudine, & in huiusmodi. Est ergo considerāda in peccatis quædam differentia: nam peccata omissionis per se loquendo consistunt in sola priuatione præcepti quod omittitur, vt supra ostensum est. vnde in peccato omissionis conditio actus adiuncti, quia per accidens se habet, modo facit peccatum omissionis per se loquendo magis vel minus. Sicut si alicui præcipiatur vt vadat ad ecclesiam, non attenditur in peccato omissionis vtrum sit prope ecclesiam, vel longe, dummodo ad ecclesiam non vadat, nisi forte per accidens, inquantum differentia illius adiuncti pertineret ad minorem vel maiorem contemptum. Nec tamen propter hoc omnia peccata omissionis sunt paria, quia præcepta disparia sunt, vel propter diuersam auctoritatem præcipientis, vel propter diuersam dignitatem aut necessitatem præceptorum. Peccatum vero transgressionis consistit in deformitate alicuius actus, quæ quidem deformitas non tollit totum ordinē rationis, sed aliquid eius: puta si aliquis comedat quando non debet, & remanet quod comedat vbi debet, vel propter quod debet, nec potest actu remanente totaliter rationis proportio tolli. Vnde dicit Philosophus in quarto Ethicorum, quod si malum sit integrum, importabile fit, & seipsum destruit. Sicut ergo non omnis deformitas corporis est æqualis, sed quædam est alia maior, secundum ꝙ priuantur plura ad decorem pertinentia, vel aliquid principalius, ita non omnis deformitas vel inordinatio actus est æqualis, sed quædam est alia maior. Vnde nec omnia peccata sunt paria.

Priuationē nonnūquam contrarium esse contingit.

Ad primū. AD PRIMVM ergo dicendum, quod verbum Iac. non est sic intelligendum, quod ille qui in vno præcepto legis offendit, tantum reatum incurrat, quantum si omnia transgrederetur, sed quia quodāmodo reatum incurrit pro contemptu omnium præceptorum, non in omnibus, sed in vno. Qui enim vnum præceptorum cōtemnit, intantū omnia

Universidad de Deusto
Biblioteca

præcepta contemnit inquantum contemnit Deum ex quo omnia præcepta auctoritatem habent: vnde statim subdit, Qui enim dixit, non occides, dixit, Non mœchaberis. Et
2 similiter intelligendum est verbum Hierony. Ad 2. dicendum, quod mors animæ est priuatio gratiæ, per quam anima Deo vniebatur: priuatio autem gratiæ non est essentialiter ipsa culpa, sed effectus culpæ & pœnæ, vt supra dictum est in quæstione de Malo. Vnde peccatum dicitur mors animæ non essentialiter, sed effectiue: essentialiter vero pecca-
3 tum est actus deformis vel inordinatus. Ad tertiũ dicendum, quod in supplicio damnatorum est aliquid commune omnibus quod respondet contemptui Dei, puta carẽtia visionis diuinæ & perpetuitas pœnæ. Et quantum ad hoc dicimur congregari cõgregatione vnius fascis. Et est aliquid in quo differunt, secũdum quod quidam magis torquentur quam alij: & quantum ad hoc Matth. 23. dicuntur colli-
4 gari, sicut zizaniorũ fasciculi ad cõburendum. Ad quartum dicendũ, quod ille qui transit lineam præstitutam sibi pro limite à iudice non peccat, nisi quia non tenet se infra terminum sibi præstitutum. & sic directe peccatum eius est peccatum omissionis. Si autem præciperetur ei directe q̃ non ambularet, manifestum est quod quanto plus ambulando procederet, tanto grauius puniretur. Vel aliter dicẽdum, quod, in his quæ non sunt mala, nisi quia prohibita, qui præceptum non seruat totaliter priuatid ad quod tenetur. Sed in his quæ sunt mala per se & non solum quia prohibita, non totaliter tollitur bonum cui opponitur malum. Et ideo tanto grauius peccatur, quanto plus de eo tol-
5 litur. Ad quintum dicẽdum, quod à bono infinito aliquis auertitur actu infinito, & ideo peccatum essentialiter finitũ est, licet habeat aliquã habitudinem ad bonum infinitum.
6 Ad sextum dicendum, quod peccatum essentialiter non
7 est priuatio gratiæ, sed causaliter, vt dictum est. Ad septimum dicẽdum, quod in priuatiuis non dicitur aliquid magis vel minus per accessum ad terminum, sed magis per recessum. Vnde & ibidem Philosophus probat per hoc quod est aliquid magis vel minus falsum, quod sit aliquid simpliciter verum. Ad hoc ergo quod aliquid sit magis vel mi-
8 nus malum, non requiritur quod sit aliquid simpliciter malum, sed quod sit aliquid simpliciter bonum. Ad octauum dicendum, quod virtutes omnes sunt æquales, non quantitate: cum Apostolus dicat quod maior est charitas, sed proportione, inquantũ vnaquæque æqualiter se habet ad suum actum: sicut si quis diceret omnes digitos manus esse æquales proportione, non quantitate. Peccata autem nec proportione sunt paria, quia non dependent ex vna causa, sicut virtutes quæ dependent omnes ex prudentia vel chari-
9 tate, peccatorum autem diuersæ sunt radices. Ad nonum dicendum, quod peccatum quod committitur in re maiori est maius, vnde furtũ maioris rei, est grauius peccatum, quia magis oponitur æqualitati iustitiæ. Verbum autem Domini non sic est intelligendum, quod qui facit minorem iniquitatem maiorem faceret. Multi enim dicunt verbum
10 ociosum, qui non dicerent blasphemiam, sed est intelligendum quod facilius est in minoribus seruare iustitiã quam in maioribus: vnde qui in minoribus non seruat, nec in maioribus seruaret. Ad decimum dicendum, quod quamuis anima sit simplex in esse, est tamen multiplex in virtute, nõ solum secundum quod habet multas potentias, sed quia secundum vnam & eandem potentiam ad multa se habet & multipliciter in illa ferri potest. vnde non est necessarium quod omnis eius auersio vel conuersio sit æqualis.
11 Ad vndecimum dicendum, quod omnibus peccatis mortalibus oportuit subueniri per mortem Christi, propter gravitatem quam habent ex contemptu boni infiniti. Sed tamen nihil prohibet quin per vnum peccatum magis con-
12 temnatur Deus quam per aliud. Ad duodecimum dicendum, quod in quolibet peccato tollitur integritas boni, sed non totum bonum: quinimmo in vno plus, in alio minus,
13 vt dictum est. Ad decimumtertium dicendum, quod peccatum directe opponitur actui virtutis, ad quod multæ circunstantiæ requiruntur. Et præterea diuersæ sunt virtutes, & vna earum est alia maior. Vnde non oportet omnia pec-
14 cata esse æqualia. Ad decimumquartum dicendum, quod ratio illa procederet si peccatum esset priuatio tantum. Sed quia habet in sui ratione positionem aliquam, recipit
15 magis & minus, vt dictum est. Ad decimumquintum dicendum, quod quantitas contemptus non solum mensuratur ex parte eius qui offenditur, sed etiam ex parte actus quo quis contemnitur, qui potest esse intentior vel remissior. Ad decimumsextum dicẽdum, quod omnia animalia 16
sunt æqualiter animalia, non tamẽ sunt æqualia animalia, sed vnũ animal est altero maius & perfectius. Et similiter non oportet quod omnia peccata propter hoc sint paria. 17

Ad decimum septimum dicendum, q̃ post peccatum remanet & natura animæ, & libertas voluntatis. Minuitur tamen habilitas ad bonũ, & per vnũ peccatum plus, & per aliud minus. Ad decimum octauum dicendũ, quod circun- 18
stantiæ non se habent nec in virtute nec in peccato, sicut differentiæ substantiales, ali oquin omnis circũstantia constitueretur in genere vel specie virtutis aut peccati, sed magis se habent per modũ accidentium, vt supra dictum est. Et præterea hoc non est verum, quod sublata vna differẽtia essentiali omnes tollantur. Sublato enim rationali remanet viuum, vt dicitur in lib. de Causis. Non quidem idem numero propter destructionem subiecti, sed idem ratione.

Vtrum peccatum sit grauius ex eo quod maiori bono opponitur.

ARTIC. X.

DECIMO quæritur vtrum peccatum sit grauius ex eo quod maiori bono opponitur. Et videtur quod *Primus.*
non. Quia secũdum Augustinũ ex hoc aliquid dicitur malum, quod adimit bonũ: quod ergo plus adimit de bono est magis malum: sed primum peccatum etiam si minori virtuti opponatur, plus adimit de bono quam secundum, quia priuat hominẽ gratia & vita æterna: non ergo peccatum est
1 ex hoc grauius, quod maiori virtuti opponitur. Præterea, charitas secundum Apostolum primæ Cor. 13. est maior fide & spe: odium autem quod oponitur charitati, non est grauius peccatum quam infidelitas & desperatio, quæ opponũtur fidei & spei: non ergo peccatum est grauius quod
3 maiori bono opponitur Præterea, quod aliquis sciens vel ignorans peccet, accidentaliter se habet ad bonum, cui opponitur peccatum: si ergo ex hoc vnum peccatum esset alio grauius quod maiori bono opponitur, sequeretur quod non grauius peccaret qui sciens peccat, quam qui peccat ignorans, quod patet esse falsum. Præterea, quantitas pœ- 4
næ respondet quantitati culpæ: sed quædam peccata quæ sunt in proximum, grauius leguntur punita quam peccata in Deum commissa, sicut peccatum blasphemiæ, quod est peccatum in Deum, punitum est simplici lapidatione, vt habetur Leuit. 24. peccatum autem schismatis punitum est per inconsuetam mortem multorum, vt habetur Numeri vigesimosexto: ergo grauius est peccatum quod committitur in proximum quam quod committitur in Deum: cum tamen maiori bono opponatur peccatum quod in Deum committitur.

SED CONTRA est quod Philosophus dicit octauo *Contra.1.*
Ethico. quod sicut bono opponitur malum, ita optimo opponitur pessimum.

CONCLVSIO.

Peccata eo grauiora secundum suum genus sunt, quo maiori bono opponuntur: per accidens vero grauiora sunt quo magis voluntaria, vel aliqua ex circunstantiis determinata.

RESPONDEO dicendum, quod grauitas peccati *RESP.*
potest pensari ex duobus. Vno modo ex parte ipsius *1.2.q.73.ar.*
actus: alio modo ex parte agentis. Ex parte autem actus *3. 4. & se-*
est duo considerare, scilicet speciem actus, & accidens *ptimo.*
eius, quod supra circunstantiam diximus. Actus autem speciem habet ex obiecto, sicut iam supra dictum est. Grauitas ergo peccati quam habet ex specie sua, attenditur ex parte obiecti siue materiæ. Et secundum hanc considerationem gratius peccatum dicitur ex suo genere, quod maiori bono virtutis opponitur. vnde cum bonum virtutis consistat in ordinatione amoris, vt Augustinus dicit, Deum autem super omnia diligere debeamus, peccata quę sunt in Deum, sicut idolatria, blasphemia, & huiusmodi, secundum suum genus sunt reputanda grauissima. Inter peccata autem quæ sunt in proximum, tanto aliqua sunt aliis grauiora, quanto maiori bono proximi opponitur. Maximum autem bonum proximi est ipsa vita hominis, cui opponitur peccatum homicidij, quod tollit actualem hominis vitam: & peccatum luxuriæ, quod opponitur vitæ hominis in potentia, quia est inordinatio quædam circa actum generationis humanæ. Vnde inter omnia pec- 6
cata quæ sunt in proximum, grauius est homicidium secũdum genus suum, & secundum locum tenet adulterium & fornicatio, & huiusmodi peccata carnalia. Tertium autem locum tenet furtum & rapina & huiusmodi, per quæ in exterioribus bonis lædituir proximus. In singulis autem horũ generum sunt diuersi gradus, in quibus mensuram peccati secundum genus suum oportet accipere, secundũ quod bonum oppositũ magis vel minus per charitatem debet amari. Ex parte autem circunstantiæ est etiam grauitas in peccato, non ex specie sua, sed accidentalis. Similiter etiam ex parte agentis attenditur grauitas in peccato secundum q̃ magis vel minus voluntarius peccat, volũtas enim est causa peccati, vt supra diximus. Sed hæc grauitas nõ competit peccato secundum suam speciem, & ideo si grauitas peccati attendatur secundum speciem eius, tanto inuenitur peccatum grauius, quanto maiori bono opponitur.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendum, quod in peccato inuenitur duplex boni ademptio, vna formalis per quam tollitur ordo virtutis. Et quantum ad hanc non refert vtrũ primo vel secundo peccet: quia secundũ peccatum potest plus priuare de ordine virtutis in actu quam primum. Alia vero est ademptio boni quę est effectus peccati, scilicet priuatio gratiæ & gloriæ. Et quantum ad hãc, primum peccatũ plus tollit quam secundum. Sed hoc est per accidens, quia secũdum non inuenit quod primum inuenit: per ea autem quæ sunt per accidens, non est iudicium de rebus sumendum.
2 Ad secundum dicendum, quod fides & spes sunt præambula ad charitatem: vnde infidelitas quæ oponitur fidei, & desperatio quæ oponitur spei, maxime opponũtur
3 charitati, quia radicitus eam euellunt. Ad tertium dicendum, quod aliquem peccare scientem vel ignorantem, licet accidat alicui peccato speciali, puta furto quantum ad species eius, tamen quantum ad rationem generis, id est, inquantum est peccatum, non accidit, quia de ratione peccati est vt sit voluntarium: vnde ignorantia, quæ diminuit
4 voluntarium, diminuit etiam rationem peccati. Ad quartum dicendum, quod pœnæ quæ inferuntur à Deo in futura vita, respõdẽt grauitati culpæ. vnde Apostolus ad Rom. secundo dicit, quod iudicium Dei est secundum veritatem in eos, qui talia agunt. Sed pœnæ quæ in præsenti vita infliguntur siue à Deo, siue ab homine, non semper respondent grauitati culpæ. Interdum enim minor culpa grauiori pœna punitur temporaliter, propter maius periculum euitandum: pœnæ enim præsentis vitæ quasi medicinæ adhibentur. Peccatum autem schismatis permitiosissimum est in rebus humanis, quia dissoluit totum regimen humanæ societatis.

Vtrum peccatum diminuat bonum naturæ.

ARTIC. XI.

Primum. VNDECIMO quæritur vtrum peccatum diminuat bonum naturæ. Et videtur quod nõ, Nullum enim diminutum est integrũ. Sed bona naturalia manent integra
2 in dæmonibus post peccatum, vt dicit Diony. 4. cap. de Diui. no. ergo bonum naturæ non diminuitur per peccatum. Præterea, accidens non tollit suum subiectum. Sed malum culpæ est in bono naturæ sicut in subiecto. ergo malum culpæ non tollit aliquid à bono naturę, & ita non diminuit ipsum. Sed diceretur quod bonum naturæ diminuitur per malum culpæ, non inquantum ad substantiam subiecti, sed
3 quantum ad aptitudinem siue ad habilitatem. Sed contra, priuatio nihil tollit de eo quod est commune sibi & formæ oppositæ. Sed sicut substantia subiecti est communis priuationi & formæ, ita etiam aptitudo siue habilitas. Requirit enim priuatio in subiecto aptitudinem ad formam oppositam. ergo priuatio nihil tollit de habilitate subiecti.
4 Præterea, diminui quoddam pati est. pati autem in suscipiendo est, agere autem emittendo magis. Nihil ergo diminuitur secundum actum suum. Sed peccatum in actu cõsistit. ergo per peccatum non diminuitur bonum naturæ peccantis. Sed diceretur quod peccatum est actus potẽtiæ,
5 quæ non diminuitur, sed sola eius habilitas. Sed contra, pati dicitur aliquid non solũ si subtrahatur ei aliquid quod sit de substantia eius, sed etiam si subtrahatur accidens eius. Aqua enim pati dicitur non solum cum amittit formam substantialem, sed etiam cum calefacta frigiditatem amittit. habilitas autẽ est accidẽs potentiæ. ergo si diminuitur habilitas, ipsa potentia patietur per actum proprium, quod videtur impossibile secundum prædicta. Præterea, 6
in rebus naturalibus agens patitur, non tamẽ patitur secũdum quod agit. Nam agit quidẽ secundũ quod est actu: patitur autem secundum quod est in potentia; sicut aër actu calidus infrigidatur per aquam inquantum est frigidus in potentia, calefacit autem aquam inquantum est actu calidus. Sed hoc est communiter verum in omnibus, quod nihil secundum idem est actu & potentia: nihil ergo patitur secundũ quod agit. Neque ergo peccans diminuitur in suo bono naturali per propriam actionem peccati. Præterea, 7
diminuere est agere quoddam, sed actus non agit: esset enim procedere in infinitum, cum omne quod agit, actum causet. Cum ergo peccatum sit actus quidam, videtur quod peccatum non diminuat bonum naturæ. Præterea, cum 8
diminutio sit motus quidam, diminuere mouere est. Nihil autem mouet seipsum. Moueret autem seipsum aliquid, si super suam actionem moueretur. Non ergo peccans diminuitur in suo bono naturæ per suam actionẽ peccati. Præ- 9
terea, Diony. dicit 4. cap. de Diui. no. Quod malũ non agit nisi virtute boni. Sed peccatum in virtute boni non corrumpit bonum naturæ, quia virtus boni non est corruptiua, sed saluatiua magis. ergo peccatum non diminuit bonum naturæ. Præterea, Augu. dicit in Enchi. quod in bono & ma- 10
lo fallit dialecticorum regula quæ dicit quod oppositа non sunt simul. Non autem falleret nisi malum esset in bono sibi opposito sicut in subiecto. Est ergo peccatum in bono naturæ sibi opposito sicut in subiecto. Sed nullum accidens diminuit suum subiectum. ergo peccatum nõ diminuit bonum naturæ, etiam secũdum quod est ei oppositum. Præ- 11
terea, si peccatum diminueret bonum naturæ, diminueretur libertas arbitrij in quo præcipue peccatum cõsistit. Sed Bernardus dicit in lib. de Lib. arb. quod liberum arbitrium detrimentum non patitur in damnatis. ergo bonum naturæ non diminuitur per peccatum. Præterea, si peccatum 12
diminuit habilitatem naturalem ad bonum, aut ex parte subiecti, aut ex parte boni, ad quod subiectũ est habile. Inter hæc enim duo habilitas cõsideratur quasi mediũ quoddam. Non autem diminuit ipsam ex parte subiecti, sicut nec ipsum subiectum. Secundum autem quod coniungitur cum bono virtutis vel gratiæ, videtur habilitas prædicta pertinere ad genus moris: sic ergo per peccatum nullo modo diminuitur bonum naturæ. Præterea, Augustinus dicit 8. 13
super Gene. ad literam quod infusio gratiæ est sicut illuminatio, & per cõsequens peccatũ est sicut obtenebratio mentis. Sed tenebra non tollit ab aëre habilitatem ad lumẽ. ergo nec etiam peccatum tollit aliquid de habilitate ad gratiam. Præterea, habilitas naturalis ad bonum videtur es- 14
se idem quod iustitia naturalis. Iustitia autem est rectitudo quędam voluntatis, vt Ansel. dicit in libro de Veritate. Rectitudo autem non potest diminui, quia omne rectum æqualiter est rectum. ergo neque bonum naturæ, quod est habilitas naturalis, diminuitur per peccatum. Præterea, 15
Aug. dicit in libro de Immortalitate animæ, quod mutato aliquo, mutatur id quod in eo est. Sed diminutio est quædam species motus. ergo diminuto subiecto, diminuitur accidens quod in eo est. Sed culpa est in bono naturæ sicut in subiecto. Si ergo culpa diminuit bonum naturæ, diminuit semetipsam, quod est inconueniens. Præterea, secun- 16
dum Philosophum in 2. Ethico. tria sunt in anima, potentia, habitus, & passio. Sed passio non diminuitur per peccatum: quinimo per peccata multiplicatur. vnde & passiones peccatorũ dicuntur ad Rom. septimo: habitus autem virtutis totaliter tollitur per peccatum, potentia autem totaliter manet. nullum ergo bonum naturæ est in anima quod per peccatum diminuatur.

SED CONTRA est quod dicitur Luc. 10. super illud, Et plagis impositis abierunt: dicit Glo. quod peccatis, *Contra.1.*
humanæ naturæ integritas violatur. Non autem violatur integritas nisi per diminutionem. ergo peccatum diminuit bonum naturæ. Præterea, Augus. dicit 11. de Ciui- 2
tate Dei. quod vitium est malum, quia nocet naturæ bonæ. Quod non esset nisi adimeret aliquid. Diminuit ergo bonum naturæ. Præterea, Augustinus dicit in sexto Musicæ, quod anima per peccatum facta est imbecillior. Dimi- 3
nuitur ergo bonum naturæ in ipsa per peccatum. Præ- 4
terea, creatura rationalis se habet ad gratiam sicut oculus ad lumen, sed oculus in tenebris existens fit minus habilis ad videndum lucem. ergo anima diu in peccato manens, fit minus habilis ad percipiendam gratiam. Et ita

Universidad de Deusto
Biblioteca

bonum naturæ, quod est habilitas, diminuitur per peccatum.

CONCLVSIO.

Naturæ bonum, id est aptitudo ad gratiam & virtutes per peccatum diminuitur.

RESP. 1.2. q. 85. art. 1

RESPONDEO dicendum, quod quia diminuere est quoddam agere, considerandum est quot modis aliquid agere dicatur, vt sciatur qualiter peccatum bonum naturę diminuat. Dicitur autem proprie quidem agere ipsum agens, quod actum producit: abusiue autem id, quo agens agit: sicut proprie quidem pictor facit album parietem, sed quia facit album per albedinem, cõsueuit etiam dici quod albedo facit album. Quot ergo modis id quod proprie est agens dicitur agere, tot etiam modis agere dicitur abusiue id quod agens agit. Agens autem principaliter dicitur agere aliquid, & per se & per accidens: per se quidem quod agit secundum propriam formam, per accidens autem quod agit remouendo prohibens: sicut per se quidem illuminat domum sol: per accidens vero qui aperit fenestram, quæ erat obstaculum luminis. Rursus principale agens dicitur aliquid agere primo, & aliquid consequenter. Sicut generans primo quidem dat formam, consequenter autem dat motum & omnia quæ consequuntur ad formam, vnde generans dicitur mouens grauium & leuium, vt dicitur in octauo Physicorum. Quod autem dictum est in effectibus positiuis, similiter oportet intelligi quantum ad effectus priuationis: sic enim corrumpens, & diminuens est mouẽs, sicut & generans & augens. Vnde manifeste accipi potest, quod sicut remouens obstaculum luminis dicitur per accidens illuminare, & etiam ipsa remotio obstaculi, abusiue tamen: ita etiam ponens obstaculum lumini dicitur obtenebrare, & etiam ipsum obstaculum. Sicut autem lumen à sole diffunditur in aërem, ita gratia à Deo infunditur animæ. Quæ quidem est supra naturam animæ, & tamen in natura animæ vel cuiuscunque creaturæ rationalis est aptitudo quædam ad gratiæ susceptionem, & per gratiam susceptam fortificatur in debitis actibus. Peccatum autem est quoddam obstaculum interpositum inter animam & Deum, secundum illud Isaiæ 59. Peccata vestra diuiserunt inter vos & Deum vestrum. Cuius ratio est, quia sicut interior aër domus non illuminatur à sole, nisi directe aspiciat solem: & hoc dicitur illuminationis obstaculum quod huiusmodi respectus rectitudinem impedit, ita anima non potest illuminari à Deo per gratiæ susceptionem, nisi directe conuertatur in ipsum: hanc autem conuersionem impedit peccatum, quod conuertit animam in oppositum, quod scilicet est contra legem Dei. Vnde manifestum est quod peccatum est obstaculum quoddam impediens gratiæ susceptionem. Omne autem obstaculum alicuius perfectionis aut formæ, simul cum hoc quod excludit formam vel perfectionem quancunque, facit susceptiuum minus aptum vel habile ad formæ receptionem: & vlterius per consequens impedit effectus formæ vel perfectionis in subiecto, & maxime si obstaculum illud fuerit aliquid inhærens vel habitu vel actu. Manifestũ est enim quod id quod mouetur vno motu, non simul mouetur contrario, & est etiam minus aptum vel habile vt motu contrario moueatur. Sicut etiam quod est calidum, est minus aptum vt sit frigidum, difficilius enim frigidi impressionem recipit. Sic ergo peccatum quod est obstaculum gratiæ, non solum excludit gratiam, sed etiam facit animam minus aptam vel habilem ad gratiæ susceptionem. Et sic diminuit aptitudinem vel habilitatem à bono ad gratiam. Vnde cum huiusmodi habilitas sit quoddam bonum naturæ, peccatum diminuit bonum naturæ. Et quia gratia naturam perficit & quantum ad intellectum, & quãtum ad voluntatẽ, & quantum ad inferiores animę partes obaudibiles rationi, irascibilem dico & concupiscibilem, peccatum excludendo gratiam & huiusmodi auxilia naturæ, dicitur vulnerare naturam. Vnde ignorantia, malitia, & huiusmodi, dicuntur quædam naturæ vulnera consequentia ex peccato.

Peccata diuidũt hominem à Deo.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendum, quod bonum naturæ integrum manet quantum ad substantiam boni naturalis, sed per peccatum diminuitur aptitudo ad gratiam, vt dictum est, quæ quidem est quoddam bonum naturæ.

2 Ad secundum dicendum, quod accidens & si non tollat substantiam sui subiecti, potest tamen diminuere habilitatem ad aliud accidens, sicut calor diminuit habilitatem ad frigus, & ita est in proposito, vt dictum est. Ad tertium dicendum, quod secundum Philosophum in tertio Physicorum dicitur quod potentia sanum & potentia ægrum est idem subiecto, propter vnam substantiam subiecti, quæ est in potentia ad vtrunque. Differunt tamen ratione, quia ratio potentiæ sumitur ab actu. Sic ergo peccatum non diminuit habilitatem ad gratiam ex ea parte qua radicatur in substantia animæ, sic enim communis est vna existens contrariorum, sed ex ea parte qua ordinatur ad oppositum, prout differens est. Ad quartum dicendum, quod ad actum moralem concurrunt actus multarum potentiarum animæ, quarum quædam sunt motiuæ aliarum, sicut intellectus mouet voluntatem, & voluntas mouet irascibilem & concupiscibilem. Mouens autem imprimit aliquid in motum: vnde patet quod in actu morali non est sola emissio, sed etiam receptio. Et propter hoc ex actibus moralibus potest causari aliquid in agente, vt habitus vel dispositio vel etiam aliquid oppositum his. Quintum concedimus. Ad sextum dicendum, quod actio naturalis consistit in emissione tantum, vnde actio naturalis nihil causat in agente, maxime in simplicibus agentibus quæ non sunt composita ex agente & patiente vel mouente & moto. In his enim quæ sic composita sunt, videtur eadem ratio esse, quæ est in actibus moralibus.

Ad septimum dicendum, quod actus non proprie dicitur agere, sed abusiue, quia est quo agens agit. Ad octauum dicendum, quod nihil secundum idem mouet seipsum, sed secundum diuersas partes nihil prohibet, vt patet in octauo Physicorum. Et sic accidit in actu morali, vt dictum est. Ad nonum dicendum, quod aliquod bonum particulare est corruptiuum alterius boni particularis, propter contrarietatem quam habet ad ipsum. Et sic nihil prohibet malum prout agit in virtute boni particularis, esse alterius boni corruptiuum. Sicut frigidum est corruptiuum calidi. Et hoc modo peccatum corrumpit bonum iustitiæ, conuertendo se ad aliquod bonum sine modo & ordine, & per consequens diminuit aptitudinem ad iustitiam. Ad decimum dicendum, quod bonum & malum possunt dupliciter considerari. Vno modo secundum communem rationem boni & mali, & sic quodlibet malum opponitur cuilibet bono. Et ita dicit Augustinus fallere dialecticorum regulam, dum malum est in bono. Alio modo possunt considerari secundum specialem rationem huius vel illius boni vel mali. Et sic non quodlibet malum opponitur cuilibet bono, sed hoc huic, vt cæcitas visui, & intemperantia temperantiæ. Et hoc modo malum nunquam est in bono sibi opposito. Nec in hoc fallitur dialecticorum regula. Ad vndecimum dicendum, quod libe- 11
rum arbitrium non patitur detrimentũ in damnatis quantum ad libertatem quæ non intenditur aut remittitur: sed patitur detrimentum quãtum ad libertatem quæ est à culpa & miseria. Ad duodecimum dicendum, quod habi- 12
litas ad gratiam totaliter se tenet ex parte naturæ, etiam secundum quod ordinatur ad bonum moris. Ad decimumtertium dicendum, quod peccatum non est priuatio 13
pura sicut tenebra, sed est aliquid positiue. Et ideo se habet vt quoddam obstaculum gratiæ, sed ipsa priuatio gratiæ se habet vt tenebra. Obstaculum autem diminuit habilitatẽ, vt dictum est. Ad decimumquartum dicendum, q̃ habi- 14
litas ad gratiam non est idem quod iustitia naturalis, sed est ordo boni naturalis ad gratiam. Nec tamen hoc est verum quod iustitia naturalis diminui non possit. Rectitudo enim secundum hoc diminui potest, quod id quod erat rectum secũdum totum, in aliqua parte curuetur. Et hoc modo iustitia naturalis diminuitur secundum quod in aliquo obliquatur. puta in eo qui fornicatur, obliquatur naturalis iustitia quantum ad dilectionem concupiscentiarum, & sic de aliis. In nullo tamen iustitia naturalis totaliter corrumpitur. Ad decimumquintum dicendum, quod id quod 15
est in aliquo, mouetur ad motum eius in quo est, quantum ad id in quo ab eo dependet, non quantum ad aliud. Anima enim in corpore existens dependet à corpore quantum ad locum, non autem quantum ad esse, nec quantum ad quantitatem. Et ideo per accidens mouetur localiter moto corpore. Non tamen diminuitur anima diminuto copore, nec corrumpitur corrupto corpore. Malum autem culpæ non habet quantitatem ex bono naturæ, sed magis per recessum à bono naturæ: sicut ægritudo habet quantitatem per receſſum à naturali dispositione corporis.

ris. Vnde malum culpæ non diminuitur diminuto bono naturæ, sicut neque morbus diminuitur debilitata natura, sed
16 magis augetur. Ad decimumsextum dicendum, quod in potentia includitur etiam habilitas siue aptitudo ad bonum gratiæ, quæ quidem habilitas diminuitur, vt dictum est, licet ipsa potentia non minuatur.

Vtrum peccatum possit corrumpere totum bonum naturæ.

ARTIC. XII.

Primum. DVODECIMO quæritur vtrum peccatum possit corrumpere totum bonũ naturæ. Et videtur quod sic. Omne enim finitum per continuam diminutionem potest totaliter auferri. Sed bonum naturæ quod est habilitas, est quoddam finitum, cum sit creatum. ergo si diminuitur per
2 peccatum, vt dictum est, totaliter potest auferri. Præterea, bonum naturæ quod est habilitas ad gratiam, videtur diminui vel tolli per auersionem à gratia. Auersio autem habet statum, & non procedit in infinitum, quia cõuersio quę ei opponitur statum habet. Non enim est in homine charitas infinita. ergo diminutio boni naturalis statum habet: quod non esset si semper aliquid de bono naturæ remaneret: quia bonũ naturæ semper natum est diminui per peccatum. ergo videtur q̃ bonum naturæ totaliter per peccа-
3 tum tolli possit. Præterea, priuatio totaliter tollit habilitatem, cæcus enim nullo modo est habilis ad videndum. Sed culpa est quædã priuatio. ergo videtur q̃ totaliter tol-
4 lat bonũ naturæ quod est habilitas. Præterea, peccatum est tenebra spiritualis, vt Dama. dicit. Sed tenebra totaliter potest excludere lucem. ergo totaliter potest culpa excludere
5 bonum. Præterea, sicut se habet bonum gratiæ ad malum naturæ, ita se habet malum culpæ ad bonum naturæ. Sed per gratiam excludi potest totum malum naturæ, id est fomes qui est inclinatio ad culpam, vt patet in beatis. ergo per malum culpæ potest tolli totũ bonum naturæ, quod est
6 habilitas ad gratiam. Præterea, ibi habilitas ad gratiam remanere non potest, vbi est impossibilitas gratiam consequendi. Sed status damnationis ad quem peruenitur per culpam inducit impossibilitatem consequendi gratiam. ergo per culpam potest tolli totum bonum naturæ, quod est
7 habilitas ad gratiam. Præterea, Dionysius quarto cap. de Diui. nomi. dicit quod malum est defectus naturalis habitudinis: quod maxime videtur competere malo culpæ. ergo videtur quod totaliter bonum naturæ quod est habi-
8 litas, per peccatum deficiat. Præterea, quicquid ponit aliquid extra statum naturæ, videtur tollere bonum naturæ. Sed peccatum ponit peccantem extra statum naturæ. Dicit enim Dama. quod angelus peccans cecidit ab eo quod est secundum naturam in id quod est præter naturam. er-
9 go peccatum tollit bonum naturæ. Præterea, priuatio non Priuat nisi quod est. Sed gratia nõ fuit in angelis ante peccatum. ergo peccatum angeli non priuauit gratiæ bonum.
10 relinquitur ergo quod priuauerit bonum naturæ. Præterea, diminutio est quidam motus. Idem est autem motus totius & partis, vt glebæ vnius & totius terræ, vt dicitur in quarto Physicorum. Si ergo aliquid de bono naturæ diminuitur per peccatum, totum bonum naturæ per peccatum tolli potest.

Contra.1 SED CONTRA, quandiu manet voluntas, remanet habilitas ad bonum. Sed peccatum non tollit voluntatem, quinimo in voluntate consistit. ergo videtur quod peccatum non possit tollere totum bonum naturæ, quod est habilitas.

CONCLVSIO.

Peccatum, & si diminuat bonum naturæ, non tamen totaliter in homine potest totum bonum naturæ corrumpere.

RESP. RESPONDEO dicendum, q̃ impossibile est quod per peccatum tollatur totaliter bonum naturæ, quod est aptitudo vel habilitas ad gratiã. Sed ex hoc videtur difficultas insurgere. Quia cum illa habilitas sit finita, videtur quod per continuam diminutionem totaliter deficere possit. Quam quidem difficultatem aliqui vitare voluerũt, accipientes similitudinem ex continuo finito, quod in infinitum diuiditur, si fiat diuisio secundũ eandẽ proportionẽ: puta si à linea finita subtrahatur tertia pars eius, & iterum tertia pars residui, & sic inde nunquam stabit diuisio, sed poterit in infinitum procedi. hoc autem in proposito locum non habet: quia cum procedit diuisio lineæ secundum eandem proportionem, semper pars secundo subtracta est minor quam pars quæ primo subtrahitur: sicut maius est tertium totius quam tertium duarum partium residuarum, & sic de aliis. Non autem potest dici quod per secundum peccatum minus diminuatur de habilitate prædicta, quam per primum: immo forte æqualiter, vel etiam plus si peccatum fuerit grauius. Et ideo aliter dicendum est quod habilitas diminui potest dupliciter. Vno modo per subtractionem: alio modo per contrarij appositionem. Per subtractionem quidem sicut aliquod corpus est habile ad calefaciendum per calorem quem habet. vnde diminuto calore diminuitur habilitas calefaciendi. Per appositionem autem cõtrarij, sicut aqua calefacta habet naturalem aptitudinem vel habilitatem ad infrigidationem: sed quanto plus fuerit appositum de calore, tanto minuitur habilitas ad frigus, hic enim modus diminutionis qui est per appositionem contrarij, habet locum in potentiis passiuis & receptiuis magis, primus autem modus in potentiis actiuis. quamuis vterque modus in vtrisque potentiis aliqualiter inueniri possit: Quãdo ergo est diminutio habilitatis per subtractionem, tunc totaliter habilitas potest auferri, ablato eo quod habilitatẽ causabat. quando vero habilitas diminuitur per appositionem contrarij, tunc considerandũ est vtrum appositio contrarij exercens possit corrumpere subiectum, aut non. si enim potest corrumpere subiectum, potest totaliter habilitas tolli: sicut tantum potest augeri calor in aqua, quod corrumpitur aqua. & sic totaliter tollitur habilitas quæ speciem aquæ consequebatur. Si autem per appositionem contrarij quantumcunque multiplicetur non possit subiectum corrumpi, semper quidem minuetur habilitas contrario appositio crescente, nunquam tamen totaliter tolletur propter permanentiam subiecti, in quo radicatur talis habilitas: sicut quantumcunque calidum creseret non tolleret aptitudinem materiæ primę, quæ est incorruptibilis ad formam aquæ. Manifestũ est autem, quod habilitas naturæ rationalis ad gratiam est sicut potentiæ susceptiuæ, & quod talis habilitas naturam rationalẽ consequitur inquantum huiusmodi. Dictum est autem supra, quod diminutio huius habilitatis est per appositionem cõtrarij, dum scilicet creatura rationalis auertitur à Deo per conuersionem ad contrarium. Vnde, cum natura rationalis sit incorruptibilis, & non desinat esse quantumcunque peccatum multiplicetur, consequens est quod habilitas ad bonum gratiæ semper diminuatur per appositionem peccati, ita tamen quod nunquam totaliter tollatur. Et sic in proposito diminutio procedit in infinitum per oppositum ad oppositionem, sicut in continuis econuerso appositio fit in infinitum per oppositum ad diuisionem, dum quod vni lineæ subtrahitur alteri opponitur.

Diminuitur aliquid ab aliquo bifariã per subtractionem, & contrarij appositionẽ.

Nota sensum auctoris, quẽ nullo modo voluit videre Durandus.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod ratio illa procederet, si bonum naturæ diminueretur per subtractionem, sicut iam dictum est. Ad secundum dicendum, quod con- 2
uersio & auersio habent statum quo proueniunt in actu, quia non est conuersio vel auersio actu infinita: non tamen habent statum quãtum ad id quod est in potẽtia, quia tam merita quam demerita possunt in infinitum multiplicari. Ad tertium dicendum, quod priuatio quæ tollit potentiam, 3
tollit totaliter habilitatem, sicut cæcitas, quæ tollit potentiam visiuam: nisi forte secundum quod remanent habilitas vel aptitudo in radice potẽtiæ, id est in essentia animæ: priuatio autem, quæ tollit actũ non aufert habilitatem. Et talis priuatio est priuatio gratiæ, sicut & tenebra, quæ est priuatio lucis ab aëre, peccatũ autem non est ipsa priuatio gratiæ, sed obstaculum quoddã quo gratia priuatur, vt supra dictum est. Ad quartum dicendum, quod sicut tenebra 4
excludit lucem sibi oppositã, nõ autẽ aptitudinem ad lucẽ, quæ est in aëre, similiter per peccatũ excluditur gratia, non autem aptitudo ad gratiam. Ad quintum dicendum, quod 5
pronitas ad malum quæ dicitur fomes, non consequitur naturam, sicut habilitas ad bonũ, sed consequitur corruptionem naturæ, quæ est ex culpa. Et ideo fomes totaliter per gratiam tolli potest, non autem bonum naturę per culpam. Ad sextum dicendum, quod impossibilitas ad gratiam quæ 6
est in damnatis non est ex totali subtractione habilitatis naturalis ad bonum, sed ex obstinatione voluntatis in malo, & ex immobilitate diuinæ sententiæ, ne eis in perpetuũ gratia apponatur. Ad septimum dicendum, quod defectus 7
naturalis aptitudinis non sic intelligitur quod tota natu-

Ad primũ.

Universidad de Deusto
Biblioteca

ralis aptitudo deficiat, sed quia deficit à sua perfectione.
8 Et similiter dicendum ad octauum, quod peccatum non totaliter ponit extra statum naturæ, sed extra eius perfectionem.
9 Ad nonum dicendum, quod priuatio non solum priuat quod est, sed etiam id quod natum est esse. potest enim aliquis priuari aliquo quod nunquam habuit, dummodo natus fuisset habere. Et tamen hoc non est verum, quod angeli in principio suæ creationis gratiam non habuerunt. Simul enim Deus in eis condidit naturam, & largitus est
10 gratiam, vt Augustinus dicit 12. de Ciuita. Dei. Ad decimum dicendum, quod ratio illa procederet si diminutio illa fieret per subtractionem partis.

QVÆSTIO TERTIA.

DE CAVSA PECCATI.

In quindecim articulos diuisa.

Primo enim quæritur vtrum Deus sit causa peccati.
2 Vtrum actio peccati sit à Deo.
3 Vtrum diabolus sit causa peccati.
4 Vtrum diabolus possit inducere homines ad peccandum interius persuadendo.
5 Vtrum omne peccatum veniat ex suggestione diaboli.
6 Vtrum ignorantia possit esse causa peccati.
7 Vtrum ignorantia sit peccatum.
8 Vtrum ignorantia excuset vel diminuat peccatum.
9 Vtrum sciens ex infirmitate peccet.
10 Vtrum peccatum ex infirmitate factum imputetur homini ad culpam mortalem.
11 Vtrum infirmitas alleuiet vel aggrauet peccatum.
12 Vtrũ aliquis possit ex malitia vel certa scientia peccare.
13 Vtrum grauius peccet qui ex infirmitate peccat quàm qui ex malitia.
14 Vtrum omne peccatum ex malitia, sit peccatum in spiritumsanctum.
15 Vtrum peccatum in spiritumsanctum possit remitti.

ARTIC. I.

Ad primũ.

QVÆSTIO est de causa peccati. Et primo quæritur vtrũ Deus sit causa peccati. Et videtur q̃ sic. Dicit enim Apostolus ad Rom. 1. Tradidit eos Deus in reprobum sensum, vt faciãt quę non conueniunt. vbi dicit glo. Augustinum ex libro de Gratia & lib. arb. Manifestum est Deum operari in cordibus hominum inclinando volũtates eorum in quodcunq; voluerit, siue ad bonum siue ad malum. Sed inclinatio volũtatis ad malum est peccatum. ergo Deus est causa peccati. Sed diceretur quod inclinatio voluntatis ad malum dicitur esse à Deo, inquãtum
2 est pœna. vnde ibidem de Dei iudicio loquitur. Sed contra non potest esse idem secundum idem pœna & culpa, vt supra dictum est, quia pœna secundum suam rationem repugnat voluntati: culpa autem secundum suam rationem est voluntaria. Sed inclinatio voluntatis pertinet ad rationem voluntarij. Si ergo Deus inclinat voluntatem in malum, videtur quod & ipse sit causa culpæ inquantum est culpa.
3 Præterea, sicut culpa opponitur bono gratiæ, ita pœna opponitur bono naturæ. Sed non impeditur quin Deus sit causa pœnæ per hoc quod est causa naturæ ergo neque im-
4 peditur esse causa culpę per hoc q̃ est causa gratię. Præterea, quicquid est causa causæ est causa causati. Sed liberũ arbitriũ est causa peccati, cuius causa est Deus. ergo Deus
5 est causa peccati. Præterea, illud ad qđ inclinat virtus data à Deo est causatum à Deo. Sed virtutes quædã datę à Deo inclinant ad peccatum, sicut irascibilis ad homicidium, & concupiscibilis ad adulterium. ergo Deus est causa pec-
6 cati. Præterea, Quicunque inclinat volũtatem suam vel alterius, ad malum, est causa peccati. puta si homo faciendo eleemosynam inclinat voluntatem suam, vt intendat inanem gloriam. Sed Deus inclinat voluntatem hominis
7 in malum, vt iam dictum est. ergo est causa peccati. Præterea, Dionysius dicit 4. cap. de Diui. no. quod apud Deum causæ malorum sunt. Sed non sunt in Deo ociosæ. ergo Deus est causa malorum inter quæ computantur pecca-
ta. Præterea, Augustinus dicit in libro de Natura & gratia, 8
quod gratia in anima est sicut lux per quam homo bonum operatur, & sine quo bonum operari non potest. Sic ergo gratia est causa meriti. ergo per oppositum, subtractio gratiæ est causa peccati. Sed Deus est qui subtrahit gratiam. ergo Deus est causa peccati. Præterea, Augustinus 9
dicit 2. Confess. Gratiæ tuæ deputo quæcunque mala non feci. Non esset autem imputandum gratiæ quod homo mala non faceret, si carens gratia posset non peccare, non ergo peccatum est causa quod aliquis priuetur gratia, sed magis priuatio gratiæ est causa peccandi. Et sic sequitur vt
prius quod Deus sit causa peccandi. Præterea, omnis laus 10
creaturæ, præcipue Deo debet attribui. Sed in laudem viri iusti dicitur Ecclesiastici 31. quod potuit transgredi & non est trangressus. ergo multo magis hoc competit Deo. potest ergo Deus peccare: & per consequens esse causa peccati. Præterea, Philosophus dicit in 4. Topic. Potest Deus & 11
studiosus praua facere: hoc est autẽ peccare. ergo Deus potest peccare. Præterea, bene sequitur, Sortes potest currere si vult. ergo simpliciter potest currere. Sed hæc est vera, 12
Deus potest peccare si vult, quia hoc ipsum quod est velle peccare, est peccare. ergo Deus potest peccare simpliciter. Et sic idem quod prius. Præterea, Qui occasionem dam- 13
ni dat, damnum dedisse videtur. Sed Deus dedit occasionẽ peccandi homini per præceptũ quod dedit, vt dicitur Rom. 7. ergo Deus est causa peccati. Præterea, cum malum cau- 14
setur à bono, videtur quod malum maximũ causetur à maximo bono. Sed maximum malum est culpa, quæ facit bonum hominem, vel angelum malum: ergo causatur à maximo bono: quod est Deus. Præterea, eiusdem est dare do 15
minium & auferre. Sed Dei est dare dominium animæ super corpus. ergo & eius est auferre. Sed solummodo per peccatum aufertur quod spiritui non subiicitur caro. ergo Deus est causa peccati. Præterea, quod est causa alicuius 16
naturæ, est causa motus proprij & naturalis ipsius. Sed Deus est causa naturæ voluntatis: proprius autem & naturalis motus voluntatis est auersio, sicut proprius motus & naturalis lapidis est descendere, vt Augustinus dicit in lib. de Lib. arbi. ergo Deus est causa auersionis. Et sic cum in auersione ratio culpæ consistat, videtur quod Deus sit causa culpæ. Præterea, qui præcipit peccatum, est causa peccati. 17
Sed Deus inuenitur præcepisse peccatum, vt dicitur 3. Regum vltimo, cum spiritus mẽdacij dixisset, Egrediar & ero spiritus mendax in ore prophetarum, Dominus dixit, Egredere, & fac. Et Oseæ primo dicitur quod Dominus præcepit Oseæ, vt sumeret mulierem fornicariam, & faceret ex ea filios fornationum. ergo Deus est causa peccati. Præ- 18
terea, eiusdem est agere & posse, quia vt dicit Philosophus, cuius est potentia, eius est actio. Sed Deus est causa eius quod est posse peccare. ergo est causa eius quod est peccare.

Contra.1.

SED CONTRA est quod dicit Augustinus in libro 83. Quæstionum, quod Deo actore non sit homo deterior, sed peccato fit homo deterior: ergo Deus non est actor peccati.

2 Præterea, Fulgentius dicit, quod Deus non est actor illius rei, cuius est vltor: sed Deus est vltor peccati, ergo non est
3 actor peccati. Præterea, Deus nõ est causa nisi eius quod diligit, quia hoc dicitur Sapien. 11. Diligis omnia quæ sunt, & nihil odisti eorum quæ fecisti. Odit autem peccatum, secundum illud Sapien. 14. Pariter odio sunt Deo impius & impietas eius. ergo Deus non est actor peccati.

CONCLVSIO.

Cum Deus sit infinitæ potestatis ac bonitatis, & omnium vltimus finis, nec peccare, nec alios ad peccandum inducere potest.

RESP. 1. 2. q. 89. art. 1

RESPONDEO dicendum, quod causa peccati est aliquis dupliciter. Vno modo, quia ipse peccat: alio modo, quia facit alterum peccare, quorum neutrum Deo conuenire potest. Quod enim Deus peccare nõ possit, manifestum est & ex communi ratione peccati, & propria ratione moralis peccati, quod dicitur culpa. peccatum enim communiter dictum secundum quod in rebus naturalibus & artificialibus inuenitur, ex eo prouenit quod aliquis in agendo non attingit ad finem propter quem agit, quod contingit ex defectu actiui principij. Sicut si grammaticus non recte scribat, contingit ex defectu artis, si tamen recte scribere intendit. Et q̃ natura peccet in formatione

tione animalis, sicut contingit in partubus monstruosis, cõtingit ex defectu actiuæ virtutis in semine. peccatum vero secundum quod proprie in moralibus dicitur, habet rationem culpæ, & prouenit ex eo quod voluntas deficit à debito fine, per hoc quod in finem indebitũ tendit. In Deo autem neque actuum principium potest esse deficiens: eo q̃ eius potẽtia est infinita, nec eius voluntas potest deficere à debito fine, quia ipsa eius voluntas, quæ est etiam eius natura est bonitas summa, quæ est vltimus finis & prima regula omnium voluntatum: Vnde naturaliter eius voluntas inhæret summo bono, nec potest ab eo deficere. sicut nec alicuius rei appetitus naturalis deficere potest quin appetat suum bonum naturale. Sic ergo Deus causa peccati esse non potest, eo q̃ ipse peccet. Similiter etiam nõ potest esse causa peccati, eo q̃ alios faciat peccare. peccatũ enim prout nunc de peccato loquimur, consistit in auersione voluntatis creatæ ab vltimo fine. Impossibile est autẽ q̃ Deus faciat voluntatẽ alicuius ab vltimo siue auerti, cũ ipsemet sit vltimus finis. Quod enim cõmuniter inuenitur in omnibus agentibus creatis, oportet q̃ hoc habeat ex imitatione primi agentis, quod dat omnibus suam similitudinẽ secũdum q̃ capere possunt, prout Dionysius dicit in 9. cap. de Diui. no. Vnumquodque autẽ agens creatũ inuenitur per suã actionem, alia quodãmodo ad seipsum attrahere, assimilãdo ea sibi: vel per similitudinẽ formæ, sicut cum calidũ calefacit: vel conuertendo alia ad finem suum, sicut homo per præceptum alios mouet ad finem quem intendit. Est ergo hoc Deo cõueniens, q̃ omnia ad seipsum conuertat, & per consequẽs q̃ nihil auertat à seipso. Ipse autẽ est summũ bonũ. Vnde non potest esse causa auersionis voluntatis à summo bono, in quo ratio culpæ consistit, prout nunc loquimur de culpa. Impossibile est ergo q̃ Deus sit causa peccati.

Ad primũ.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod Deus dicitur tradere aliquos in reprobum sensum, vel, inclinare voluntates in malum, non quidem agendo vel mouẽdo, sed potius deserendo vel non impediendo. Sicut si aliquis non daret manum cadenti, diceretur esse causa casus illius. Hoc autẽ Deus ex iusto iudicio facit, q̃ aliquibus auxilium non præ-
2 stat ne cadant. Et per hoc etiam patet solutio ad secundum.
3 Ad tertium dicendum, quod pœna opponitur cuidam particulari bono. Non est autem contra rationem summi boni auferre aliquod particulare bonum, cum particulare bonum auferatur per appositionem alterius boni, quod interdum est melius, sicut forma aquæ aufertur per appositionem formæ ignis. Et similiter bonum naturæ particularis aufertur per pœnam, per appositionem melioris boni, per hoc scilicet quod Deus ordinem iustitiæ rebus statuit. Sed malum culpæ est per auersionem à summo bono, à quo summum bonum auertere non potest. vnde Deus potest
4 esse causa pœnæ, sed non causa culpæ. Ad quartum dicendum, quod effectus causati inquantum est causatum reducitur in causam. Si autem aliquid procedat à causato, non secundum quod est causatum, hoc non oportet in causam reduci. Sicut motus tibiæ causatur à virtute motiua animalis, quæ tibiam mouet: sed obliquitas ambulationis non prouenit à tibia secũdum quod est mota à virtute motiua, sed secundum quod deficit à susceipiendo influxum motiuę virtutis per suum defectum. & ideo claudicatio non causatur à virtute motiua. Sic ergo peccatum causatur à libero arbitrio secundum quod deficit à Deo. vnde non oportet quod Deus sit causa peccati, licet sit causa liberi arbitrij.
5 Ad 5. dicendum, q̃ peccata non proueniunt ex inclinatione irascibilis, aut concupiscibilis, secundum quod sunt à Deo institutæ, sed secundum q̃ deficiunt ab ordine institutionis ipsius. Sic enim sunt institutæ in homine, q̃ rationi subiacent. vnde quando præter ordinem rationis ad peccatum
6 inclinant, hoc non est à Deo. Ad sextum dicendum, q̃ ratio illa non procedit, quia Deus non inclinat voluntatem ad malum agendo, vel mouendo, sed gratiam non apponen-
7 do, vt dictum est. Ad septimũ dicendum, quod causæ malorum sunt particularia bona quæ deficere possunt. huiusmodi autem particularia bona sunt apud Deum, sicut effectus apud causam, inquantum sunt bona. Et pro tanto dicuntur causæ malorũ apud Deum esse, non quia ipse sit causa ma-
8 lorũ. Ad 8. dicendum, quod Deus quantum est in se, omnibus se communicat pro captu eorum. vnde quod res aliqua à participatione bonitatis ipsius deficiat, est ex hoc quod in ipsa inuenitur aliquod impedimentum participationis diuinæ. Sic ergo quod gratia alicui non apponatur, non est causa ex Deo, sed ex hoc quod ipse cui gratia apponitur impedimentum gratiæ præstat, inquantum auertitur à non auertente se lumine, vt Diony. dicit. Ad 9. dicendum, quod 9
aliter loquendum est de homine secundum statum naturæ conditæ, & aliter secundum statum naturæ corruptæ: quia secundũ statũ naturæ cõditę homo nihil habebat impellẽs ad malum, licet bonum naturæ non sufficeret ad gloriæ cõsecutionem. Et ideo indigebat auxilio gratiæ ad merendũ, non autem indigebat ad peccata vitandum, quia per hoc quod naturaliter acceperat, poterat stare. Sed in statu naturæ corruptæ habet impellens ad malum. & ideo indiget auxilio gratiæ ne cadat. Et secundum hunc statum Aug. diuinæ gratię deputat quæcunque mala non fecit. Sed hic status ex præcedenti culpa prouenit. Ad 10. dicendum, quod 10
aliquid potest esse laudabile inferiori quod ad laudem superioris non pertinet, sicut esse furibundum est laudabile in cane, non autem in homine, vt Dionysius dicit. Et similiter non transgredi cum possit, pertinet ad laudem hominis, sed deficit à laude diuina. Ad 11. dicendum, quod ver- 11
bum illud Philosophi intelligitur non de eo qui est Deus per naturam, sed de his qui dicuntur dij, vel secundum opinionem, vt dij gentium, vel per participationem, vt homines supra humanum modum virtuosi, quibus attribuit heroicam seu diuinam virtutem. in 7. Ethico. Vel potest dici secundum quosdam, quod Deus dicitur posse praua face- 12
re, quia potest si vult. Ad 12. dicendum, quod istius conditionalis, Sortes potest currere si vult, antecedens est possibile, & ideo sequitur possibilitas consequentis. Sed in hac conditionali, Deus potest peccare si vult, antecedẽs est impossibile: Non enim potest Deus velle malum. & ideo non est simile. Ad decimumtertium dicendum, quod duplex 13
est occasio, scilicet data & accepta. præceptum autem est occasio peccati, non quidem data à præcipiente, sed accepta ab eo cui præceptum datur. vnde & Apostolus significanter dicit, Occasione accepta peccatum per mandatum &c. Dicitur enim occasio dari peccandi, quando sit aliquid minus rectum, ex quo per exemplum alij prouocantur ad peccandum. Si autem aliquis faciat rectum opus, & alius inde prouocetur ad peccandum, non erit occasio data, sed accepta, sicut cum Pharisæi scandalizabantur de doctrina Christi. Mandatum autem erat sanctum & iustum, vt dicitur ad Roma. septimo. Vnde Deus præcipiendo non dedit occasionem peccandi, sed homo accepit. Ad decimum- 14
quartum dicendum, quod si bonum inquantum bonum, esset causa mali, sequeretur quod maximum bonum sit causa maximi mali. Sed bonum est causa mali inquantum est deficiens. Vnde quanto est magis bonum, tanto minus est causa mali. Ad decimumquintum dicendum, quod auferre 15
spiritui dominium super carnem, est contra naturalem iustitiæ ordinem. Et ideo hoc Deo conuenire non potest qui est ipsa iustitia. Ad decimumsextum dicendum, quod 16
motus auersionis dicitur proprius & naturalis voluntatis secundum statum naturæ corruptæ, non autem secundum statum naturæ conditæ. Ad decimumseptimum dicendum, 17
quod id quod dicitur, Egredere & fac, non est intelligendũ per modum præcepti, sed per modum permissionis, sicut & quod dicitur ad Iudam, Quod facis fac citius, eo modo loquendi quo permissio Dei dicitur eius voluntas. Quod vero dicitur ad Oseæ, Accipe tibi mulierem fornicariam &c. intelligitur secundum modum præcepti. Sed præceptũ diuinum facit vt non sit peccatum, quod aliter esset peccatum. potest enim Deus, vt Bernardus dicit, dispensare in præceptis secundæ tabulæ, per quæ homo immediate ordinatur ad proximum. Bonum enim proximi est quoddam bonum particulare. Non autẽ potest dispensare in præceptis primæ tabulæ, per quæ homo ordinatur in Deum, qui à seipso alios non potest auertere. Non enim potest negare seipsum, vt dicitur secundę ad Timo. 2. quamuis quidam dicant quod ea quæ dicuntur de Oseæ sunt intelligenda contigisse in visione prophetiæ. Ad decimumoctauum di- 18
cendum, quod ex verbo illo Philosophi intelligitur quod idem est quod potest agere & quod agit, non autem quod quicquid sit causa potentiæ sit etiam causa actus.

Scandalũ est maximum peccatum.

Vtrum actio peccati sit à Deo.

ARTIC. II.

Primum.

SECVNDO quæritur vtrum actio peccati sit à Deo. Et videtur q̃ nõ. homo enim nõ dicitur esse causa peccati, nisi quia est causa actionis peccati, nihil enim ad malũ in-

Universidad de Deusto
Biblioteca

tendens operatur, vt Dionys. dicit 4.cap. de Diui.no. Sed Deus non est actor peccati, vt supra dictum est: ergo non
2 est causa actionis peccati. Præterea, quicquid est causa alicuius, est causa eius quod conuenit ei secundū rationem suæ speciei. Sicut si aliquis est causa Sortis, sequitur quod sit causa hominis. Sed quidam actus sunt qui ex sua specie habent quod sint peccata. Si ergo actio peccati sit à Deo,
3 sequitur quod peccatum sit à Deo. Præterea, omne quod est à Deo, est res aliqua. Actus autem peccati non est res aliqua. vt Augustinus dicit in libro de Perfectione iustitiæ. ergo
4 actus peccati non est à Deo. Præterea, actus peccati est actus liberi arbitrij, quod ideo dicitur liberū, quia seipsum mouet ad agendum. Sed omne id cuius actio causatur ab alio, mouetur ab illo. Et sic non mouetur à seipso, nec est liberum. actus ergo peccati non est à Deo.

Contra. SED CONTRA est quod Augustinus dicit tertio de Trini. quod voluntas Dei est causa omnium specierum & motionum. Sed actus peccati est quidam motus liberi arbitrij, ergo est à Deo.

CONCLVSIO.

Cum Deus sit primum principium, simpliciter actio peccati ab ipso est, non autem e iusdem deformitas, quæ ab hominis libero arbitrio causatur.

RESP. 1.2.q.89.ar. 2. leges difficultatē motam à Reuerēdiß. Gaiet. in eadem q. art. 1

RESPONDEO dicendum, quod apud antiquos circa hoc erat duplex opinio. Quidam enim dixerunt antiquitus actionem peccati non esse à Deo, attendentes ad ipsam peccati deformitatem, quæ à Deo non est. Quidam vero dixerunt actionem peccati esse à Deo, attendentes ad ipsam essentiam actus, quam oportet ponere à Deo esse, duplici ratione. Primo quidem ratione communi, quia cum ipse Deus sit ens per suam essentiam, quia sua essentia est suum esse, oportet quod omne quod quocunque modo est, deriuetur ab ipso. Nihil enim aliud est quod sit suū esse, sed omnia dicuntur entia per quādam participationem. Omne autem quod per participationem dicitur tale, deriuatur ab eo quod est per essentiam, sicut omnia ignita deriuantur ab eo quod est per essentiam ignis. Manifestum est autem q; actio peccati est quoddam ens, & in prædicamento entis positū. vnde necesse est dicere quod sit à Deo. secundo autem idem patet ratione speciali. Necesse est enim omnes motus secundarum causarum causari à primo mouente, sicut omnes motus inferiorum corporū causantur à motu cœli. Deus autem est primum mouens respectu omnium motuum & spiritualium & corporalium, sicut corpus cœleste est principium omnium motuum inferiorum corporum. Vnde cum actus peccati sit quidam motus liberi arbitrij, necesse est dicere quod actus peccati inquantum est actus, sit à Deo. Sed tamen attendendum est quod motus primi mouentis non recipitur vniformiter in omnibus mobilibus, sed in vnoquoque secundū proprium modum. Alio enim modo causatur à motu cœli motus corporum inanimatorum, quæ non mouent seipsa: & alio modo motus animalium, quæ mouent seipsa. Rursumque alio modo consequitur ex motu cœlesti pullulatio plantæ, in qua virtus generatiua non deficit, sed producit perfectum germen. Alio modo pullulatio plantæ, cuius virtus generatiua est debilis, & producit germen inutile. Cum enim aliquid est in debita dispositione ad recipiēdum motionem primi mouentis, consequitur actio perfecta secundum intentionem primi mouentis. Sed si non sit in debita dispositione & aptitudine ad recipiendum motionem primi mouentis, sequitur actio imperfecta. Et tunc id quod est ibi actionis, reducitur ad primum mouens, sicut in causam: quod autem est ibi de defectu, non reducitur in primum mouens, sicut in causam, quia talis defectus consequitur in actione ex hoc quod agens deficit ab ordine primi mouentis, vt dictum est. Sicut quicquid est de motu in claudicatione, est ex virtute motiua animalis, sed quicquid est ibi de defectu, nō est à virtute motiua, sed à tibia, secundum quod deficit ab opportunitate mobilitatis à virtute motiua. Sic ergo dicendum quod cum Deus sit primum principium motionis omnium, quædam sic mouentur ab ipso, quod etiam ipsa seipsa mouent, sicut quæ habent liberum arbitrium: quæ si fuerint in debita dispositione & ordine debito ad recipiendum motionem, qua mouentur à Deo, sequentur bonæ actiones, quæ totaliter reducuntur in Deum, sicut in causam. Si autem deficiant à debito ordine, sequetur actio inordinata, quæ est actio peccati. Et sic id quod est ibi de actione reducetur in Deum sicut in causam: quod autem est ibi de inordinatione vel deformitate non habet Deum causam, sed solum liberum arbitrium. Et propter hoc dicitur quod actio peccati est à Deo, sed peccatum non est à Deo.

Ad primū. AD PRIMVM ergo dicendum quod homo qui peccat, licet per se non velit deformitatem peccati, tamen deformitas peccati aliquo modo cadit sub voluntate peccantis, dum scilicet magis eligit deformitatem peccati incurrere, quam ab actu cessare. Sed deformitas peccati nullo modo cadit sub voluntate diuina, sed consequitur ex hoc quod liberum arbitrium recedit ab ordine voluntatis diuinæ. Ad secundū dicendum, quod deformitas peccati non 2
consequitur speciem actus secundum quod est in genere naturæ, sic autem à Deo causatur: sed consequitur speciem actus secundum quod est moralis, prout causatur ex libero arbitrio, sicut in alia quæstione dictum est. Ad tertium di- 3
cendum, quod ens & res simpliciter dicitur de substantia, de accidentibus autem secūdum quid: & secundū hoc Aug. dicit actus non esse res. Ad quartum dicēdum, quod cum 4
dicitur aliquid mouere seipsum, ponitur idem esse mouens & morum. Cum autem dicitur quod aliquid mouetur ab altero, ponitur aliud esse mouens, & aliud motum. Manifestum est autem quod cum aliquid mouet alterū, non ex hoc ipso quod est mouens, ponitur quod est primū mouens. vnde non excluditur quin ab altero moueatur, & ab altero habeat similiter hoc ipsum q; mouet. Similiter cum aliquid mouet seipsum, non excluditur quin ab alio moueatur à quo habet hoc ipsum quod seipsum mouet. Et sic non repugnat libertati, quod Deus est causa actus liberi arbitrij.

Vtrum diabolus sit causa peccati.

ARTIC. III.

Primum. TERTIO quæritur vtrum diabolus sit causa peccati. Et videtur quod sic. Dicitur enim Sapi. 2. Inuidia diaboli mors introiuit orbem terrarum: sed mors consequitur
2 ex peccato, ergo diabolus est causa peccati. Præterea, peccatum in affectu consistit. Sed Augu. dicit 4. de Trini. quod diabolus suæ societati malignos affectus inspirat. Et Beda dicit super actus Apostolorum, quod animam in affectum
3 malitiæ trahit: ergo diabolus est causa peccati. Præterea, inferius natum est à superiori moueri. Sed sicut intellectus hominis ordine naturæ est infra intellectum angelicum, ita voluntas humana est infra voluntatem angelicam: semper enim virtus appetitiua proportionatur apprehensiuæ. ergo angelus malus per suam malam voluntatem potest mouere voluntatem hominis ad malum. Et sic potest esse causa peccati. Præterea, Isido. dicit in libro de Summo bono, 4
quod diabolus corda hominum occultis cupiditatibus verit. Sed radix omnium malorum est cupiditas, vt dicitur primæ ad Timo. vltimo. ergo videtur quod diabolus possit esse causa peccati. Præterea, omne quod se habet ad v- 5
trumlibet, indiget aliquo determinante ad hoc quod exeat in actum. Sed liberum arbitrium hominis ad vtrumlibet se habet, scilicet ad bonum & malum. ergo ad hoc quod exeat in actum peccati, indiget quod ab aliquo determinetur ad malum. Maxime autem hoc videtur fieri à diabolo, cuius voluntas est determinata ad malum. ergo videtur quod diabolus sit causa peccati. Præterea, Augus. dicit 6
in Enchi, quod causa peccati est voluntas mutabilis. primo quidem angeli, deinde vero hominis. Sed primum in quolibet genere est causa eorum quæ sunt post. ergo videtur quod mala voluntas diaboli sit causa malæ voluntatis hominis. Præterea, in cogitatione peccatum consistit. vnde 7
dicitur Isaiæ 1. Auferte malum cogitationum vestrarum ab oculis meis. Sed diabolus potest causare in nobis cogitationes, vt videtur: quia vis cogitatiua est potentia corporali organo alligata. Diabolus autem potest corpora immutare. ergo videtur quod diabolus possit esse directe causa peccati. Præterea, Augu. dicit, quod nōnullum vitium 8
est, cum caro concupiscit aduersus spiritum. Sed hāc concupiscentiam, vt videtur, potest diabolus causare: quia vis concupiscibilis est actus organi corporalis. ergo videtur quod directe possit esse causa peccati. Præterea, Augustin. 9
dicit super Gene. ad literam, quod quando sic species rerum præsentantur homini, vt non discernantur à rebus, sequitur inordinatio in carne: hoc autem dicit fieri posse spirituali virtute angeli boni vel mali. Inordinatio autem,

quæ

quæ est in carne, non est sine peccato. ergo videtur quod
10 diabolus possit esse directe causa peccati. Præterea, Com. in 11. Meta. inducit verba Themistij dicentis, quod natura inferior agit quasi memorata à superioribus causis. Sed causæ superiores sunt proprie & directe causa eius quod agitur ab inferioribus causis. quod ergo potest commemorare aliquid inferiori agenti, videtur quod sit causa actus eius. Sed diabolus potest commemorare aliquid homini vnde mouetur ad peccandum ergo videtur quod diabolus
11 possit esse directe causa peccati. Præterea, Philosophus tertio Ethicorum endimice inquirit quid sit principium operationis in anima: & ostendit quod oportet esse aliquid extrinsecum. Omne enim quod incipit de nouo, habet aliquam causam. Incipit enim homo operari, quia vult. incipit autem velle, quia præconsiliatur. Si autem præconsilietur propter aliquod consilium præcedens, aut est procedere in infinitum, aut oportet ponere aliquod principium extrinsecum, quod primo mouet hominem ad consiliandum: nisi forte aliquis dicat quod hoc est à fortuna. Ex quo sequeretur omnes actus humanos esse fortuitos. hoc autem principium in bonis quidem dicit esse Deum, qui non est causa peccati, vt supra ostensum est: cum ergo homo incipiat agere, velle, & consiliari ad peccandum: videtur quod oporteat huius esse aliquam extrinsecam causam, quæ non
12 potest esse alia, nisi diabolus. Ipse ergo est causa peccati. Præterea, cuiuscunque potestati subiacet motiuum, eius potestati subiacet & motus qui à motiuo causatur. motiuū autem voluntatis est aliquid apprehensum per sensum vel intellectum, quorum vtrumque subiacet potestati diaboli, Dicit enim Augus. in lib. 83. Quæstionum, Serpit hoc malum scilicet quod est à diabolo, per omnes aditus sensuales, dat se figuris, accommodat coloribus, adhæret sonis, latet in ira, in fallacia sermonis, odoribus se subiicit, infundit saporibus, & quibusdam nebulis implet omnes meatus
13 intelligentiæ: ergo in potestate diaboli est quod moueat voluntatem. Et ita directe est causa peccati. Præterea, diabolus emit hominem propter peccatum, secundum illud Isaiæ primo, Ecce iniquitatibus vestris vænūdati estis. Sed emptor dat pretium venditori. ergo peccatum in ho-
14 mine causatur à Diabolo. Præterea, Hieronymus dicit, quod sicut Deus est perfectio boni, ita diabolus est perfectio mali: licet in homine sint quædam incentiua vitiorū. Sed Deus est per se causa bonorum nostrorum. ergo videtur quod diabolus etiam sit directe causa peccatorum nostrorum. Præterea, sicut angelus bonus se habet ad bo-
15 num, ita malus angelus ad malum. Sed Angelus bonus reducit homines ad bonum, quia sicut Diony. dicit, Lex diuinitatis est, vt ima per media reducere. ergo videtur quod malus angelus possit reducere hominem ad malum. & ita videtur quod diabolus sit causa peccati.

Contra. 1 SED CONTRA est quod Augustinus dicit in libro 83. Quæstionum, quod ad hominis voluntatem causa deprauationis eius redit, siue aliquo siue nullo suadente deprauatus sit. Sed homo deprauatur per peccatū: ergo causa peccati hominis non est diabolus, sed voluntas huma-
2 na. Præterea, Augustinus dicit in libro de Lib. arb. quòd non est aliquid causa peccati humani, sed quilibet est cau-
3 sa suæ malitiæ. Præterea, peccatum hominis ex libero arbitrio procedit. Sed diabolus nō potest liberum arbitrium hominis mouere, hoc enim libero arbitrio repugnaret: nō est ergo diabolus causa peccati.

CONCLVSIO.

Cum humana volūtas à nullo de necessitate moueatur obiecto, sed à se: diabolus non per se est causa peccati, sed tantum per modum suadentis vel proponēris obiectum appetibile.

RESP. Prima 2.q. 80. art. 1. RESPONDEO dicendum, quòd causa aliquid mouens multipliciter dicitur: quādoq; enim dicitur causa, id quod est disponens, vel quod est consilians, vel quod est præcipiens. Quandoque vero dicitur causa id quod est perficiens. Et hæc proprie & vere causa dicitur, quia causa est ad quam sequitur effectus. Ad actionē autem perficientis statim effectus sequitur, non autē ad actionem disponētis, vel consulentis, vel imperantis. Suasio enim non cogit inuitum, vt Augustinus dicit in libro 83. Quæstionum. Sic ergo dicendum est, quòd diabolus humani peccati causa esse potest per modum disponentis vel persuadentis interius, aut exterius: aut etiam per modum præcipitis, vt apparet in his, qui se manifeste diabolo subdiderunt: sed per modum perficientis causa peccati esse non potest. Sicut enim in formis producendis causa perficiens, est, ex cuius actione directe consequitur forma, ita in actibus eliciendis causa perficiens est, ex cuius actione agens directe inclinatur ad agendum: peccatum autem non est forma, sed actus: illud ergo per se potest esse causa peccati, quod potest directe mouere voluntatem ad actum peccati. Est autem considerandum quo modo voluntas ad aliquid inclinari dicitur dupliciter. Vno modo ab exteriori: alio modo ab interiori. Ab exteriori quidem, sicut ab obiecto apprehenso: nam bonum apprehensum mouere dicitur voluntatem. Et per hunc modum dicitur mouere consilians, vel suadens, inquantum scilicet facit apparere aliquod esse bonum. Ab interiori autem mouetur voluntas, sicut ab eo quod producit ipsum voluntatis actum. Obiectum autem propositum voluntati non ex necessitate mouet voluntatem, licet intellectus ex necessitate assentiatur interdum propositæ veritati: cuius diuersitatis ratio est, quia tam intellectus quam voluntas ex necessitate tendit in illud, ad quod naturaliter ordinatur: naturale enim est determinari ad vnū: vnde intellectus ex necessitate assentit principiis primis naturaliter notis, nec potest eorum contrariis assentire. Et similiter voluntas naturaliter vult & ex necessitate beatitudinem, nec aliquis potest velle miseriam: vnde in intellectu contingit quod ea quę necessariam coherentiam habent cum primis principiis naturaliter cognitis, ex necessitate mouēant intellectum, sicut conclusiones demonstratæ, quando apparent: quod si negentur, oportet negari prima principia, ex quibus ex necessitate consequuntur. Si vero sint aliquæ conclusiones, quæ non necessariam cohæren tiam habeant cum primis principiis naturaliter notis, sicut contingentia & opinabilia, non cogitur his intellectus assentire. Similiter etiam neque necessariis, quæ necessario connectuntur primis principiis, ex necessitate assentit antequam huiusmodi necessariam connexionem cognoscat. Sic ergo videtur & circa voluntatem, quod voluntas ad nihilum ex necessitate mouetur, quod non appareat habere necessariam connexionem cum beatitudine, quæ est naturaliter volita. manifestum est autem quod huiusmodi particularia bona non habent necessariam connexionem cum beatitudine: quia sine quolibet eorū potest homo esse beatus. vnde quantumcunque homini proponatur aliquod eorum vt bonum, voluntas non ex necessitate in illud tendit. Bonum autem perfectum, quod est Deus, necessariam quidem connexionem habet cum beatitudine hominis, quia sine eo non potest homo esse beatus. verumtamen necessitas huius connexionis non manifeste apparet homini in hac vita, quia Deum per essentiam non videt. Et ideo etiam voluntas hominis in hac vita non ex necessitate Deo adhæret. Sed voluntas eorum, qui Deum per essentiam vidētes, manifeste cognoscunt ipsum esse essentiam bonitatis & beatitudinem hominis, non potest Deo non inhærere. sicut nec voluntas nostra potest nunc beatitudinem non velle. patet ergo quod obiectum non ex necessitate mouet voluntatem. Et ideo nulla persuasio ex necessitate mouet hominem ad agendum. Relinquitur ergo quod causa perficiens & propria voluntarij actus sit solum id quod operatur interius: hoc autem nihil aliud esse potest quam ipsa voluntas, sicut causa secunda, & Deus sicut causa prima. Cuius ratio est, quia actus voluntatis nihil est aliud quam inclinatio quædam voluntatis in volitum: sicut & appetitus naturalis nihil est aliud quam inclinatio naturæ ad aliquid. Inclinatio autem naturæ est & à forma naturali, & ab eo quod dedit formam. vnde dicitur quod motus ignis sursum est ab eius leuitate, & à generante quod talem formam creauit. Sic ergo motus voluntatis directe procedit à volūtate, & à Deo, qui est voluntatis causa, qui solus in voluntate operatur, & voluntatem inclinare potest in quodcunque volue rit. Deus autem non est causa peccati, vt supra ostensum est. Relinquitur ergo quod nihil aliud sit directe causa peccati humani, nisi voluntas. Sic ergo manifestum est quod diabolus non est proprie causa peccati, sed per modum persuadentis tantum.

Ad primū. AD PRIMVM ergo dicendum, quod mors intrauit in orbem terrarum per inuidiam diaboli, inquantum persuasit primo homini peccatum. Ad secundum dicendum, 2
quod diabolus dicitur inspirare homini affectum mali-

Universidad de Deusto
Biblioteca

gnum,vel etiam trahere animam in affectum malitiæ per
3 modum persuadentis. Ad tertium dicendum, quòd inferius natum est moueri à superiori: sicut passiuum ab actiuo per exteriorem immutationem, vt aër ab igne. Exterior autem immutatio non infert necessitatem voluntati, vt ostensum est. Vnde diabolus quamuis ordine naturæ sit supra animam humanã, non tamen ex necessitate potest voluntatem eius mouere. Et sic non est proprie causa peccati. Nam proprie causa dicitur, ad quam ex necessitate sequitur aliquid. Ad quartum dicendum, quòd diabolus dici-
4 5 tur vrere corda hominum cupiditatibus persuadendo. Ad quintum dicendum, quòd voluntas cum sit ad vtrumlibet per aliquid, determinatur ad vnum, scilicet per consilium rationis. Nec oportet hoc esse per aliquod agens extrinse-
6 cum. Ad sextum dicendum, quòd peccatum angeli & hominis non habent ordinem naturæ ad inuicem, sed solum ordinem temporis: accidit enim quod diabolus peccauit antequam homo, & potuisset eõuerso accidere: vnde non oportet quod peccatum diaboli sit causa peccati hominis.
7 Ad septimum dicendum, quòd in cogitationibus non est peccatum, nisi secũdum quod per eas aliquis inclinatur ad malum, vel retrahitur à bono quod remanet in libero arbitrio voluntatis, quæcunque cogitationes insurgant, vnde non oportet si aliquid est causa cogitationis, quod sit cau-
8 sa peccati. Ad octauum dicendum, quòd concupiscentia carnis contra spiritum est actus sensualitatis, in qua potest esse peccatum secundum quod motus eius potest impediri vel refrenari ratione: vnde si motus sensualitatis insurgat ex aliqua transmutatione corporali ratione actualiter resistente, quod est in arbitrio voluntatis, nullum est ibi peccatum: vnde patet quod in arbitrio volũtatis positum est om-
9 ne peccatum. Ad nonum dicendum, quod hoc quod rerũ species vel similitudines non discernãtur à rebus ipsis, contingit ex hoc quod vis altior quæ iudicare & discernere potest, ligatur: sicut propter motum digitorũ vnum apparet duo secundum tactum, nisi alia potentia contradicat, puta visus. Sic ergo cum offerũtur imaginariæ similitudines inhæretur eis quasi rebus ipsis, nisi sit aliqua alia vis quæ cõtradicat, puta sensus aut ratio. Si autem sit ligata ratio, & sensus sopitus, inhæretur similitudinibus sicut ipsis rebus, vt in visis dormiẽtium accidit, & in freneticis. Sic ergo dæmones facere possunt vt homines non discernant species à rebus, inquantum Deo permittente perturbant interiores vires sensitiuas: quibus perturbatis ligatur vsus rationis humanę, quæ indiget prædictis viribus ad suum actum, sicut patet in arreptitiis: ligato autem vsu rationis nihil imputatur homini ad peccatum, sicut nec bestiæ. Vnde secundum hoc diabolus non erit causa peccati, etiam si sit causa
10 actus qui aliãs esset peccatum. Ad decimum dicendum, quòd natura inferior à causis superioribus ex necessitate mouetur. Et ideo causę superiores à quibus natura inferior dicitur rememorata, proprie & directe sunt causa naturalium effectuum. Sed commemoratio diaboli nõ ex neces-
11 sitate mouet voluntatem, & ideo non est simile. Ad vndecimum dicendum, quòd Deus est vniuersale principium cuiuslibet consilij & volũtatis & actus humani, sicut supra dictum est. Sed quod error & peccatum & deformitas accidat in consilio, voluntate & actione humana, hoc prouenit ex defectu hominis. Nec oportet huius aliam extrinse-
12 cam causam assignare. Ad duodecimum dicendum, quòd apprehensum non mouet voluntatem ex necessitate, sicut ostensum est. Et ideo quantuncunque apprehẽsum per sensum vel intellectum subiaceat diaboli potestati, nõ tamen
13 sufficienter potest voluntatem mouere ad peccandum. Ad decimumtertium dicendũ, quòd diabolus dat homini pec-
14 catum per modum persuadentis. Ad decimumquartum dicendum, quòd similitudo illa non attenditur quãtum ad omnia. Deus enim est actor bonorum nostrorum operum, & sicut exterius persuadens, & sicut interius mouens. Diabolus autem non est causa peccati, nisi sicut exterius per-
15 suadens, vt ostensum est. Ad decimumquintum dicẽdum, quòd Angelus bonus reducit hominem in Deum, non quidem directe mouendo voluntatem, sed per modum persuadentis. Et sic etiam diabolus inclinãt ad peccatum.

Vtrum diabolus possit inducere hominẽ ad peccandũ persuadẽdo siue alio quocunq; modo disponendo.

ARTIC. IIII.

QVARTO quæritur vtrum diabolus possit inducere hominem ad peccandum interius persuadendo. *Primum.* Et videtur quod non. Omne enim agens à proposito cognoscit suum effectum. Sed diabolus internas cogitationes non potest videre, vt dicitur in lib. de Ecclesia. dogmatibus: ergo non potest interius persuadere, cogitationes interiores causando. Præterea, formæ nobiliori modo 2
sunt in viribus inferioribus quã in materia corporali. Sed diabolus non potest imprimere formas in materia corporali, nisi forte per aliqua semina naturalia adhibita, quia materia corporalis non obedit ad nutum transgressoribus angelis, vt Augũst. dicit in 3. de Trinit. ergo non potest imprimere formas in viribus interioribus. Præterea, Philo- 3
sophus probat in 7. Metaphy. quòd formæ quæ sunt in materia non causantur à formis quæ sunt extra materiam, sed à formis quæ sunt in materia, sicut forma carnis & ossis causatur à formis quæ sunt in his carnibus & in his ossibus. Formæ autem virium sensitiuarum sunt receptæ in organo corporali: ergo non possunt causari à diabolo qui est substantia immaterialis. Præterea, operari præter ordi- 4
nem naturæ, est eius solius, scilicet Dei, qui ordinem naturæ instituit. Sed ordo quidem naturalis est actuum interio rum virium animæ. Nam phantasia est motus factus à sensu secundum actum, vt dicitur in 3. de Anima. Et sic vlterius procedendo vna potentia mouetur ab alia: ergo Diabolus non potest interiores motus vel actus virium animæ causare, nisi hoc procedat à sensu. Præterea, operationes 5
vitæ producuntur ab interiori principio. Sed omnes actus interiorũ virium sunt quædam operationes vitæ: ergo non possunt causari à diabolo, sed solum ab interiori principio.

Præterea, eiusdem effectus non est nisi eadem causa se- 6
cundum speciem. Sed actus interiorum virium causantur à sensu. Non ergo eadem ratione secundum speciem possunt causari à diabolo. Præterea, vis sensitiua est dignior 7
quam vis nutritiua. Sed diabolus non potest causare actũ virtutis nutritiuæ, vt formet carnẽ aut os: ergo diabolus nõ potest causare actum alicuius interiorum virium animæ.

SED CONTRA est quod diabolus non solum visibiliter, sed etiam inuisibiliter hominem tentare dicitur. *Contra.* Quod non esset, nisi aliquid interius homini persuaderet: ergo diabolus interius incitat ad peccandum.

CONCLVSIO.

Potest diabolus hominem ad peccandum suadendo, & disponendo inducere, non in rationem imprimendo, sed in vires sensus tam internas quam externas, peccatum tamen aliquod perficere non potest.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut supra dictũ est, diabolus non potest esse causa peccati humani sicut directe mouens hominis voluntatem, sed solum per modum persuadentis: persuadet autem aliquid homini dupliciter, visibiliter, & inuisibiliter. Visibiliter quidem, sicut cum in aliqua specie homini sensibiliter apparet, & ei sensibiliter loquitur & persuadet peccatum: sicut tentauit primum hominem in paradiso in specie serpentis: Christum in deserto in aliqua specie ei visibiliter apparẽs. Non autẽ est putandum quod solum sic persuadet homini, quia sequeretur quod nulla alia peccata fierent ex instinctu diaboli, nisi quæ diabolus visibiliter apparens persuadet. Et ideo dicendum est, quòd etiam inuisibiliter instigat hominem ad peccandum. Quod quidem fit & per modum persuasionis, & per modum dispositionis. Per modum quidem persuasionis, sicut cum proponitur aliquid virtuti cognoscitiuæ vt bonum: hoc autem potest fieri tripliciter. Quia proponitur vel quantum ad intellectum, vel quantum ad sensum interiorem, vel etiam quantum ad sensum exteriorem. Quantum ad intellectum quidem, quia intellectus humanus potest adiuuari ab intellectu angelico ad aliquid cognoscendum per modum illuminationis cuiusdam, vt Dionysius dicit. Quamuis enim angelus non possit directe causare actum voluntatis, eo quod actus voluntatis nihil est aliud quam inclinatio quædam ab interiori procedens, potest tamen imprimere in intellectum, cuius actus consistit in recipiendo ab exteriori: vnde dicitur quod intelligere est pati quoddam. Quamuis autem diabolus secundum ordinem suæ naturæ potest homini aliquid persuadere intellectum eius illuminando, sicut facit bonus angelus, non tamen hoc facit, quia intellectus quãto magis illuminatur, tanto magis potest sibi cauere à deceptione, quã diabolus intendit. Vnde relinquitur, quod persuasio interior diaboli & quæcunque eius reuelatio non sit per illuminationem intellectus, sed solum per impressionem quandam in vires sensitiuas interiores, aut exteriores. Ad videndum autem qualiter in vires interiores imprimere possit, consi- *Diabolus quomodo in interiores vires agere possit.*
derandum est quod natura corporalis naturaliter nata est moueri localiter à spirituali, non autem nata est formari ab ea immediate, sed ab aliquo corporali agente: vt probatur in septimo Metaphy. Et ideo materia corporalis naturaliter obedit angelo bono vel malo ad motum localem: & per hunc modu dæmones semina colligere possunt, quæ adhibent aliquibus effectibus mirabiliter faciendis, vt Augustinus dicit tertio de Trinitate. Sed quantum ad formationem, materia corporalis creaturæ spirituali non obedit ad nutum. Vnde dæmones non possunt materiam corporalem formare, nisi virtute corporalium seminum, vt Augustinus dicit. Quæcunque ergo ex motu locali materiæ corporali accidere possunt, nihil prohibet per dæmones fieri nisi diuinitus impediãtur. Apparitio autem siue repręsentatio specierum sensibilium in organis interioribus conseruatarum, potest fieri per aliquem motum localem materiæ corporalis, sicut Philosophus in libro de Somno & vigil. assignans causam apparitionis somniorũ dicit, quod cum animal dormierit descendente plurimo sanguine ad principium sensitiuum, simul descendunt motus siue impressiones derelictæ ex sensibilium motionibus, quæ in spiritibus sensibilibus conseruãtur, & mouent principium apprehensiuum: ita quod apparent ac si tunc principium sensitiuum à rebus ipsis exterioribus immutaretur. Quod ergo accidit in dormientibus de apparitionibus somniorum ex naturali motu locali spirituum & humorum, potest accidere ex consimili motu locali per dæmones procurato. Aliquando quidem in dormientibus, aliquando autem in vigilantibus, in quibus dæmones mouere possunt interiores spiritus & humores: aliquando quidem vsque ad hoc quod totaliter vsus rationis ligetur, vt apparet in arreptitiis. Manifestum est enim ex magna perturbatione spirituũ & humorum impediri rationis actum, vt patet in freneticis & dormientibus & ebriis. Aliquando autem absque ligamine rationis, sicut & homines vigilantes & vsum rationis habentes, per voluntariam commotionem spirituum & humorum, species interius conseruatas quasi de quibusdam thesauris educunt ad principium sensitiuum vt res aliquas imaginentur. Cum ergo dæmones hoc in vigilantibus & vsum rationis habentibus operentur, tanto magis & facilius percipit aliquis speciem ad principium reductam, & in eius moratur cogitatione, quanto magis à passione aliqua detinetur. Quia Philosophus in eodem libro dicit, quod aliquis in passione existens à modica si- *Homines tentant & dæmones.*
militudine mouetur, sicut amans ex modica similitudine amati. Et ideo dæmones tentatores dicuntur, quia experiuntur per actus hominũ, quibus passionibus magis subduntur, vt secundum hoc in eorum imaginationem efficacius imprimant quod intendunt. Similiter etiam per commotionem sensibilium spirituum in sensus exteriores imprimere possunt, qui secundum retractionem vel multiplicationem sensibilium spirituum, vel subtilius vel hebetius aliquid percipiunt. Subtiliter autem aliquis videt, vel audit, cum fuerint spiritus sensibiles abundantes & puri: hebetius cum contrarium fuerit. Et hoc modo Augustinus dicit quod hoc malum per dæmones illatũ serpit per omnes sensus. Sic ergo patet quod diabolus interius persuadet peccatum, imprimendo in vires sensitiuas interiores vel exteriores: per modum autem disponentis potest esse causa peccati, inquantum per similem commotionem spirituum & humorum facit aliquos magis dispositos ad irascendum, vel ad concupiscendum, vel ad aliquod huiusmodi. Manifestum est enim quod corpore aliqualiter dispposito est homo magis pronus ad concupiscentiam & iram, & huiusmodi passiones, quibus insurgentibus homo disponitur ad consensum. Sic ergo patet, quod diabolus interius instigat ad peccatum persuadendo & disponendo, non autem perficiendo peccatum.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendum, quod cogitationes internas diabolus non potest videre in ipsis sed in suis effectibus. Ad secundum dicendum, quod non imprimit in imaginationẽ causando formã de nouo: vnde diabolus nõ posset facere quod cæcus natus imaginaretur colores, sed imprimit per motum localem, vt dictum est. Et similiter *di* cendum ad tertium. Ad 4. dicendum, quod hoc diabolus 3. 4
non facit præter naturæ ordinem, sed mouendo localiter principia intrinseca, ex quibus nata sunt huiusmodi prouenire. Et per hoc patet solutio ad quintum & sextum. Ad se- 5. 6
ptimum dicendum, quod eodem modo diabolus per ali- 7
quam aggregationem spirituum & humorum facere possit quod aliquid citius vel tardius digereretur. Sed hoc non est ita propinquum suo proposito.

Vtrum omnia peccata à diabolo suggerantur.

ARTIC. V.

QVINTO quæritur vtrum omnia peccata à diabolo suggerantur. Et videtur q; sic. Dicit enim Dama. *Primum.* quod omnis malitia & omnis immunditia à diabolo excogitata sunt. Præterea, Diony. dicit in 4. cap. de Di. no. quod 2
multitudo dęmonum causa est omnium malorum, & sibi, & etiam aliis. Præterea, de quolibet peccatore dici posset 3
quod Dominus Iudæis dixit Ioan. 8. Vos ex patre diabolo estis: hoc autem non esset nisi peccatum omne à diabolo aliqualiter causaretur. Omne ergo peccatum est ex instinctu diaboli. Præterea, Isidorus dicit in libro de Summo bo 4
no, Eodem blandimento decipiuntur nunc homines, quo primi parentes in paradiso decepti sunt. Sed illi decepti sunt ex suggestione diaboli: ergo etiam nunc omne peccatum ex suggestione diaboli committitur.

SED CONTRA hoc est quod dicitur in libro de Ec- *Contra.*
cle. dogmatibus. Non omnes cogitationes nostræ malæ à diabolo excitantur, sed aliquotiens ex nostri arbitrij motu emergunt.

CONCLVSIO.

Non quæcunque peccata ex diaboli suggestione proueniunt, sed ex nostra arbitrij libertate cãrnis corruptionem in multis sequente.

RESPONDEO dicendum, quòd causa alicuius po- *RESP.*
test aliquid dici dupliciter. Vno modo directe: alio *2. 2. q. 8. ar-*
modo indirecte. Indirecte quidem, sicut cum aliquod agẽs *tic. 4.*
causat aliquam dispositionem ad aliquem effectum, dicitur esse occasionaliter & indirecte causa illius effectus: sicut si dicatur, quod ille qui siccat ligna, est occasio combustionis ipsorum. Et hoc modo dicendum est, quòd diabolus est causa omnium peccatorum nostrorum, quia ipse instigauit primum hominem ad peccandum, ex cuius peccato consecuta est in toto humano genere quædam propinquitas ad omnia peccata. Et per hunc modum intelligenda sunt verba Dama. & Dionysij. Directe autem dicitur aliquis esse causa alicuius, quod operatur directe ad illud. Et hoc modo diabolus non est causa omnis peccati: non enim omnia peccata committuntur diabolo instigante, sed quædam ex libertate arbitrij & carnis corruptione. Quia, vt Orige. dicit, etiam si diabolus non esset, homines haberent appetitum cibi & venereorũ, & huiusmodi: circa quæ inordinatio multa contingit, nisi per rationem talis appetitus refrenetur, & maxime supposita corruptione naturæ. Refrenare autem & ordinare huiusmodi appetitum, subiacet libero arbitrio: sic ergo non est necessarium omnia peccata ex instinctu diaboli prouenire. Si qua tamen ex instinctu eius proueniunt, ad ea complenda eo blandimento decipiuntur homines nunc, quo primi parentes, vt Isidorus dicit. Et si qua etiam peccata absque instinctu diaboli perpetrantur, per ea tamen homines sunt filij diaboli, inquantum ipsum prius peccantem imitantur. Non est tamen aliquod genus peccati quod interdũ ex instinctu diaboli non proueniat. *Filij diaboli nõ qui ipsum suggerentẽ, sed peccantẽ sequuntur.*

ET per hoc patet solutio ad obiecta. *Ad argumenta.*

Vtrum ignorantia sit causa peccati.

ARTIC. VI.

SEXTO quæritur de causa peccati ex parte ipsius hominis peccãtis, Vtrũ ignorãtia possit esse causa peccati. Et videtur quod non. Ignorãtia enim causat inuoluntariũ, vt Dama. dicit. Sed inuoluntarium opponitur peccato, pec- *Primum.*
catum enim adeo est voluntarium: quod si non sit voluntarium, non est peccatum, vt Aug. dicit: ergo ignorãtia non potest esse causa peccati. Præterea, causa & effectus con- 2
iunguntur. Sed ignorantia & peccatum non coniungũtur: quia ignorãtia est in intellectu, peccatũ autem in voluntate, vt Augustinus dicit: ergo ignorãtia non potest esse causa peccati.

Universidad de Deusto
Biblioteca

3 peccati. Præterea, augmentata causa augmentatur effectus, sicut augmentato igne augmentatur calefactio. Augmentata autem ignorãtia non augetur peccatum, quinimo tanta potest esse ignorantia q̃ omnino peccatum excluditur: ergo ignorantia non est causa peccati. Præterea, cũ in peccato sint duo, scilicet auersio & conuersio, causam peccati ex parte conuersionis oportet accipere, quia ex parte auersionis peccatum habet rationem mali. Malũ autem non habet causam, vt dicit Diony. quarto capite de Diui. no. Sed ignorantia non videtur respicere peccatum ex parte conuersionis, sed magis ex parte auersionis: ergo ignorantia non est causa peccati. Præterea, si aliqua ignorantia est causa peccati, maxime hoc videtur de ignorantia vitiosa, quæ dicitur ignorantia affectata. Sed cum aliquis voluntarie ignorans in aliquod peccatum ex hoc incidit, illius peccati magis videtur esse causa voluntas ignorandi quam ignorantia ipsa. Non est ergo dicẽdum, quòd ignorantia sit causa peccati. Præterea, ignorantia videtur esse causa innocentiæ vel misericordiæ. Dicit enim Apostolus primę ad Tim. 1. Misericordiam consecutus sum, quia ignorans feci. Sed misericordia opponitur peccato, quia quanto aliquis magis peccat, tanto minus est misericordia dignus: ergo ignorãtia non est causa peccati. Præterea, quatuor sunt genera causarum, & secundum nullam harum ignorantia potest esse causa peccati. Neque enim est causa finalis, cum non intendatur ex peccato. Nec causa materialis, cum materia peccati sit id circa quod versatur peccati actus vt intemperantiæ concupiscentia. Neque etiam causa formalis, aut mouens, quia ignorantia est priuatio quædam: priuatio autem non habet rationem formæ neque mouentis: ergo ignorantia nullo modo potest esse causa peccati. Præterea, sicut Beda dicit, ignorãtia quoddam vulnus est ex peccato consequens. Magis ergo videtur peccatum esse causa ignorantiæ, quam quod ignorantia sit causa peccati.

Contra.1. SED CONTRA est quod Isidorus dicit in secundo libro de Summo bono, Tribus modis peccatum geritur, hoc est ignorãtia, infirmitate, & industria. Sũt ergo aliqua peccata quæ ex ignorantia committuntur: est ergo ignorantia alicuius peccati causa. Præterea, Augustinus dicit 2
in tertio de Lib. arbitrio, quòd multa per ignorãtiam facta rectè improbantur. Quæ autem improbantur proprie sunt peccata: ergo aliqua peccata per ignorantiam committuntur. Et sic ignorantia est quorundam peccatorum causa.

CONCLVSIO.

Ignorantia cum remoueat scientiam practicam quæ directiua est humanorum actuum, causa est peccati quasi per accidens.

RESP. 1.2.q.76. arti.1. RESPONDEO dicendum, quòd ignorantia potest esse causa peccati, & reducitur ad genus causæ efficiẽtis vel mouentis. Sed sciendum quod est duplex mouens, vt in octauo Physic. dicitur, scilicet mouens per se & mouens per accidens, quod est remouens prohibens: sicut in motu grauium & leuium mouens per se est generãs, quod dat graui vel leui, formam quam consequitur talis motus: per accidens autem mouet qui remouet id quod prohibebat motum: sicut qui remouet columnam, dicitur mouere lapidem superpositum columnæ. Sciẽdum est autem quod cum scientia practica sit directiua in humanis operibus, non solum per huiusmodi scientiam ducimur ad bonum, sed etiam reuocamur à malis, & sic ipsa scientia est prohibitiua malorum. Ignorantia ergo, quæ huiusmodi scientiã tollit, rectè dicitur esse causa peccati sicut remouens prohibens, vt manifestè patet in operibus artis. Scientia enim grammaticæ dirigit ad congrue loquendum, & prohibet incongruitatem locutionis: vnde ignorantia grammaticæ potest dici causa incõgruæ locutionis, sicut remouens prohibens, vel magis sicut ipsa remotio prohibentis. Et similiter in actibus moralibus scientia practica dirigit. Et ideo ignorantia huiusmodi scientiæ, secundum modum prædictum peccati moralis est causa. Sed sciendum, quod duplex scientia dirigit in actibus moralibus, quæ prohibere potest peccatum: vna scilicet vniuersalis, per quam iudicamus aliquem actum esse rectum vel deformẽ: & tali scientia interdum aliquis à peccato prohibetur: sicut aliquis cõsiderans fornicationem esse peccatum, abstinet à fornicatione: & si per ignorantiã remoueretur talis scientia, ignorantia esset fornicationis causa. Et si esset talis ignorantia, quæ non omnino excusaret à peccato, sicut quandoq; contingit, vt infra dicetur, talis ignorantia esset causa peccati. Alia vero scientia quæ dirigit in moralibus actibus & prohibere potest peccatum, est sciẽtia particularis, scilicet circunstantiarum ipsius actus. Vniuersalis enim scientia non mouet sine particulari, vt dicitur in tertio de Anima. Contingit autem per scientiam alicuius circunstantiæ, vno modo aliquem reuocari à peccato simpliciter. Alio modo per scientiam circunstantiæ non prohibetur aliquis à peccando simpliciter, sed à tali genere peccati. Sicut si aliquis sagittator cognosceret transeuntem hominem esse nullo modo sagittaret, sed quia nescit hominẽ esse, sed æstimat esse cervum, emittendo sagittã, interficit hominem: & sic ignorantia circunstantiæ causat homicidium, quod est peccatum: nisi sit talis ignorantia, quæ omnino excuset, vt infra dicetur. Si autem aliquis sagittator velit quidem occidere hominem, sed non patrem, si sciret eum qui transit esse patrem nullo modo sagittaret, sed quia ignorat eum esse patrem, sagittando interficit: vnde ignorãtia ista causat manifeste peccatum homicidij. Quia in omnem euentum iste sagittator est reus homicidij, licet non sit reus parricidij in omni casu. Sic ergo patet, quod cõtingit diuersimode ignorantiam esse causam peccati.

Remouetur homo à peccato per scientiam circunstãtiarũ vel simpliciter, vel à tali peccati genere.

Peccatũ ab ignorantia causatũ, formaliter accipias.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd dupliciter cõtingit ignorantiam non excludere sic totaliter voluntariũ, quod tollatur omnino ratio peccati. Vno quidem modo quando ipsa ignorantia est voluntaria, quia tunc per consequens id quod ex ignorantia sequitur, voluntarium iudicatur. Alio modo quando & si ignoretur aliquid, aliud tamen scitur quod sufficit ad rationem peccati: sicut dictum est de eo qui sagittando interficit eum quem ignorat esse patrem, sed tamen scit esse hominem. Et sic quamuis inuoluntarie committat parricidium, voluntarie tamen cõmittit homicidium. Ad secundum dicendum, quod quamuis 2.
intellectus & voluntas sint diuersæ potentiæ, tamen coniunguntur. inquantum intellectus quodãmodo mouet voluntatem, secundũ quod bonum intellectum est obiectum voluntatis, & per consequens ignorantia peccato coniungi potest. Ad tertium dicendum, quòd augmẽtata causa, 3
augeatur effectus, habet locum in causis per se, non autem in causis per accidens, cuiusmodi est remouens prohibens.

Ad primũ.

Ad quartum dicendum, quòd ignorantia etiam ex parte 4
conuersionis est causa peccati, inquantum remouet prohibens conuersionem peccati. Ad quintum dicẽdum, quòd 5
sicut remouens columnam dicitur causa casus lapidis, & ipsa columnæ remotio: ita etiã causa peccati potest dici & ipsa voluntas carendi scientia, & ipsa sciẽtiæ remotio. Tamen non est dicendum, quòd solum illa ignorantia sit causa peccati, quæ est peccatum. Ignorantia enim circunstantiæ non est peccatum, sed tamẽ potest esse causa peccati, vt dictum est. Ad sextum dicendum, quòd ignorãtia secun- 6
dum diuersa potest esse causa oppositorum. Nam inquantum tollit sciẽtiam, quæ prohibebat peccatum, dicitur esse causa peccati. Inquantum autem tollit vel diminuit voluntarium, habet excusare à peccato, & esse misericordiæ vel innocentiæ causa. Ad septimum dicendum, quòd igno- 7
rantia reducitur ad genus causæ mouentis, non per se, sed per accidens, vt dictum est. Ad octauum dicendum, quòd 8
nihil prohibet ignorantiam esse effectum alicuius peccati, & causam alterius. Sicut & concupiscentia fomitis est in nobis causata ex peccato primi parentis, & tamen est causa multorum actualium peccatorum.

Vtrum ignorantia sit peccatum.

ARTIC. VII.

Primum.

SEPTIMO quæritur vtrum ignorantia sit peccatũ. Et videtur quod nõ. Opposita enim sunt vnius generis. Vnde Augustinus dicit in quinto de Trini. quòd homo & non homo vtrũque secundum substantiam dicitur, sed ignorantia opponitur scientiæ. Scientia autem est in genere habitus: ergo & ignorantia. Sed peccatum non est in genere habitus, sed magis in genere actus, quia peccatum est factum vel dictum vel concupitum contra legem Dei: ergo ignorantia non est peccatum. Præterea, gratia magis op- 2
ponitur peccato quam scientia: quia scientia potest esse cũ peccato, non autem gratia. Sed priuatio gratiæ nõ est peccatum, sed pœna: ergo neque ignorantia quæ est priuatio scientiæ est peccatum, sed magis pœna. Præterea, in lib. 3
de

de Regulis Theologię, dicitur quod nulla priuatio est meritum præmij vel pœnæ. Sed omne peccatum est præmium pœnę: ergo nulla priuatio est peccatum. Ignorantia autem
4 est priuatio: ergo ignorantia non est peccatum. Præterea, per rationem à brutis differimus. Remoto ergo eo quod est rationis, remanet solum id quod est nobis & brutis cõmune. Sed in brutis non est peccatum, ergo ignorantia in nobis per quam tollitur id quod ad rationem pertinet, non
5 est peccatum. Præterea si aliqua ignorãtia sit peccatum, oportet quod illa ignorantia sit voluntaria, & sic voluntatem habet præcedentem. Sed quando voluntas ignorantiam præcedit, in ipsa voluntate ignorandi peccatum consistit. Non ergo ignorãtia est peccatum, sed voluntas igno-
6 randi. Præterea, Augustinus dicit in libro Retractationum, Qui nesciens peccauit, non incongruenter volens peccasse dici potest, quamuis & ipse quod ipse nesciens fecit, volens tamen fecit, quia voluit actum peccati. In sola ergo voluntate actus peccatum consistit. Ipsa ergo igno-
7 rantia non est peccatum. Præterea, Augustinus dicit in libro de Lib. ar. Non tibi imputatur ad culpam si inuitus ignores, sed si scire neglexeris. Ipsa ergo negligẽtia sciẽ-
8 tiæ est peccatum, & non ignorantia. Præterea, omne peccatum vel est actus elicitus à voluntate, vel est actus à voluntate imperatus. Sed ignorantia non elicitur à voluntate, quia non est in voluntate, sed in intellectu. Similiter non imperatur à voluntate. Ignorantia enim non potest esse volita, quia omnes homines naturaliter scire desiderant. Præterea, omne peccatum est voluntarium: volun-
9 tarium autem est in cognoscẽti, vt dicitur in tertio Ethico. ergo ignorantia quæ cognitionem excludit, nõ potest esse
10 peccatum. Præterea, omne peccatum per pœnitentiam tollitur. Sed post pœnitentiam ignorantia manet: ergo
11 non est peccatum. Præterea, nullum peccatũ manet actu & transit reatu, nisi originale. Sed ignorantia manet actu etiam transeunte reatu. Cum ergo non sit peccatum originale, quia sic sequeretur quod esset in omnibus, videtur
12 quod non sit peccatũ. Præterea, ignorantia continue manet in ignorante. Si ergo ignorantia esset peccatũ, sequeretur quod per singula momẽta ignorãs infinities, peccaret.

Contra.1. SED CONTRA est quod dicitur primæ ad Cor. decimoquarto, Si quis ignorat ignorabitur, scilicet de repro-
2 batione. Sed talis reprobatio debetur peccato: ergo ignorantia est peccatum. Præterea, Augustinus dicit in libro de Lib. ar. quòd stultitia est rerum appetẽdarum & fugiendarum vitiosa ignorantia. Sed omne vitiosum est peccatum: ergo aliqua ignorantia est peccatum.

CONCLVSIO.

Ignorantia eorum quæ quis scire tenetur, peccatum est.

RESP. Prima 2.q 76. artic.1. RESPONDEO dicendum, quòd differt nesciẽtia, ignorantia, & error. Nescientia enim simpliciter negationem scientiæ importat. Ignorantia vero quãdoque quidem significat scientiæ priuationem, & tunc ignorantia nihil est aliud quam carere scientia, quam quis natus est habere: hoc enim est de ratione priuationis cuiuslibet. Quandoque autem ignorantia est aliquid scientiæ contrarium, quæ dicitur ignorantia peruersæ dispositionis, puta cum quis habet habitum falsorum principiorum, & falsarum opinionum, ex quibus impeditur à scientia veritatis. Error autẽ est approbare falsa pro veris. vnde addit actum quendam super ignorantiam. potest enim esse ignorantia sine hoc quod aliquis de ignotis sententiam ferat, & tunc ignorans est & non errans: sed quando iam falsam sententiam fert de his quæ nescit, tunc proprie dicitur errare. Et quia peccatum in actu consistit, error manifeste habet rationem peccati. Non enim est absque præsumptione quod aliquis de ignoratis sententiam ferat, & maxime in quibus periculum existit. Sed nescientia de se nec rationem culpæ, nec pœnæ habet: quod enim aliquis nesciat ea, quæ ad ipsum non pertinent scire, vel quæ non est natis scire, nec culpa, nec pœna est. Vnde in angelis beatis est nescientia, vt Dionysius dicit sexto capite Ecclesiasticæ hierar. Sed ignorantia de se rationem pœnæ dicit. Non autem omnis ignorantia habet rationem culpæ. Ignorare enim ea quæ quis non tenetur scire, absque culpa est: sed ignorantia illa qua quis ignorat ea quæ tenetur scire, non est absque peccato. Tenetur autem scire quilibet ea quibus dirigatur in propriis actibus. Vnde omnis homo tenetur scire ea quæ fidei sunt, quia fides intentionem dirigit. Et tenetur scire præcepta decalogi, per quæ potest peccata vitare, & bonum facere. Vnde & coram omni populo sunt diuinitus promulgata, vt habetur Exod. 20. Secretiora autem legis Moyses & Aaron à domino audierunt. Vnusquisq; autem super hoc tenetur scire quæ ad suum officium pertinent, sicut Episcopus ea quæ pertinent ad officium episcopale: & sacerdos ea quæ pertinent ad officium sacerdotale, & sic de aliis. Et horum ignorantia non est sine culpa. Potest ergo talis ignorantia considerari tripliciter. Vno modo secundum se, & sic non habet rationem culpæ, sed pœnæ. Dictum est enim supra, quod malum culpę est priuatio ordinis in actu, malum autem pœnæ est priuatio perfectionis à subiecto agente. vnde priuatio gratiæ vel scientiæ, habet rationem pœnæ, si secundum se consideretur. Alio modo potest considerari talis ignorantia per comparationem ad causam: sicut enim causa scientiæ, est applicatio animi ad sciẽdum, ita causa ignorantiæ est animum ad sciendum non applicare. Et hoc ipsum quod est non applicare animum ad sciendum id quod quis debet scire, est peccatum omissionis. Vnde, si talis priuatio cum causa præcedenti accipiatur, erit peccatum actuale, per modum quo omissio peccatum dicitur. Tertio modo potest considerari talis ignorantia per cõparationem ad id quod ex ea sequitur. Et sic quandoque est causa peccati, vt supra dictum est. Potest etiam ignorantia pertinere ad peccatum originale, vt dicit Hugo de sancto Victore. quod sic considerandum est, In peccato originali est aliquid formale, scilicet carẽtia originalis iustitiæ, quę pertinet ad voluntatem. Sicut autem ex originali iustitia, per quam voluntas Deo coniungebatur, fiebat quædam perfectionis redundantia in alias vires, ita scilicet quod ratione illustrata cognitione veritatis irascibilis & concupiscibilis sortirentur rectitudinem à ratione, ita subtracta originali iustitia à voluntate deficit cognitio veritatis in intellectu, & rectitudo in irascibili & concupiscibili. Et sic ignorantia & fomes sunt materialia in peccato originali, sicut & conuersio ad bonum commutabile in peccato actuali.

Quæ homo tenetur scire ea tenetur.

Est ignorantia diuinorũ & eorũ quæ scire quisq; tenetur peccatum, nõ secundum se, sed ratione omissionis.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod priuatio scientiæ & gratię, habent rationem culpæ, secundum quod accipiuntur simul cum sua causa, quæ pertinet ad genus actus. Non agere enim & agere in eodem genere considerantur, secundum regulam Augustini inductam: & per hoc patet solutio ad secundum & tertium. Ad quartum dicendum, q̃ 2.3.4
ignorãtia quamuis priuet aliquam rationis perfectionem, non tamen tollit ipsam rationem, per quam à brutis differimus, vnde ratio non sequitur. Ad quintum dicendum, 5
quod cuiuslibet peccati radix in voluntate cõsistit, sicut supra dictum est: nec tamen sequitur quod propter hoc actus volitus non sit peccatum. Vnde nec etiam dicitur q̃ ignorantia non sit peccatum, licet radix peccati in voluntate ignorandi consistat. Ad sextum dicendum, quod Augustinus 6
loquitur ibi de peccato quod per ignorantiam agitur. hoc autem peccatum quandoque in sola voluntate actus consistit, & non in ipsa ignorantia. Dictum est enim supra quod non omnis ignorantia est peccatum, quæ est causa peccati. Ad septimum dicendum, quod ignorantia quæ est omni- 7
no inuoluntaria, non est peccatum. Et hoc est quod Augustinus dicit, Non tibi imputatur ad culpam si inuitus ignores. per hoc autem quod addit, Sed si scire neglexeris, dat intelligere quod ignorãtia habet quod sit peccatum ex negligentia præcedente, quæ nihil est aliud quam non applicare animam ad sciendum ea quæ quis debet scire. Ad 8
octauum dicendum, quod nihil prohibet aliquid esse secundum se naturaliter volitum, quod tamẽ non volumus propter aliquid adiunctum. Sicut aliquis naturaliter vult integritatem sui corporis conseruari, & tamẽ interdum vult sibi abscindi manum vitiatam, si ex ea periculum totius corporis timeat. Et similiter naturaliter vult homo scientiam, sed tamen propter laborem addiscẽdi, vel ne impediatur à peccato quod diligit, scientiam recusat. Et sic ignorantia est à voluntate quodammodo imperata. Ad nonum dicen- 9
dum, q̃ licet ignorans nõ cognoscat illud quod ignorat, cognoscit tamen vel ignorantiam ipsam, vel id propter quod non refugit ignorantiam. Et ita ignorantia potest esse peccatum voluntarium. Ad decimum dicendum, quod post 10
pœnitentiam licet remaneat ignorantia, tollitur tamen ignorantiæ reatus. Ad vndecimum dicendum, quod pec- 11
catum

Universidad de Deusto
Biblioteca

eatum ignorantiæ non consistit in sola priuatione sciẽtiæ, sed in ea simul cum causa præcedente, quæ est negligentia addiscendi. Quæ quidem negligentia si maneret actu, reatus non transiret. Est tamen ignorãtia, cum qua omnes nascimur quodammodo ad peccatum originale pertinens, vt
12 dictum est. Ad duodecimum dicẽdum, quòd sicut in aliis peccatis omissionis non cõtinue peccat aliquis quãdo non agit, sed solum in tempore pro quo aliquis obligatur ad agendum, ita est etiam & de ignorantia dicendum.

Vtrum ignorantia excusęt peccatum vel diminuat.

ARTIC. VIII.

Primum. OCTAVO quæritur, vtrum ignorantia excusęt peccatum vel diminuat. Et videtur quod non, Illud enim qđ aggrauat peccatum, non excusat ipsum, nec in toto nec in parte: sed ignorantia aggrauat peccatum. Dicit enim Ambrosius super illud ad Roman, secundo, An ignoras quod benignitas Dei, &c. grauissime peccas si ignoras: ergo ignorantia non excusat peccatum, neque à toto, neque à
2 tanto. Præterea, in Decretis dicitur vigesimoquarto capite, distinct. prima, ꝙ ille qui communicauit cum hæreticis, ex hoc ipso magis peccauit quod nesciuit eos errare. Sic
3 ergo ignorantia aggrauat peccatum & non excusat. Præterea, ignorantia consequitur ebrietatem. Sed ebrius qui propter ebrietatem committit homicidium aut aliquod peccatum, meretur duplices maledictiones, vt dicitur in tertio Ethicorum: ergo ignorantia non diminuit, sed auget
4 peccatum. Præterea, peccatũ peccato additum fit maius. Sed ignorantia ipsa est quoddam peccatum, vt dictum est.
5 ergo non diminuit, sed auget peccatum. Præterea, id quod communiter inuenitur in omni peccato non diminuit peccatum. Sed ignorantia communiter inuenitur in omni peccato: quia vt dicitur in tertio Ethicorum, Omnis malus ignorans. Cui consonat quod dicitur Prouerb. decimoquarto, Errant qui operantur malum: ergo ignorantia non diminuit vel excusat peccatum.

Contra. SED CONTRA, Peccatum maxime consistit in contemptu Dei: sed ignorantia diminuit contemptum, vel totaliter tollit: ergo excusat peccatũ vel in toto vel in parte.

CONCLVSIO.

Voluntaria ignorantia directe eorum quæ quis scire tenetur, nullo modo à peccato excusat, at illa quam indirecte volumus nonnunquam à tanto excusat.

RESP. 1.2.q.76.ar.3.&4. RESPONDEO dicendũ, quòd cum de ratione peccati sit quod sit voluntarium, in tantum ignorãtia habet excusare peccatum in toto vel in parte, inquantum tollit voluntarium. Est autem considerandum, quòd ignorantia voluntarium sequens tollere potest, non autem voluntarium præcedens: cum autem ignorantia sit in intellectu, ordo ignorantiæ ad voluntarium considerari potest ex ordine intellectus ad voluntatem: præcedit enim ex necessitate actus intellectus actum voluntatis, quia bonum intellectum est voluntatis obiectum. Et ideo sublata cognitione intellectus per ignorantiam aufertur voluntatis actus, & sic tollitur voluntarium quantum ad id quod est ignoratum. Vnde si in eodem actu aliquid sit ignoratum & aliquid scitum, potest esse voluntarium quantum ad id quod est scitum, semper tamen est inuoluntarium quantum ad id quod est ignoratum: siue ignoretur deformitas actus, puta cum aliquis nescit fornicationem esse peccatum, voluntarie quidem facit fornicationem, sed non voluntarie facit peccatum: siue ignoretur circunstãtia actus, sicut cum aliquis accedit ad mulierem, quam credit esse suam, voluntarie quidem accedit ad mulierem, sed non voluntarie ad non suam. Et quamuis semper ignorantia causet non voluntarium, non tamen semper causat inuoluntarium. Non voluntarium enim dicitur per solam remotionem actus voluntatis. sed inuoluntarium dicitur per hoc quod voluntas contrariatur ei quod fit, vnde ad inuoluntarium sequitur tristitia, quæ tamen non consequitur semper ad non voluntarium. Contingit enim quandoque quod aliquis accedens ad non suam, quam credit suam esse, quamuis non velit actu ad non suam accedere, quia nescit eam esse non suam, tamen vult habitu, & vellet actu si sciret: vnde cum postea percipit eam non fuisse suam, non tristatur, sed gaudet, nisi mutauerit voluntatem. Sed rursus voluntatis actus potest præcedere actum intellectus: sicut cum aliquis vult se intelligere: & eadem ratione ignorantia sub voluntate cadit, & sit voluntaria: hoc autem contingit tripliciter. Primò quidem, quando aliquis directe vult ignorare scientiã salutis, ne retrahatur à peccato quod amat. Vnde dicitur Iob vigesimoprimo de quibusdam qui dixerunt Deo, Recede à nobis, scientiam viarum tuarum nolumus. Secundò ignorantia dicitur voluntaria indirecte: quia non adhibet studium ad cognoscendum: & hæc est ignorantia negligentiæ. Sed quia non dicitur aliquis negligere nisi cum debitũ prætermittit, non videtur ad negligentiam pertinere quòd aliquis non applicat animum ad quodlibet cognoscẽdum sed solum si non applicet animum ad cognoscendum ea quæ cognoscerè debet, vel simpliciter & secundum omne tempus, vnde ignorantia iuris ad negligentiam reputatur, vel in aliquo casu: vt cum quis emittit sagittam in aliquo loco, vbi homines solent transire, ad negligentiam sibi imputatur, si scire non studeat, an tunc aliquis transeat, & talis ignorantia per negligentiam contingens, volũtaria iudicatur. Tertiò dicitur aliqua ignorantia voluntaria per accidẽs, ex eo scilicet quod aliquis directe vel indirecte vult aliquid, ad quod sequitur ipsum ignorare. Directe quidem sicut apparet in ebrio, qui vult superfluè vinum potare, per quod priuatur rationis vsu. Indirecte autem cum aliquis negligit repellere insurgentes passionis motus, qui percrescentes ligant rationis vsum in particulari eligibili, secundum quod dicitur omnis malus ignorans. Quia ergo quod ex voluntario causatur, voluntarium in moralibus reputatur, inquantum ignorantia ipsa est voluntaria, intantum deficit ab hoc quod causet non voluntarium, & per consequens ab hoc quod excusęt peccatum. Cum ergo aliquis directe vult ignorare vt à peccato per scientiam non retrahatur, talis ignorantia non excusat peccatum nec in toto nec in parte, sed magis auget. Ex magno enim amore peccandi videtur contingere quod aliquis detrimentum scientiæ pati velit, ad hoc quod libere peccato inhæreat. Quando autem aliquis indirecte vult ignorare quia negligit addiscere, vel etiam quando per accidens ignorantiam vult, dum vult directe vel indirecte aliquid ad quod ignorantia sequitur, talis ignorantia non totaliter causat inuoluntarium in actu sequenti quia actus sequens ex hoc ipso quod procedit ex ignorantia, quæ est volũtaria, est quodammodo voluntarius. Sed tamen ignorãtia præcedens diminuit rationem voluntarij. Minus enim est voluntarius actus, qui ex tali ignorantia procedit, quam si scienter talẽ actum aliquis eligeret absque omni ignorantia. Et ideo talis ignorantia non excusat actum sequentem à toto, sed à tanto. Sed tamen hoc est aduertendũ, ꝙ quandoque & ipse actus sequens, & ignorantia præcedens sunt vnum peccatum: sicut voluntas & actus exterior dicuntur vnum peccatum. Vnde potest contingere quod non minus aggrauatur peccatum ex voluntario ignorãtiæ, quam excusetur ex voluntario actus diminuto. Si autem ignorantia nullo prędictorum modorum sit voluntaria, puta cum est inuincibilis, & tamen est absque omni inordinatione voluntatis, tunc totaliter facit actum sequentem inuoluntarium.

Voluntaria ignorantia tribus modis dicitur.

Moderate ac temperate viuere eos oportet, qui volunt veritatem agno scere.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod verbum illud Ambrosij sic solet exponi, Grauissime peccas si ignoras, id est periculosissime: quia dum nescis te peccare, remedium non quæris. Vel loquitur de ignorantia affectata, qua aliquis ignorare vult, ne à peccato retrahatur. Vel loquitur de ignorantia receptorum beneficiorum: quia quod aliquis nõ cognoscere studeat percepta beneficia, est summus ingratitudinis gradus. Vel loquitur de ignorantia infidelitatis, quæ in se quidem est grauissimũ peccatum: licet etiam peccatum ex tali ignorantia cõmissum diminuatur, secundum illud Apostoli primæ ad Tim. primo, Misericordiam consecutus sum, quia ignorans feci in incredulitate mea.

Ad primũ.

Ad secundum dicendum, quòd auctoritas illa loquitur de ignorantia infidelitatis. Ad tertium dicendum, quòd ebrius qui facit homicidiũ, meretur duplices, maledictiones, quia duo peccata facit. Et minus tamen peccat in homicidio, quam si sobrius occideret. Ad quartum dicendũ, quòd etiam ignorantia quæ est peccatum, inquantum est voluntaria diminuit voluntariũ sequentis actus. Et ex hoc peccatum sequens diminuit. Et potest esse quod plus diminuit de sequenti peccato, quam sit quantitas sui peccati.

2 3 4

Ad quintum dicendum, quòd in eo qui peccat per habitum, & ex electione, talis ignorantia est simpliciter affectata:

5

ctata: vnde nõ diminuit peccatum. Ignorantia autem eius qui peccat per passionem, est voluntaria per accidens, vt dictum est, & diminuit peccatum. hoc enim est ex infirmitate peccare, per quod peccatum diminuitur.

Vtrum sit possibile quod aliquis sciens ex infirmitate peccet.

ARTIC. IX.

Primum. NONO quæritur, vtrum sit possibile quod aliquis sciens ex infirmitate peccet. Et videtur quod nõ. Nullus enim ex infirmitate aliquid facere dicitur, in cuius voluntate est constitutum, vt ab illo præseruetur, sed in voluntate cuiuslibet scientis est constitutum, vt à peccato præseruetur. Dicitur enim Eccle. decimoquinto. Si volueris seruare mandata, seruabunt te. Ergo nullus sciens ex infirmi-
2 tate peccat. Præterea, nullus ex infirmitate peccat, cui adest fortissimum auxilium contra peccatum: sed cuilibet scienti adest fortissimum auxilium contra peccatum, scilicet sciẽtiæ certitudo. ergo nullus sciens ex infirmitate pec-
3 cat. Præterea, nulla potentia potest in actum procedere, nisi secundum rationem sui obiecti: sicut visus non potest videre nisi colorata. Sed obiectum voluntatis in cuius actu principaliter consistit peccatum, est bonum apprehensum, vt dicitur in tertio de Anima. ergo in actu voluntatis non potest esse peccatum, nisi sit aliquis defectus in apprehen-
4 sione boni. Sed talem defectum excludit scientia. ergo non est possibile quod aliquis sciẽs ex infirmitate peccet. Præterea, voluntas non est nisi boni vel apparentis boni. Nam malum est inuolũtarium, vt Dionysius dicit quarto capite de Di. no. Sed inquantum voluntas est veri boni, non inuenitur in ea peccatum. ergo omne peccatum est in voluntate secundum quod est apparentis boni, & non existentis, quod non est sine ignorantia. ergo non potest esse quod aliquis sciens ex infirmitate peccet. Sed dicendum, quod ille qui est sciens, in vniuersali potest habere ignorantiam
5 in particulari operabili, & sic peccabit: puta si sciat in vniuersali nullam fornicationem esse faciendam, æstimet autem nunc esse fornicandum. Sed contra, sicut Philosophus probat secundo Peri her. opiniones quæ sunt de contradictoriis, sunt contrariæ. vniuersalis autem negatiua & particularis affirmatiua sunt contradictoriæ. Cum ergo nullus possit simul habere contrarias opiniones, quia contraria nõ simul possunt inesse eidem: videtur quod non possit esse quod aliquis opinans in vniuersali nullam fornicationem esse faciendam, simul in particulari possit opinari hanc esse faciendam. Sed dicendum, quod opiniones
6 quæ sunt de contradictoriis sunt contrariæ. Scientia autem non contrariatur opinioni, cum non sit vnius generis. Sed contra, plus distat scientia ab opinione falsa, quam opinio vera: quia opinio est cum formidine contrarij, non autem scientia. Si ergo simul cum opinione falsa aliquis non potest habere opinionem veram contrariam, multo minus
7 poterit habere scientiam. Præterea, quicunque scit vniuersale, & scit singulare contineri sub vniuersali, simul inducens cognoscit singulare. vt dicitur in primo Poste sicut qui scit omnem mulam esse sterilem, simul dum scit hoc animal esse mulã, scit illud esse sterile. Sed ille qui scit nullam fornicationem esse faciendam, nisi etiam sciret hunc actum esse fornicationem, non reputaretur scienter, sed ignoranter peccare: ergo si non per ignorantiam peccat, non solum scit in vniuersali, sed etiam scit in particulari.
8 Præterea, voces sunt signa intellectuum, vt Philosophus dicit. Sed ille qui actu eligit fornicari, si interrogaretur responderet hoc esse peccatum, & non esse faciendum: ergo
9 non est verum quòd ignoret in particulari, sciat autem in vniuersali, vt dicebatur. Præterea, Augustinus dicit decimoquarto de Ciui. Dei, quòd erubescentia extinguit concupiscentiam. Oritur autem erubescentia ex scientia: ergo scientia extinguit concupiscentiam: Infirmitas autem animi maxime ad concupiscẽtiam pertinet: ergo scientia auferт peccatum quod est ex infirmitate. Non ergo est possi-
10 bile quod aliquis sciens ex infirmitate peccet. Præterea, ille dicitur scienς peccare, qui scit esse peccatum quod facit. Sed ratio peccati consistit in offensa Dei. Considerare autem offensam Dei, constringit concupiscentiam, secundum illud psalmi, Confige timore tuo carne meas, à iudiciis enim tuis timui: ergo scientia impedit peccatum quod est ex infirmitate concupiscentiæ: & sic idem quod prius.
11 Præterea, Beda ponit infirmitatem inter quatuor vulnera quæ consequũtur ex peccato. Et sic habet rationem pœnæ. Sed pœna non est causa peccati, sed magis ordinatur ad corrigendum peccata. Ergo peccatum scientis non potest esse ex infirmitate. Præterea, Infirmitas animi attenditur secundum passiones quæ sunt in parte sensitiua. pec-
12 catum autẽ consistit in consensu voluntatis quæ est in parte intellectiua. Causa autem oportet quod coniungatur effectui, quia omnis actio fit per contactum: ergo infirmitas non potest esse causa peccati. Præterea, passiuum ma-
13 gis immutatur à propinquiori actiuo quã à remotiori. Sed scientia cum sit in intellectu, propinquior est volũtati quã infirmitas seu passio, quæ se tenet ex parte inferiori quæ carni coniungitur, secundum illud Matth. 26 Spiritus quidem promptus est, caro autem infirma: ergo non videtur possibile quod aliquis ex infirmitate peccet contra concupiscentiam agens. Præterea, pars superior animæ in qua
14 est intellectus & voluntas, imperat inferioribus partibus animæ in quibus sunt passiones, scilicet irascibili & concupiscibili, & etiam membris corporis. Sed defectus existens in membris corporis non immutat imperium voluntatis, sed solam executionem actus: ergo neque defectus qui est ex parte irascibilis & cõcupiscibilis, secundũ infirmitatem passionum immutat imperium voluntatis, sed in imperio voluntatis consistit peccatũ: ergo nullum peccatum est ex
15 infirmitate. Præterea, passionibus neque meremur neq; demeremur, sed ipsum demeritum est peccatum: ergo nullum peccatum est ex passione quæ est infirmitas animæ.

Contra. SED CONTRA est quod Isidorus dicit in libro de Summo bono, quod quædam peccata ex infirmitate committuntur. Præterea, Apostolus dicit ad Romanos septi-
2 mo, Passiones peccatorum, quæ per legem erant, operabantur in membris meis, vt fructificarem morti. Quod autem fructificat morti, est peccatum, secundum illud Rom. sexto, Stipendia peccati mors. ergo ex passionibus quæ sunt infirmitas animæ, aliqua peccata committuntur.

CONCLVSIO.

Contingit secundum habitum & in vniuersali scientes nonnunquam variis passionibus affectos, ex infirmitate peccare.

RESP. 1.2.q.77. ar.2. RESPONDEO dicendum, quod cõmuniter ab omnibus ponitur aliqua peccata ex infirmitate committi, quæ à peccatis ignorantiæ non distinguerentur, nisi contingeret aliquem scientem ex infirmitate peccare. Et ideo concedendum est, quod possibile est aliquem scientem peccare ex infirmitate. Ad cuius euidentiam primo considerare oportet quid per nomen infirmitatis intelligamus. Est autem hoc accipiendum ex similitudine infirmitatis corporis. Est autem corpus infirmum, quando aliquis humor non subditur virtuti regitiuæ totius corporis: puta cum aliquis humor excedit in caliditate, vel frigiditate, vel in aliquo huiusmodi. Sicut autem est quædam vis regitiua corporis, ita ratio est regitiua omnium interiorum affectionum: vnde, cum aliqua affectio non est moderata secũdum regimen rationis, sed excedit, aut deficit, dicitur esse animę infirmitas. Et hoc maxime contingit secundum affectiones appetitus sensitiui, quæ passiones dicũtur, vt timor, ira, concupiscentia, & huiusmodi. Vnde antiqui huiusmodi animæ passiones, ægritudines animæ vocabant. vt Augustinus dicit in libro de Ciui. Dei. Illud ergo ex infirmitate homo agere dicitur, quod agit ex aliqua passione, puta ex ira, vel timore, vel cõcupiscentia, vel aliquo huiusmodi. Socrates autem, vt Aristo. dicit in 7. Ethi. considerans firmitatem & certitudinem scientiæ, posuit quod scientia non potest superari à passione, ita scilicet ꝙ nullus homo potest per passionem aliquid facere cõtra scientiam; & omnes virtutes nominabat scientias, & omnia vitia seu peccata nominabat ignorantias. ex quo sequebatur quod nullus sciens ex infirmitate peccat. Quod manifeste cõtrariatur his quæ quotidie experimur. Et ideo considerandum est, quod habere sciẽtiam cõtingit multipliciter: vno modo in vniuersali, alio modo in particulari: & vno modo in habitu, alio modo in actu. Potest autem ex passione primo quidem contingere vt id quod scitur in habitu, non consideretur in actu. Manifestum est enim quod quandocunque vna potentia intenditur in suo actu, alia potentia vel impeditur, vel totaliter auertitur à suo actu: sicut cum aliquis intentus est ad aliquem audiendum, non percipit hominem pertranseuntem. Et hoc ideo contingit, quia omnes potentiæ

Animi infirmitas quæ sit.

Ex animæ vnitate hoc est.

radic

Universidad de Deusto
Biblioteca

radicantur in vna anima,cuius intẽtio applicat vnamquan que potentiã ad ſuum actum.Et ita cum aliquis fuerit fortiter intentus circa actum vnius potẽtiæ minuitur eius intentio circa actum alterius. Sic ergo cum fuerit concupiſcentia fortis, aut ira, aut aliquid huiuſmodi, impeditur à conſideratione ſcientiæ. Secundò conſiderandum eſt quod paſſiones animæ cum ſint in appetitu ſenſitiuo, ſunt circa particularia:concupiſcit enim homo hanc delectationem, ſicut & ſentit hoc dulce:ſcientia autem eſt in vniuerſali:& tamen vniuerſalis ſciẽtia non eſt principiũ altcuius actus, niſi ſecundum quod applicatur ad particulare, quia actus circa particularia ſunt. Quando ergo paſſio eſt fortis circa aliquod particulare,repellitur contrarium motum ſciẽtiæ circa idem particulare, non ſolum diſtrahendo à conſideratione ſcientiæ,vt ſupra dictum eſt,ſed etiam corrumpendo per viam contrarietatis. Et ſic ille qui in forti paſſione eſt conſtitutus, & ſi conſideret aliquo modo in vniuerſali, in particulari tamen impeditur eius conſideratio. Tertiò conſiderandum eſt, quòd ex aliqua corporali tranſmutatione ligatur vſus rationis,vt vel totaliter nihil conſideret, vel quod non libere conſiderare poſſit : ſicut patet in dormientibus & freneticis:per paſſiones autem fit aliqua immutatio circa corpus,ita quod interdum aliqui propter iram vel concupiſcentiam,vel aliquam huiuſmodi paſſionem in inſaniam inciderunt. Et ideo, quando huiuſmodi paſſiones ſunt fortes, per ipſam tranſmutationem corporalem ligãt quodammodo rationem,vt liberum iudicium de particularibus agendis non habeat.Et ſic nihil prohibet aliquem ſcientem ſecundum habitum & in vniuerſali per infirmitatem peccare.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendum, quòd in voluntate hominis poſitum eſt, quòd ſeruetur à peccato, ſed in hoc infirmatur per paſſionem, vt perfectè non velit ligato rationis vſu,ſicut dictum eſt. Ad ſecũdum dicendum, quòd ſcientia,quamuis in ſe ſit certiſſima, tamen ſicut dictum eſt,impeditur in particulari per paſſionem, vt contra peccatum auxilium ferre non poſſit. Ad tertium dicendum, quòd voluntas mouetur ſecundum exigẽtiam boni apprehenſi.Sed quod hoc particulare appetibile apprehendatur vt bonum ſecundum rationis iudicium, impeditur interdum per paſſionem,ſicut dictum eſt. Ad quartum dicendum,quòd voluntas ſemper tendit in aliquid ſub ratione boni,ſed quod aliquid appareat bonum quod non eſt bonum:quandoque quidem contingit ex hoc, quod rationis iudicium eſt peruerſum, etiam in vniuerſali, & tunc eſt peccatum ex ignorantia:quãdoque vero ex hoc quod impeditur in particulari propter paſſionem,& tunc eſt peccatum ex infirmitate. Ad quintum dicendum, quòd non poſſet eſſe quod aliquis haberet ſimul aut ſcientiã, aut opinionem veram in actu de vniuerſali affirmatiuo,& opinionem falſam de particulari negatiuo, aut ecõuerſo.Sed bene poteſt contingere quod aliquis habeat in habitu ſcientiam aut opinionem veram de vno contradictoriorũ, & opinionem falſam in actu de alio. Actus enim non contrariatur habitui ſed actui.Et per hoc patet ſolutio ad ſextum.

Ad 7.dicẽdum,quòd cum actus peccati & virtutis ſit ſecundũ electionem:electio autem eſt appetitus præconciliati, conſilium verò eſt quædam inquiſitio, neceſſe eſt quod in quolibet actu virtutis, vel peccati, ſit quædam deductio quaſi ſyllogiſtica. Sed tamen aliter ſyllogizat temperatus, aliter intemperatus, aliter continens, aliter incontinens. Temperatus enim mouetur tantum ſecundum iudicium rationis : vnde vtitur ſyllogiſmo trium propoſitionum, ſic deducens, Nulla fornicatio eſt committenda : hic actus eſt fornicatio : ergo non eſt faciendus. Intemperatus vero totaliter ſequitur concupiſcentiam, & ideo etiam ipſe vtitur ſyllogiſmo trium propoſitionum, quaſi ſic deducens, Omni delectabili eſt fruendum : hic actus eſt delectabilis:ergo hoc eſt fruendum.Sed tam continens quam incontinens dupliciter mouẽtur : ſecundum rationem quidem ad vitandum peccatum,ſecundum concupiſcentiam vero ad committendum. Sed in continente vincit iudicium rationis, in incontinente vero motus concupiſcentiæ. Vnde vterque vtitur ſyllogiſmo quatuor propoſitionum, ſed ad contrarias concluſiones. Continens enim ſic ſyllogizat, Nullum peccatum eſt faciendum, & hoc proponit ſecundum iudicium rationis : ſecundum vero motum concupiſcentiæ verſatur in corde eius, quòd omne delectabile eſt proſequendum : ſed quia iudicium rationis in eo vincit, aſſumit & concludit ſub primo, hoc eſt peccatum : ergo non eſt faciendum. Incontinens vero, in quo vincit motus concupiſcentiæ, aſſumit & concludit ſub ſecundo, Hoc eſt delectabile : ergo eſt proſequendum. Et talis proprie eſt qui peccat ex infirmitate.Et ideo patet quod licet ſciat ex vniuerſali, non tamen ſcit in particulari : quia non aſſumit ſecundum rationem,ſed ſecundum concupiſcentiam. Ad octauum dicendum,quòd ſicut Philoſophus dicit in ſeptimo Ethicorum, Sicut ebrius aliqua verba profert, quæ tamen interius non intelligit,ita ille qui à paſſione eſt victus,& ſi exterius ex ore dicat hunc actum eſſe vitandum, tamen in corde ſuo iudicat hoc eſſe faciendum : vnde aliud dicit exterius, & aliud interius ſentit. Ad nonum dicendum, quòd ſcientia quidem aliquando concupiſcentiam vincit, vel concitando erubeſcentiam aut horrorem diuinæ offenſæ:ſed nihil prohibet quin aliquando & ipſa ſcientia à paſſione vincatur in particulari. Vnde patet ſolutio ad decimum. Ad vndecimum dicendum, quòd omnis pœna,ſua conſideratione à peccato auertit,ſed nõ omnis pœna auertit à peccato,ſecundum quod iam eſt illata : priuatio enim gratiæ eſt pœna quædam,nec tamen per hoc aliquis à peccato auertitur quod gratia priuatur,ſed per hoc q̃ conſiderat ſe gratia priuari ſi peccet:& ſimile dicendũ eſt de ignorantia. Ad duodecimum dicendum, quòd conſenſus in actum,pertinet quidem ad appetitum intellectiuũ : ſed tamen non fit ſine applicatione ad particulare, in quo plurimum poſſunt paſſiones animæ. Et ideo per paſſiones conſenſus quãdoque immutatur. Ad decimumtertium dicendum,quòd ratio eſt propinquior volũtati quam paſſio, ſed particulari appetibili eſt propinquior paſſio quam ratio vniuerſalis. Ad decimumquartum dicendum, quòd anima præeſt corpori ſicut ſeruo, qui non poteſt reniti imperio domini : ſed ratio præeſt iraſcibili & concupiſcibili, vt Philoſophus dicit in 1.Politicorũ,regali aut politico principatu qui ad liberos eſt. Et ideo poteſt iraſcibilis & concupiſcibilis etiam raionis imperio obuiare, ſicut & liberi ciues interdum obuiant imperio principis. Ad decimumquintum dicendum,quòd paſſionibus neque meremur neque demeremur,quaſi in eis principaliter meritum vel demeritum conſiſtat.Sed tamen poſſunt adiuuare vel impedire ad merendum vel demerendum.

Vtrum peccata,quæ per infirmitatem cõmittuntur, imputentur homini ad culpam mortalem.

ARTIC. X.

DECIMO quæritur vtrum peccata quæ per infirmitatem committuntur,imputentur homini ad culpam mortalẽ. Et videtur quod nõ.Nihil enim imputatur ad culpam mortalem,quod homo non facit voluntarie : ſed huiuſmodi peccata,quæ ex infirmitate committuntur, non facit homo voluntarie. de his enim Apoſtolus dicit ad Gal. quinto,Caro cõcupiſcit aduerſus ſpiritũ, vt non quæcunq; vultis illa faciatis:ergo huiuſmodi peccata non imputantur homini ad culpam mortalem. Præterea, nullæ virtus paſſiua poteſt operari niſi ſecundum quod mouetur à ſuo actiuo. Sed ratio proprie nata eſt mouere voluntatem. Si ergo iudicium rationis fuerit impeditum per paſſionem, videtur quod non ſit in poteſtate voluntatis vitare peccatum.Non ergo imputatur ei ad culpam mortalem. Præterea,paſſio animę magis de propinquo impedit rationem & voluntatem quam paſſio corporis.Sed paſſio corporis taliter excuſat à culpa ea quæ inordinate cõmittũtur, ſicut patet de his quæ fiunt à dormientibus & à freneticis : ergo paſſio animæ multo magis excuſat à culpa. Sed diceretur quod paſſio animæ eſt voluntaria, paſſio autem corporis non eſt voluntaria. Sed contra, cauſa non eſt prior quam effectus. Sed paſſio ex hoc quod eſt voluntaria non habet rationem culpæ mortalis, ſed venialis tantum : ergo neque ex ea poteſt cauſari peccatum mortale. Præterea, peccatum non aggrauatur ex euentu in infinitum, vt ſcilicet quod erat in ſe veniale,propter euentum fiat mortale. Sed ipſa paſſio ſi non ſequeretur mala electio, non eſſet peccatum mortale : ergo propter hoc quod ſequitur electio mala, non incurrit homo culpam peccati mortalis. Et ſic peccata quæ ex infirmitate committuntur non ſunt mortalia.

SED CONTRA eſt quod dicit Apoſtolus ad Ro.7. Paſſio

Paſſiones peccatorum operabantur in membris noſtris, vt fructificarent morti : ſed nihil fructificat morti niſi peccatum mortale : ergo peccata quæ committuntur per paſſionem ſiue per infirmitatem,poſſunt eſſe mortalia.

CONCLVSIO.

Peccata quæ ex infirmitate voluntati ſubiecta,committuntur,homini ad culpam mortalem imputantur.

RESP. 1.2.q.77. arti.8. RESPONDEO dicendum,quod cum ex infirmitate ſiue ex paſſione aliquis interdum committat adulterium, & multa flagitia ſeu facinora, ſicut fecit Petrus cum Chriſtum negauit ex timore, nulli dubium eſſe debet quin peccata ex infirmitate perpetrata quandoque ſint mortalia. Ad cuius euidentiam conſiderandum eſt,quod neceſſitas quæ eſt ex ſuppoſitione alicuius quod ſubiacet voluntati,nõ tollit rationem peccati mortalis. Sicut ſi gladius infigatur alicui in membris vitalibus,neceſſe eſt quod moriatur. ſed infixio cultelli eſt voluntaria. Vnde mors illius, qui cultello percutitur, imputatur percutienti ad culpam mortalem. Similiter dicendum eſt in propoſito: poſito enim quod ratio ſit ligata per paſſionem, neceſſe eſt quod ſequatur peruerſa electio:ſed in poteſtate voluntatis eſt hoc ligamen rationis repellere. Dictum eſt enim quod ratio ligatur ex hoc quod intentio animæ applicatur vehementer ad actum appetitus ſenſitiui : vnde auertitur à conſiderando in particulari id quod habitualiter in vniuerſali cognoſcit. Applicare autem intentionem ad aliquid vel non applicare,in poteſtate voluntatis exiſtit. Vnde in poteſtate voluntatis eſt quod ligamen rationis excludat. Actus ergo commiſſus, qui ex tali ligamine procedit, eſt voluntarius, vnde non excuſatur à culpa etiam mortali. Sed ſi ligatio rationis per paſſionẽ intantum procederet, quod non eſſet in poteſtate voluntatis huiuſmodi ligamen remouere : puta ſi per aliquam animæ paſſionem aliquis in inſaniam verteretur,quicquid committeret non imputaretur ei ad culpam, ſicut nec alij inſano, niſi forte quantum ad principium talis paſſionis,quod fuit voluntarium : poterat tamen voluntas à principio impedire ne paſſio intantum procederet. Sicut homicidiũ per ebrietatem commiſſum imputatur homini ad culpam,quia principium ebrietatis fuit voluntarium.

Vt cum aliquo extrinſeco alteratur phãtaſia in voluntario quodam.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendum, quod illud quod homo facit ex paſſione ligatus,non vult homo facere extra paſſionem exiſtens. Sed per paſſionem ad hoc deducitur vt velit, paſſione rationem ligante. Ad ſecundum dicendum,quod voluntas non ſolum mouetur ab apprehenſione rationis ligatæ ex paſſione, ſed etiam habet in poteſtate ligamen rationis excludere,vt dictum eſt. Et pro tanto imputatur ei ad culpam quod facit. Ad tertium dicendum,quod remouere paſſionem corporalem non eſt in poteſtate voluntatis, ſicut remouere paſſionem animæ,quia natura corporalis non obedit voluntati rationali,ſicut appetitus ſenſitiuus, & ideo non eſt ſimile. Ad quartum dicendum, quod nihil prohibet aliquid non eſſe peccatum mortale ſimpliciter quod tamen in caſu eſt peccatum mortale. Sicut non dare eleemoſynam pauperi fame morienti, eſt peccatum, quod tamen aliãs peccatum mortale non eſſet. Et ſimiliter in propoſito, non velle repellere paſſionem aliquam, & ſi ſimpliciter non ſit peccatum mortale, tamen in hoc caſu quando inclinat vſque ad conſenſum peccati mortalis, eſt peccatum mortale. Ad quintum dicendum, quod euentus in poſterum procedens & improuiſus, non aggrauat in infinitum,ſed euentus coniunctus & prouiſus poteſt aggrauare in infinitum, vt ſit peccatum mortale, quod alias non eſſet. Sicut proiicere ſagittam, non eſt peccatum mortale, ſed proiicere ſagittam cum occiſione hominis,eſt peccatum mortale. Et ſimiliter non repellere paſſionem inclinantem ad peccatum mortale,non eſt abſque peccato mortali.

Vtruminfirmitas alleuiet,vel aggrauet peccatum.

ARTIC. XI.

Primum. VNDECIMO quæritur vtrum infirmitas alleuiet, vel aggrauet peccatum. Et videtur quod aggrauet. Sicut enim ſe habet bona paſſio ad meritũ,ita ſe habet mala paſſio ad peccatum : ſed bona paſſio auget meritum:magis enim eſt laudabile & meritoriũ quod aliquis eleemoſynam faciat ex compaſſione miſericordiæ, quam ſine cõpaſſione miſericordiæ faciat,vt patet per Auguſtinũ nono de Ciuit.Dei. ergo etiam facere peccatum cum paſſione eſt magis vituperabile & magis peccatum. Sed peccare ex paſſione eſt peccare ex infirmitate, vt dictum eſt. ergo infirmitas aggrauat peccatum. Præterea, cum omne peccatum ſit ex libidine, vt Auguſtinus dicit,quanto ex maiori libidine aliquis peccat, tanto magis videtur peccare. Sed libido eſt quædam paſſio animæ & infirmitas.ergo infirmitas aggrauat peccatum. Præterea,augmentata cauſa augetur effectus, ſicut ex maiori calore ſequitur maior calefactio. Si ergo infirmitas eſt cauſa peccati, ſequitur quod maior infirmitas ſit cauſa maioris peccati:& ſic infirmitas aggrauat peccatum.

SED CONTRA, Illud propter quod peccatum fit remiſſibile non aggrauat,ſed diminuit peccatum:ſed propter infirmitatem dicitur aliquod peccatũ magis remiſſibile.ergo infirmitas non aggrauat,ſed diminuit peccatum. *Contra.1.*

CONCLVSIO.

Paſſio actum voluntatis præcedens meriti & demeriti rationem minuit:quæ vero voluntatis actum ſequitur, addit ad meritum,vel demeritum.

RESP. 1.2.q.77. arti.6. RESPONDEO dicendum, quod peccare ex infirmitate eſt peccare ex paſſione, vt dictum eſt. paſſio autem appetitus ſenſitiui dupliciter ſe habet ad motum voluntatis. vno modo vt præcedens, alio modo vt conſequens. vt præcedens quidem,ſicut cum propter paſſionem inclinatur voluntas ad aliquid volendum : & ſic paſſio diminuit rationem meriti, & rationem demeriti : quia meritum & demeritum in electione conſiſtit ex ratione præcedente. Paſſio autem obnubilat vel etiam ligat iudicium rationis. Quanto autem iudicium rationis fuerit purius, tanto electio eſt perſpicacior ad merendum vel demerendum. Vnde qui inducitur ad benefaciendum ex iudicio rationis, laudabilius operatur quam qui inducitur ad hoc idem ex ſola animi paſſione.hic enim interdum errare poteſt indebite miſerendo. Et ſimiliter ille qui inducitur ad peccandum ex deliberatione rationis, magis peccat quam ille qui inducitur ad peccandum ex ſola animi paſſione. Vt conſequens autem conſideratur paſſio,quando ex forti motu voluntatis commouetur appetitus interior ad paſſionem. Et ſic paſſio addit ad meritũ vel demeritum, quia eſt ſignum paſſio quod motus voluntatis ſit fortior. Et hoc modo verum eſt,quod ille qui cum maiori compaſſione facit eleemoſynam, magis meretur, & qui cum maiori libidine facit peccatum,magis peccat, quia hoc eſt ſignum quod motus voluntatis ſit fortior. Sed hoc non eſt ex paſſione bene facere,vel peccare, ſed potius pati ex electione boni vel mali. *Paſſio bifariã reſpicit actum voluntatis.*

VNDE patet reſponſio ad primum & ſecundum. Ad tertium dicendum,quod de ratione peccati eſt quod ſit voluntarium : voluntarium autem dicitur,cuius principium eſt in ipſo agente. Et ideo quanto principium interius magis augetur,tanto etiam peccatum ſit grauius : quanto autem principium exterius magis augetur,tanto peccatum ſit leuius:paſſio autem eſt principium extrinſecum voluntatis: motus autem volũtatis eſt principium intrinſecum:& ideo quanto motus voluntatis fuerit fortior ad peccandum,tanto peccatum eſt maius:ſed quanto paſſio fuerit fortior impellens ad peccandum,tanto fit minus. *Ad primũ. 2. & 3.*

Vtrum aliquis poſſit ex malitia ſeu ex certa ſcientia peccare.

ARTIC. XII.

DVODECIMO quæritur vtrũ aliquis poſſit ex malitia ſeu ex certa ſcientia peccare.Et videtur quod nõ. Ad illud enim homo intendit, quod ex certa ſcientia operatur:ſed ſecundum quod Dionyſius dicit 4.cap.de Di.no. malus intendens ad malum operatur: ergo nullus ex certa ſcientia malum operatur. Præterea,nulla potentia poteſt moueri niſi in ſuum obiectum. Sed obiectum voluntatis eſt bonum apprehenſum. ergo nullus poteſt velle id quod ſcit eſſe malum:& ita nullus poteſt ex certa ſcientia peccare. Sed dicendum,quod volũtas tendit in aliquod bonum cui coniungitur malũ,& pro tanto dicitur tendere in malũ. Sed contra,quæ nõ ſunt ſeparata ſecundũ rẽ,poſſunt ſeparariſe ſecundũ actum animę,tã ſecũdũ intellectũ quã ſecũdũ *primum.*

Universidad de Deusto
Biblioteca

affectum: possumus enim intelligere rotundũ sine materia sensibili, & aliquis vult esse abbas sine hoc quod sit monachus. Etsi ergo malum coniungatur alicui bono,nõ tamen oportet, vt videtur, quod feratur in malum ex hoc quod
4 fertur in bonum cui coniungitur malum. Præterea, denominatio non sit ab eo quod est secundum accidens, sed ab eo quod per se competit rei, quia secundum hoc de re iudicatur. Sed aliquis ex hoc quod vult aliquid secundum se,non dicitur velle illud quod est ei adiunctum nisi per accidens: sicut qui amat vinum propter dulce, non amat vinum nisi per accidens. Et sic qui vult aliquod bonum cui cõiungitur malum,non vult illud malum nisi per accidens. Non ergo debet dici quod ex malitia peccet quasi volens
5 malum. Præterea, quicunque peccat ex infirmitate, habet voluntatem mali quod coniungitur alicui bono. Si ergo ob hoc dicatur aliquis ex malitia peccare, sequitur etiã quod ille qui ex infirmitate peccat, ex malitia peccet,quod patet esse falsum. Sed dicendum, quod voluntas eius qui ex malitia peccat,ex se mouetur in malum modo prędicto:
6 non autem volũtas eius qui peccat ex infirmitate,sed quasi mota ex passione. Sed contra, ex se moueri ad aliquid est secundum suam formam & naturam inclinari in illud, sicut graue ex se mouetur deorsum. Sed voluntas ex sua forma & natura non tendit in malum, sed magis in bonum.ergo voluntas non potest ex se tendere in malum, &
7 sic nullus ex malitia peccabit. Præterea,quia voluntas ex se tendit in bonum secundum communem rationem boni, oportet quod in differentias boni tendat ex aliquo alio determinante inclinata. Sunt autem differentiæ boni, bonum verum,& bonum apparens. In verum autem bonum tendit voluntas ex iudicio rationis. ergo in apparens bonum cui coniungitur malum, non tendit ex se, sed ex ali-
8 quo alio inclinata: nullus ergo ex malitia peccat. Præterea, malitia quandoque sumitur pro culpa, secundum quod opponitur virtuti.Quandoque vero sumitur pro pœna, secundum quod Beda dicit quatuor esse contracta ex peccato, ignorantiam, infirmitatem, malitiam, & concupiscentiam. Sed non potest dici aliquis ex malitia peccare,si accipiatur malitia pro culpa, quia sic idem esset causa sui ipsius,scilicet malitia malitię.Neque iterum secundum
1 quod sumitur pro pœna, quia omnis pœna pertinet ad rationem infirmitatis, & sic ex malitia peccare, esset ex infirmitate peccare, quod est inconueniens. Nullus ergo
9 ex malitia peccat. Præterea contingit interdum quod aliquis aliquod leuissimum peccatum ex certa scientia committit, puta dicendo verbum ociosum aut mendacium iocosum. Sed peccatum quod est ex malitia,dicitur esse grauissimum. Non ergo peccare ex certa scientia, est pecca-
10 re ex malitia. Præterea, Dionysius dicit quarto capite de Diuinis nominibus, quod bonum est principium & finis cuiuslibet actionis. Sed illud ex quo aliquis peccat,vel est principium interius inclinans ad peccandum, sicut habitus vel passio aut aliquid huiusmodi:vel est finis intẽtus.
11 Nullus ergo ex malitia peccat. Præterea,si aliquis ex malitia peccat, maxime hoc videtur de eo qui eligit peccare. Sed secundum Damascenum omne peccatum est ex electio-
12 ne.ergo omne peccatum esset ex malitia. Præterea, malitia opponitur virtuti. Et ita cum virtus sit habitus , malitia etiam est habitus:quia contraria sunt in eodem genere. Aliqui autem habitus virtutum sunt in irascibili & concupiscibili, sicut de temperantia & fortitudine Philosophus dicit in tertio Ethicorum, quod sunt irrationabilium partium.harum autem potentiarum animę non est eligere,sed
13 liberi arbitrij: Peccatum ergo quod ex electione committitur, non debet dici ex malitia procedere. Præterea,ille qui ex malitia peccat,videtur hoc ipsum velle quod est peccare & malum operari. Sed hoc non potest cõtingere, quia synderesis nunquam extinguitur quæ semper remurmurat malo. Nullus ergo ex malitia peccat.

Contra.1. SED CONTRA est quod dicitur Iob trigesimoquarto, Quasi de industria recesserunt à Deo, & vias eius intelligere noluerunt:sed recedere à Deo est peccare: ergo aliqui de industria peccant, quod est ex malitia peccare.

2 Præterea, Augustinus dicit in lib. 2.Confessionum quod cum furaretur poma,non ipsa poma, sed defectum suum amabat,scilicet ipsum furtum. Sed amare ipsum malum,est
3 ex malitia peccare. ergo aliquis ex malitia peccat. Præterea,inuidia est malitia quædam:sed aliqui ex inuidia peccant.ergo aliqui peccant ex malitia.

CONCLVSIO.

Ex certa malitia & malo habitu affectos sæpius peccare contingit.

RESP. RESPONDEO dicendum, quod sicut Philosophus dicit in 3.Ethic.aliqui posuerunt,ꝙ nullus voluntarie est malus. Contra quos Philosophus ibidẽ dicit,quod irrationabile est dicere, quod aliquis velit adulterium cõmittere,& non velit esse iniustus. Cuius ratio est,quia voluntarium dicitur aliquid non solum si voluntas feratur in illud primo & per se sicut in finem,sed etiam si feratur in illud,vt ad finem. Sicut etiam infirmus non solum vult consequi sanitatem,sed etiam vult bibere medicinã amaram, quam aliâs nollet, ad hoc vt sanitatem consequatur: & similiter mercator proiicit merces in mari voluntarie, ne depereat nauis. Si ergo contingat quod aliquis in tantum velit aliqua delectatione frui,puta aduterio vel quocunque huiusmodi appetibili, vt non refugiat incurrere deformitatem peccati, quam percipit esse coniunctam ei, quod vult, non solum dicetur velle illud bonũ, quod principaliter vult,sed etiam ipsam deformitatẽ,quam pati elegit,ne bono cupito priuetur:vnde adulter & delectationem vult quidem principaliter,& secundario vult deformitatem,sicut ponit Augu. exemplum in lib. de Sermone Domini in monte, quod aliquis propter amorem alicuius ancillæ voluntarie fiat met duram seruituti domini eius. Sed ad hoc quod aliquis intantum velit aliquod bonum commutabile,quod nõ refugiat auerti à bono incommutabili, potest cõtingere dupliciter. Vno modo ex eo quod nescit illi bono commutabili talem auersionem esse coniunctam,& tunc dicitur ex ignorantia peccare.Alio modo ex aliquo interius inclinante voluntatem in bonum illud. Inuenitur autem aliquid in alterum inclinari dupliciter. Vno modo quasi ab alio passum, sicut cum lapis proicitur sursum. Alio modo per formam propriam, & tunc ex seipso inclinatur in illud: sicut cum lapis cadit deorsum. Et similiter voluntas inclinatur in bonum cõmutabile,cui adiungitur deformitas peccati, quandoque quidem ex aliqua passione, & tunc dicitur ex infirmitate peccare, sicut supra dictum est. Aliquando autem ex aliquo habitu, quando per consuetudinem inclinari in tale bonum est ei iam versum quasi in habitum & naturam.Et tunc ex proprio motu absque aliqua passione inclinatur ad illud.Et hoc est peccare ex electione,siue ex industria,aut ex certa scientia,aut etiam ex malitia.

Peccare ex malitia quid sit.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendum,quod nullus operans intendit ad malum quasi principaliter volitum, sed tamen ex consequenti fit alicui ipsum malum voluntarium, dum non refugit incurrere in malum ad hoc quod perfruatur bono concupito. *2* Ad secundum dicendum, quod voluntas semper fertur principaliter in bonum aliquod. & ex vehementi motu in aliquod bonum,contingit quod iustineatur malum quod est illi bono coniunctum. *3* Ad tertium dicendum, quod aliquando contingit voluntatem ferri in aliquod bonum,cui coniungitur malum,& tamen non fertur in malum illud. Sicut si aliquis appeteret delectationem,quæ est in adulterio, & tamen refugit aduterij deformitatem,& ex hoc etiam delectationem abiceret. Sed aliquando cõtingit quod aliquis propter delectationẽ, etiam voluntarie incurrit deformitatem culpæ. *4* Ad quartum dicendum, quod illud quod coniungitur bono principaliter desiderato, si sit improuisum & ignotum, non est volitum nisi per accidens. Sicut cum aliquis ex ignorantia peccans vult aliquid,quod nescit esse peccatum,quod tamen in rei veritate peccatum est. Talis enim non vult malum nisi per accidens. Sed si sciat illud esse malum, iam ex consequenti illud malum vult, vt dictum est, & non solum per accidens. *5* Ad quintum dicendum, quod cum dicitur aliquis peccare ex aliquo, datur intelligi quod illud sit primum principium peccati. In eo autem qui peccat ex infirmitate, voluntas mali non est primum principium peccati, sed causatur ex passione. Sed in eo qui peccat ex malitia, voluntas mali est primum principium peccati, quia ex seipso & per habitum proprium inclinatur in voluntatem mali, non ex aliquo exteriori principio. *6* Ad sextum dicendum, quod forma per quam peccans operatur,non solum est ipsa potentia voluntatis, sed habitus qui interius inclinat per modum cuiusdam naturæ. Et per hoc patet solutio ad septimum. *6.7* Ad octauum dicendũ,quod,cum dicitur aliquis ex malitia peccare, malitia potest ibi sumi vel pro habitu qui opponitur virtuti, vel pro culpa secundũ quod interior volun

voluntatis actus seu electio dicitur culpa, & est causa interioris actus: vnde non sequitur ꝙ idem sit causa sui ipsius.
9 Ad nonum dicendum, quod malitia opponitur virtuti, quæ est bona qualitas mentis: peccatum autem veniale nõ est contrarium virtuti. vnde si aliquis de industria peccatũ
10 veniale committat,non est ex malitia . Ad decimum dicendum , quod bonum est principium & finis actionis primo & principaliter: sed secundario,& consequenter etiam
11 malum potest esse volitum , vt dictum est . Ad vndecimũ dicendum , quod etiam in peccato infirmitatis potest esse electio : quæ tamen non est primum principium peccandi, cum causetur ex passione. Et ideo non dicitur talis ex elec-
12 tione peccare,quamuis eligens peccet. Ad duodecimum dicendum, quod sicut passio in irascibili vel concupiscibili existens causat electionem inquantum ligat rationem , ita habitus in his potentiis existens causat electionem inquãtum ligat rationem,non iam per modum passionis pertran-
13 seuntis,sed per modum formæ immanentis . Ad decimũtertium dicendum , quod ad synderesim pertinent vniuersalia principia iuris naturalis , circa quæ nullus errat . Sed ratio ligatur per passionem vel habitum in eo qui peccat, quantum ad particularia eligibilia.

Ad obiecta in cõtrariũ. EA VERO quæ in contrarium obiiciuntur , licet verum concludant,tamen in 2. argu.cõsiderandum est , quod cum Augustinus dicit quod ipsum defectum amauit, non poma quæ furabatur , non est sic intelligendum , quasi defectus ipse vel deformitas culpæ possit esse primo & per se volita. Sed primo & per se volitum erat vel gerere morem aliis,vel experientiam habere alicuius , vel facere aliquid improbibite,aut aliquid huiusmodi. In tertio vero argumẽto notãdum est quod non omne peccatum quod ex alio peccato causatur , potest dici ex malitia esse commissum: quia potest esse quod illud primum peccatum quod est causa alterius,est commissum ex infirmitate vel passione . Ad hoc autem quod aliquis ex malitia peccet, oportet quod malitia sit primum peccandi principium,vt dictum est.

Virum ille qui peccat ex malitia , grauius peccet quàm ille qui peccat ex infirmitate.

ARTIC. XIII.

Primum. TERTIODECIMO quæritur vtrũ ille qui peccat ex malitia, grauius peccet quam ille qui peccat ex infirmitate.Et videtur quod non.Dicitur enim Apoca. 3. Vtinam calidus esses,aut frigidus , sed quia tepidus es,incipiã te euomere ex ore meo . Calidus enim videtur esse qui bonũ operatur,tepidus autem qui ex infirmitate peccat, sicut incontinens:omnino autem frigidus qui ex malitia peccat, sicut intemperatus.ergo periculosius est ex infirmitate quã
2 ex malitia peccare . Præterea, Eccles. 42. dicitur , Melior est iniquitas viri,quam mulier bene faciens. Quod à quibusdam sic intelligitur,vt per virũ intelligatur aliquis strenuus ad aliquid fortiter operandum , per mulierem autem aliquis remissus & tepidus in operando . Primum autem videtur competere intemperato , qui ex malitia operatur, vt dictum est:secundum autem incontinenti , qui peccat ex
3 infirmitate. ergo peius est ex infirmitate quam ex malitia peccare. Præterea, in collationibus patrum dicitur quod facilius ad fauorem perfectionis peruenit peccator quam monachus remissus & tepidus . Sed peccator maximè est qui ex malitia operatur , remissus autem est aliquis qui in-
4 firmatur in operando. ergo peius est ex infirmitate peccare quam ex malitia. Præterea,ille periculosissime infirmatur, cui nec cibus nec medicina quæ alios iuuat potest prodesse.Sed incontinenti qui ex infirmitate peccat , non prosunt neque scientia neque bonum propositum , quia auer-
5 titur per passionem. ergo periculosissime peccat . Præterea, quanto aliquis maiori passione impellitur ad peccandum,tanto leuius peccat . Sed maior est impulsio quæ est per habitum,quam quæ est per passionem.ergo minus peccat ille qui ex habitu inclinatur ad peccandum qui dicitur ex malitia peccare , vt dictum est , quam qui inclinatur
6 ex passione,qui dicitur ex infirmitate peccare . Præterea, ille qui peccat ex malitia , mouetur ad malum ex forma sibi inhærente , quæ mouet per modum naturæ . Quod autem naturaliter mouetur ad aliquid , ex necessitate mouetur ad illud, & non voluntarie. ergo ille qui peccat ex malitia certa , non peccat voluntarie. ergo vel nihil vel minimum peccat.

Contra. SED CONTRA, Illud quod inclinat add misericordiam , alleuiat peccatum. sed infirmitas inclinat ad misericordiam , secundum illud Psal. Misertus est Dominus timentibus se,quoniam ipse cognouit figmentum nostrum. ergo peccatum ex infirmitate est leuius quam peccatum quod committitur ex malitia.

CONCLVSIO.

Peccata ex malitia & certa scientia commissa, cæteris paribus , cum simpliciter volũtaria & mala & in malũ per se ordinata sint , grauiora & magis periculosa sunt , quam quæ ex passione committantur.

RESP. RESPONDEO dicendum , quod peccatum ex malitia commissum , cæteris paribus est grauius peccato quod committitur ex infirmitate. Cuius ratio ex tribus apparet.Primo quidem,quia cum voluntarium dicatur, cuius principium est in ipso , quanto magis principium actus est in ipso agente,tanto magis est voluntarium:& per consequens tanto magis est peccatum,si actus sit malus. Manifestum est autem ex præmissis, quod cum aliquis ex passione peccat , principium peccati est passio , quæ est in appetitu sensitiuo. & sic huiusmodi principium est extrinsecum à voluntate.Sed quando peccat ex habitu, quod est ex malitia peccare,tunc voluntas per seipsam tendit in actum peccati,quasi iam totaliter inclinata ex habitu per modum naturalis inclinationis in actum peccati: vnde peccatum est magis voluntarium,& per consequens grauius. Secundo quia in eo qui peccat ex infirmitate seu ex passione , voluntas inclinatur ad actum peccati quandiu passio durat: sed statim abeunte passione , quæ cito transit, voluntas recedit ab illa inclinatione,& redit ad propositum boni, pœnitens de peccato commisso . Sed in eo qui peccat ex malitia , voluntas inclinatur in actum peccati, manente habitu qui non transit,sed perseuerat vt forma quædam iam immanens & connaturalis facta : vnde qui sic peccant , perseuerant in voluntate peccandi, & non de facili pœnitent. Et ideo Philosophus in septimo Ethicorum,intemperatum comparat ei qui continue ab infirmitate grauatur , puta ptysico vel hydropico:incontinentem autem ei , qui certis temporibus affligitur , & non continue , siue epileptico. Et sic manifestum est quod grauius & periculosius peccat qui peccat ex malitia,quam qui peccat ex infirmitate. Tertio , quia ille qui peccat ex infirmitate , habet voluntatem ordinatam in bonum finem:bonum enim proponit & quærit , sed interdum recedit à proposito propter passionem. Sed ille qui peccat ex malitia , habet voluntatem ordinatã in malum finem.habet enim firmatum propositum ad peccandum . Manifestum est autem quod finis in appetibilibus & operabilibus se habet sicut principium in speculatiuis,vt Philosophus dicit in secundo Physicorum. Ille autem grauissime ignorat & periculosissime, qui errat circa principia, quia talis non potest reduci per aliqua principia priora.Ille autem qui errat circa tãtum cõclusiones, potest reduci per principia, in quibus non errat. Sic ergo grauissime & periculose peccat qui pèccat ex malitia, & nõ potest de facili reuocari , sicut reuocatur ille qui peccat ex infirmitate,in quo ad minus manet bonum propositum.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendum , quod frigidus ibi vocatur infidelis,qui aliquam excusationẽ habet ex hoc ꝙ per ignorantiam peccat, secundum illud Apostoli 1.Tim.1, Misericordiam consecutus sum , quia ignorans feci in incredulitate mea. Tepidus autem vocatur Christianus peccator,qui in eodem genere peccati grauius peccat, secundum illud Apostoli ad Hebr.decimo , Quanto putatis deteriora mereri supplicia qui sanguinem testamenti pollutum duxerit &c.vnde auctoritas illa non est ad propositũ.

Ad secundum dicendum,ꝙ secundum glo.vir ibi dicitur aliquis discretus & strenuus, qui etsi aliquando peccet , tamen ex ipso peccato sumit occasionẽ boni , puta humilitatis & maioris cautelę.Mulier autẽ ibi dicitur,aliquis indiscretus,qui ex bono quod facit , sumit occasionẽ sui periculi,dum ex eo per superbiam deiicitur. vel potest dici secundum literalẽ sensum,quod melior est iniquitas viri , id est, vir iniquus ad commorandum , quam mulier benefaciens. Facilius enim homo præcipitaretur in peccatũ ex familiari conuersatione cum bona muliere, quam cũ malo viro. Et hoc patet per hoc quod præmittitur,In medio mulierũ noli commorari:& per illud quod sequitur , Et mulier cõfundens in opprobrium.vnde hoc est ad propositũ. Ad tertiũ

Universidad de Deusto
Biblioteca

dicendum, quod ille qui est remissus in benefaciendo, incomparabiliter melior est quam ille qui malum facit. Et ex hoc ipso contingit quod peccator considerans malũ suum, quandoque vehementer ira contra illud mouetur, quod ad feruorem perfectionis proficit. Sed ille qui operatur bonum, licet remisse, non habet aliquid quod multum horrere debeat vnde magis quiescit in statu suo, & non ita de facili transfertur ad meliora. Ad quartum dicendum, quod ille qui peccat ex infirmitate, licet dum peccat non iquetur ex scientia & bono proposito, tamen de facili potest postmodum iuuari paulatim consuescendo, & resistere potest passioni. Sed ille qui peccat ex malitia difficile reducitur: sicut ille etiam qui errat circa principia, vt dictum est. Ad quintum dicendum, quod impulsio quæ est ex passione, diminuit peccatum, quia est quasi ex exteriori: Impulsio autem quæ est ex voluntate, auget peccatum. Quanto enim motus volũtatis est vehementior ad peccãdum, tanto grauius peccat. habitus autem facit motum voluntatis vehementiorem. Etideo ille qui peccat ex habitu, grauius peccat. Ad sextum dicendum, quod habitus virtutis vel vitij, est forma animæ rationalis. Omnis autem forma est in aliquo secundum modum recipientis. De natura autem rationalis creaturæ est quod sit arbitrio libera. Nam habitus virtutis vel vitij non inclinat volũtatem ex necessitate, sic quod aliquis non possit contra rationem habitus operari. Sed difficile est operari contra id ad quod habitus inclinat.

Vtrum omne peccatum ex malitia sit peccatum in spiritumsanctum.

ARTIC. XIIII.

Primum. Secundi secunde q. 14. art. 1.

QVARTODECIMO quæritur vtrum omne peccatum ex malitia sit peccatũ in spiritumsanctum. Et videtur quod non. Peccatum enim in spiritumsanctum est peccatum oris, vt patet per id quod dicitur Matth. 12. Qui dixerit contra spiritumsanctum verbum &c. Peccatum autem ex malitia potest esse cordis & operis. ergo non omne
2 peccatũ ex malitia est peccatũ in spiritumsanctum. Præterea, peccatum in spiritumsanctũ est speciale genus peccati. habet enim determinatas species, vt patet per Magistrum 43. dis. secundi lib. Sententiarum, scilicet obstinationem, desperationem, & huiusmodi. Sed peccatum ex malitia non est speciale genus peccati. Contingit enim secundum quodlibet genus peccati peccare ex malitia, sicut ex infirmitate, & ex ignorantia. ergo non omne peccatum ex
3 malitia, est peccatum in spiritumsanctum. Præterea, peccatum in spiritumsanctum est peccatũ blasphemiæ, vt patet per id quod habetur Lucæ 12. Ei autem qui in spiritumsanctum blasphemauerit non remittetur. Sed blasphemia est quoddam speciale peccatum. Cum ergo peccatum ex certa malitia non sit speciale peccatum, quia inuenitur in quolibet genere peccati, videtur quod nõ omne peccatum
4 ex malitia sit peccatũ in spiritumsanctum. Præterea, peccatum ex malitia dicitur cui complacet malitia propter se, sicut piis placet bonitas propter se, vt Magister dicit 43. dis. secundi lib. Sententiarum. Sed ex hoc quod alicui placet virtus propter se, non constituitur aliqua determinata species virtutis. ergo nec ex hoc qđ alicui placet malitia propter se, constituitur aliqua determinata species peccati. Et sic cum peccatum in spiritumsanctum sit determinata species peccati, videtur quod non omne peccatum quod est
5 ex malitia, sit peccatum in spiritumsanctum. Præterea, Augustinus dicit ad Bonifaciũ comitem, quod omne peccatum quocunque modo homo se alienauerit à Deo vsque ad finem vitæ suæ, est peccatum in spiritumsanctum. Sed hoc contingit de peccato etiam quod est ex infirmitate & ignorantia. ergo non est idem peccare in spiritumsanctum
6 & peccare ex malitia. Præterea, Magister dicit in 2. Sententiarum, quod illi peccant in spiritumsanctum, qui putãt suam malitiam exuperare bonitatem diuinam. Sed qui sic putant, errãt, & omnes errantes ignorãt. ergo videtur quod peccatum in spiritumsanctum magis sit peccatũ ignoran-
7 tiæ quam infirmitatis. Præterea, aliquis dicitur peccare ex aliquo dupliciter. Vno modo sicut ex potentia, vel habitu, aut dispositione eliciente actum. Alio modo sicut ex fine mouente, Sed non potest dici quod peccans in spiritum sanctum, peccet ex malitia sicut ex habitu vel dispositione eliciente actum, quia sic omne peccatum esset in spiritumsanctum. Nec iterum sicut ex fine mouente, quia malitia, inquantum est malitia, non potest esse finis mouens. Nullus enim intendens ad malum operatur, vt Dionysius dicit 4. capite de Di. nom. Si autem malitia dicatur mouens propter bonum apparens cui coniungitur, sic omne peccatum esset ex malitia, quia in omni peccato est mouens aliquod bonum apparens, quod est coniunctum malo. Non ergo peccatum in spiritumsanctum est idem quod peccatum ex malitia. Præterea, duplex est malitia, scilicet malitia con- 8
tracta, prout Beda ponit eam vnum de quatuor quæ consequuntur ex peccato primi parentis. Est etiam malitia acta, quæ est peccatum actuale. Sed peccatũ in spiritumsanctum non potest dici peccatum ex malitia contracta, quia malitia contracta ad defectum & infirmitatem naturæ pertinet: & sic peccatum in spiritumsanctum esset peccatum ex infirmitate. Neque etiam ex malitia acta, quia sic oporteret quod ante peccatum in spiritumsanctum semper præcederet peccatum aliquid actuale, quod non est verum in omni specie peccati in spiritumsanctum. Non ergo peccatum in spiritumsanctum est peccatum ex malitia. Præterea, 9
peccatum in spiritumsanctum dicitur à magistris quod nõ facile remittitur. Sed hoc conuenit cuilibet peccato quod procedit ex habitu. Dicit enim Augustinus in libro Confessionum quod ex peruersa voluntate sequitur libido, ex libidine consuetudo peccandi, ex consuetudine necessitas. ergo omne peccatum quod est ex habitu, etiam si non sit ex malitia, sed ex infirmitate vel ignorantia, est peccatum in spiritumsanctum. Nam habitus vitiosus ex consuetudine causatur. Non ergo idem est peccare in spiritumsanctum & peccare ex malitia.

SED CONTRA est quod Magister dicit 43. Dist. secundi lib. Sententiarum, quod ille in spiritumsanctum peccat, cui malitia propter seipsam placet. Sed talis dicitur peccare ex malitia. ergo idem est peccare ex malitia, & peccare in spiritumsanctum. Præterea, sicut patri appropria- 1
tur potentia, & filio sapientia, ita spiritui sancto appropriatur bonitas: sed ille qui peccat ex infirmitate, quæ opponitur potentiæ dicitur peccare in patrem, & ille qui peccat ex ignorantia quæ opponitur sapientiæ, dicitur peccare in filium. ergo ille qui peccat ex malitia quæ opponitur bonitati, dicitur peccare in spiritumsanctum.

Contra. 1.

CONCLVSIO.

Peccantes ex certa malitia, quæ illa aufert quibus ad non peccandum iuuamur, & in illa vsque ad finem vitæ perseuerantes, in spiritumsanctum peccare dicuntur.

RESP. Ambrosij. Hierony. & Chrisostomi sententiæ.

RESPONDEO dicendum, quod de peccato in spiritumsanctum multipliciter aliqui sunt locuti. Nam sancti doctores qui fuerunt antè August. Hil. Amb. Hiero. & Chrisostomus dixerunt, quod peccatum in spiritumsanctum dicitur, cum aliquis spiritumsanctum blasphemat: siue spiritussanctus accipiatur essentialiter, prout tota trinitas potest dici etiam spiritussanctus: siue accipiatur personaliter, secundum quod est tertia in trinitate persona. Et hoc satis consonare videtur literæ euangelij, vnde hæc quæstio sumit originem. Nam cum Pharisæi dicerẽt Christum in Beelzebub eiicere dæmonia, & diuinitatẽ Christi, & spiritumsanctum pet quem Christus operabatur, blasphemabant, attribuentes principi dæmoniorũ quod Christus virtute suæ diuinitatis, aut per spiritumsanctum operabatur: vnde & peccato in spiritumsanctum in euangelio contraponitur peccatum quod est in filium, id est quod est in humanitatem Christi. Sed quia dicitur quod peccatum in spiritumsanctum non remittitur neque in hoc seculo neque in futuro, sequi videtur quod quicunque blasphemat spiritumsanctum, vel diuinitatem Christi, nunquam sui peccati remissionem habere possit, vt Augustinus obiicit in libro de Verbo Domini: cum tamen Iudæis & Hæreticis blasphemantibus diuinitatem Christi & spiritumsanctum, non denegetur baptismus in quo datur remissio peccatorum. Et ideo Augustinus in libro de Sermone Domini in monte, peccatum in spiritumsanctum videtur restringere ad eos, qui post agnitam veritatem & sacramentorum susceptionem, blasphemant spiritumsanctum, non solum verbo, vt infideles blasphemando ipsam personam spiritussancti, sed etiam vel corde inuidentes veritati & gratiæ, quæ est à spiritusancto, vel etiam opere impugnantes. Nec obstat quod Pharisæi, quibus Dominus talia loquebatur, infideles erant nondum fidei sacramentis imbuti, quia Dominus non intẽdebat dicere quod ipsi adhuc

Opinio August.

peccarẽt in spiritumsanctum irremissibiliter, cum ipse subdat, Aut facite arborem bonam, & fructum eius bonum &c. Sed intendebat eos monere ne blasphemando sicut faciebant, ad gradum irremissibilis peccati quandoque peruenirent. Sed contra hoc iterũ obiicit Aug. in lib. de Verbo Domini, quia Dominus non dicit quod ei qui peccauerit in spiritumsanctum non fiat remissio in baptismate, sed quod nõ fiat remissio in hoc seculo vel futuro quocunque modo: vnde hoc peccatũ non videtur magis pertinere ad baptizatos quã ad alios: cum tamen nulli peccanti si pœnituerit, in ecclesia pœnitẽtia denegetur. Et ideo hanc sentẽtiam retractat in lib. Retractationum, addens quod tunc solum impugnator agnitæ veritatis, & inuidens fraternæ gratiæ, dicitur peccare in spiritumsanctum, quando in hoc perseuerat vsque ad mortem. Et ad huius euidentiam considerandum,

Discas mihi dominus nũquam posse homine primo peccare in spiritumsanctum, sed præsuppositis aliis peccatis.

quod ipse circa hoc dicit in libro de Verbo Domini. Dicit enim ibi attendendum esse, quod non omne quod indifinite in sacra scriptura proponitur, est vniuersaliter accipiendum. Sicut quod dicitur Ioan. 15. Si non venissem & locutus eis non fuissem, peccatum non haberent, nõ est sic intelligendum quasi nullum peccatũ haberent, sed quia non haberent aliquod vnum peccatum, quod cõmiserunt contemnendo prædicationem & miracula Christi. Sic ergo cũ dicitur, Qui dixerit verum contra spiritum sanctum determinate: & similiter quod dicitur in Marco & Luca, Qui blasphemauerit in spiritumsanctum &c. intelligendum est qui aliquo determinato modo blasphemauerit. Est autem attendendum quod verbum contra spiritumsanctum dicitur non solum ore, sed etiam corde, & opere, & quod multa verba ad idem pertinentia vnum verbum dicuntur, sicut frequenter legitur in prophetis verbum quod locutus est Dominus ad Isaiam & Ieremiam. Manifestum est autem quod spiritussanctus charitas est, per charitatem autem fit remissio peccatorum in Ecclesia. Et ideo remissio peccatorum est effectus appropriatus spiritui sancto, secundum illud Ioannis vigesimo, Accipite spiritumsanctum, quorum remiseritis peccata remittuntur eis. Ille ergo dicitur loqui verbum irremissibile in spiritumsanctum, qui corde & ore, & opere sic remissioni peccatorum repugnat, vt in peccato perseueret vsque ad mortem. Et ideo secundum Augustinũ in impœnitentia perseuerans vsque ad mortẽ est peccatum in spiritumsanctum. Sicut autem remissio peccatorum appropriatur spiritui sancto, ita & bonitas, vnde magistri sequentes aliquo modo August. dixerunt, quod ille dicit verbum & blasphemiam in spiritumsanctum, qui peccat ex malitia, quæ contrariatur bonitati & spiritui sancto. Sic ergo si loquamur de peccato in spiritumsanctum secũdum sententiam antiquorum sanctorum, vel etiam secundum sententiam Augustini, non omne peccatum ex malitia est peccatum in spiritum sanctum, sicut ex dictis potest esse manifestum. Si autem loquamur secundum dicta magistralia, quæ non sunt contemnenda, sic dici potest, quod proprie loquendo de peccato in spiritumsanctum non omne peccatum ex malitia est peccatum in spiritũsanctum. Ille enim ex malitia peccare dicitur, vt supra dictum est, cuius voluntas per se inclinatur in bonum aliquod, quod habet malitiam annexam. Quod quidem contingit dupliciter. Nam & in rebus naturalibus dupliciter aliquid mouetur, vel propter inclinationem, sicut graue deorsum: vel propter remotionem prohibentis, sicut aqua effunditur fracto vase. Sic ergo voluntas quandoque fertur per se in huiusmodi bonum ex propria inclinatione habitus acquisiti:

Quot modis in spiritumsanctum peccatur pro-prie, vide secunda secunde q. 14. ar. 2.

quandoq; vero ex remotione eius, quod prohibebat à peccato, sicut spes & timor Dei, & alia dona spiritussancti, quibus homo retrahitur à peccato: vnde proprie ille peccat in spiritumsanctum, cuius voluntas ex hoc tendit in peccatum quia abiicit huiusmodi spiritussancti retinacula, propter quod & desperatio, & præsumptio, & obstinatio, & huiusmodi ponuntur species peccati in spiritumsanctũ, vt patet per magistrum 43. di. secundi Sententiarum. Large tamen loquendo etiam ille qui ex inclinatione habitus ipse ex consequenti renititur bonitati spiritussancti.

Ad primũ.

AD PRIMVM ergo dicendum, qꝺ secundum sentẽtiam antiquorũ sanctorum patrum, peccatum in spiritumsanctum est peccatum verbi, quo quis contra spiritumsanctum blasphemat. Secundum vero alias opiniones, oportet dicere quod etiam est quoddam verbum & cordis & operis, quia & corde & opere aliquid dicimus, secundum illud 1. Cor. 12. Nemo potest dicere Dominus Iesus nisi in spiritusancto, id est corde, ore, & opere, vt glo. ibidem exponit.

Ad secundum dicendum, quod secundum expositionem 2
antiquorum sanctorum, & etiam secundum expositionem magistralem, peccatũ in spiritumsanctum potest dici speciale genus peccati, dum tamen peccatum ex malitia accipiatur proprie secundum quod aliquis peccat ex hoc quod abiicit beneficia spiritussancti, quibus retrahitur à peccato. Sed si accipiatur peccatum ex malitia secundum quod est ex inclinatione habitus, sic non est speciale genus peccati, sed quædam peccati circunstantia, quæ potest in quolibet genere peccati inueniri. Et similiter etiam est dicendum si peccatum in spiritumsanctum sit finalis impœnitentia, secũdum expositionem Augu. Ad tertium dicendum, quod 3
blasphemia in spiritumsanctum secundũ antiquos sanctos accipitur prout est speciale peccatum oris: sed secundum Augu. & magistros cõtinetur sub blasphemia omnis repugnatio ad dona spiritussancti, siue fiat corde, siue ore, siue opere. Ad quartum dicendum, quod si alicui virtus com- 4
placeret propter se, propter cõsiderationem alicuius superioris mouentis, ex hoc sequeretur ratio specialis virtutis. Sicut si aliquis delectaretur in castitate propter amorem Dei, hoc pertinet ad virtutem castitatis. Et similiter etiam si alicui complaceat malitia propter contemptum spei vel timoris, hoc pertinet ad rationem specialium peccatorum, scilicet desperationis & præsumptionis, quæ sunt species peccati in spiritumsanctum. Ad quintum dicẽdum, quod 5
ratio illa procedit secundum intentionem August. Sic autẽ peccatum in spiritumsanctum non est speciale genus peccati. Ad sextum dicendum, quod desperatus qui dicitur 6
peccare in spiritumsanctũ, putat suam malitiam exuperare bonitatem diuinam, non quantum ad opinionem, sic enim peccaret peccato infidelitatis, sed quia se habet ad modum ita putantis, inquantum ex consideratione suorum scelerũ de diuina bonitate diffidit. Ad 7. dicendũ, quod sicut su- 7
pra dictum est, aliquis potest dici ex malitia peccare: vno quidem modo sicut ex habitu inclinante, secundũ quod malitia dicitur habitus virtuti oppositus. Nec verum est quod quicunque peccat hoc modo, ex malitia peccet. Non enim quicũque iniusta agit iam habet habitum iniustitiæ, cũ homo ex iniustis operationibus ad habitum iniustitiæ perueniat, vt dicitur in 2. Ethico. Alio modo potest intelligi quod aliquis ex malitia peccet, quia vult bonum cui coniungitur malũ, nec inclinatur ad illud ex aliqua passione, vel ignorantia. Et sic etiam manifestũ est quod non omnis peccans, ex malitia peccat. Ad octauum dicendum, quod malitia 8
contracta dicitur quędam pronitas, quæ ex corruptione fomitis nobis ineſt ad mala agẽda, & sic non accipitur malitia cũ dicitur aliquis ex malitia peccare, sed accipitur malitia pro malitia actuali secũdum quod ipsa interior electio dicitur malitia. Et sic intelligendu est quod semper cum aliquis peccat ex malitia, est interior actus peccati qui dicitur malitia, ex qua procedit exterior actus peccati. Ad no- 9
num dicendum, quod peccatum quod fit ex inclinatione habitus: habet quidem aliquam rationẽ vt possit dici peccatum in spiritumsanctum: sed & aliis modis peccatum in spiritumsanctum accipi potest, vt dictum est.

Vtrum peccatum in spiritumsanctum possit remitti.

ARTIC. XV.

Primum.

QVINTODECIMO quæritur vtrum peccatum in spiritum sanctum possit remitti. Et videtur quod non. Dicitur enim Mat. 12. quod qui dixerit verbum contra spiritũsanctum nõ remittetur ei neque in hoc seculo, neque in futuro. Sed omnis remissio fit in hoc seculo vel in futuro. ergo peccatũ in spiritumsanctum nunquã remittitur. Sed dicendũ, quod dicitur non remitti, quia de difficili remittitur. Sed cõtra est quod dicitur Mat. 3. Qui blasphemauerit in spiritumsanctum, nõ habet remissionem in æternum, 2
sed reus erit æterni delicti. Non autem est reus æterni delicti, cuius peccatum dimittitur. ergo peccatum in spiritumsanctum nullo modo remittitur. Præterea, pro omni pec- 3
cato quod dimittitur est orãdum, sed pro peccato in spiritumsanctum non est orandum: Dicitur enim primæ Io. vit. Est peccatũ ad mortem, non pro eo dico vt oret quis. ergo peccatum in spiritumsanctum nullo modo remitti potest.
Præterea, Augustinus dicit in libro de Sermone Domi- 4
ni in monte, quod tanta est labes huius peccati quod humi

Universidad de Deusto
Biblioteca

litatem deprecandi subire nō potest. Sed cum initium peccati sit superbia, vt dicitur Eccle. 11. Nullum peccatum potest sanari ni si per humilitatem, quia contraria contrariis curantur. ergo peccatum in spiritumsanctum non potest
5 remitti. Præterea, Augustinus dicit in libro 83. Quæstionum, quod peccata imbecillitatis & ignorātiæ sunt venialia, non autem peccatum malitiæ. Sed dicuntur venialia, quia sunt remissibilia. ergo peccatum ex malitia quod est in spiritumsanctum non est remissibile.

Contra 1. SED CONTRA est quod dicitur Ioan. 12. quod om-
2 ne peccatum & blasphemia remittetur hominibus. Præterea, nullus peccat ex eo quod nō sperat se posse prosequi, quod est impossibile. Si ergo impossibile esset aliquod peccatum remitti, desperans de remissione illius peccati non
3 peccaret, quod patet esse falsum. Præterea, Augustinus dicit quod de nemine desperandum est quamdiu est in via: sed nullum peccatum trahit hominem extra statum viæ. ergo de nullo homine est desperandum. Et sic omne peccatum est remissibile.

CONCLVSIO.

Peccatum in spiritumsanctum, quod finalis impœnitentia est, est remissibile simpliciter: ex certa autem malitia peccatum de se irremissibile est, non autem diuinæ gratiæ homini viatori concessæ.

RESP. secunda secundæ q. 14. art. 3. RESPONDEO dicendum, quod veritas hujus quæstionis ex præmissis potest esse manifesta. Si enim accipiatur peccatum in spiritumsanctum secūdum acceptionem Augustini. sic planum est quod peccatum in spiritumsanctum nullo modo remitti potest. Ex quo enim homo in peccato perseverat vsque ad mortem etiam absque pœnitentia, nullo modo peccatum ei remittitur, loquendo de peccatis mortalibus, secundū quæ attenditur impœnitētia, quam Aug. ponit esse peccatum in spiritumsanctū. Sunt tamen aliqua peccata leuia & venialia, quæ remittūtur in futuro seculo, vt Greg dicit: secundū autem alias acceptiones peccatum in spiritumsanctum non dicitur irremissimile, quia videlicet nullo modo remittatur, sed quia remittitur difficulter: & hoc dicitur duplici ratione. Primo quidem ex parte pœnæ, vt peccatum dicatur remissibile, quod habet aliquam excusationem, vt minus debeat puniri. Sicut calor dicitur remitti quando diminuitur. Et hoc modo peccatum quod ex ignorantia, vel infirmitate cōmittitur, dicitur esse remissibile, quia ignorātia & infirmitas alleuiant peccatū, non autē malitia. Similiter etiam aliquā excusationem habere videbantūr qui contra Christi humanitatē blasphemabant, dicentes eum potatorem vini esse, quia ex infirmitate carnis eius mouebātur ad blasphemādum: sed illi qui blasphemant diuinitatem Christi, vel virtutē spiritussancti nihil excusationis habēt, quod eorum peccatū alleuiet. Alio modo potest dici irremissibile quantū ad culpam. Ad cuius euidentiā considerandum est, q̄ in rebus inferioribus dicitur aliquid impossibile per priuationem potētiæ actiuæ in
Cætera etiā mortalia peccata, sed nō directe concludunt diuina dona quibus remittūtur nobis delicta. seriori, licet non excludatur potentia diuina. Sicut si dicamus quod Lazarum resurgere est impossibile sublato vitæ principio creato, non tamen per hoc excludimus q̄ Deus eum resuscitare non possit. In eo autem qui peccat in spiritum sanctum, abiiciuntur adminicula remissionis peccati, inquantum aliquis contemnit spiritumsanctum & dona eius, quibus fit remissio peccatorum in ecclesia. Et similiter ille qui peccat ex malitia per inclinationem habitus, habet ignorantiam debiti finis, per quem posset reduci ad bonum, vt supra dictum est. Et ideo secundum huiusmodi acceptiones, peccatum in spiritumsanctum dicitur irremissibile, quia sunt ablata illa remedia, quibus homo iuuatur ad remissionem peccati. Non tamen est irremissibile si confideretur virtus diuinæ gratiæ tanquam actiuum principium, & status liberi arbitrij nondum confirmati in malo, sicut principium materiale.

Ad primū. AD PRIMVM ergo dicendum, quod intellectus est, Non remittitur in hoc seculo neq; in futuro, diuersimode, secundum sententiam August. & aliorum, sicut dictum est. Chrisostomus tamen facilius se expedit referēs ad hoc q̄ Iudæi pro blaphemiis in Christum illatis passuri erant pœnam, & in hoc seculo per Romanos: & in futuro seculo
2 in damnatione inferni. Ad secundum dicendum, q̄ peccatum in spiritumsanctum dicitur æternum delictum, quia quantum est de se, æternitatem habet, sed ex misericordia Dei finiri potest. Sicut & charitas dicitur nunquam excidere quantum est de se, licet quandoque excidat ex vitio peccantis. Ad tertium dicēdum, quod peccatum ad mortem
3 potest intelligi quo aliquis vsque ad mortem perseverat. Et sic pro tali non est orandum, quia suffragia non prosunt damnatis qui sine pœnitentia decedunt. Si autem intelligatur peccatum ad mortē, id est quod ex malitia committitur, sicnō, phibetur quis aliquis pro eo oret, sed non quicunque: quia non quicunque est tanti meriti, vt orando ei gratiam impetrare possit, quia sanatio talium est quasi miraculosa: sicut si diceretur pro suscitatione mortui, non dico vt oret quis pro eo, id est quicunque, sed aliquis magni meriti apud Deum. Ad quartum dicēdum, quod ver-
4 bum illud est intelligendum, quia tales de facili humiliari non possunt, non quod omnino non possunt. Ad quin-
5 tum dicendum, q̄ veniale tripliciter dicitur. Vno modo ex genere: sicut verbum ociosum dicitur peccatum veniale. Aliō modo ex euentu, sicut dicitur peccatum veniale motus concupiscentiæ sine consensu. Tertio modo dicitur veniale ex causa, quia scilicet habent causam veniæ quę alleuiat peccatum. Et hoc modo intelligendum est quod peccatum imbecillitatis & nescientię sunt venialia, non autem peccatum industriæ siue malitiæ.

Veniale quotmodis dicitur.

QVÆSTIO QVARTA.

DE PECCATO ORIGINALI.

In octo articulos diuisa.

Primo enim quæritur vtrum aliquod peccatum ex origine contrahatur.
2 Vtrum peccatum originale sit concupiscentia.
3 Vtrum originale peccatum sit in carne vel in anima, sicut in subiecto.
4 Vtrum peccatum originale per prius sit in potentia animæ quam in essentia.
5 Vtrum prius sit in voluntate quam in aliis potentiis.
6 Vtrum deriuetur in omnes qui seminaliter procedunt ab Adam.
7 Vtrum illi qui materialiter nascuntur ab Adam contrahant originale.
8 Vtrum peccata proximorum parentum transeant in posteros.

Num peccatum aliquod ex origine contrahatur.

ARTIC. I.

QVÆSTIO est de peccato originali. Et primo quæritur vtrum aliquod peccatum ex origine contrahatur. Et videtur quod non. Dicitur enim Eccle. 15. Ante hominem vita & mors, bonum & malum, quodcunque voluerit dabitur ei. Ex quo potest accipi, quod peccatum, quod est spiritualis mors animæ, in voluntate consistit, sed nihil quod homo contraxit ex origine sua, consistit in eius voluntate: ergo nullum peccatum contrahit homo ex sua origine. Præterea, Accidens non traducitur nisi per traductionem sui subiecti. subiectum autem peccati est anima rationalis. Cum ergo anima rationalis non traducatur per originem, vt habetur in lib. de Ecclesiasticis dogmatibus, videtur q̄ neque aliquod peccatū per originem contrahatur. Sed dicendum, quod licet subiectum peccati non traducatur, traducitur tamen caro, quæ est causa peccati. Sed contra. Ad traductionem accidentis non sufficit traductio eius quod non est sufficiens causa, quia ea posita, non ponitur effectus: sed caro non est sufficiens causa peccati, quia quantumcunque caro alliciat ad peccandum, in potestate tamen voluntatis est assentire vel non assentire: & sic ipsa voluntas est sufficiens causa peccati, sed voluntas non traducitur. ergo traductio carnis non sufficit ad traductionem alicuius peccati. Præterea, pec-
4 catum secundum quod nunc accipitur, est cui debetur pœna & increpatio. Sed nulli defectui ex origine contracto debetur increpatio & pœna. Sicut enim dicit Philosophus in tertio Ethico. Si quis est cæcus ex infirmitate non increpatur. Increpatur autem si sit cæcus ex ebrietate. ergo nullus defectus qui ex origine contrahitur, habet ratione peccati.

Primum.

5 cati. Præterea, Augustin. in 1. de Lib. ar. distinguit duplex malum. vnum quod agimus, quod est malum culpæ: & aliud quod patimur, quod pertinet ad malum pœnæ. Sed omnis defectus qui est ex alio, habet rationem passionis. Nā passio est effectus illatióque actionis. ergo nihil quod contrahitur per originem ex alio habet rationem peccati,
6 sed solum rationem pœnæ. Præterea, in lib. de Ecclesiasticis dogmatibus dicitur, Bona est caro nostra, vt pote à bono Deo creata. Sed bonum non est causa mali, secundū illud Mat. 7. Non potest arbor bona fructus malos facere. ergo peccatum originale nō contrahitur per carnis origi-
7 nem. Præterea, plus depēdet anima à carne postquam ei est vnita, quam in ipsa eius vnitione. Sed postquam anima iam est carni vnita, non potest infici à carne, nisi per suum consensum. ergo neque in ipsa vnitione. peccatum ergo o-
8 riginale non potest contrahi per carnis originem. Præterea, si origo carnis vitiata peccatum causat in anima, quanto origo fuerit magis vitiata, tanto maius peccatum causabit. Sed in illis qui nascuntur ex fornicatione magis est vitiata origo quam in illis qui nascuntur ex legitimo matrimonio. Sequeretur ergo quod illi qui ex fornicatione nascuntur, maius peccatum contrahant nascendo: quod pa-
9 tet esse falsum, quia non debetur eis maior pœna. Præterea, si peccatum originale contrahitur per carnis originem, hoc non est nisi inquantum caro est corrupta. Aut ergo illa corruptio est moralis, aut naturalis: sed moralis esse non potest, quia corruptionis moralis subiectum non est caro sed anima. Similiter autem nec naturalis, quia sequeretur quod inficeret animā naturali actione, id est per qualitates actiuas & passiuas: quod patet esse falsum. Nullo er-
10 go modo peccatum contrahitur per carnis originē. Præterea, defectus qui consecutus est ex peccato primi parentis est carentia originalis iustitiæ, vt Anselm. dicit. Et sic cum originalis iustitia sit quiddam spirituale, sequitur quod defectus prędictus sit etiam spiritualis. Corruptio autem carnis est quiddam corporale. Spiritualia autem & corporalia sunt diuersorum generum, & sic spirituale non potest causare effectum corporalem. Non ergo ex peccato primi pa-
11 rētis potuit causari corruptio in carne nostra, ex qua in nobis peccatum per originem trāsfunderetur. Præterea, secundum Augu. peccatum originale est carentia originalis iustitiæ. Aut ergo originalis iustitia cōueniebat animæ primi hominis naturaliter ex sua creatione, aut fuit donum superadditum ex diuina liberalitate. Si autem fuit animæ naturalis, nunquam eam amisisset peccando: quia vt Dionysius dicit 4. capite de Di no. data naturalia etiam in dæmonibus permanserunt: & sic etiam omnes homines originalem iustitiam haberent. Quia quod est naturale vni animæ, est omnibus animabus naturale. Et ita nullus nasceretur cum peccato originali, id est cum carentia originalis iustitiæ. Si autem fuit iustitia illa donum superadditum ex liberalitate diuina, aut ergo Deus animæ hominis nascentis illud donum dat, aut non: si dat, non nascitur homo cum carentia originalis iustitiæ, neque potest anima eius per carnem infici. Si autem non datur à Deo, hoc non videtur ei esse imputandū, sed Deo, qui non dedit. nul
lo ergo modo homo per originem peccatū contrahere po-
12 test. Præterea, anima rationalis non superuenit alicui formæ præexistenti, quia non adueniret materiæ tanquam forma subsantialis, sed tanquam materia accidentalis, quæ aduenit subjecto iam existenti in actu. Oportet ergo quod aduenientе anima rationali, deficiant omnes formæ præexistentes, & per consequens omnia accidentia. Cessat ergo & ipsa corruptio seminis si qua inerat à generante. Non ergo anima aduenies per carnem inquinari potest.
13 Præterea, motus sequitur naturā elementi prædominātis in corporibus mixtis: & per cōsequens omnes proprietates consequuntur illud quod prædominatur in compositō: sed anima prædominatur corpori in homine, qui ex vtroque componitur. Anima autem ex sua origine habet puritatem: licet ergo caro ex sua origine aliquam impuritatem
4 contrahat, videtur tamen quod homo nascens non debeat dici infectus peccato, sed purus. Præterea, peccatum est cui aliqua pœna debetur. Sed peccato quod per originem contrahitur non debetur aliqua pœna. Nam carentia visionis diuinæ quæ communiter assignatur ei pro pœna, non videtur esse aliqua pœna: quia si homo moreretur absque omni peccato, & gratiam non haberet, non posset peruenire ad visionem diuinam, in qua consistit vita æterna secundum illud Ioannis 17. Hæc est vita æterna, vt cognoscāt te solum verum Deū. Et Apostolus dicit Romanorum sexto, Gratia Dei vita æterna. Non ergo est aliquod peccatum quod per originem contrahatur. Præterea, sicut causa prima est nobilior quam secunda, ita causa secunda est nobilior quam effectus. Sed si peccatum traducitur à primo parente, corruptio consecuta est in carne per animum primi hominis peccantis: & ex carne producitur ad animam hominis qui nascitur ex Adam. Et sic anima primi hominis est sicut causa prima: caro autem sicut causa secunda: & anima hominis generati sicut effectus vltimus. Sic ergo anima primi hominis erit nobilior: & caro nobilior quā anima hominis generati, quod est inconueniens. non ergo peccatum potest traduci per originem. Præterea, nihil agit nisi inquantum est actu: sed in semine non est actu peccatum. Non ergo per semen deciſum anima infici potest aliquo peccato. Præterea, nō potest esse idem causa infectionis peccati & meriti. Sed actus generationis aliquando potest esse meritorius. puta cum aliquis in gratia existens ad vxorem accedit causa generandæ prolis vel debiti reddendi. non ergo ex hoc poterit causari infectio peccati in prole. Præterea, causa particularis non inducit effectum vniuersalem: sed peccatum Adæ fuit quoddam particulare, nō ergo potuit inficere totam humanam naturam aliquo peccato. Præterea, Dominus dicit Eze. 8. Omnes animæ meæ sunt. Filius non portabit iniquitatem patris. portaret autem si pro peccato primi hominis hi qui ab eo nascuntur, damnarentur. Non ergo peccatum in posteros Adæ traducitur propter eius peccatum.

SED CONTRA, est q̄ dicitur ad Romanos quinto, *Contra 2.* Per vnum hominem peccatum in hunc mundum intrauit: sed non per imitationem, quia sic per diabolum peccatum in mundum intrauit, secundum illud Sap. 1. Inuidia diaboli mors introiuit in orbem terrarum. Imitantur autem illum, qui sunt ex parte eius. ergo per originem vitiatam, peccatum à primo homine in posteros deriuatur. Præterea, Augustinus dicit 14. de Ciuit. Dei, quod primus homo sponte deprauatus genuit filios deprauatos: sed deprauatio non fit nisi per peccatum. ergo filij Adam ex sua origine peccatum contrahunt.

CONCLVSIO.

Peccatum primi hominis originaliter transire in posteros fide tenendum est.

Pelagiani, 1. 1. q. 82. art. 1. RESPONDEO dicendum, quod Pelagiani negauerunt aliquod peccatum per originem posse traduci: sed hoc ex magna parte excludit necessitatem redemptionis factæ per Christū, quæ maxime videtur necessaria fuisse ad abolendam infectionem peccati, quæ à primo parente in totam eius posteritatem deriuata est, dicente Apostolo ad Roma. 5. quod sicut per vnius delictum processum est in omnes homines in condēnationem, sic & per vnius iustitiam in omnes homines in iustificationem vitę. Excluditur etiam necessitas pueros baptizandi, quod tamen communis ecclesiæ consuetudo habet ab apostolis deriuata, vt Dionysius dicit in Ecclesiastica hierar. Et ideo simpliciter dicendū, est quod peccatum traducitur per originem à primo parente in posteros. Ad cuius euidentiā considerandum est quod aliquis homo singularis dupliciter potest cōsiderari vno modo secundū quod est quædam persona singularis: alio modo secundum quod est pars alicuius collegij: & vtroq; modo ad eū potest aliquis actus pertinere. pertinet enim ad eum inquantū est singularis persona ille actus, quē proprio arbitrio & per seipsum facit: sed inquantū est pars collegi, potest ad eum pertinere actus aliquis, quē per seipsum non facit nec proprio arbitrio, sed qui fit à toto collegio, vel à pluribus de collegio, vel à principe collegij: sicut illud quod princeps ciuitatis facit, dicitur ciuitas facere, vt Philosophus dicit. huiusmodi enim collegium hominum reputatur quasi vnus homo, ita quod diuersi homines in diuersis officiis constituti sunt quasi diuersa mēbra vnius corporis naturalis, vt Apostolus inducit de membris ecclesiæ 1. ad Cor. 12. Sic ergo tota multitudo hominū à primo parente humanam naturam accipientium, quasi vnum collegium, vel potius sicut vnum corpus vnius hominis considerāda est in qua quidem multitudine vnusquisque homo, etiā ipse Adam potest considerari, vel quasi singularis persona, vel quasi aliquod membrum huius multitudinis, quæ per naturalem originem deriuatur ab vno. Est autem consi-

Universidad de Deusto
Biblioteca

Peccatũ originale quid sit.

derandum quod primo homini in sua institutione datum fuerat diuinitus quoddam supernaturale donum, scilicet originalis iustitia, per quam ratio subdebatur Deo, & inferiores vires rationi, & corpus animæ: hoc autem donũ non fuerat datum primo homini vt singulari personæ tantum, sed vt cuidam principio totius humanæ naturæ: vt scilicet ab eo per originem deriuaretur in posteros. hoc autem donum acceptum primus homo per liberum arbitrium peccans amisit eo tenore quo sibi datum fuerat, scilicet pro se, & pro tota sua posteritate. Defectus ergo huius doni totam eius posteritatem cõsequitur. Et sic iste defectus eo modo traducitur in posteros, quo modo traducitur humana natura, quæ quidem traducitur non quidem secundum se totam: sed secundum aliquam sui partem, scilicet secundum carnem, cui Deus animam infundit. Et sic sicut anima diuinitus infusa pertinet ad naturam humanã ab Adam deriuatam propter carnẽ, cui coniungitur, ita & defectus prædictus pertinet ad animam propter carnem, quæ ab Adam propagatur, non solum secundum corpulẽtam substãtiam, sed etiam secundum seminalem rationem, id est non solum materialiter, sed sicut ab actiuo principio. sic enim filius accipit à patre naturam humanã. Si ergo consideretur iste defectus hoc modo per originem in istum hominem deriuatus, secundum illud quod iste homo est quædam persona singularis: sic huiusmodi defectus non potest habere rationem culpæ, ad cuius rationem requiritur quod sit voluntarius. Sed, si consideretur iste homo generatus sicut quoddã membrum totius humanæ naturæ à primo parente propagatæ, sic si omnes homines essent vnus homo, sic habet rationem culpæ propter voluntariũ eius principium, quod est actuale peccatum primi parẽtis: sicut si dicamus quod motus manus ad homicidium perpetrandum secundum quod manus per se consideratur, non habet rationem culpæ, quia manus de necessitate mouetur ab alio. Si autem consideretur vt est pars totius hominis, qui voluntate agit, sic habet rationem culpæ. quia sic est voluntarius. Sicut ergo homicidium nõ dicitur culpa manus, sed culpa totius hominis, ita huiusmodi defectus nõ dicitur esse peccatum personale, sed peccatum totius naturæ. Nec ad personam pertinet nisi inquantum natura inficit personam. Et sicut ad vnum peccatum faciendum diuersæ partes hominis adhibentur, scilicet voluntas, ratio, manus & oculus, & huiusmodi: & tamen est vnum solum peccatum propter vnitatem principij, scilicet voluntatis, à quo peccati ratio ad omnes actus partiũ deriuatur, ita & ratione principij in tota natura humana consideraturquasi vnum peccatum originale: propter quod Apostolus dicit Roma. 5. In quo omnes peccauerunt. Quod secundũ Aug. potest intelligi, in quo primo homine, vel in quo peccato primi hominis: vt peccatum primi hominis sit quasi cõmune peccatũ omnium.

Cur alia peccata primi parentis non traducantur in posteros, vide 2. 2. q. 31. artic. 2.

Christus solus excmitur ab iste peccato, quia non traductus fuit per generationẽ seminalẽ à primo homine.

Prima 2. q 81. art. 3. & quarto.

Ad primũ.

AD PRIMVM ergo dicẽdum, quod peccatum quod per originem contrahitur, dicitur voluntarium ratione sui principij, scilicet voluntatis primi parenti, vt dictum est.

2 Ad secundum dicendum, quod illud peccatum consequitur totam naturã humanam. vnde subiectum huius peccati est anima, secundum quod est pars humanæ naturæ. Et ideo sicut humana natura traducitur, licet anima nõ traducatur, ita etiam peccatum oginale traducitur, licet anima non traducatur. Ad 3. dicendum, quod caro non est sufficiens causa peccati actualis, sed peccati originalis est sufficiens causa: sicut & traductio carnis est sufficiẽs causa, materialiter tamen humanæ naturæ. Ad 4. dicendũ, quod ei quod est per originẽ contractum, non debetur pœna & increpatio, si referatur ad personã, quia sic non habet rationẽ volũtarij: sed si referatur ad naturã, sic habet rationẽ voluntarij, vt dictũ est, & hoc modo debetur ei increpatio & pœna. Ad 5 dicendum, quod defectus per originem contractus habet quidem rationem existentis ab alio, si referatur ad personam, non autem si referatur ad naturam: sic enim est quasi à principio intrinseco. Ad 6. dicendum, quod caro nostra in sui natura bona est. sed secundum quod est priuata originali iustitia propter peccatum primi parentis, sic causat originale peccatum. Ad septimũ dicendum, quod sicut dictum est, peccatum originale per se loquendo est peccatum naturæ, non personæ, nisi ratione naturæ infectæ. Actus autem generationis propriæ deseruit naturæ, quia ordinatur ad cõseruationem speciei, sed carnem iam esse animæ vnitam pertinet ad constitutionem personæ. Et ideo caro magis causat originale peccatum prout consideratur in via generationis, quam prout est iam vnita. Ad 8 octauum dicendum, q̃ in illis qui nascuntur ex fornicatione, est quæda origo dupliciter vitiata, vitio scilicet naturę, quod traducitur ex Adam, & vitio personæ, id est patris generantis: ex quo vitio nulla infectio in prole relinquitur. Quilibet enim generans traducit peccatum originale inquantum generat vt Adam, non inquantum generat vt Petrus vel Martinus, id est per id quod habet ab Adam, non per id quod est proprium sibi. Ad nonum dicẽdum, quod 9 corruptio quæ est in carne, est quidam actus naturalis, sed intentione & virtute moralis. Ex peccato enim primi parẽtis destituta est caro eius illa virtute, vt ex ea possit decidi semen per quod originalis iustitia in alios propagetur. Et sic in semine defectus huius virutis est defectus moralis corruptionis, & quædam intentio eius, sicut dicimus intentionem coloris esse in aëre, & intentionem animæ esse in semine. Et ex hoc etiam est ibi virtus ad similem imperfectionem, sicut est ibi virtus ad productionem humanæ naturæ in prole generata. Ad decimum dicendum, quod nihil prohibet à causa spirituali causari effectũ corporalem. Nam & Boëtius dicit in lib. de Trinit. q̃ formæ quæ sunt in materia, venerunt à formis quæ sunt sine materia, & in nobis ipsis à voluntate mouetur inferior appetitus, ad cuius motum sequitur trãsmutatio corporalis. Ad vndecimum 11 dicendum, q̃ originalis iustitia fuit superaddita primo homini ex liberalitate diuina. Sed quod huic animæ non detur à Deo, non ex parte eius, sed ex parte humanæ naturæ, in qua inuenitur contrarium prohibens. Ad 12. dicen- 12 dum, q̃ in semine est corruptio originalis peccati nõ actu, sed virtute: eo modo quo est ibi virtute humana natura: quæ quidem virtus actiua in semine est in spiritu spumoso, vt Aristo. dicit in libro de Generatione animalium, non autem in materia quæ amittit vnam formam & recipit aliam. Ad 13. dicendum, quod sicut Dionysius dicit 4. cap. 13 de Diui. nominibus, bonum contingit ex tota integra causa, sed malum prouenit etiam ex singularibus defectibus. Et ideo defectus qui est ex parte corporis, sufficit ad integritatem humanæ naturæ tollendam. Ad 14. dicendum, 14 quod carentia diuinæ visionis dupliciter competit alicui. Vno modo sic quod non habeat in se vnde possit ad diuinam visionem peruenire. Et sic carentia diuinæ visionis cõpeteret ei qui in solis naturalibus esset etiam absq; peccato. Sic enim carentia diuinæ visionis non est pœna, sed defectus consequens omnem naturam creatam. Quia nulla creatura ex suis naturalibus potest peruenire ad visionem diuinam. Alio modo potest alicui competere carentia diuinæ visionis, hoc modo vt habeat in se aliquid ex quo debeatur ei quod careat visione diuina. Et sic carẽtia visionis diuinæ, est pœna & originalis & actualis peccati. Ad de- 15 cimum quintum dicẽdum, quod duplex est causa. Vna principalis quæ agit per propriam formam, & hæc est nobilior quam effectus inquantum est causa. Alia est causa instrumentalis quæ non agit per formam propriam, sed inquantum est mota ab alio, & hanc non oportet nobiliorem esse effectu. sicut terra nõ est nobilior quam domus. hoc autem modo semen carnale est causa naturæ humanæ in prole, & etiam culpæ originalis in anima eius. Ad decimum- 16 sextum dicendum, quod aliquod agens est in actu multipliciter. Vno modo secundum propriam formam, quæ vel continet formam effectus, secundum similitudinem speciei, sicut ignis generat ignem: vel secundum virtutem tantum, sicut sol generat ignem. Alio modo secundum motum ab alio. Et hoc modo instrumentum agit vt ens actu, & sic etiam semen est actu, inquantum in eo est motus & intentio animæ generantis, secundum Philosophum in libro de Generatione animalium. Et ex hoc habet virtutẽ causandi & humanam naturã & originale peccatum. Ad decimum 17 septimum dicendum, quod aliquis vir iustus accedendo ad vxorem meretur secundum id quod est proprium sibi: & sic non transmittit peccatum originale, sed secundum id quod habet ab Adam, vt supra dictum est. Ad decimum- 18 octauum dicendum, quod Adam inquantum fuit principiũ humanæ naturæ habuit rationem causæ vniuersalis. Et ita per eius actum corrupta est tota humana natura quæ ab eo propagatur. Ad decimumnonum dicendum, quod pec- 19 catum primi hominis est quodammodo peccatum cõmune totius humanæ naturæ, vt dictum est. Et ideo cum aliquis punitur pro peccato primi parentis, non punitur pro peccato alterius, sed pro peccato suo.

Quid

Quid sit peccatum originale.

ARTIC. II.

Primum.

SECVNDO quæritur quid sit peccatum originale. Et videtur quod sit concupiscentia. Dicit enim Aug. in lib. de Baptismo paruulorum, Adam præter imitationis exemplum, occulta etiam tabe carnalis concupiscentiæ suæ tabefecit in se omnes de sua stirpe venturos: vnde apostolus recte ait, In quo omnes peccauerunt. Sed peccatum originale est in quo omnes peccauerunt, vt dictũ est: ergo pec- 2 catum originale est concupiscentia. Præterea, Ansel. dicit in lib. de Conceptu virginali, Sic factus est, vt inordinatam concupiscentiam sentire non deberet: sed sicut in eodem lib. dicit, Peccatum est non solum eum non habet homo quod debet habere, sed etiam cum habet quod non debet habere: ergo concupiscentia contracta, est peccatum 3 originale. Præterea, Augustinus dicit in lib. Retractationum, quòd concupiscẽtiæ reatus in baptismate soluitur, sed proprie soluitur in baptismo reatus originalis peccari: ergo cõ cupiscentia est originale peccatum.

Contra. 1.

SED CONTRA. Damascẽ. dicit in lib. 2. quod peccatum est ex eo quod aliquis auertitur ab eo quod est secundum naturam in id quod est contra naturam: ex quo habetur quod peccatum est contra naturam: sed concupiscentia est naturalis: hanc enim natura omnia animalia docuit: ergo concupiscentia non est peccatum originale. Sed dicendum, quòd concupiscentia est naturalis secundum naturam corruptam, non autem secundum naturam insti- 2 tutam. Sed contra, concupiscentia est proprius actus potentiæ concupiscibilis. Sed vis cõcupiscibilis est naturalis, etiam secundum naturam institutam: ergo etiam concupi- 3 scentia. Præterea, nullum peccatum se habet ad bonũ & ad malum: sed concupiscentia est & boni, puta sapientiæ: & mali, puta rapinæ: ergo concupiscentia de se non est pec- 4 catum originale. Præterea, concupiscentia nominat vel habitum vel actum, sed secũdum quod nominat actum, est peccatum actuale non originale: secundum autem quod nominat habitum non potest esse peccatũ originale, quia habitus in aliquo homine acquisitus ex propriis eius actibus malis non est peccatum, alioquin continue peccaret, & continue demereretur. Et sic multominus habitualis cõcupiscentia causata in hoc homine ex actu primi parentis habet nomen peccati. Nullo ergo modo cõcupiscentia est 5 originale peccatum. Præterea, omnis habitus aut est naturalis, aut acquisitus, aut infusus: sed peccatum originale non est habitus naturalis, quia secundum Diony. 4. cap. de Diuinis nomini. Nihil quod ineſt alicui secũdum naturam est ei malũ. Similiter etiam nec est habitus acquisitus, quia habitus acquisiti causantur ex actibus, vt patet per Philosophum in 2. Ethicorum. Peccatum autem originale non acquiritur ex actibus, sed trahitur per originem. Similiter etiam non est habitus infusus, quia talium habituum solus Deus est causa intus in anima operans, qui tamen non po- 6 test esse causa peccati. Nullo ergo modo peccatum originale est habitualis concupiscentia. Præterea, secundum communem Theologorum sententiam, in bonis habitus præcedit actum, quia habitus infusus est à Deo: actus autem est à nobis: in malis autem actus præcedit habitum. Si ergo peccatum originale sit habitualis concupiscentia, se- 7 queretur quod mali actus, qui sunt peccata actualia, præcederent peccatũ originale, quod est inconueniens. Præterea, peccatum originale ponitur esse fomes omnis peccati, sed peccata non solum causantur ex concupiscentia, sed etiam per malitiam vel ignorantiam, vt in superioribus habitum est. ergo peccatum originale non est concupiscen- 8 tia. Præterea, si concupiscentia est originale peccatum, aut hoc habet per sui essentiam, & sic remanente concupiscentia post baptismum non esset solutum peccatum originale, quod est inconueniens: aut dicitur peccatum originale propter aliquid aliud adiunctum, & sic illud aliud magis est peccatum originale. Non ergo peccatum originale 9 est concupiscẽtia. Præterea, accidens causatur ex principiis subiecti: sed peccati originalis subiectum est anima, concupiscentiæ autem causa non est anima, sed caro. ergo 10 concupiscentia non est originale peccatum. Præterea, concupiscentia maxime videtur esse originale peccatũ secundum quod importat necessitatem cõcupiscendi: sed hæc necessitas dupliciter intelligi potest. Vno modo vt sit necessitas consentiendi motibus concupiscentiæ. Quæ quidẽ necessitas nõ potest dici peccatum originale, quia, nõ manet post baptismum, originale autem manet actu, & transit reatu. Alia autem est necessitas sentiendi concupiscentiæ motus, sed nec hæc potest esse originale peccatũ. Aut enim esset originale peccatũ propter seipsam, aut propter aliud: si propter seipsam, cum talis necessitas maneat post baptismum, sequeretur quod peccatum originale maneret post baptismum: si autem propter aliud, scilicet propter carentiam originalis iustitiæ, nec hoc videtur esse possibile, quia necessitas sentiendi huiusmodi motus se habet ad peccatum originale sicut sentire in actu se habet ad peccatum actuale. Sentire autem in actu motus concupiscentiæ, non est peccatum actuale propter hoc quod adiungitur ei carentia gratiæ, alioquin in istis qui sunt sine gratia, quilibet motus concupiscentiæ esset peccatum, quod patet esse falsum cum quandoque per rationem naturalem cõcupiscentiæ motibus resistant. Neque ergo necessitas sentiendi huiusmodi motus est peccatum originale propter carentiam originalis iustitiæ adiunctam. Et sic nullo modo concupi- 11 scentia est originale peccatum. Præterea, si concupiscentia est originale peccatum, aut hoc est essentialiter aut casualiter: sed non essentialiter, quia concupiscentia est causa originalis peccati secundum August. causa autem est extra essentiam rei. Similiter autem neque causaliter, quia causa præcedit effectum, concupiscentia autem non præcedit carentiam originalis iustitiæ, in qua maxime consistit ratio originalis peccati, sed magis ex ea sequitur. nullo ergo modo concupiscentia est originale peccatum. Præterea, sicut 12 in statu naturæ corruptæ concupiscibilis repugnat rationi, ita & irascibilis. ergo non magis debet dici concupiscentia originale peccatum, quam ira.

Quòd sit ignorantia, probatur primum.

Item ostendebatur quod peccatum originale sit ignorantia. Dicit enim Ansel. in libro de Prædestinatione, quod humanæ naturæ imputatur ad peccatum originale impotentia iustitiam habendi & eam intelligendi. sed impoten- 2 tia intelligendi pertinet ad ignorantiam. ergo peccatum originale est ignorantia. Præterea, in eodem lib. dicitur quod minoratio pulchritudinis humanæ, naturæ imputatur ad peccatum. Sed maxima pulchritudo humanæ naturæ consistit in splendore scientiæ. ergo videtur quod peccatum originale quod imputatur humanæ naturæ, sit minoratio scientiæ, scilicet ignorãtia. Præterea, Hugo de sancto 3 Victore dicit quod vitium quod nascẽdo contraximus est per ignorantiam in mente, & per concupiscentiam in carne. Sed huiusmodi vitium est peccatum originale. Ergo peccatum originale non magis est cõcupiscentia quam ignorantia.

Contra 1.

SED CONTRA, Ignorantia est aliud à concupiscẽtia, nec est in eodem subiecto. Sed idem non est in diuersis generibus, nec in diuersis subiectis. ergo originale peccatum cum sit concupiscentia nõ potest esse ignorãtia. Præ- 2 terea, sicut intellectus defectum patitur propter originale peccatum, ita & inferiores vires, vt generatiua, & etiam ipsum corpus. Si ergo ignorantia quæ est defectus intellectus ponatur esse peccatum originale, pari ratione & omnes defectus inferiorum virium, & etiam ipsius corporis, quod videtur inconueniens.

Quòd sit carẽtia iustitiæ originalis, probatur.

Item ostendebatur quod peccatum originale est carẽtia originalis iustitiæ. Ansel. enim sic argumentatur in lib. de Conceptu virginali, Omne peccatũ est iniustitia, & per cõsequens excludit aliquã iustitiam. Sed peccatum originale non excludit aliam iustitiã quam originalẽ. ergo originale peccatum est carentia originalis iustitiæ.

Contra 1.

SED CONTRA, culpa dicitur per priuationẽ gratiæ gratum facientis. Sed originalis iustitia non includit gratiam gratum facientem, quia in originali iustitia primus homo conditus fuit, non autem in gratia gratum faciente, vt videtur per Magistrum in 2. Sententiarum. ergo carentia originalis iustitiæ non constituit rationẽ peccati.

Præterea, originalis iustitia non restituitur per baptismũ, 2 quia adhuc vires inferiores rationi resistunt. Si ergo peccatum originale esset carentia originalis iustitiæ, sequeretur quod peccatum originale nõ soluetur per baptismũ, quod est hæreticum. Præterea, subiectum debet poni in diffini- 3 tione accidẽtis. Sed cum dicitur q̃ peccatum originale est carentia originalis iustitiæ, non fit ibi mentio de subiecto. ergo assignatio est insufficiens. Præterea, sicut originalis 4 iustitia tollitur per peccatum originale, ita gratia tollitur per peccatũ actuale. Sed carentia gratiæ non est ipsum peccatum actuale, sed effectus eius. ergo neque carentia ori-

Universidad de Deusto
Biblioteca

ginalis iustitiæ est ipsum peccatum originale.

Quod sit pœna & culpa probatur primum.

Item ostendebatur ꝙ peccatum originale sit pœna & culpa, quia super illum psalmum, Benedixisti Domine terram tuam, dicit glo. quòd id quod contrahimus ab Adam est pœna & culpa, hoc autem est peccatum originale: ergo
2 peccatum originale est pœna & culpa. Præterea, Ambrosius dicit quod vitium siue pœna naturam corrumpit, culpa Deum offendit. Sed originale peccatum facit vtrumq;, ergo est & culpa & pœna.

Contra 1.

SED CONTRA. Hugo de sancto Victore dicit, ꝙ peccatum originale est mortalis infirmitas, quam consequitur concupiscendi necessitas: sed infirmitas nominat
2 pœnam: ergo peccatum originale est pœna tantum. Præterea, Anselloquens de peccato originali, comparat ipsum seruituti quam patiũtur aliqui pro peccato patris qui peccauit crimine læsæ maiestatis: sed talis seruitus est pœ-
3 na tantum: ergo peccatũ originale est pœna tantum. Præterea, Augustdicit in 15. de Ciui. Dei, quòd peccatum originale est languor naturæ, sed languor nominat pœnam: ergo peccatum originale est tantum pœna.

CONCLVSIO.

Originale peccatum simpliciter est originalis iustitiæ carentia, at singulorum hominum est concupiscẽtia cum ipsa originalis iustitiæ carentia.

RESP. Locis hec quæris supra allegatis.

RESPONDEO dicendũ, quòd veritas huius quæstionis accipi potest ex his quæ supra dicta sunt. Dictum est enim supra quod peccatum originale est huius personæ vel illius, prout consideratur vt pars quædam multitudinis ab Adam deriuatæ, ac si esset quoddam membrum vnius hominis. Dictum est etiam quod vnius hominis peccantis est vnum peccatum secundum quod ad totum refertur, & ad primum peccandi principium: licet executio peccati fiat per diuersa membra. Sic ergo peccatum originale in isto homine vel in illo nihil est aliud quam id quod ad ipsum peruenit per originem ex peccato primi parentis. Sicut peccatum in manu aut in oculo, nihil aliud est quam id quod peruenit ad manum, vel ad oculum ex motione primi principij peccantis, quod est voluntas: licet ex vna parte fiat motio per naturalem originem, ex alia vero parte per imperium voluntatis: id vero quod peruenit ad manum de peccato vnius hominis singularis, est quidam effectus & impressio motus primi inordinati, qui erat in voluntate: vnde oportet quod eius similitudinem gerat; motus autem voluntatis inordinatus, est conuersio ad bonum aliquod temporale absque ordine conuenienti ad debitum finem. Quę quidem inordinatio est auersio ab incommutabili bono, & hoc est quasi formale, illud autem quasi materiale: nam formalis ratio moralis actus accipitur per comparationem ad finem. Vnde & id quod ad manum pertinet de peccato vnius hominis, nihil aliud est quam applicatio eius ad aliquem effectum sine aliquo ordine iustitiæ. Iam vero, si motus voluntaris peruenit ad aliquid, quod non est susceptiuũ peccati, puta ad lanceam, vel gladium, non dicimus ibi esse peccatum, nisi virtualiter & per modum effectus, inquãtum scilicet lancea vel gladius mouetur per actum peccati, & perficit peccati effectũ: non ꝙ ipsa lancea vel gladius peccet, quia non sunt aliquid hominis peccantis, sicut manus vel oculus: sic ergo in peccato primi parẽtis fuit aliquid formale, scilicet auersio ab incõmutabili bono, & aliquid materiale, scilicet cõuersio ad bonum cõmutabile. Ex hoc autẽ quod auersus fuit ab incõmutabili bono, donum originalis iustitiæ amisit: ex hoc vero quod cõuersus est inordinate ad commutabile bonũ, inferiores vires quæ erigi debebant ad rationem, depressæ sunt ad inferiora. Sic ergo & in his quę ex eius stirpe oriũtur, & superior pars animæ caret debito ordine ad Deum, qui erat per originalem iustitiam: & inferiores vires non subduntur rationi, sed ad inferiora conuertuntur secundum proprium impetum, & ipsum etiam corpus in corruptionem tendit secundum inclinationem contrariorum, ex quibus cõponitur: sed superior pars animæ & etiam quædam inferiorum virium, quæ sunt sub voluntate, & ei natę sunt obedire, recipiunt huiusmodi sequelam primi peccati secundum rationem culpæ: sunt enim culpæ susceptiuæ huiusmodi partes. Sed inferiores vires, quæ non subduntur voluntati, scilicet potentiæ animæ vegetabilis, & etiam ipsum corpus, suscipit huiusmodi sequelam secundum rationem pœnæ, non secundum rationem culpæ, nisi forte virtualiter, prout scilicet huiusmodi pœna peccatum consequens, peccati est productiua, secundum quod vis generatiua per decisionem corporalis seminis operatur ad traductionem peccati originalis simul cum humana natura. Sed inter superiores vires quæ suscipiunt defectum per originem traductum secundum rationem culpæ, vna est, quæ omnes alias mouet, scilicet voluntas: omnes autem aliæ mouentur ab ea ad suos actus. Semper autem quod *1.2.q.82. ar 1.i.2.3.4.* est ex parte agentis & mouentis, est sicut formale, quod autem est ex parte mobilis & patientis, est sicut materiale. Et ideo cum carentia originalis iustitiæ se habeat ex parte voluntatis: ex parte autem inferiorum virium à voluntate morarum sit pronitas ad inordinate appetendum, quæ concupiscentia dici potest, sequitur quod peccatum originale in hoc homine vel in illo nihil est aliud quam concupiscentia cum carentia originalis iustitiæ. Ita tamen quòd carentia originalis iustitiæ est quasi formale in peccato originali: concupiscentia autem est quasi materiale, sicut & in peccato actuali auersio ab incommutabili bono est quasi formale, cõuersio autem ad cõmutabile bonum sit quasi materiale, vt sic intelligatur in peccato originali auersa anima & conuersa, sicut in peccato actuali actus, vt ita dicam, auersus & conuersus.

CONCEDENDÆ sunt ergo rationes, quibus probabatur quod originale peccatum sit concupiscentia. *Ad argumẽta prima.*

AD PRIMVM vero eorum quæ in contrarium obiiciebantur dicendum, quòd aliquid potest esse naturale homini dupliciter. Vno modo inquantum est animal, & sic naturale est ei quod concupiscibilis feratur in delectabile secundum sensum communiter loquendo. Alio modo inquantum est homo, id est animal rationale. Et sic naturale est ei quod cõcupiscibilis feratur in delectabile sensus secundum ordinem rationis. Cõcupiscentia ergo, per quam prona est vis concupiscibilis vt feratur in delectabile sensus præter ordinem rationis, est contra naturam hominis inquantum est homo, & ita pertinet ad peccatum originale. Ad secundum dicendum, quòd sicut vis concupiscibilis naturalis est homini secundum naturam instituram, ita & quod subdatur rationi est ei naturale, secundum id quod Philosophus dicit in 3. de Anima, quod appetitus sensitiuus sequitur appetitũ rationis, sicut sphæra mouetur à sphęra. Ad tertium dicendum, quòd concupiscentia est quidẽ boni, secundum quod sequitur ordinem rationis: est autẽ mali, secundum quod præter ordinem rationis, quia vt Dionysius dicit 4. cap. de Diuinis nominibus, Malum hominis est præter rationẽ esse. Et inde est quod furere præter rationem est malum in homine, quamuis sit bonum in cane. Ad 4. dicendum, quòd cõcupiscentia secundũ quod pertinet ad originale peccatum, non est concupiscentia actualis sed habitualis. Sed intelligendum est quod ex habitu efficimur habiles ad aliquid. Dupliciter autem aliquod agens potest esse habile ad aliquid agendum: vno modo ex aliqua forma inclinante ad hoc, sicut corpus graue ex forma sua quam habet à generante inclinatur deorsum. Alio modo ex subtractione eius quod impediebat, sicut vinum effunditur fractis circulis, qui effusionẽ impediebãt, & equus concitatus præcipitanter vadit rupto freno, quo retinebatur. Sic ergo concupiscentia habitualis potest dici dupliciter: vno modo aliqua dispositio vel habitus inclinãs ad concupiscendum, sicut si in aliquo ex frequenti actuali concupiscentia causaretur concupiscentiæ habitus: & sic concupiscentia non dicitur originale peccatum. Alio modo potest intelligi habitualis concupiscentia ipsa pronitas vel habilitas ad concupiscendum, quæ est ex hoc quod vis concupiscibilis non perfecte subditur rationi, sublato freno originalis iustitiæ. & hoc modo peccatũ originale materialiter loquendo est habitualis concupiscentia. Nec tamen sequitur, si habitualis concupiscentia positiue accepta non habet rationem peccati actualis secundum quod causatur ex actibus personæ, quod propter hoc habitualis concupiscentia per remotionem accepta non habeat rationẽ originalis peccati secundum quod ex actu primi parentis causatur. Quia peccatum originale non eadem ratione dicitur peccatum, qua & actuale: quia actuale peccatum in actu voluntario alicuius personæ cõsistit. Et ideo qđ ad talem actũ non pertinet, non habet rationẽ actualis peccati: sed peccatũ originale est personæ secundũ naturam, quam ab alio traxit per originem. Et ideo omnis defectus in natura prolis inuentus deriuatus à peccato primi parentis habet

bet rationem peccati originalis, dummodo sit in subiecto quod sit susceptiuum culpæ. Nam sicut Augst. dicit in primo Retractationum, Concupiscentia dicitur peccatũ, quia
5 est à peccato facta. Ad quintum dicendum, quod sicut habitus vitiosus qui est proprius huius personę, est acquisitus ex actibus huius personæ, ita & habitualis concupiscentia quæ pertinet ad peccatum naturæ, est acquisita ex voluntario actu primi parentis. non autem est naturalis propriè lo-
6 quendo, neque infusa. Ad sextum dicendum, quod obiectio illa procedit de habitu personali positiue dicto. Talis
7 autem habitus non est peccatum originale. Ad septimum dicendum, quod sub peccato originali comprehenditur & malitia & ignorantia. Sicut enim concupiscentia contracta per originẽ nihil est aliud quam destitutio inferiorũ virium à retinaculo iustitiæ originalis, ita malitia contracta nihil aliud est quam destitutio ipsius voluntatis ab originali iustitia. Et inde incurrit omnem prouitatem ad mala
8 eligendum. Et sic secundum præmissa malitia se habet in peccato originali vt formale, concupiscentia autem vt materiale. De ignorantia autem postea dicetur. Ad octauũ dicendum, quod aliquid dicitur aliquale propter aliud, nõ solum sicut propter accidens, sed etiam propter formale principium: sicut corpus dicitur viuum propter animam: nec tamen sequitur quod corpus non sit pars rei viuentis. Et similiter cõcupiscentia dicitur originale peccatum propter carentiam originalis iustitiæ, quæ, sicut dictum est, se habet ad ipsam vt formale ad materiale. vnde non sequitur quod concupiscentia non sit aliquid originalis peccati.

9 Ad nonum dicendum, quod accidens naturale causatur ex principiis subiecti, non autem accidẽs innaturale, cuiusmodi est peccatum originale. Et tamẽ etiam peccatum ori-
10 ginale causatur à voluntate primi parentis. Ad decimum dicendum, quod cõcupiscentia secundum quod est aliquid originalis peccati, non nominat necessitatem consentiendi motibus concupiscentiæ inordinatis, sed nominat necessitatem sentiendi, quę quidem manet post baptismum. Sed non manet cum carentia originalis iustitiæ ex qua est reatus pœnæ. Et ideo dicitur quod manet actu & transit reatu. Nec tamen oportet quod necessitas sentiendi concupiscentiæ motus non habeat rationem originalis peccati, propter hoc quod sentire huiusmodi motus non habet rationem peccati actualis propter carentiam gratiæ, quia peccatum actuale in actu cõsistit: est enim actus inordinatus. Et ideo defectus qui constituit actuale peccatum, est ipsa inordinatio actus, non autem carentia gratiæ, quæ est defectus in subiecto peccati. Sed peccatum originale est peccatum naturæ. & ideo inordinatio naturæ per subtractionem ori-
11 ginalis iustitiæ facit rationem originalis peccati. Ad undecimum dicendum, quod concupiscentia potest dupliciter considerari. Vno modo secundũ quod est in alio & hoc modo concupiscentia quæ est in patre, ponitur causa originalis peccati quod est in filio, & non est essentia eius, sed præcedit ipsum. Alio modo potest considerari secundum quod est in eodem. & sic est causa per modũ materiæ, quæ est de essentia rei, & præcedit quodammodo per modũ materiæ, sicut & corpus præcedit animam in ordine causæ materialis. Dictum est enim supra ꝙ ex carne ad quam pertinet concupiscentia, inficitur anima ad quam pertinet carẽ-
12 tia originalis iustitiæ. Ad duodecimum dicendum, quòd etiam corruptio irascibilis, materialiter se habet in peccato originali, sicut & corruptio concupiscibilis. Denominatur tamen magis à concupiscibili propter duo. Primò quidem, quia omnes passiones irascibilis ab amore oriuntur, qui est in concupiscibili, & ad gaudium vel tristitiã terminantur, quæ sunt etiam in concupiscibili: vnde & communiter tam motus concupiscibilis quam irascibilis, concupiscentia dici potest. Secundò, quia peccatũ originale traducitur per actum generationis: in qua maxime est delectatio, circa quam apparet inordinatio concupiscibilis: vnde concupiscibilis dicitur non solum corrupta, sed etiam infecta, inquantum per huiusmodi actum traducitur originale peccatum.

Ad primũ de ignorantia.

Ad illud autem quod quærebatur de ignorantia, dicendum est quod inter alias vires etiam intellectus à voluntate mouetur. Et sic defectus intellectus etiã continetur materialiter sub peccato originali. Qui quidem defectus est carentia illius scientiæ naturalis quam homo in primo statu habuisset. Et per hunc modum ignorantia materialiter continetur sub peccato originali.

Ad primũ in cõtrarium.

Ad primum vero quod in contrarium obiicitur dicendum est, quod cum peccatum originale sit peccatũ naturę, sicut natura humana ex multis partibus componitur, ita multa conueniũt ad originale peccatum, scilicet defectus diuersarum partium humanæ naturæ. Ad secundum di-
2 cendum, quòd ea quæ non sunt nata obedire rationi, non sunt susceptiua culpæ. Et ideo in eis defectus traductus nõ habet rationem culpæ, sed pœnæ tantum. Intellectus autem est susceptiuus culpæ: potest enim aliquis & meretri & demereri per actum intellectus secundum quod est voluntarius, & ideo non est simile.

Ad primũ. de car. ori. iustitiæ.

Ad illud autem quod quærebatur de carentia originalis iustitiæ dicendum est, quod est sicut formale in originali peccato, vt dictum est.

Ad primũ. in cõtrariũ.

Ad primũ vero quod in contrariũ obiicitur dicendum, quòd originalis iustitia includit gratiam gratũ facientem. Nec credo verum esse quod homo sit creatus in naturalibus puris. Si tamen non includit gratiam gratum facientem, non tamen propter hoc excluditur quin carentia originalis iustitiæ habeat rationem culpæ: quia ex hoc ipso quod aliquis peccat contra dictamen rationis naturalis, incurrit culpam. Rectitudo enim gratiæ non est sine rectitudine naturæ. Ad secundum dicendum, quòd iustitia o-
2 riginalis restituitur in baptismo quantum ad hoc quod superior pars animę coniũgitur Deo, per cuius priuationem inerat reatus culpæ, sed non quantum ad hoc quod rationi subiiciantur inferiores vires. Ex huiusmodi enim defectu est concupiscentia quæ manet post baptismum. Ad
3 tertium dicẽdum, quod in diffinitione iustitię ponitur voluntas. Est enim iustitia rectitudo voluntatis, vt Anselm. dicit. Et ideo ex quo iustitia ponitur in diffinitione originalis peccati, non deest ibi subiectum. Sicut si simum ponatur in diffinitione simi. Ad quartum dicendum, quod pri-
4 natio gratiæ non est in ipso actu, sed in subiecto actus, & ideo non pertinet ad peccatum actuale. Sed carentia originalis iustitiæ est in natura, & ideo potest pertinere ad originale peccatum, quod est peccatum naturæ.

Ad reliqua

Ad id vero quod quærebatur vtrum sit pœna tantum, vel pœna & culpa, dicendum sicut supra dictum est, quod si comparetur ad istum hominem prout est persona quædam non habito respectu ad naturam, sic est pœna. Si autem comparatur ad principium in quo omnes peccauerunt, sic habet rationem culpæ. Et per hoc patet de facili responsio ad obiecta.

Num peccatum originale sicut in subiecto, in carne, vel in anima sit.

ARTIC. III.

Primum.

TERTIO quæritur in quo sit peccatum originale sicut in subiecto, vtrũ scilicet in carne, vel in anima. Et videtur quod in carne & nõ in anima. Anima enim est creata à Deo: sed à Deo non habet immunditiam peccati, neę etiam ex seipsa, quia sic esset actuale peccatum: ergo nullo modo originale peccatũ est in anima. Præterea, in quo-
2 cunque est peccatum originale, ille peccauit in Adam, secundum illud apostoli Romanorum quinto, In quo omnes peccauerunt. Sed anima huius hominis non peccauit in Adam, quia non erat ibi. ergo in anima non est peccatum originale. Præterea, Augustinus dicit in libro contra quin-
3 que hæreses, ꝙ radij solis sparguntur per feces, nec inquinantur: sed anima est quædam lux spiritualis, & sic est virtuosior quam lux corporalis. ergo anima non inquinatur per immunditias carnis. Præterea, Pœna respondet cul-
4 pæ: sed pœna peccati originalis est mors, quę non est solius animæ, sed coniuncti. ergo peccatum originale non est in anima, sed in coniuncto. Præterea, verius est aliquid in
5 causa quam in effectu. Si ergo causa infectionis animæ est ex carne, videtur quod originale peccatum magis sit in carne quam in anima.

Contra.

SED CONTRA est quod Ambrosius dicit, quod idem est susceptiuum virtutis & vitij: sed caro non est susceptiua virtutis. ergo nec vitij.

CONCLVSIO.

In anima prius natura tanquam in proprio subiecto
est ipsum originale peccatum, in carne vero
origine prius, ac virtualiter.

RESP.

RESPONDEO dicendum, quod ad huius quæstionis intelligentiã duas distinctiones considerare oportet;

Universidad de Deusto
Biblioteca

1.2.q.83.artic.1. *Nota diligẽter hanc doctrinam pro notitia cuiuscunque accidẽtis in subiecto.*

tet. Primò quidem quod aliquid dupliciter dicitur esse in aliquo. Vno modo sicut in proprio subiecto, alio modo sicut in causa: proprium autem subiectum alicuius accidentis coæquatur ipsi accidenti: puta si volumus considerare proprium subiectũ fœlicitatis & virtutis, cum fœlicitas & virtus sint propria hominis, proprium subiectum vtriusque erit id quod est proprium hominis, scilicet pars animæ rationalis, vt Philosophus probat in 1. Ethic. Causa autem est duplex, scilicet instrumentalis, & principalis. In principali quidem causa est aliquid secundum similitudinem formæ, vel eiusdem speciei, si sit causa vniuoca: puta cum homo generat hominem, vel ignis ignem: vel secundum aliquã excellentiorem formam, si sit agens non vniuocum, sicut sol generat hominem. In causa autem instrumẽtali est aliquis effectus secundum virtutem, quam recipit instrumentum à causa principali, inquantum mouetur ab ea. Aliter enim est forma domus in lapidibus & lignis tãquam in proprio subiecto, & aliter in animo artificis tanquam in causa principali, & aliter in serra & securi tanquam in causa instrumẽtali. Manifestum est autem quod esse susceptiuũ peccati est proprium hominis. Vnde oportet quod propriũ subiectum peccati cuiuscunque sit id quod est proprium hominis, scilicet anima rationalis, secundum quam homo est homo: & sic peccatum originale est in anima rationali, sicut in proprio subiecto. Semen autem carnale sicut est instrumentalis causa traductionis humanæ naturæ in prole, ita est instrumentalis causa traductionis peccati originalis, & ita peccatum originale est in carne, id est in carnali seminis virtute, sicut in causa instrumentali. Secundò considerandum est quod duplex est ordo, scilicet naturæ, & temporis. Ordine quidem naturæ perfectũ est prius imperfecto, & actus potentia. Ordine vero generationis & temporis econuerso imperfectum est prius perfecto, & potentia actu. Sic ergo in ordine naturæ per priuș est peccatũ originale in anima, in quia est sicut in proprio subiecto, quam in carne, in qua est sicut in causa instrumẽtali. Sed in carne est per prius ordine generationis & temporis.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendum, quòd anima rationalis non habet immunditiam peccati originalis, nec ex se nec à Deo, sed ex vnione ad carnem. Sic enim fit pars humanæ naturæ deriuatæ ab Adam. Ad secundũ dicendum, quòd cum peccatum originale sit peccatum naturæ, non pertinet ad animam, nisi inquantum est pars humanæ naturæ: humana autem natura fuit originaliter in Adã secundum aliquam partem sui, scilicet secũdum carnem, & secũdum dispositionem ad animam. Et secundum hoc dicitur homo in Adam peccasse peccato originali. Ad tertium dicendum, quòd August. inducit illud exemplũ ad ostendendum quod verbum Dei non maculatur ex vnione seu adiunctione ad carnem. Nam verbum Dei non vnitur carni vt forma. Et ita se habet sicut lux non immixta corpori, sicut radij non permiscentur fecibus, sed anima vnitur corpori vt forma. Et ideo comparatur luci incorporatæ, quæ inquinatur ex admixtione: sicut patet de radio transeunte per aerem nubilosum qui obscuratur. Ad quartum dicendum, quòd mors inquantum est pœna originalis peccati, causatur ex hoc quod anima amisit virtutẽ qua posset sũ corpus continere immune à corruptione. Et sic etiam ista pœna principaliter pertinet ad animam. Ad quintum dicendum, quòd nobilius est aliquid in causa principali quã in effectu, non autẽ in causa instrumẽtali. Sic autem est & humana natura: & peccatum originale in carnali semine. vnde sicut humana natura non est verius in semine quam in corpore iam organizato, ita neque peccatum originale est verius in carne quam in anima.

Vtrum peccatum originale per prius sit in potentiis animæ quam in essentia.

ARTIC. IIII.

Primum. QVARTO quæritur vtrum peccatum originale per prius sit in potentiis animæ quam in essentia. Et videtur quod sic. Quia secundum Ansel. vt supra dictum est, peccatum originale est carentia originalis iustitiæ: sed originalis iustitia est in voluntate, vt ipse dicit, ergo peccatum originale est per prius in voluntate quæ est potentia quædam. Præterea, secundum August. sicut supra dictum est, peccatum originale est concupiscẽtia: sed concupiscentia pertinet ad potentias animæ: ergo peccatum originale per prius est in potentiis. Præterea, peccatum originale dicitur esse fomes peccati, inquãtum inclinat ad actus peccatorum: sed inclinatio ad actum pertinet ad potẽtiam: ergo peccatum originale est in potentiis animæ. Præterea, peccatum originale est inordinatio quædam opposita ordinationi originalis iustitiæ: sed inordinatio non potest esse in essentia animæ, in qua non est distinctio quam præsupponit ordo & inordinatio: potentiæ vero animæ distinctæ sunt; ergo peccatum originale per prius non est in essentia animæ, sed in potentiis. Præterea, peccatum originale huius qui nascitur, deriuatur à peccato Adæ, quod per prius corrumpit potentias animæ quam essentiam, sed effectus similatur causæ: ergo & peccatum originale per prius inficit potentias animæ quam essentiam. Præterea, anima secundum suam essentiam est forma corporis dans ei esse & vitam. Defectus ergo pertinens ad essentiam animæ est defectus vitæ, qui est mors vel necessitas moriendi: sed huiusmodi defectus non habet rationem culpæ, sed pœnæ: ergo culpa originalis non est in essentia animæ. Præterea, anima non est susceptiua peccati nisi inquantum est rationalis. Sed dicitur rationalis secundum aliquas potentias rationales: ergo peccatum per prius est in potentiis animæ quam in essentia.

Contra 1. SED CONTRA, Peccatum originale cõtrahit anima ex vnione ad carnem: sed anima vnitur carni per suam essentiam, vt forma eius: ergo peccatum originale est per prius in essentia animæ. Præterea, peccatũ originale non est per prius peccatum personæ quam naturæ, vt supra dictum est. Anima autem per essentiam suam constituit humanam naturam inquantum est corporis forma, per potentias autem suas est principium actiuum, quod ad potẽtias pertinet: actus enim sunt indiuiduorum, secũdum Philosophum: ergo peccatũ originale per prius est in essentia animæ quam in potentiis. Præterea, peccatum originale in vno homine est vnum: potentiæ autem sunt multæ, quæ tamen vniuntur in vna essentia animæ: sed vnũ accidens non est in pluribus subiectis, nisi inquãtum vniuntur: ergo peccatũ originale per prius est in essentia animæ quã in potentiis. Præterea, peccatũ originale per originẽ contrahitur, sed origo terminatur ad essentiã animæ, quia finis generationis est forma generati: ergo peccatũ originale directe respicit essentiam animæ. Præterea, peccatum originale secundum Ansel. est carentia originalis iustitiæ: sed originalis iustitia fuit quoddam donum datũ humanæ naturæ, non personæ, alioquin non fuisset traducta in posteros. Et sic pertinebat ad essentiam animę, quę est natura & forma corporis: pari ergo ratione & peccatũ originale per prius est in essentia animæ quam in potentiis. Præterea, omne illud quod per prius est in potentiis animæ quam in essentia, est in anima secundum quod comparatur ad obiectum. Quod autem est in anima per comparationem ad subiectum, per prius est in essentia animæ, quam in potentiis: peccatum autem originale non est in anima per comparationem ad obiecta, sed per comparationem ad subiectum, quod est caro, à qua infectionem trahit: ergo peccatum originale per prius est in essentia animæ quam in potentiis.

CONCLVSIO.

Peccatum originale cum sit peccatum naturæ, prius natura in ipsa animæ essentia est quam in potentiis.

RESP. 1.2.q.83.artic.2. RESPONDEO dicendum, quòd peccatum originale aliquo modo est & in essentia animæ & in potentiis, quia defectus ex culpa primi parentis ad totam animã peruenit. Sed considerare oportet vtrum per prius sit in essentia animæ quam in potentiis. Et primo quidem aspectu potest alicui videri quod sit per prius in essentia, ea ratione, quia peccatum originale est vnum, potentiæ autem animæ vniuntur in essentia eius tanquam in communi radice. Sed ista ratio non cogit, quia potentiæ animæ etiam vniuntur alio modo, scilicet vnitate ordinis, & etiam vnitate alicuius primæ potentiæ mouẽtis & dirigentis: sed oportet aliunde huius veritatis inquisitionem accipere. Et quidem cum peccatum originale ex carne deriuetur ad animam, nulli dubium esse potest, quin aliquo modo, saltem in via generationis & temporis, per prius sit peccatum originale in essentia animæ quam in potentiis: cum anima per suam essentiam immediate corpori vniatur, vt forma, non autem per suas potentias, vt alibi ostensum est. Sed si quis dicat quod peccatum originale est per prius in essentia animæ ordine generationis & temporis, quam in potentiis animæ, sed in potentiis est prius ordine naturæ, sicut prius dictum est de anima & carne, hoc stare non potest. Non enim eodem modo cõparatur essentia animæ ad potentias, sicut comparatur corpus ad animam: nam corpus comparatur ad animam, vt materia ad formam. Materia autem præcedit formam in via generationis & temporis, sed forma præcedit materiam in via perfectionis & naturæ. Essentia autem animæ comparatur ad potentias, sicut forma substantialis ad proprietates naturales consequentes. Substantia autem est prior accidente, tempore, natura, & secundum rationem, vt probatur in 7. Metaphysic. vnde omnibus modis peccatũ originale per prius est in essentia animæ quam in potentiis, & ab essentia animæ deriuatur ad potentias, sicut & naturæ processus est ab essentia animę ad potentias, peccatum autem originale respicit naturam, vt dictum est.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendum, quod iustitia originalis non sic erat in voluntate, quin per prius esset in essentia animæ. Erat enim donum collatum naturæ. Ad secundum dicendum, quod concupiscentia est peccatum originale materialiter, & quasi per deriuationem à superiori, vt supra dictum est. Ad tertium dicẽdum, quod essentia animæ comparatur ad potentias sicut forma substantialis ad proprietates consequentes, puta forma ignis ad calidũ. Calor autem non agit nisi in virtute formæ essentialis ignis. Alioquin non ageret ad formam substantialem. vnde forma substantialis est primum principiũ actionis. Et sic etiam essentia animæ est per prius principiũ actionis quam potentia. Ad quartum dicendum, quod inordinatio potentiarum animæ est ex defectu naturæ, qui primo & principaliter respicit essentiam animæ. Ad quintum dicendum, quod in Adam persona corrumpit naturam. Et ideo in eo primo fuit corruptio in potentiis animæ quam in essentia. Sed in homine qui nascitur ex Adam natura corrũpit personam. Et ideo in isto per prius corruptio pertinet ad essentiam quam ad potentias. Ad sextum dicendum, quod essentia animæ non solum est forma corporis dans ei vitam, sed etiam est principiũ potentiarum. Et sic per prius est peccatum originale in essentia animæ. Ad septimum dicendum, quod ipsæ potentiæ rationales deriuantur ab essentia animæ inquantum est agens naturæ. Et ideo esse susceptiuum peccati deriuatur ad potentias ab essentia animæ.

Vtrum peccatum originale per prius sit in voluntate quam in aliis potentiis.

ARTIC. V.

Primum. QVINTO quæritur, vtrum peccatum originale per prius sit in voluntate quam in aliis potentiis. Et videtur quod non. Peccatum originale est infectio quædam: sed inter potentias animæ, generatiua dicitur esse magis infecta: ergo peccatum originale per prius est in generatiua potentia, & non in voluntate. Præterea, carentia originalis iustitiæ, quam Ansel. dicit esse originale peccatum: attenditur secundum hoc quod inferiores vires rebellant rationi. Sed huiusmodi rebellio est in inferioribus viribus. ergo peccatum originale per prius est in inferioribus viribus. Præterea, in peccato actuali auersio ab incommutabili bono sequitur cõuersionem ad commutabile bonum: sed in peccato originali concupiscentia se habet sicut conuersio in peccato actuali, sicut supra dictum est. ergo cum concupiscentia sit in viribus inferioribus peccatum originale per prius est in viribus inferioribus. Præterea, peccatum originale, vt dictum est, est carentia originalis iustitiæ: iustitia autem est virtus moralis: Omnes autem virtutes morales sunt in irrationabilibus partibus animæ, vt Cõmen. dicit in 3. Ethic. ergo peccatum originale etiã est per prius in irrationabilibus partibus animæ. Præterea, peccatum originale est quædam peruersio regiminis animæ: sed regimen animæ pertinet ad rationem. ergo peccatum originale per prius est in ratione animæ quam in volũtate. Præterea, pœna peccati originalis est carentia visionis diuinæ quæ pertinet ad intellectum. Sed pœna respondet culpæ. ergo peccatum originale per prius est in intellectu quam in voluntate.

Contra. SED CONTRA, est quod Ansel. dicit in lib. de Cõceptu virginali, quod iustitia est rectitudo voluntatis: sed peccatum originale est priuatio originalis iustitiæ. ergo est per prius in voluntate.

CONCLVSIO.

Peccatum originale in ipsa voluntate prius est sicut eius, quam in cæteris potentiis.

RESP. 1.2.q.84.art.3. RESPONDEO dicendum, quod subiectum virtutis aut vitij inuenitur esse aliqua pars animæ, secundum quod participat aliquid ab aliqua superiori potentia: sicut irascibilis & cõcupiscibilis sunt subiectum aliquarum virtutum, inquantum participant rationẽ. vnde oportet dicere ꝙ ratio sit primo & per se subiectum virtutis. Ad hoc ergo ꝙ inueniatur primum subiectum peccati originalis in potẽtiis animæ, oportet cõsiderare quæ sit illa potentia, à qua omnes aliæ habent quod sint susceptiuæ peccati. Oportet enim ex necessitate quod ad illam potentiam peccatum originale per prius deriuetur ab essentia animæ. Manifestũ est autem quod peccatum, secundum quod nunc de peccato loquimur, est cui debetur pœna. ex hoc autem actibus nostris pœna debetur & increpatio, quia sunt voluntarij. vnde à voluntate deriuatur ad alias potentias animę, quod sint susceptiuæ peccati. vnde patet quod peccatum originale per prius est in voluntate inter omnes potentias animæ.

Ad primũ. 1.2.q.84.art.4. AD PRIMVM ergo dicendum, quod sicut supra dictum est, infectio peccati dicitur esse in aliquo vel actu, sicut in proprio subiecto, vel virtute, sicut in causa. Causa autem originalis peccati est actus generationis, qui quidem ad virtutem generatiuam pertinet sicut ad exequentem: & ad concupiscibilem, sicut ad appetentem & imperantem ad sensum autem tactus sicut ad sentiẽtem delectationem & nunciãtem: vnde infectio originalis peccati dicitur esse per prius in istis potentiis virtute sicut in causa, non autem sicut in proprio subiecto. Ad secundum dicendum, quòd rebellio inferiorum virium ad superiores est per subtractionem virtutis quæ inerat viribus superioribus, sicut supra dictum est. Et ideo peccatum originale magis est in superioribus viribus quam in inferioribus. Ad tertium dicendum, quòd auersio sequitur conuersionem in via generationis, sed ratio peccati actualis persicitur in auersione, & similiter ratio peccati originalis in iustitiæ priuatione. Et ideo per prius est peccãtum originale in voluntate. Ad quartum dicendum, quòd dictum Com. non habet veritatem in omnibus virtutibus moralibus, sed solum in his quę sunt circa passiones, quæ sunt irrationabilium partium. Iustitia autem non est circa passiones, sed circa operationes, vt dicitur in quinto Ethico. vnde iustitia non est in irascibili & concupiscibili, sed in voluntate. Et sic quatuor virtutes principales sunt in quatuor potentiis, quæ sunt susceptiuæ virtutis: prudentia quidem in ratione, iustitia in voluntate, temperantia in concupiscibili, fortitudo in irascibili.

Ad quintum dicendum, quòd peruersum regimen rationis non habet rationem culpæ, nisi inquantum est voluntarium. Et ita etiam ratio habet à voluntate quod possit esse subiectum peccati. Ad sextum dicendum, quòd carentia visionis diuinæ, est pœna in hoc, quod repugnat voluntati: hoc enim est de ratione pœnæ, vt supra dictum est. Et sic inquantum est pœna pertinet ad voluntatem.

Vtrum peccatum originale ab Adam deriuetur in omnes qui seminaliter ab ipso procedunt.

ARTIC. VI.

Primum. SEXTO quęritur vtrum peccatum originale ab Adam deriuetur in omnes qui seminaliter ab ipso procedunt. Et videtur quod non. Mors enim est pœna originalis peccati. Sed quidam in fine mundi, qui reperiẽtur viui, domino veniente ad iudicium non morientur, vt dicit Hieronym. ad Marcellum: ergo non nascẽtur cum peccato originali. Sed dicendum, quòd in hoc opinio Hieronymi non tenebatur ab omnibus. Et sic ratio non ex necessitate cõcludit.

Sed contra, id quod ex necessitate sequitur ex opinabili, non est erroneum neque contra fidem, sicut ex contingenti, quamuis falso non sequitur impossibile: sed homines aliquos ex Adam genitos non mori est opinabile: ergo & aliquos sine originali nasci, quod ex hoc sequitur, non est erroneum. Præterea, sicut Aug. dicit in Enchiri. tribus primis petitionibus orationis dominicæ poscũtur æterna, reliquis quatuor temporalia. Sed inter alias quatuor petitur dimissio peccatorum vel debitorum quorum vnum est necessitas generandi cum originali peccato. Cum ergo inconueniẽs sit dicere, quòd oratio totius ecclesiæ non exaudiatur, videtur quod aliqui in hac temporali vita generare potuerunt

Universidad de Deusto
Biblioteca

tuerunt filios sine originali peccato. Præterea, nullus potest ab aliquo accipere quod non est in eo. Sed in baptizato non est peccatū originale, tollitur enim per baptismum. ergo nullus à patre baptizato nascens contrahit originale
5 peccatum. Præterea, Apostolus dicit Rom.11. Si radix sancta, & rami. Et Dominus dicit Matthæi 7. Quod arbor bona fructus bonos facit. Si ergo pater est sanctus & bonus,
6 non generat filium peccato originali infectum. Præterea, sicut oppositum in opposito, & propositū in proposito. Sed peccator generat peccatorem: ergo & iustus generat iustū.
7 Non ergo generat infectum originali peccato. Præterea, Apostolus dicit ad Roma.5. Non sicut delictum Adæ ita & donum Christi. Sed donum Christi est multo potētius, Sed peccatum transfusum ab Adam in aliquem ab eo propagatur in filium: ergo & donum Christi per baptismum ad aliquem deriuatum ab eo transfertur in filium. Et sic filij ba-
8 ptizatorum sine peccato originali nascuntur. Præterea, August. dicit in lib. de Baptismo paruulorum, Non plus nocuit transgressio primi præuaricatoris, quam valuit incarnatio seu redemptio Saluatoris. Sed redemptio Saluatoris non valet omnibus hominibus: ergo nec transgressio Adæ nocet omnibus hominibus. Et sic nō omnes qui ex Adā seminaliter generantur, contrahunt ab eo originale peccā-
9 tum. Præterea, corrupto inferiori non corrumpitur superius. Non enim sequitur si non sit homo quod non sit animal, sed econuerso. Sed natura humana est superius ad quamcunque personam humanæ naturæ. Non ergo personalis infectio ipsius Adæ potuit corrumpere totam natu-
10 ram humanam originali peccato. Præterea, per Baptismum aut tollitur corruptio naturæ, aut non. Si tollitur, non ergo per actum naturæ transfunditur peccatum originale in prolem. Si autem non tollitur, æqualiter se habet illa corruptio ad animam generantis, & ad animam prolis genitæ. Si ergo animam generantis non inficit culpa originali, neque anima prolis genitæ culpa inficietur origi-
11 nali. Præterea, Anselm. dicit in libr. de Conceptu virginali, quòd peccatum non est magis in semine quam in sputo. Sed nihil potest conferre alteri quod non habet: ergo generatio quæ fit ex semine Adæ, non causat peccatum origi-
12 nale in prole. Præterea, August. dicit in libr. de Perfectione iustitiæ, Quod ex necessitate naturæ fit, culpa caret Sed quicquid causatur ex semine in prole, causatur ex necessitate naturæ: ergo culpa caret. Non ergo qui ex Adam seminaliter generantur, peccatum originale contrahunt.
13 Præterea, semen est quoddam corpus. Sed actio corporis non est in momento, sed in tempore: Anima autem per culpam inficitur in momento: non ergo talis infectio causa-
14 tur ex semine. Præterea, Philosophus dicit in 15. de animalibus, quod semen est superfluum alimenti, & sic semen ex quo iste homo generatur, non fuit in Adam. Sed peccatum originale contrahitur ab aliquibus secundū q̄ in Adā peccauerunt, vt apostolus dicit Rom.5. non ergo per semi-
15 nalem generationē peccatum originale deriuatur ab Adā in omnes homines. Præterea, agens proximū plus imprimit quam remotum. Cuius signum est q̄ agens proximum generat sibi simile in specie, non autē agēs remotum; sicut homo generatus est similis in specie homini genērati, non autē soli. Sed infectio naturę sicut fuit in Adā, ita etiā est in proximo parente: ergo non debet dici quod illi qui nūc generantur, cōtrahunt peccatū originale ab Adam, sed à pro-
16 ximis parentibus. Præterea, August. dicit in lib. de Nup. & concupiscentia, quod peccatum transmittit in prolem non propago, sed libido. Et sic videtur si generatio esset sine libidine, quod peccatum nō traduceretur in prolem. Sed generatio sine libidine & cum libidine non facit diuersam dispositionem in semine, nisi secundum maiorem & minorem intensionem caloris. Cum enim semen sit quoddā corpus elementatū, diuersa dispositio eius in agendo reducitur ad qualitates actiuas elementorū. Sed à causa differenti solum secundū intensionem & remissionem non producitur effectus diuersus secundum speciem: sicut ergo propagatio sine libidine non produceret peccatū originale, ita
17 nec propagatio cum libidine. Præterea, charitas libidinē diminuit. Charitas autem potest augeri in infinitum. Cum ergo libido non sit infinita, videtur quod libido possit totaliter tolli per charitatem. Et sic non est necessarium, q̄ om-
18 nes cum originali peccato nascantur. Præterea, libido vel pertinet ad inordinationē sensualitatis, vel ad improbam voluntatem: sed neutrū horum inuenitur in iustis generantibus: ergo illi qui ex eis generantur non contrahunt originale peccatum. Præterea, sicut bonum est diffusiuum, vt 19
dicit Dionysius, ita malum est constrictiuum. Sed bonum Adæ, puta pœnitentia eius non diffunditur in omnes: ergo multo minus malum ipsius. Præterea, peccatum ex 20
Adam traducitur in alios, inquantum in Adam peccauerunt. Sed Adam peccauit comedendo vetitum pomum. Non autem potest dici quod omnes comederint vetitum pomum Adam comedente: ergō neque quod peccauerunt eo peccāte. Et sic peccatum originale non transit ab Adam in omnes homines.

SED CONTRA est quod apostolus dicit Romano- *Contra.1.*
rum quinto, Per vnum hominem peccatum in hunc mundum intrauit, & per peccatum mors, & ita mors in omnes transiit in quo omnes peccauerunt. Præterea, Augusti- 2
nus dicit in libro de Fide ad Petrum, quod sicut non potest esse in hominibus sine libidine concubitus, ita non potest esse sine peccato conceptus.

CONCLVSIO.

Quicunque seminaliter ab Adam processerunt, originale peccatum contraxerunt.

RESPONDEO dicendum, quòd erroneum est di- *RESP.*
cere quod aliqui seminaliter ab Adam deriuētur absq; 1.2.90.81.
que originali peccato. Sic enim aliqui homines essent qui *arti.3.*
non indigerent redemptione facta per Christū. Vnde simpliciter concedendum est, quòd omnes qui seminaliter ab Adam propagantur, peccatum originale contrahunt mox in ipsa sua animatione, quod ex his quæ supra dicta sunt potest esse manifestū. Dictum enim est supra, quòd peccatum originale hoc modo comparatur ad totam humanam naturam ex Adam propagatam, sicut peccatum actuale comparatur ad vnam personam hominis singularem, ac si omnes homines inquantū ab vno Adā deriuātur, sint vnus homo, cuius diuersa membra sunt diuersæ personæ. Manifestum est autem quod peccatum actuale primo inuenitur in aliquo principio, scilicet in voluntate, quæ primo est susceptiua peccati, vt supra dictum est, & ab ea deriuatur in alias potentias animæ, & etiam in membra corporis secundum quod mouentur à voluntate: sic enim actus sunt voluntarij, qui exiguntur ad rationem peccati. Sic ergo & peccatum originale primo considerandum est in Adam vt in quodam principio, à quo deriuatur ad omnes qui ab eo mouentur. Sicut autem mouentur partes vnius hominis per imperium voluntatis, ita mouetur filius à patre per vim generatiuam: vnde Philosophus dicit in secundo Physicorum quod pater est causa filij vt mouens. Et in libro de Generatione animalium dicitur, quòd in semine est quædam motio ab anima patris, quæ mouet materiam ad formam concepti. Sic ergo huiusmodi motio quæ est per originem à primo parente, deriuatur in omnes qui seminaliter ab eo procedūt: vnde omnes qui seminaliter ab eo procedunt, contrahunt ab eo originale peccatum.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd Hieronymus *Ad primū*
non ponit hoc asserendo, sed secundum opinionem quorundam, vt patet in epistola quam scribit ad Minerium de resurrectione carnis, in qua circa hoc plures opiniones ponit: inter quas recitat quosdam fuisse opinatos, quod illi qui in aduentu Domini viui inuenientur, nunquam morientur, propter illud quod apostolus dicit 1.ad Thessal. quarto ex persona eorum loquens, Nos qui viuimus simul rapiemur in nubibus obuiā Christo in aēra. Quod alij exponunt, non quod non moriātur, sed quod patum in morte durabunt, statim resurgentes. Et hoc cōmunius tenetur.

Ad secundum dicendum, quod dato, quod illi qui viui re- 2
perientur in aduentu Domini, nunquam moriantur, nō sequitur ex necessitate quod peccatum originale non cōtraxerint: pœna enim propria originalis peccati est necessitas moriendi, secundum illud apostoli Roma.8. Corpus quidem mortuum est propter peccatū, id est necessitati mortis addictū; vt Aug. exponit: potest autem contingere quod aliqui necessitatem moriendi habeant, qui tamen nunquā morietur, diuina virtute mortē prohibente: sicut potest cōtingere quod graue generatū, deorsum nō feratur propter aliquod impediens. Ad 3. dicendū, quòd hoc debitū gene- 3
randi cū originali peccato in hac vita dimittitur, nō quantū ad hoc quod aliquis generet sine peccato, sed quantū ad hoc quod aliqui cū peccato nati à peccato mundātur virtute Christi. Nam per debita intelliguntur peccata, vt dicit
4 Augustinus in lib. de Sermone Domini in mōte. Ad quartum dicendum quod peccatum originale opponitur iustitię originali, per quam superior pars animæ, & Deo coniungebatur & inferioribus viribus imperabat, & etiam corpus absque corruptione poterat conseruare. Per baptismum ergo tollitur peccatum originale, quantum ad hoc quod datur gratia per quam superior pars animæ Deo cōiungitur. Nō autem datur animæ virtus per quam possit conseruare corpus absque corruptione, aut per quam possit superior pars cōseruare inferiores absque omni rebellione: vnde manet post baptismum & necessitas moriendi, & concupiscentia quæ est materiale in originali peccato. Et sic quantum ad superiorem partem animæ participat nouitatem Christi. Sed quantum ad inferiores animæ vires, & etiam ipsum corpus, remanet adhuc vetustas quæ est ex Adam. Manifestum est autem quod homo baptizatus non generat secundum superiorem partem animæ, sed secundum inferiores & secundum corpus. Et ideo homo baptizatus non transfundit in prolem nouitatem Christi, sed vetustatem Adæ. Et propter hoc licet ipse non habeat peccatum originale, inquantum est culpa, transmittit tamen peccatum originale in prolem. Et per hoc patet solutio ad quintum. Ad
6 sextum dicendum, quòd modus ille arguendi tenet quantum ad id quod conuenit opposito, inquātum est oppositū, non autem quantum ad id quod est commune vtrique oppositorum. Sequitur enim, si nigrum cōgregat visum quod album disgregat: non autem sequitur quod album sit inuisibile, si nigrum est inuisibile, quia hoc cōuenit ei secūdum colorem qui est genus vtriusq; : vetustas autem Adæ, quantum ad inferiores vires, & ad ipsum corpus, est communis & iusto & peccatori, & secundum hoc peccator generat
7 peccatorem, vnde non sequitur quod iustus generet prolem sine peccato. Ad septimum dicendum, quòd donum Christi est potentius quam delictum Adæ, quia restituit homines in altiorem statum qūam Adam ante peccatum habuit, scilicet statum gloriæ, qui est absque periculo peccandi. Sed hoc oportet quod agatur per conformitatem ad Christum, vt effectus sit similis causæ. Sic enim Christus assumpsit vetustatem pœnæ, vt per mortem nos à morte redimeret, & fic resurgendo vitam repararet. Ita quod homines per Christum, primo quidem Christo conformantur per gratiam manente vetustate pœnali, vt tandem resurgentes transferantur in gloriam. Et ex hac pœnalitate, quæ remanet in baptizatis quātum ad inferiores vires traducunt originale peccatum. Nec est inconueniens quod pœna sit causa culpæ, quia vires inferiores non sunt susceptiuæ culpæ, nisi inquātum possunt moueri à superioribus. Et ideo remota culpa à superiori parte animæ, non remanet ratio culpę in inferioribus actu, sed virtute, inquantum
8 sunt generationis humanæ principium. Ad octauum dicendum, quòd sicut peccatum Adę nocet omnibus qui carnaliter nascuntur ex ipso, ita redemptio Christi valet om-
9 nibus qui spiritualiter ex eo nascuntur. Ad nonum dicendum, quod natura absolute accepta in plus est quam persona, sed natura in persona considerata includitur infra fines personæ. Et per hunc modum persona potest inficere naturam. Et quia à persona primi parentis personæ omnes quæ ab eo seminaliter propagantur naturam humanam accipiunt, ideo talis corruptio naturæ deriuatur ad omnes. Sicut si aqua corrumperetur in fonte, corruptio deueniret ad
10 totum riuum deriuatum ex fonte. Ad decimū dicendum, quod in anima parentis baptizati est aliquid resistens corruptioni originalis peccati, scilicet sacramentum Christi. Quod quidem impedimentum non est anima prolis genitæ. Vel dicendum, quod infectio naturæ non transit ad animam nisi per actum generationis, quæ est actus naturæ. Et ideo non transit in animam generantis, sed in animam ge-
13 nerati qui est terminus generationis. Ad vndecimum dicendum, quod peccatū non est actu in semine, sed virtute, inquantum est principium generationis humanæ, vt supra
11 dictum est. Ad duodecimum dicendum, quod defectus originalis non habet rationem culpæ ex hoc quod ex necessitate trahitur per seminalem generationē, sed ex hoc quod natura est infecta infectione quę reputatur voluntaria pro-
12 pter sui principium, vt supra dictum est. Ad decimumtertium dicendum, quod semen hoc modo agit ad infectionem animæ, sicut agit ad completionem humanæ naturæ. Sicut ergo actio seminis est in tempore, sed tamen com-

Hoc est qđ alibi dicere solebat, quod manet actu, non reatu, actu totū remouetur in futura resurrectione: quod sic intelligitur, remouetur reatu, in quantum non imputatur ad culpam,

pletio naturæ humanæ est in instanti per aduentum vltimę formæ, ita & infectio peccati originalis in instanti causatur à primo parente, quamuis actio seminis non sit in instanti. Ad decimumquartum dicendum, quod aliqui cre- 14
diderunt quod peccatum originale à primo parente non posset traduci in posteros, nisi omnes homines materialiter fuerint in Adam. Et ideo ponunt quod semen non est superfluum alimenti, sed traducitur ab ipso Adam. Sed hoc non potest esse, quia sic semen esset aliquid resolutum de substantia generantis. Quod autem resoluitur de substantia alicuius, recedit à natura ipsius, & est in via corruptionis. Vnde non potest esse principium generationis in eadem natura. Et ex hoc Philosophus concludit quod semen non est aliquid resolutum de substantia, sed superfluum alimenti. per hoc autem non excluditur quin peccatum originale contrahatur à primo parēte. Conditio enim generati magis dependet ab agente quod disponit materiam, & dat formam, quam à materia quæ à priori dispositione recedens, & formam priorem amittēs, nouam dispositionem & formam recipit ab agente. vnde nō refert quantum ad contractionem originalis peccati, vndecunque materia humani corporis venerit, sed à quo agente in speciem naturæ humanæ fuerit commutata. Ad decimumquin- 15
tum dicendum, quod agens propinquum & remotum possunt distingui dupliciter. Vno modo per se: alio modo per accidens. Per accidens quidem sicut eum remotio & distantia attenditur tantum secundum locum, vel secūdum tempus, vel secundum aliquid huiusmodi accidentale causæ, inquantum est causa. Et sic verum est quod agens propinquum magis imprimit in effectum quam agens remotum. Sicut ignis propinquus magis calefacit quam ignis remotus, & malum propinquum secundum tempus magis mouet animam quam remotum: per se autem distinguitur agens propinquum & remotum secundum naturalem ordinem causarum in causando. Et hoc modo agens remotū plus influit in effectum quam agens propinquum. Dicitur enim in lib. de Causis. quod omnis causa primaria plus est influens super suum causatū quam causa secunda, quia causa secunda non agit nisi ex virtute causæ primæ. quod autem effectus recipit interdum speciem agentis propinqui, & non agentis remoti, non est propter defectum influentiæ quæ fit ab agente remoto, sed propter defectum materiæ quæ non potest recipere tam excellentem formam: vnde si materia sit susceptiua formæ principalis agentis, recipiet eam magis quam formam agentis propinquiː sicut domus magis recipit formam artis quam formam instrumenti. Quia ergo vetustas originalis peccati inuenitur in omnibus secundum quod sunt moti à primo parente, vt supra dictum est, ideo nullus transmittit peccatum originale, nisi prout generat in virtute primi agentis. Et propter hoc magis dicitur contrahi ab Adam, quam à proximo parente.

Ad decimumsextum dicendum, quod libido nominat in 16
ordinatam concupiscentiam actualem. Dictum est autem supra quod materiale in originali peccato est concupiscentia habitualis, quæ prouenit ex hoc quod ratio non habet virtutem totaliter inferiores vires refrænandi. Sic ergo libido actualis quæ est in coitu, est signum concupiscentiæ habitualis, quæ materialiter se habet in originali peccato. Causa autem quod aliquis trāsmittat originale peccatū in prolē, est id quod remanet in eo de peccato originali, etiā post baptismum, vt dictum est, scilicet concupiscētia vel fomes. Sic enim patet quod libido actualis non est causa q̄ transmittatur originale peccatum, sed signum causæ, vnde si miraculose fieret vt actualis libido totaliter remoueretur coitu manente, tamen nihilominus proles traheret peccatum originale. vnde August. cum dixit quod libido trāsmittit peccatum, posuit signum pro signato. Obiectio autem procedebat de hac libidine actuali, ad quam quidem cooperatur calor intensior: non tamen tota causa est ex calore, sed principalior causa est ex virtute talis animæ quæ 17
principaliter operatur in semine, vt dicit Philosophus. Ad decimumseptimum dicendum, quod charitas diminuit actualem libidinem. inquantum concupiscibilis obedit rationi: non autem sic obedit in statu naturæ corruptæ quin aliquid de motu proprio retineat, etiam præter ordinem rationis. Et ideo omnino non tollitur libido quantumcunque charitas viæ augeatur. Ad decimumoctauum dicen- 18
dum, quod in actu generationis, etiam in iustis, est actualis libido, dum concupiscibilis immoderate in delectabi-

Universidad de Deusto
Biblioteca

le carnis tendit, & voluntas etiam. Et si contra rationem nihil faciat aut velit, tamen ordinem rationis actualis non
19 attendit propter vehementiam passionis. Ad decimumnonum dicendum, quòd principium peccati est ex nobis, principium autem boni meritorij est ex Deo: vnde in Adã fuit aliquod bonum quod potuit omnibus communicari, scilicet originalis iustitia, quam tamen à Deo habuit. Sed malum quod in alios transmittit, habuit ex seipso, vt potius dici possit quod Deus fuisset transfusor boni, homo autem est transfusor mali. Bonum autem pœnitentiæ ipsius non est transfusum ad alios, quia eius principium fuit gra
20 tia personaliter illi homini data. Ad vigesimum dicendũ, quòd comedere significat actum personalem, sed peccare potest pertinere ad personã & ad naturam. Et ideo illi qui recipiunt naturam humanam ab Adam, dicuntur in Adam peccasse, non autem dicuntur in Adam comedisse.

Vtrum illi qui nascuntur materialiter tantùm de Adam, peccatum originale contrahant.

ARTIC. VII.

Primum. SEPTIMO quæritur vtrum illi qui nascũtur materialiter tantum de Adam, peccatum originale contrahant. Et videtur quod sic. Anima enim inficitur peccato originali propter infectionem carnis cui vnitur: sed caro hominis peccatoris est infecta infectione peccati in actu, semen autem in virtute tantum, quia cum careat anima rationali non est susceptiuum infectionis peccati. Magis ergo contrahit maculam originalis peccati homo, qui miraculose formaretur ex carne alicuius habentis peccatum originale, puta ex costa vel pede vel manu, quam si generetur
2 ex semine. Præterea, Genes. tertio dicit quædam Glos. quod in lumbis Adæ tota posteritas fuit corrupta, quia non est separata prius in loco vitæ, sed postea in loco exilij. Sed si aliquis homo formaretur de corpore alterius hominis, puta de manu vel pede, separaretur caro eius in loco supplicij: ergo cõtraheret corruptionem originalis pec-
3 cati. Præterea, peccatum originale est peccatum totius naturæ humanæ, vt supra dictum est. Sed si ille homo qui formaretur ex carne alterius hominis pertineret ad humaná nam naturam: ergo contraheret peccatum originale. Præterea, in generatione hominis & cuiuslibet animalis, materia corporis ministratur à fœmina, sed anima inficitur per infectionẽ peccati, ex hoc q̃ vnitur materiæ corporali. ergo licet Adã non peccasset Eua peccante, proles ex vtroque nata peccatum originale contraheret, non propter infectionem virilis seminis, sed propter materiam tantum.
5 Præterea, mors & corruptio quælibet prouenit ex necessitate materiæ. Sed materia ministratur à matre: ergo si Eua fuisset facta mortalis & passibilis peccãdo, Adam non peccante, filij qui nascerentur passibiles & mortales fuissent. Sed pœna non est sine culpa: ergo peccatum origi-
6 nale contraxissent. Præterea, Damascẽ. dicit in tertio lib. quod spiritussanctus superuenit virgini purgãs ipsam. Nõ autem potest dici quod illa purgatio fuerit superflua: quia cum natura creata nihil superfluum operetur, multo minus spiritussanctus. Si ergo purgatione nõ præcedente corpus Christi assumptum fuisset de virgine, contraxisset nihi lominus originale peccatũ. Et sic videtur quod hoc ipsum sufficiat ad contrahendum originale peccatum, quòd aliquis materialiter ex Adam carnem accipiat.

Contra. SED CONTRA est quod Augustinus dicit 10. super Gene. ad literã, quòd Christus non peccauit in Adam, neque decimatus fuit in lumbis Abrahæ, quia non fuit ibi secundum seminalem rationem, sed solum secundum corpulentam substantiam.

CONCLVSIO.

Tantùm qui seminaliter ab Adam propagati sunt, originale peccatum contraxerunt.

RESP. 1.2 qõ. 81. art. 4. RESPONDEO dicendum, quòd huius quæstionis veritas ex præmissis potest accipi. Dictum est enim supra, quòd peccatum originale à primo parente deriuatur in posteros, inquantum posteri mouentur à primo parente per originem. Manifestum est autem quod materiæ non est mouere, sed moueri: vnde qualitercunque aliquis materialiter procedit ex Adã, vel ex his qui ab Adam processerunt, nullo modo contraheret originale peccatum, nisi seminaliter propagaretur ex eo: sicut nec etiam peccatum originale contraheret si aliquis homo de nouo formaretur de terra. Non enim refert quantũ ad conditionem hominis, de qua materia formetur, sed à quo agente formetur: quia ab agente recipit formam & dispositiones, vt dictum est. Materia vero non retinet priorem formam aut dispositionem, sed nouam acquirit per generationem.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendum, quòd si aliquis homo formaretur ex digito, vel carne alterius hominis, hoc non posset esse nisi carne illa corrupta, & recedente à sua dispositione, quia generatio vnius est corruptio alterius, vnde infectio quæ præcessit in carne non remaneret ad inficiendum animam. Ad secundum dicendum, quod Glo. illa non est sic intelligenda quod locus exilij sit causa contrahendi originale peccatum: quia si homo post peccatũ in paradiso terrestri remansisset, trãsmisisset originale peccatum in posteros. Sed causa traductionis originalis peccati, est corruptio naturæ humanæ in primo parente: locus autem exilij est concomitans ad corruptionẽ: vnde in Glo. illa locus ponitur quasi concomitans causam, & non quasi causa. Ad tertium dicendum, quòd peccatum originale non pertinet ad naturam humanam absolute, sed secundum quod deriuatur ab Adam per viam seminalem, vt dictum est. Ad quartum dicendum, quòd filij qui nascerentur ex Adam ipso non peccante & Eua peccante, non contraherent originale peccatum, quia originale peccatum contrahitur per virtutem mouentem ad naturam humanam quæ est in semine maris secundum Philosophum. Et ideo quamuis Eua primo peccauerit, significanter tamen Apostolus dicit, quòd per vnum hominem peccatum in mundum intrauit. Ad quintum dicendum, quòd aliquibus visum est, quòd illi qui nascerentur ex Adam non peccante & Eua peccante, mortales & passibiles essent, propter hoc quod ista consequuntur materiam, quam ministrat mater, & tunc mortalitas & passibilitas non essent defectus pœnales, sed naturales. Sed melius dicendum est quod non essent passibiles neq; mortales. Si enim Adam non peccasset, transfudisset iustitiam originalem in posteros, ad quam pertinet q̃ non solum anima subdatur Deo, sed etiam corpus subdatur animæ, per quod excluditur passibilitas & mortalitas. Ad sextum dicendum, quòd ex hoc quod Christus fuit conceptus ex virgine sine virili semine, habuit quod non cõtraheret originale peccatum: præcessit autem purgatio non tanquam ad hoc necessaria vt sine originali peccato conciperetur, sed quia carnem quam verbum Dei suscepit, omnis puritas decebat.

Vtrum peccata proximorum parentum originaliter in posteros transeant.

ARTIC. VIII.

OCTAVO quæritur vtrum peccata proximorum parentum originaliter in posteros transeant. Et videtur q̃ sic. Dauid enim ex legitimo matrimonio natus dicit, Ecce enim in iniquitatibus cõceptus sum, & in peccatis concepit me mater mea. Ex quo videtur quod multa sunt originalia peccata vnius hominis. Sed hoc esse non posset, si peccata proximorum parentum originaliter non transirẽt in posteros, sed solum peccatum primi hominis: ergo peccata proximorum parentum originaliter transeunt in posteros. Præterea, sicut natura humana fuit in Adam, ita in singulis hominibus. Sed Adam suo peccato actuali corrupit naturam humanam, & corruptam transmisit in posteros, quia qualem habuit talem communicauit: ergo & quilibet alius suo peccato actuali corrumpit naturam humanam in seipso, & huiusmodi corruptionem transmittit in posteros. Et sic peccata actualia proximorum parentum transeunt originaliter in posteros, sicut & peccatum primi parentis. Sed diceretur quod in Adam fuit humana natura integra, & ideo potuit eam corrumpere suo actuali peccato. In aliis autem hominibus est natura humana iam corrupta, & ideo per eorum actualia peccata corrumpi non potest. Sed contra est quod Apoc. vltimo dicitur, Qui iustus, iustificetur adhuc, & qui in sordibus, sordescat adhuc. Sed esse eam in sordibus peccati est esse corruptam, ergo natura quæ est in aliquo corrupta, potest adhuc vlterius corrumpi. Sed dicendum quod illa corruptio naturæ quæ fiebat per peccatum primi parentis, de natura integra fecit corruptam, & ideo potuit causare trãsfusionem originalis peccati. Sed aliæ corruptiones naturæ quæ fiunt per peccata

cata actualia hoc non faciunt, & ideo non ca usant transfu-
4 sionem originalis peccati. Sed cõtra, mediũ comparatum vni extremorum habet rationẽ alterius, sicut pallidum cõparatur ad album, vt nigrum ad album. Sed minus corruptum medium est inter integrum & magis corruptum. ergo idem operatur corruptio naturæ qua trãsmutatur de integro in corruptum, & corruptio qua transmutatur de minus corrupto in magis corruptum. Sed dicendũ, quod natura humana fuit in primo homine sicut in primo principio,
5 & ideo potuit in eo corrumpi, non autem in aliis. Sed cõtra, Si primo homine non peccante aliquis posterorũ eius peccasset, corrupta fuisset in eo natura humana, & talem transmisisset in posteros, & tamen in eo non fuisset humana natura sicut in primo principio: non ergo requiritur ad transfusionẽ originalis peccati quod natura humana cor-
6 rumpatur per primum naturæ principium. Præterea, Exo. 20. dicitur, Ego sum Deus zelotes visitans iniquitatem patrum in filios in tertiam & quartam generationem: quod non potest referri nisi ad peccatum actuale proximorũ parentum. ergo peccata actualia proximorum parentum originaliter traducuntur in posteros. Sed dicendum, quod hoc intelligitur de transitu peccatorum quantum ad pœnã, nõ
7 autem quantum ad culpam. Sed contra, effectus non potest esse sine causa sua. Sed pœna est effectus culpæ. ergo si traducitur pœna, necesse est vt traducatur & culpa. Sed di-
8 ceretur quod pœna quæ supponit culpã non semper est in eodem, sed quandoque in alio. Sed cõtra, pœna à Deo est & iusta est. Iustitia autem est æqualitas quædam. oportet ergo quod pœna inæqualitatem culpæ ad æqualitatem reducat. Sed hoc non posset esse nisi in eodem fieret æqualitas per pœnam, in quo præcessit inæqualitas per culpam, vt scilicet patiatur aliquid secundum voluntatem Dei contra voluntatem suam, qui peccando fecit contra voluntatẽ Dei secũdum voluntatem suam. oportet ergo quod ad eundem
9 trãseat pœna ad quem transit culpa. Præterea, Matth. 27. Iudæi dixerunt, Sanguis eius super nos & super filios nostros. Quod exponens August. in quodam sermone de passione dicit, Ecce quæ bona ad hæredes suos quodam sacrilegij testimonio transmittunt, macula sanguinis se perfundunt, & posteros perimũt. ergo peccatum actuale aliorum hominum quam Adam, transit ad posteros etiã quan-
10 tum ad maculam. Præterea, Adam peccante omnes in eo peccauimus, vt dicit Apostolus. Et hoc ideo quod in eo eramus secundum seminalem rationem, vt August. dicit. Sed sicut fuimus in Adam secundũ seminalem rationẽ, ita etiã in proximis parentibus, ergo etiam in eis parentibus nos peccauimus. Et ita originaliter eorum peccata ad nos tran-
11 seunt. Præterea, mors, quæ est priuatio vitæ, est pœna originalis peccati. sed vita hominis semper magis & magis minoratur: in principio enim mundi diutius homines viuebant quam modo. ergo cum pœna crescat, videtur quod augeatur à culpa, & sic per peccata actualia proximorũ parentum aliquid additur ad originale peccatũ quod trahi-
12 tur ex primo parente. Præterea, ante institutionẽ circumcisionis pueri saluabantur in sola fide parentum, vt Grego. dicit. ergo & per infidelitatem damnabantur. Sed infideli-
13 tas est peccatum actuale. ergo actuale peccatum proximorum parẽtum transit ad posteros Præterea, efficacius est ad agendum quod inest secũdum speciem & secũdum rem, quam quod inest secundum speciem tantum. Sed turpitudo corporalis imaginata quæ est secundum speciem tãtum in generante, transit ad posteros: vnde Hieronymus dicit in lib. de Hebraicis quæstionibus, quod quædam mulier peperit puerum nigrum ad aspectũ Aethiopis in pariete depicti. ergo multo magis turpitudo peccati quæ est in anima patris & secundũ rem, & secundũ speciẽ trãsit ad posteros.
14 Præterea, magis aliquis potest cõmunicare alteri quod habet à seipso q̃ quod habet ab alio. Sed proximi parẽtes trãsfundunt in posteros corruptionẽ peccati originalis quæ in eos ab Adam deriuatur. ergo multo magis transfundunt
15 corruptionem actualiũ peccatorum. Præterea, secũdum iura canonica & ciuilia, filij obligãtur pro peccatis parentũ. Nam filij sacerdotum quamuis sint ex libera matre geniti adiiciuntur seruituti. hæredes autẽ alicuius furis obligantur pro furto patris secundũ iura canonica, etiã si nihil ad eos de furto peruenerit, lite etiam nõ cõtestata cum patre. Filij etiam corũ qui peccant crimine lęsæ maiestatis portãt parentum ignominiã. ergo peccata parentũ ad filios tran-
16 seunt. Præterea, magis cõueniũt filij cũ proximis parentibus quam cum primo parẽte, & immediatius se habent ad eos. Si ergo peccatũ primi parentis transit in posteros, multo magis peccata proximorũ parentum. Præterea, ea quę sunt corporis, traducto corpore traducuntur. Sed quædam peccata actualia pertinent ad corpus. Dicit enim Apostolus primæ ad Cor. 6. Omne peccatum quodcunque fecerit homo extra corpus est: qui autem fornicatur in corpus suũ peccat. ergo huiusmodi peccata actualia à proximis parentibus originaliter ad posteros deriuantur.

Contra. 1 SED CONTRA, peccatum opponitur merito. Sed merita parentum non deriuantur ad posteros, alioquin non omnes nascęremur filij irę. ergo peccata actualia proximorum parentum non in posteros transeunt. Præterea, Eze. *2* 18. dicitur, Filius non portabit iniquitatem patris: portaret autem si à patre in ipsum transiret. ergo peccata proximorum parentum non transeunt in filios.

CONCLVSIO.

Peccata actualia primi parentis, præter primum, in posteros traduci, sicut & aliorum parentum in filiis, impossibile est.

RESP. 1.2. q 81. art. 2. RESPONDEO dicendum, quod super hoc August. quæstionem mouet in Enchiridio, & insolutam dimittit. Sed si diligenter consideretur, impossibile est quod peccata actualia proximorum parentum originaliter in posteros transeant. Ad cuius euidentiam notandum est, quod generans vniuocum naturam suæ speciei communicat generato, & per consequens omnia accidentia, quæ speciem consequuntur. Sicut enim homo generat hominem, ita risibilis risibilem. si autem virtus generantis sit fortis, tradit similitudinem suam genito, etiam quantum ad accidentia indiuidualia. Sed hoc verum est de accidẽtibus quæ aliqualiter ad corpus pertinent, non autem de accidentibus quæ solum pertinent, ad animam maxime intellectiuam, quæ non est virtus in organo corporali: homo enim albus plerunque generat filium album, & magnus magnum, nunquam autem grammaticus grammaticum, aut physicus physicum. Quia vero per peccatum, gratiæ donum priuatur, oportet idem considerare in peccato quod consideratur in dono gratiæ, quod tollitur per peccatum. Fuit autem in principio conditionis humanæ quoddam donum gratuitum primo homini diuinitus datum nõ ratione personæ suæ tantum, sed ratione totius naturæ humanæ ab eo deriuandæ, quod donum fuit originalis iustitia. huius etiam doni virtus non solum residebat in superiori parte animæ quæ est intellectiua, sed diffundebatur ad inferiores animæ partes, quæ continebantur virtute doni prædicti totaliter sub ratione, & vlterius vsque ad corpus, in quo nihil poterat accidere dono prædicto manente, quod contrariaretur vnioni ipsius ad animã. Et ideo rationabiliter hoc donũ fuisset ad posteros propagatum propter duo. primo quidem, quia consequebatur naturam ex Dei munere, licet non ex ordine naturæ. secũdo quia pertingebat vsque ad corpus, quod per generationẽ traducitur: hoc autem donum sublatum est per primum peccatum primi parentis, vnde rationabiliter & illud peccatũ propter eadẽ causas per originem ad posteros deriuatur. Sed alia peccata actualia vel ipsius primi parentis, vel etiam aliorum, opponuntur dono gratiæ quod diuinitus confertur alicui ratione personæ suæ tantum, & iterum resident vis eius in sola anima intellectiua, neque deriuatur ad corpus, vt per huiusmodi gratiam tollatur corruptibilitas corporis. Et ideo nec ipsa gratia traducitur, nec etiam peccata actualia quorumcunque parentum, etiam ipsius Adæ præter primum eius peccatum traduntur in posteros per modum originis: possunt autem peccata actualia proximorum parẽtum deriuari ad filios per imitationem, propter conuersionem assiduam filiorum cum eis.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendum, quod peccatum originale in vno homine est vnum tantum. Sed dicitur pluraliter, In peccatis concepit me mater mea, propter quatuor: primo quidem secundum consuetudinem scripturæ, in qua ponitur plurale pro singulari, vt patet Matt. 2. Mortui sunt qui quærebant animam pueri, quod dicitur pro solo Herode. Secundo quia peccatum originale est quodãmodo causa sequentium peccatorum, & ita virtute cõtinet in se multa peccata. Tertio quia in peccato actuali primi parentis, ex quo peccatum originale causatur, fuit multiplex pec-

Universidad de Deusto
Biblioteca

cati deformitas. Fuit enim ibi superbia. inobedientia, gula,& furtum. Quarto quia corruptio originalis peccati ad diuersas hominis partes pertinet. Sed tamen propter hoc peccatum originale in homine non potest dici plura, nisi
2 secundum quid. Ad secundum dicēdum, quod Adam suo peccato actuali corrupit naturam humanam subtrahendo donum gratuitum, quod poterat transire in posteros, quod non fit per actualia peccata proximorum parentum, vt ex dictis patet, quamuis addant ad hanc corruptionem per subtractionem gratiæ vel aptitudinis ad ipsam gratiā quę est donum personale. Et per hoc patet respōsio ad tertium,
3.4.5.6 quartum & quintum. Ad sextum dicendum, quod hoc dicitur quia peccatum transit à parētibus in posteros quantum ad pœnam. verumtamen considerandum est quod duplex ex pœna vna spiritualis, quæ pertinet ad animā,& tali pœna filius nunquam punitur pro patre. Et hoc ideo quia anima filij nō est ex anima patris, sed immediate causatur à Deo. Et hæc ratio assignatur Ezec. decimooctauo, Sicut anima patris mea est, ita & anima filij mea est. Filius nō portabit iniquitatem patris. Alia pœna est corporalis, vel eorum quæ ad corpus pertinent. Et quantum ad hanc pœnam filij pro parentibus puniuntur, præsertim quando conformantur parentibus in culpa. Quantum enim ad corpus
7 quod à parente traducitur filius est aliquid patris. Ad septimum dicendum, quod pœna temporalis qua filius quandoque punitur, habet pro causa culpam in patre præcedentem. Ad octauum dicendum, quod inquantum filius est
9 aliquid patris, sic in pœna filij punitur etiā pater. Ad nonum dicendum, quod sanguis Christi obligat filios Iudæorum inquantum sunt imitatores paternæ malitiæ ipsam approbando. Ad decimum dicendum, quod in primo parente & in proximis parentibus fuimus secundum communicationem naturæ, non tamen secundum communicationem in persona. Et ideo peccato subtrahente donum naturæ participamus, non autem peccato subtrahente donum
11 personæ. Ad vndecimum dicendum, quod hoc quod modò minus homines viuunt quam in principio mundi non est propter aggrauationem originalis peccati, neque propter continuam debilitationem naturæ, vt quidam dicunt: alioquin per processum temporis semper magis & magis vita hominis breuiaretur: quod patet esse falsum, cum modò tantum homines viuant sicut & in tempore Dauid, qui dicebat, Dies annorum nostrorum in ipsis septuaginta annis. Illa ergo diuturnitas vitæ fuit ex virtute diuina, vt ge-
12 nus humanum multiplicaretur. Ad duodecimum dicendum, quod à principio humani generis remedium contra originale peccatum adhiberi non potuit, nisi per virtutem mediatoris Dei & hominis Iesu Christi. Fides ergo antiquorum cum aliqua protestatione fidei valebat paruulis ad salutem, non prout erat quidam actus meritorius credentium. vnde non requirebatur quod esset actus fidei formatæ, sed ex parte rei creditæ, scilicet ipsius mediatoris. Sic enim & sacramenta quæ postea sunt instituta valēt inquantum sunt quædam fidei protestationes. vnde non sequitur quod infidelitas parentum filiis noceret, nisi per accidens,
13 sicut remouens remedium peccati. Ad decimumtertiū dicendum, quod imaginatio est vis quædam in organo corporali. vnde ad speciem imaginatam mutatur spiritus corporeus in quo fundatur vis formatiua quæ operatur in semine. Et ideo interdū aliqua immutatio fit in prole ex imaginatione parentis in ipso coitu si sit fortis. Sed infectio peccati maxime actualis totaliter manet in anima,& nō pertinet ad corpus, vnde non est simile. Ad decimumquartum
14 15 dicēdum, quod ratio illa procedit cæteris paribus. Ad decimumquintum dicēdum, quod ratio illa procedit de tran-
16 situ peccati quantum ad pœnam corporalem. Ad decimumsextum dicendū, quod magis contraheret homo peccatum à proximo parente quam à primo, si per peccatum proximi parentis tolleretur aliquod donū naturæ, sicut per
17 peccatum primi parentis est ablatum. Ad decimumseptimum dicendum, quod ille qui fornicatur, dicitur peccare in corpus suum, non quia macula huius peccati sit in corpore, imo est in anima, sicut & gratia cui opponitur, sed quia completur hoc peccatum in corporis delectatione, & in quadam corporis resolutione, quod in nullo alio peccato contingit. Nam in peccato gulæ non fit aliqua resolutio corporalis. In peccatis vero spiritualibus non est delectatio corporalis.

QVÆSTIO QVINTA.

DE POENA ORIGINALIS PECCATI.

In quinque articulos diuisa.

Primo enim quæritur vtrum pœna originalis peccati sit carentia diuinæ visionis.

2 Vtrum peccato originali debeatur pœna sensibilis.

3 Vtrum patiantur afflictionem interioris doloris qui decedunt cum solo originali.

4 Vtrum mors & alij defectus huius vitæ sint pœna originalis peccati.

5 Vtrum mors & huiusmodi defectus sint homini naturales.

ARTIC. I.

QVÆSTIO est de pœna originalis peccati. Et primo quæritur vtrum 1
sit conueniens pœna originalis peccati carentia visionis diuinæ. Et videtur quod non. Quia vt dicitur secundo Physico. Frustra est quod est ad finem, quem non consequitur. Sed homo naturaliter ordinatur ad beatitudinē, sicut ad finem vltimum. Quæ quidem beatitudo in diuina visione cōsistit. ergo frustra est homo si nō perueniat ad visionem diuinā. Sed Deus propter peccatū originale nō destitit creare homini generationem, vt Damasc. dicit. Cum ergo in operibus Dei nihil sit frustra, videtur quod homo propter peccatum, quod ex sua origine contrahit, non incurrat reatū carentiæ visionis diuinæ. Præterea, Eze. decimooctauo dicitur, Omnes ani- 2
mæ meæ sunt, sicut anima filij mea est, ita & anima patris mea est. Ex quo potest accipi quod omnes animæ immediate sunt à Deo creatæ, & quod vna non traducitur ab alia. ergo pœna quæ tātum pertinet ad animam, nō debet aliquis puniri pro peccato originali, quod à primo parente traducitur. Sed carentia diuinę vsionis est pœna ad solā animam pertinens, sicut & ipsa visio diuina solius animæ est. ergo carentia diuinæ visionis, nō est pœna debita originali peccato. Præterea, Augustin. dicit in Enchi. quod mitissima est 3
pœna eorum qui pro solo peccato originali puniuntur. Sed Chrisо. dicit super Math. quod carentia diuinæ visionis est maxima pœnarū, & intolerabilior quam gehenna. ergo carentia visionis diuinæ non est conueniens pœna originalis peccati. Sed diceretur quod sola carētia visionis diuinæ est minor pœna quam carentia visionis diuinæ cum pœna sensus, quæ debetur peccato actuali. Sed cōtra, pœna, cum sit 4
quoddam malum, in priuatione alicuius boni consistit. Sed proportio priuationum adinuicem est sicut proportio eorum quæ priuantur. Sic enim surditas se habet ad cæcitatem sicut auditus ad visum. Sed per carentiam diuinæ visionis priuatur homo Deo: per pœnam autem sensus priuatur quodam bono creato, scilicet sensus delectatione, vel aliquo huiusmodi. Bonum autem creatum additum bono increato non facit magis beatum. Dicit enim Augustin. in lib. Confess. ad Deum loquens. Qui te & illa nouit, scilicet creaturas, non propter illa beatior, sed propter te solum beatus. 5
ergo qui priuatur bono increato solo per carentiam visionis diuinæ, non est minus miser quam ille qui cum hoc patitur pœnam sensus. Sed dicendum, quod licet non sit minus beatus quantum ad præmiū essentiale, est tamē minus beatus quantū ad præmium accidentale. Sed contra præ- 5
mium accidētale accidētaliter se habet ad beatitudinē. Sed per intentionem accidētis non intenditur id cuius est accidens. Non enim si homo est magis albus propter hoc sit magis homo. ergo beatitudo quæ essentialiter consistit in fruitione summi boni non intenditur per quodcunque bonum creatum additum. Præterea, cum bonum increatum in 6
infinitum excedat bonum creatum, comparatur bonū creatum ad bonū increatum, sicut punctus ad lineam. Sed linea non efficitur maior per adiectionē puncti. ergo nec per additionem boni creati fit maior beatitudo quæ consistit in fruitione boni increati. Sed dicēdum, quod quamuis Deus sit bonum infinitū, tamen visio Dei non est bonū infinitum, quia Deus ab intellectu creato finite videtur. Et ita qui priuatur visione diuina nō priuatur bono infinito. Sed cōtra, 7
cuicūq; subtrahitur sua perfectio, priuatur sua perfectione. Sed visio est perfectio videntis. ergo cuicūque subtrahitur visio

Esech.54.92.

visio priuatur ipso viso. Et sic cum ipsum visum sit bonum infinitum, qui priuatur Dei visione priuatur bono infinito.
8 Præterea, ipse Deus est hominis merces, qui ad Abrahā dixit, Ego dominus merces tua magna nimis, Gene. 17. ergo qui priuatur vltima mercede quæ consistit in diuina vi-
9 sione, priuatur ipso Deo qui est bonum infinitum. Præterea, peccato originali debetur minor pœna, quam peccato veniali, alioquin pœna peccati originalis non esset mitissima, vt dicit August. Sed peccato veniali debetur pœna sensibilis, nō autem carentia visionis diuinæ. Cum ergo indubitanter carentia visionis diuinæ sine pœna sensus, sit maior pœna quam pœna sensus sine carentia visionis diuinæ, videtur quod peccato originali non debeatur pro pœna, carentia visionis diuinæ. Sed dicendum, quod peccato veniali debetur carentia diuinæ visionis ad tempus sicut &
10 pœna sensus. Sed contra, æternitas addita plus aggrauat pœnam carentiæ visionis diuinæ, quam pœna sensibilis tēporalis vnde nullus tam bene dispositus est qui non vellet potius quācunque pœnam temporalem subire, quam perpetua visione diuina carere. Si ergo peccatū originale puniatur perpetua carentia visionis diuinæ, magis punitur quam peccatū veniale. Et ita non est mitissima eorum pœ-
11 na. Præterea, secundum leges dicimus, Dignus est misericordia qui alieno vitio laborauit. Sed ille qui punitur pro solo peccato originali, laborauit alieno vitio, scilicet primi parentis. Ergo dignus est misericordia, Non ergo ei debe-
12 tur pœna grauissima, quę est carētia visionis diuinæ. Præterea, Augustinus dicit in libro de Duabus animabus, reū tenere quēcunque, quia non fecit quod facere non potuit, summæ iniustitiæ & insanię est: sed nihil tale cadit in Deū. Cū ergo puer qui nascitur vitare non potuit originale peccatum, videtur quod ex hoc non incurrat reatum alicuius
13 pœnæ. Præterea, peccatum originale est priuatio originalis iustitiæ, vt Augustinus dicit. Sed habenti originalem iustitiam, cum possit non habere gratiam, non debetur visio diuina. ergo nec peccato originali respondet perpetua carentia visionis diuinæ. Præterea, vt legitur Gene. tertio,
14 Adam se excusauit dicens, Mulier quam dedisti mihi, dedit mihi, & comedi: fuisseтque sufficiens excusatio, & pœnā non mereretur, si suggestioni mulieris resistere non potuisset. Sed Deus dedit carnem animæ, cuius infectioni resistere non potest: ergo non videtur quod ex hoc obligetur
15 ad aliquam pœnam. Præterea, homini in naturalibus cōstituto etiam si nūquam peccasset, deberetur ei carētia visionis diuinæ, ad quam peruenire non potuit nisi per gratiam. Sed pœna proprie debetur peccato. ergo carentia vi-
Contra 1. sionis diuinæ non potest dici pœna peccati originalis.

SED CONTRA est quod Gregorius dicit in quarto
2 Moralium, Peregrina mens lucem, vt est, videre non valet, quia hanc ei captiuitas suæ damnationis abscondit. Præterea, Innocētius tertius dicit in Decretalibus, quod originali peccato debetur pro pœna carentia visionis diuinæ.

CONCLVSIO.

Cum homo dono originalis iustitię ad gratiam visionis diuinæ disponatur, eiusdem carentia peccati originalis pœna conueniens & iustissima erit.

RESP. RESPONDEO dicendum, quod conueniens pœna originalis peccati est carentia visionis diuinæ. Ad cuius euidentiam cōsiderandum est, quod cum ad perfectionem alicuius rei duo pertinere videātur: quorum primum est quod sit capax alicuius boni magni, vel actu habeat illud: aliud vero est quod exteriori auxilio non indigeat in nullo, vel in paucis: prima conditio præponderat secundæ: multo enim melius est quod est capax magni boni, quamuis ad illud obtinendum indigeat multis auxiliis, quam illud quod nō est capax nisi parui boni, quod tamen absque exteriori auxilio, vel cum pauco auxilio cōsequi potest. sicut melius dispositum dicimus esse corpus alicuius hominis si possit consequi perfectā sanitatē, licet multis auxiliis medicinæ, quam si possit consequi solum sanitatē quandā imperfectam absque auxilio medicinæ. Creatura ergo rationalis in hoc præeminet omni creaturæ, quod capax est summi boni per diuinam visionem & fruitionem, licet ad hoc consequendū naturę propriæ principia non sufficiant, sed ad hoc indigeat auxilio diuinæ gratiæ. Sed circa hoc considerandum est, quod aliquod diuinū auxilium necessarium est cōmuniter omni creaturæ rationali, scilicet auxiliū gratiæ gratū facientis, qua quælibet creatura rationalis indiget, vt possit peruenire ad beatitudinē perfectam, secūdū illud Apostoli ad Ro. sexto, Gratia Dei vita æterna. Sed prēter hoc auxilium necessarium fuit homini aliud supernaturale auxilium, ratione suę cōpositionis. est enim homo compositus ex anima & corpore, & ex natura intellectuali & sensibili, quæ quodāmodo si suæ naturę relinquantur intellectum aggrauant & impediunt ne libere ad summū fastigium cōtemplationis peruenire possit, hoc autem auxilium fuit originalis iustitia: per quā mens hominis si subderetur Deo, & ei subderentur totaliter inferiores vires, & ipsum corpus: neque ratio impediretur quo minus posset in Deū tendere. Et sicut corpus est propter animam, & sen- *Originalis*
sus propter intellectum, ita hoc auxilium, quo continetur *iustitia donū*
corpus sub anima & vires sensitiuæ sub mente intellectua- *distinctū est*
li, est quasi dispositio quædam ad illud auxilium, quo mens *à gratia, &*
humana ordinatur ad videndum Deū, & ad fruendum ipso. *ipso disponi-*
hoc autē auxilium originalis iustitiæ subtrahitur per pec- *mur ad illā.*
catum originale, vt supra ostensum est. Cum autem aliquis peccando abiicit à se illud per quod disponebatur ad aliquod bonum acquirēdū, meretur vt ei subtrahatur illud bonum ad quod obtinēdū disponebatur, & ipsa subtractio illius boni est cōueniens pœna eius. Et ideo cōueniens pœna peccati originalis est subtractio gratię, & per cōsequens visionis diuinæ, ad quam homo per gratiam ordinatur.

AD PRIMVM ergo dicendū, quod homo frustra & *Ad primū.*
vane factus esset, si beatitudinem consequi nō posset, sicut quælibet res, quæ non potest cōsequi vltimum finem: vnde nec homo frustra & vane factus esset cum peccato originali nascens à principio humani generis, proposuit Deus homini remedium per quod ab hac vanitate liberaretur, scilicet ipsum mediatorem Deum & hominē Iesum Christum per cuius fidem impedimētum peccati originalis subtrahi posset, vnde in Psal. dicitur, Memorare quæ mea substātia, nunquid enim vane cōstituisti omnes filios hominū? quod exponēs Glo. dicit quod Dauid petit incarnationē filij, qui de sua substātia carnem assumpturus erat, & per ipsum homines erant à vanitate liberandi. Ad 2. dicendum, quod 2
anima huius pueri qui sine baptismo decedit, non punitur carētia visionis diuinę propter peccatū Adę, secundū quod fuit personale peccatū eius, sed punitur pro infectione originalis culpę, quā incurrit ex vnione ad corpus, quod à primo parēte traducitur secūdum seminalē rationē. Iniustum enim esset vt deriuaretur reatus pœnæ, nisi & deriuaretur infectio culpæ, vnde Apostolus Ro. 5. præmittit deriuationem culpæ deriuationi pœnæ, dicens, Per vnum hominem peccatū in mundum intrauit, & per peccatum mors. Ad 3. 3
dicēdum, quod grauitas alicuius pœnę potest attēdi dupliciter: vno modo ex parte ipsius boni quod priuatur per malum pœnæ. Et sic carentia visionis diuinę & fruitionis Dei, est grauissima pœnarū. Alio modo per comparationem ad eū qui punitur. Et sic tāto est grauior pœna quanto id quod subtrahitur est magis propriū & connaturale ei cui subtrahitur. sicut magis diceremus puniri hominē si auferretur ei patrimonium suum, quam si impediretur ne perueniret ad regnū quod ei non debetur. Et per hūc modum dicitur esse mitissima omnium pœnarum sola carētia visionis diuinæ, inquantum visio diuinæ essentię est quoddam bonū omnino supernaturale. Ad 4. dicēdum, quod bonū creatū ad- 4
ditū bono increato nō facit maius bonum, nec magis beatū: cuius ratio est, Quia si duo participantia coniungantur, augeri potest in eis id quod participatur. Sed si participans addatur ei quod est per essentiam tale, non facit aliquid maius. Sicut duo calida adiuncta adinuicem possunt facere magis calidum. Sed si esset aliquid quod esset calor per essentiam suam subsistens, ex nullius calidi additione intenderetur. Cum ergo Deus sit ipsa essentia bonitatis, vt Dionysius dicit in libro de Diui. no. omnia autem alia sint bona per participationem, ex nullius boni additione fit Deus magis bonus, quia cuiuslibet rei alterius bonitas cō tinetur in ipso. vnde cum beatitudo nihil sit aliud quā adeptio boni perfecti, quodcunque aliud bonum superaddatur diuinæ visioni aut fruitioni, non faciet magis beatum, alioquin Deus esset factus beatior cōdendo creaturas. Nec tamen est eadem ratio de beatitudine & miseria. Quia sicut beatitudo consistit in coniunctione ad Deum, ita miseria cōsistit in recessu à Deo, à cuius quidem similitudine & participatione recedit quis per cuiuslibet boni priuationē: vnde quodlibet bonum priuatum facit magis miserū, licet non quodlibet bonum additum faciat magis beatū. Quia

Universidad de Deusto
Biblioteca

per bonum additum homo non magis Deo adhæret quam
5 si ei immediate coniungatur, sed per bonum subtractū magis ab eo elongatur. Ad quintum dicendum, quod additio præmij accidētalis non facit magis beatum. Quia præmium accidentale attenditur secundum aliquod bonū creatum, vera autem beatitudo hominis attenditur solū secundum bonum increatum. Sed sicut bonum creatum est quædam similitudo & participatio boni increati, ita adeptio boni creati est quædam similitudinaria beatitudo, per quam
6 tamen vera beatitudo non augetur. Ad sextum dicendū, quod sicut punctum non auget lineam, ita bonum creatum
7. 8 non auget beatitudinem. Septimum & octauum concedimus. Qui enim diuina visione & fruitione priuatur, ipso
9 Deo priuatur. Ad nonum dicendum, quod peccatum veniale originali comparatum quodam modo est maius & quodam modo est minus: peccatum veniale enim comparatum huic personæ vel illi, magis habet de ratione peccati quam peccatum originale: quia peccatū veniale est peccatum voluntarium voluntate huius personæ, non autem peccatum originale. Sed originale peccatum comparatum ad naturam est grauius, quia priuat naturam maiori bono quam peccatum veniale priuet personam, scilicet bono gratiæ, & propter hoc debetur ei carentia visionis diuinæ: quia ad visionem diuinam non peruenitur nisi per gratiā quam
10 veniale peccatum non excludit. Ad decimum dicendum, quod perpetuitas pœnæ consequitur perpetuitatem culpæ, quæ prouenit ex carentia gratiæ, quia culpa non potest remitti nisi per gratiam. Et quia per peccatum originale excluditur gratia non autem per peccatum veniale, ideo peccato originali debetur pœna perpetua, non autem peccato
11 veniali. Ad vndecimum dicendum, quod iste puer decedens sine baptismo laborauit quidem vitio alieno quātum ad causam, quia scilicet peccatum ab alio traxit, laborauit tamen vitio proprio, inquantum à primo parente culpam contraxit. Et ideo dignus est miſericordia diminuente non
12 tamen totaliter relaxante. Ad duodecimum dicendum, quod puer iste sine baptismo decedens, non habet reatum ex hoc quod non fecit aliquid, hoc enim esset peccatum omissionis, sed habet reatum ex eo quod infectionem culpæ
13 originalis cōtraxit. Ad decimumtertium dicēdum, quod ratio illa procedit secundum opinionem ponentium quod gratia gratum faciens non includatur in ratione originalis iustitiæ. Quod tamen credo esse falsum. Quia cum originalis iustitia primordialiter consistat in subiectione humanæ mentis ad Deum, quæ firma esse non potest nisi per gratiam, iustitia originalis sine gratia esse non potuit. Et ideo habenti originalem iustitiam debebatur vitio diuina. Sed tamen prædicta opinione supposita, adhuc ratio non concludit. Quia licet originalis iustitia gratiam non includeret, tamen erat quēdam dispositio quæ prę exigebatur ad gratiam. Et ideo quod cōtrariatur originali iustitiæ, cōtrariatur etiam gratiæ: sicut quod contrariatur iustitiæ naturali, contrariatur gratiæ, vt furtū, homicidiu, & alia huiusmodi. Ad decimumquartū dicēdum, q̄ si vir non potuisset resistere persuasioni mulieris, sufficienter excusatus fuisset à peccato actuali, q̄ propria voluntate cōmittitur. Et sic etiam anima huius pueri excusata est à reatu actualis peccati, non autem à reatu originali, cuius infectionē contrahit per vnionem ad carnem. Ad decimumquintum dicendum, q̄ homo in solis naturalibus constitutus careret quidem visione diuina si sic decederet, sed tamen nō cōpeteret ei debitū non habendi. Aliud est enim nō debere habere, q̄ non habet rationem pœnæ sed defectus tantum, & aliud debere non habere quod habet rationem pœnæ.

14

15

Vtrum peccato originali debeatur pœna sensus.

ARTIC. II.

1 SECVNDO quæritur vtrum peccato originali debeatur pœna sensus. Et videtur quod sic. Dicit enim Aug. in Hiponof. quod paruuli decedētes sine baptismo experiētur gehennam: sed gehenna nominat pœnam sensus. ergo peccato originali debetur pœna sensus. Præterea, Aug.
2 ust. dicit in lib. de Fide ad Petrum, Firmiter tene & nullatenus dubites, paruulos qui sine sacramēto baptismatis de hoc seculo cranſierunt, æterno supplicio puniēdos. Sed supplicium nomiñat pœnā sensus. ergo peccata originali de-
3 betur pœna sensus. Præterea, Gregorius dicit. 8. Moral. super illud Iob, Multiplicauit vulnera mea sine causa, quod à culpa originali sacramenta non liberāt. Et licet ex proprio nihil egerint, tamen illuc ad tormenta perueniunt. Sed tormentum nominat pœnam sensus. ergo peccato originali debetur pœna sensus. Præterea, peccatū originale huius 4
pueri videtur esse eiusdem speciei cum peccato actuali primi parentis, cū procedat ab eo sicut effectus à propria causa. Sed peccato actuali primi parētis debetur pœna sensus. ergo & peccato originali huius pueri. Præterea, agens 5
coniunctū passibili inducit pœna sensus. Sed animæ puerorum sunt passibiles, & etiam corpora post resurrectionem, cum non habeant dotem impassibilitatis. ergo ad præsentiam ignis pœnam sensus patientur. Præterea post iudi- 6
cium pœna peccatorū consummabitur. Sed pœna puerorū sine baptismo decedentium qui pro solo originali puniuntur, non posset post iudicium consummari, nisi carentiæ visionis diuinæ, quam nunquā sustinent, aliqua pœna sensus adderetur. ergo peccato originali debetur pœna sensus.

Præterea, pœna debetur culpæ. Sed causa peccati origina- 7
lis est caro. Cum ergo carni non debeatur aliqua pœna nisi pœna sensus, videtur q̄ peccato originali debeatur maxime pœna sensus. Præterea, si aliquis decedat cum pecca- 8
to originali & veniali simul, patietur perpetuo pœnam sensus. Sed pœna perpetua non debetur peccato veniali, ergo debetur peccato originali pœna sensibilis perpetua.

SED CONTRA est quod Ber. dicit, q̄ sola propria *Contra.1.*
voluntas ardet in inferno. sed originale peccatum non est peccatum propriæ voluntatis, imo cōsequitur ex voluntate aliena ergo peccato originali non debetur pœna sensus.

Præterea, Innocētius tertius dicit in Decretali, quod pœ- 2
na sensus debetur peccato actuali Sed originale peccatum non est actuale. ergo ei pœna sensus non debetur.

CONCLVSIO.

Originalis culpæ nulla sensus, sed sola diuinę visionis priuatio, conueniens pœnæ est.

RESPONDEO dicendum, quod sicut communi- *RESP.*
ter dicitur, peccato originali non debetur pœna sensus, sed solum pœna damni, scilicet carentia visionis diuinæ. Et hoc videtur esse rationabile propter tria. Primo quidem, quia persona quælibet est alicuius naturę suppositum. & ideo ad ea quæ sunt naturæ per se & immediate ordinatur. Ad ea vero quæ sunt supra naturam, ordinatur mediante natura. Quod ergo detrimentum aliquod patiatur aliqua persona in his quæ sunt supra naturam, potest contingere vel ex vitio naturæ, vel ex vitio personæ. Quod autem detrimentum patiatur in his quæ sunt naturæ, hoc non viderur posse cōtingere nisi propter vitium proprium personæ. vt autem ex præmissis patet, peccatum originale est vitium naturæ, peccatum autem actuale est vitium personæ. Gratia autem & visio diuina sunt supra naturam humanam. Et ideo priuatio gratiæ, & carentia visionis diuinę debentur alicui personæ non solum propter actuale peccatum, sed etiam propter originale, pœna autem sensus opponitur integritati naturæ & bonę eius habitudini. Et ideo pœna sensus non debetur alicui nisi propter peccatū actuale. Secundo quia pœna proportionatur culpæ. Et ideo peccato actuali mortali, in quo inuenitur auersio ab incōmutabili bono, & conuersio ad bonum commutabile, debetur & pœna damni, scilicet carentia visionis diuinæ respondens auersioni, & pœna sensus respondens cōuersioni. Sed in peccato originali non est conuersio, sed sola auersio, vel aliquid auersioni respondens, scilicet destitutio animæ à iustitia originali. Et ideo peccato originali nō debetur pœna sensus, sed solum pœna damni, scilicet carentia visionis diuinæ. Tertio quia pœna sensus nunquam debetur habituali dispositioni. Non enim aliquis punitur ex hoc quod est habilis ad furandum, sed ex hoc quod actu furatur. Sed habituali priuatione absq; omni actu debetur aliquod dānum, puta qui non habet scientiam literarum ex hoc ipso indignus est promotione ad episcopalem dignitatem. In peccato autem originali inuenitur quædam concupiscentia per modum habitualis dispositionis, quæ paruulum facit habilem ad concupiscendum, vt Augustinus dicit: adultum autem actu concupiscētem. Et ideo, paruulo defuncto cum originali non debetur pœna sensus, sed solum pœna damni, quia scilicet non est idoneus perduci ad visionem diuinam propter priuationem originalis iustitiæ.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod nomen tor- *Adprimū.*
menti, supplicij, gehennæ & cruciatus, vel si quid simile in dictis sanctorū inueniatur, est large accipiendum pro pœna,

na, vt ponatur species pro genere. Ideo autē sancti tali modo loquendi vsi sunt, vt detestabilem redderēt errorem Pelagianorum, qui asserebant in paruulis nullum peccatum
2. 3 esse, nec eis aliquam pœnam deberi. Et per hoc patet solu-
4 tio ad secundum & tertium & ad omnia similia. Ad quartum dicendum, quod in vno peccato primi parētis omnes peccauerunt, vt Apostolus dicit Rom. 7. Sed ad illud vnum peccatum non omnes eodē modo se habent, pertinet enim illud peccatum ad Adam per propriam voluntatem, & est eius actuale peccatū. Et ideo ei pro huiusmodi peccato pœna actualis debebatur. Sed ad alios pertinet per originem, & non per actualem voluntatē. Et ideo aliis pro huiusmo-
5 di peccato non debetur pœna sensus. Ad quintum dicendum, quod in statu futuræ vitæ, ignis & alia huiusmodi actiua nō agunt in animas, aut in corpora hominū secundum necessitatem naturæ, sed magis secundum ordinem diuinæ iustitiæ: quia ille status est recipiēdi pro meritis. vnde, cum diuina iustitia non exigat quod pueris, qui cum solo originali peccato decedunt, pœna sensus debeatur, nihil ab hu-
6 iusmodi actiuis tales patientur. Ad sextum dicendum, q̄ pœna puerorum cum originali decedentium, post iudiciū cōsummabitur, inquantum ipsi qui punientur hac pœna cō-
7 summati erunt per corporū resumptionem. Ad septimū dicendum, quod quamuis peccatum originale per carnem deriuetur ad animam, non tamen habet rationē culpæ nisi secundum quod pertingit ad animā. Et ideo pœna non debetur dispositioni carnis. Et si aliquādo caro puniatur, hoc
8 est propter animæ culpam. Ad octauum dicendum, quod hæc positio non videtur multis esse possibilis, quod aliquis decedat cum peccato originali & veniali tantum. Quia defectus ætatis quamdiu excusat à peccato mortali, multo magis excusat à peccato veniali propter defectum vsus rationis. Postquam vero vsum rationis habent, tenentur salutis suæ curam agere. Quod si fecerint, iam absque peccato originali erunt, gratia superueniente. si autem nō fecerint, talis omissio est eis peccatum mortale. Si tamen esset possibile, quod aliquis cum peccato originali & veniali decederet, dico quod puniretur pœna sensus æterna. Æternitas enim pœnæ, vt dictū est, concomitatur carentiam gratię, ex qua prouenit æternitas culpæ. Et inde est quod peccatū veniale in eo qui recedit cum mortali, quia nūquā remittitur æterna pœna, punitur propter gratiæ carētiā. Et similis ratio esset si quis decederet cum originali & veniali peccato.

Vtrum patiantur afflictionem interioris doloris, qui cum solo originali decedunt.

ARTIC. III.

1 TERTIO quęritur vtrum patiantur afflictionem interioris doloris qui cū solo originali decedunt. Et videtur quod sic. Omne enim quod naturaliter desideratur, si non habeatur quando est tempus habendi, causat afflictionem & dolorem, sicut patet si quis cibum non habeat quādo est naturæ necessarius. sed homo naturaliter appetit beatitudinem: tempus autem habendi ipsam est post hanc vitam: cum ergo illi qui cum peccato originali decedunt beatitudinem non consequantur, quia carent visione diuina,
2 videtur quod afflictionem patiantur. Præterea, sicut pueri baptizati se habent ad meritum Christi, ita non baptizati se habent ad demeritum Adæ. Sed pueri baptizati gaudent propter meritum Christi. ergo pueri non baptiza-
3 ti dolent propter demeritum Adæ. Præterea, de ratione pœnæ est quod sit contraria voluntati. Sed omne quod est contrarium voluntati, est contristans, vt author est Philosophus in 7. Metaphys. ergo si patiuntur aliquam pœnam,
4 oportet quod inde tristentur. Præterea, in perpetuum separati ab eo quem quis amat, est maxime afflictiuum. Sed pueri naturaliter Deū amāt. ergo cū sciant se ab eo in perpetuū separatos, videtur q̄ hoc nō possit esse sine afflictione.

Contra. SED CONTRA, Dolor pœnæ, seu afflictio pœnæ debetur delectationi culpæ, secundum illud Apoc. 18. Quātum glorificauit se in delitiis suis, tātum date ei tormentū & luctum. Sed in peccato originali nulla fuit delectatio. ergo neque in pœna erit aliquis dolor siue afflictio.

CONCLVSIO.

Puerorum animæ cum originali decedentes, nullam interioris doloris ex diuinæ visionis carentia afflictionem sentiunt, cum illam priuationem perfecte non agnoscant.

RESPONDEO dicendum, quod aliqui posuerunt *RESP.*
quod pueri sentient aliquem dolorem vel afflictionē *Opinio 1.*
interiorem ex carentia visionis diuinæ, licet iste dolor non habeat in eis rationem vermis conscientiæ, quia non sunt sibi conscij quod in eorum potestate fuerit culpam originalem vitare. Sed nulla ratio videtur esse quare subtraha- *Reproba.*
tur eis exterior pœna sensus, si attribuitur eis interior afflictio, quę est multo magis pœnalis, & magis opponitur mitissimæ pœnæ, quam Augustinus eis attribuit. Et ideo aliis videtur & melius, quod nullam afflictionem etiā interiorem sentiant. Et huius rationem aliqui diuersimode assignant. Quidam enim dicunt quod animæ puerorum cum *Opinio 2.*
originali decedentium, sunt in tantis tenebris ignorantiæ constitutæ, quod nesciunt se ad beatitudinem esse factas, nec aliquid circa hoc cogitant: & ideo nullam patiuntur de hoc afflictionem. Sed hoc non videtur conueniēter dici. Primo quidem, quia cum in pueris non sit peccatum actuale, quod est proprie peccatum personale, non debetur eis vt detrimentum aliquod patiantur in naturalibus bonis, secundum rationem supra assignatam: est autem naturale animæ separatæ, vt non minus, sed magis in cognitione vigeat, quam animæ quæ sunt hic. & ideo non est probabile quod tantam ignorantiam patiantur. Secundo quia secūdum hoc, illi qui sunt damnati in inferno, melioris cognitionis essent quantū ad nobiliorem sui partem, scilicet intellectum in minoribus ignorantiæ tenebris existentes: & nullus est, vt Augustinus dicit, qui non mallet dolorem
pati cum sana mente, quam gaudere insanus. Et ideo alij *Opinio 3.*
assignant causam huius, quod nō affliguntur ex dispositione voluntatis ipsorum. Non enim post mortem in anima mutatur dispositio voluntatis, neque in bonum, neque in malum. Vnde cum pueri ante vsum rationis non habeant actum inordinatum voluntatis, neque etiam post mortem habebunt. Non est autem absque inordinatione voluntatis quod aliquis doleat se non habere quod nunquam potuit adipisci: sicut inordinatum esset si aliquis rusticus doleat de hoc quod non esset regnum adeptus. Quia ergo pueri post mortem sciunt se nunquā potuisse illam gloriam cœlestem adipisci, ex eius carentia non dolebunt. Possumus *Opinio sancti Thomæ.*
tamen vtrumque coniungētes mediam viam tenere, vt dicamus quod animæ puerorum naturali quidem cognitione non carent, qualis debetur animæ separatæ secundum suam naturam, sed carēt supernaturali cognitione quæ hic in nobis per fidem plātatur: eo quod nec hic fidem habuerunt in actu, nec sacramentum fidei susceperunt. Pertinet autem ad naturalem cognitionē quod anima sciat se propter beatitudinem creatam, & quod beatitudo consistit in adeptione perfecti boni. Sed quod illud bonū perfectum, ad quod homo factus est, sit illa gloria quam sancti possident, est supra cognitionem naturalem: vnde Apostolus dicit primæ ad Cor. secundo, quod nec oculus vidit, nec auris audiuit, nec in cor hominis ascendit, quæ præparauit Deus diligentibus se. Et postea subdit, Nobis autem reuelauit Deus per spiritum suum. Quæ quidem reuelatio ad fidem pertinet. Et ideo se priuari tali bono animæ puerorum non cognoscunt. Et propter hoc non dolent, sed hoc quod per naturam habent absque dolore possident.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod animæ puero- *Adprimū.*
rum in peccato originali decedētium cognoscunt quidem beatitudinem in generali secundum communē rationem, non autē in speciali. Et ideo de eius amissione non dolent.

Ad secundum dicendum, quod sicut Apostolus dicit Ro- 2
ma. quinto, Maius est donum Christi quā peccatum Adæ. Et ideo nō oportet si pueri baptizati gaudent propter meritum Christi, quod non baptizati doleant propter peccatum Adę. Ad tertium dicendum, quod pœna non semper 3
respondet actuali voluntati: puta cum aliquis absens infamatur, aut etiā bonis suis spoliatur se ignorante: sed oportet quod pœna semper sit vel cōtra actualem voluntatem, vel etiam habitualem, vel saltem contra inclinationem naturalem, vt supra dictum est, cum de malo pœnæ agatur.

Ad quartum dicendum, quod pueri in originali decedē- 4
tes sunt quidem separati à Deo perpetuo quatum ad amissionem gloriæ quam ignorant, non tamen quātum ad participationem naturalium bonorum quæ cognoscunt.

Vtrum mors & alij defectus huius vitæ sint pœna originalis peccati.

ARTIC. IIII.

Universidad de Deusto
Biblioteca

QVARTO quæritur vtrum mors & alij defectus huius vitæ sint pœna originalis peccati. Et videtur quod nõ. Dicit enim Seneca, Mors est hominis natura, non pœna. Eadem ergo ratione nec alij defectus qui ad mortẽ ordinantur. Præterea, quicquid communiter inuenitur in multis, conuenit eis ratione alicuius quod in eis communiter inuenitur: sed mors & alij defectus ad ipsam ordinati communes sunt homini, & aliis animalibus. ergo secundum aliquid cõmune inueniuntur in eis. Sed aliis animalibus non cõueniunt ratione culpæ quæ in eis esse non potest, ergo nec hominibus: & sic non sunt pœna originalis peccati. Præterea, pœna debet esse proportionabilis peccato, vt est Deut. 26. Pro mẽsura delicti, erit & plagarũ modus. Sed culpa originalis est æqualis omnibus qui ex Adam nascuntur, defectus autẽ prædicti non sunt æquales, quia quidam statim nascuntur ægrotatiui, quidam diuersimode læsi, quidam bene dispositi. huiusmodi ergo defectus non sunt pœna originalis peccati. Præterea, huiusmodi defectus sunt quædam pœna sensus, Sed pœna sensus debetur peccato propter cõuersionem indebitam ad bonum commutabile, quæ quidẽ conuersio non est in originali peccato. ergo huiusmodi defectus non respondent ei pro pœna. Præterea, grauius puniuntur homines post hanc vitam quam in hac vita. Sed post hanc vitam non debetur peccato originali pœna sensus, vt dictum est. ergo nec in hac vita. Et sic idẽ quod prius. Præterea, pœna respondet culpæ. Sed culpa pertinet ad hominem inquantum est homo. Cum ergo mors & alia huiusmodi non sint hominis in eo quod homo, quia etiã aliis insunt, videtur quod huiusmodi defectus nõ sint pœnæ. Præterea, peccatum originale est priuatio originalis iustitiæ quæ inerat homini secundũ animam. Sed huiusmodi defectus pertinẽt ad corpus. nõ ergo respondẽt peccato originali pro pœna. Præterea, si Adam non peccasset, filij eius peccare potuissent, & si peccassent, morerentur. Sed non propter originale peccatum, quod in eis non fuisset. ergo mors non est pœna peccati originalis.

Contra. SED CONTRA est quod dicitur Rom. 6. Stipendia peccati mors. Et Rom. 8. Corpus mortuum est propter peccatum. Præterea, & Gene. secundo dicitur, Quacunq; die comederitis, morte moriemini. Præterea, Auguſt. dicit 13. de Trini. & 15. de Ciui. Dei. & contra epistolam fundamẽti, quod huiusmodi defectus veniunt de damnatione peccati, Ilidorus etiam dicit in lib. de Summo bono, Quod si homo non peccasset, nec eum aqua submergeret, nec ignis combureret, nec aliã huiusmodi prouenirent. ergo omnes huiusmodi defectus sunt pœna peccati originalis.

RESP. RESPONDEO dicendum, quod absque omni dubio secundum fidem Catholicam tenendum est, quod mors & omnes huiusmodi defectus præsentis vitæ, sunt pœna peccati originalis. Sed sciendum est quod duplex est pœna. Vna quidem quasi taxata pro peccato, alia vero concomitãs: sicut videmus quod iudex pro aliquo crimine facit aliquem hominem excæcari, sed ad cæcitatem eius consequuntur multa incommoda, puta quod mendicat, & alia huiusmodi. Sed ipsa cæcitas est pœna taxata pro peccato. Ad hoc enim intendit iudex vt peccãtem vilu priuet, sed defectus consequentes non proderat. vnde contingit quod si plures propter idem peccatum excæcentur, in vno consequuntur plura incommoda quam in alio. Nec tamen hoc redundat in iniustitiam iudicis, quia huiusmodi incommoda non erant ab eo pro peccato inflicta, sed consequebantur per accidens quantum ad eius intentionem. Et similiter potest dici in proposito. Nam homini in primordio suæ conditionis fuerat à Deo datum quoddam auxilium originalis iustitiæ, per quod præseruabatur ab omnibus huiusmodi defectibus. Quo quidem auxilio priuata est tota humana natura propter peccatum primi parentis, vt ex supradictis patet. Ad cuius auxilij priuationem consequũtur diuersa incommoda, quæ diuersimode inueniuntur in diuersis, licet habeant æqualem culpam originalis peccati. hoc tamen interesse videtur inter Deum punientem, & hominem iudicem, quod homo iudex non potest præuidere euentus sequentes. vnde nec eos potest ponderare dum infert pœnam pro culpa, propter quod rationabiliter huiusmodi incommodorum inæqualitas eius iustitiæ non derogat. Sed Deus omnes euentus futuros prænoscit, vnde videretur ad eius iniustitiam pertinere, si æqualiter subiacentibus culpæ, inæqualiter huiusmodi incommoda prouenirent. Ad hanc ergo dubitationem tollendam posuit Orig. quod animæ antequam corporibus vniretur diuersa merita habuerunt, pro quorum diuersitate consequuntur in corporibus quibus vniuntur maiora vel minora incommoda. Et inde est vt ipse dicit, quod quidam mox nati vexantur à dæmone, vel cæci nascũtur, vel aliqua huiusmodi incommoda patiuntur. Sed hoc repugnat Apostolicæ doctrinæ. Dicit enim Apostolus Roma. 9. de Iacob & Esau loquens, Cum nondum nati essent, aut aliquid boni vel mali egissent &c. Eadem autem est ratio de omnibus. Vnde non est dicendum quod animæ habuerint merita bona vel mala antequam corporibus vnirentur. Et etiam contra rationem. Nam cum naturaliter anima sit pars humanæ naturæ, imperfecta est sine corpore existens, sicut est quælibet pars separata à toto. Inconueniens, autem fuisset quod Deus ab imperfectis suam operationem inciperet. Vndenõ est rationabile quod animã creauerit ante corpus. sicut neque quod manum formauerit extra hominem. Et ideo aliter est dicendum, quod huiusmodi diuersitas quæ circa hos defectus accidit in hominibus est à Deo præuisa & ordinata, nõ quidẽ propter aliqua merita in alia vita existẽtia, sed quandoque quidẽ propter aliqua peccata parẽtum. Cum enim filius sit aliquid patris secundũ corpus quod ab ipso trahit, non autem secundũ animam quæ immediate à Deo creatur, nõ est inconueniẽs q̃ pro peccato patris filius corporaliter puniatur, licet nõ pœna spirituali quæ pertinet ad animam, sicut etiam homo punitur in aliis rebus suis. Quandoq; vero ordinãtur huiusmodi defectus, non vt pœna peccati alicuius sed vt remedium contra peccatum sequens, vel propter profectum virtutis, aut eius, qui hoc patitur, aut alterius: sicut dominus dicit Ioan. 9. de cæco nato, Neq; hic peccauit, neq; parentes eius, sed vt manifestentur opera Dei in illo, quod expediens erat ad humanã salutẽ. Sed hoc ipsum quod homo talis conditionis est vt ei subueniatur, vel ad vitandum peccatum, vel ad profectũ virtutis per huiusmodi incommoda siue defectus, ad infirmitatẽ humanæ naturæ pertinet, quæ ex peccato primi parẽtis deriuatur, sicut q̃ corpus hominis sit sic dispositũ quod ad eum sanãdum indigeat sẽctione, ad eius infirmitatẽ pertinet. Et ideo omnes isti defectus respondent peccato originali, vt pœna concomitans,

Opinio Origenis.

Reproba.

Ad primũ

AD PRIMVM ergo dicendum, quod illud auxilium datum homini à Deo, scilicet originalis iustitia fuit gratuitum, vnde per rationem considerari non potuit. Et ideo Seneca & alij gentiles Philosophi non consideraverunt huiusmodi defectus sub ratione pœnæ. Ad secũdum dicendum, quod aliis animalibus non fuit huiusmodi auxilium collatum, nec per culpã aliquid ante perdiderunt. vnde huiusmodi incõmoda sequerentur, sicut est in hominibus. Et ideo nõ est similis ratio, sicut in eo qui cęcitat propter cæcitatẽ in qua natus est, huiusmodi cęcitatio non habet rationẽ pœnæ quantũ ad iustitiam humanã, sed naturalis defectus. in eo autẽ qui cæcatus est propter crimen, habet rationẽ pœnæ. Ad tertium dicendũ, quod huiusmodi defectus nõ sunt pœna taxata pro peccato, sed pœna cõcomitans, vt dictum est. Ad quartum dicendum, q̃ pœna sensus taxata non debetur nisi cõuersioni actuali. Sed alia ratio est de pœna concomitante. Ad quintum dicendum, q̃ post mortem non est status proficiendi ad virtutẽ, vel deficiendi per peccatum, sed recipiendi pro meritis. vnde omnes defectus qui sunt post mortem taxantur pro culpa, non autem ordinant vel ad profectum virtutis, vel ad euitationem peccati. Et inde est quod pueris post mortem non debetur pœna sensus. Ad sextum dicẽdum, q̃ aliquid quod in homine habet rationẽ culpæ, vt occidere hominẽ, potest quidẽ esse in aliis animalibus, nõ tamen habens rationem culpæ quæ consistit in hoc quod sit secundũ voluntatẽ, quæ in brutis esse nõ potest, Et similiter defectus qui sunt communes & homini & aliis animalibus, in homine habent rationem pœnæ, quæ cõsistit in hoc quod sit contra voluntatem, non autẽ in aliis animalibus. Nam ratio pœnæ & culpæ est hominis secundum quod homo. Ad septimum dicendum, quod per iustitiam originalem conseruabatur debita habitudo corporis sub anima, quamuis ipsa in anima esset. Et ideo conuenienter ad peccatum originale quo priuatur originalis iustitia sequũtur defectus corporales. Ad octauum dicendum, quod secũdum quosdam si Adam non peccasset tentatus, statim confirmatus fuisset in iustitia, & omnes posteri eius confirmati in iustitia nascerẽtur. Et secundum hoc obiectio locum nõ habet. Sed hoc credo esse falsum, quia corporis conditio in primo statu respondebat

conditioni animæ. vnde quamdiu corpus erat animale, & anima erat mutabilis nondum perfecte spiritualis effecta. Generare autem pertinet ad animalem vitam. Vnde sequitur quod filij Adam non nascerentur in iustitia confirmati. Si ergo aliquis ex posteris Adam peccasset, eo non peccante, moreretur quidem propter suum peccatum actuale, sicut Adam mortuus fuit. Sed posteri eius morerentur propter peccatum originale.

Virũ mors & huiusmodi sint defectus homini naturales.

ARTIC. V.

QVINTO quæritur vtrum mors & huiusmodi defectus sint homini naturales. Et videtur quod sic. Corpus enim hominis componitur ex cõtrariis. sed omne compositũ ex contrariis, est naturaliter corruptibile. ergo homo naturaliter est mortalis, & per cõsequens cęteris defectibus subiectus. Sed dicendũ, q̃ hoc q̃ corpus hominis dissoluatur propter cõtrarietatem in ipso existentẽ accipit ex subtractione originalis iustitiæ. vnde non est naturale, sed pœnale. Sed contra, si mors & corruptio sequitur in homine per subtractionem originalis iustitiæ, quæ hos defectus prohibebat, sequitur q̃ huiusmodi defectus causantur ex peccato, sicut à remouente prohibẽs. Sed motus qui sequitur ex remotione prohibẽtis est naturalis, etiam si remouens prohibens sit agens voluntariũ. sicut cum aliquis homo remouet columnã, cadit lapis superpositus, & motus eius est naturalis. ergo nihilominus mors & corruptio sunt naturales homini. Præterea, homo in primo statu fuit immortalis, quasi potens non mori. In vltimo autẽ statu erit immortalis quasi non potens mori. In medio autẽ statu est omnibus modis mortalis, quasi necesse habens mori. Sed immortalitas vltimi status nõ erit naturalis, sed per gratiã consummatã, quæ est gloria. ergo neque immortalitas primi status fuit naturalis. Mori ergo fuit naturale. Præterea, homo secundũ conditionẽ suæ naturæ si sibi relinquatur, moritur: sed q̃ in primo statu conseruaretur à morte, hoc erat per aliquod donũ diuinitus datum. Sed si aliquid fiat à Deo in re aliqua præter eius naturã, nihilominus sua dispositio est ei naturalis. Sicut si Deus faceret aquam feruentem, nihilominus esset naturaliter frigida. ergo nihilominus homo in primo statu erat naturaliter mortalis. Præterea, sicut homini supernaturaliter datum est q̃ posset nõ mori, ita supernaturaliter datur ei quod possit Deum videre. Sed hoc quod homo careat diuina visione non est contra naturam. ergo neque etiã quod careat immortalitate. Mors ergo non est contra naturam. Præterea, corpus hominis etiam ante peccatũ, compositum erat ex quatuor elementis, & ita in eo erant qualitates actiuæ & passiuæ. Ad has autem naturaliter sequitur corruptio. Agens enim naturaliter assimilat sibi patiens, quo facto corrumpitur passum, & per consequens ipsum cõpositum. ergo corpus hominis etiam ante peccatum naturaliter erat corruptibile, Præterea, vita hominis cõseruatur per actionẽ naturalis caloris, quod est agens naturale. Sed omne agens naturale in agẽdo aliquã diminutionem patitur. agit enim passum secundum Philosophum. Omne autem finitum si continue aliquod ab eo abiiciatur, necesse est quod totaliter consumatur. Cũ ergo calor naturalis in corpore hominis fuerit finitus, necesse est q̃ tandẽ cõsumeretur secũdum suam naturã. Et ita homo naturaliter mortuus fuisset etiã ante peccatum. Præterea, corpus hominis finitũ erat. In eo autem fiebat deperditio. alioquin cibo non indiguisset. Cum ergo per continuam deperditionem quodlibet finitũ quãdoque consumatur, videtur q̃ necesse fuerit naturaliter corpus hominis corrumpi, etiã ante peccatum. Præterea, Aug. dicit q̃ posse non mori conueniebat homini ex beneficio ligni vitæ. Sed hoc videtur esse impossibile. Quia si lignum vitæ corruptibile erat, incorruptionem præstare non poterat. Si autem erat incorruptibile, in vsum hominis venire nõ poterat per modũ nutrimenti. ergo posse non mori nõ inerat homini, sed naturaliter & ex necessitate mortuus fuisset.

Præterea, quod de se est impossibile, nunquam per aliud fit necessariũ. vnde quod est per se corruptibile, nunquã per aliud potest fieri incorruptibile. Corruptibile enim & incorruptibile differũt secundũ genus, vt dicitur in 10. Meta. Eorum autem quæ genere differunt non est trãsmutatio in inuicem. Sed corpus hominis secundum seipsum corruptibile erat. vtpote ex contrariis compositum. ergo nullo modo per aliud poterat fieri incorruptibile. Sic ergo naturaliter moreretur, etiam si non peccasset. Præterea, si homo ante peccatum poterat non mori, aut posse non mori erat gratiæ, aut naturæ: si gratiæ. ergo poterat mori. Quod est contra Magistrum 24. dist. 2. lib. Sententiarũ. Si autem erat naturę. ergo potuit quidem vulnerari, sed non totaliter tolli. homo enim per peccatum spoliatus est grauiter, & vulneratus in naturalibus, vt dicitur in Glo. Luc. 10. Nullo ergo modo ante peccatum inerat homini posse non mori.

Præterea, in omni cõposito ex contrariis necesse est quod sit inæqualitas, secundum Philosophos. Si enim contraria conuenirent æqualiter ad constitutionẽ mixti, vnum non esset formalius altero, sed omnia ex æquo essent in actu. Non autem sit ex pluribus vnum, nisi vnum se habeat ad alterum, sicut potentia ad actum. Inæqualitas autem est principium corruptionis ex necessitate, quia id quod est fortius corrumpit id quod est debilius. ergo corpus hominis erat ex naturali necessitate corruptibile, etiã si homo non peccasset. Præterea, eandẽ naturam secundũ substantiam habet homo ante peccatũ & post. Alioquin non esset eiusdem speciei. Sed homini post peccatũ secũdum naturã suæ substantiæ conuenit necessitas moriendi, ex hoc scilicet quod materia est in potentia ad aliam formam. ergo & ante peccatum naturali necessitate mortuus fuisset. Sed diceretur quod ante peccatum conseruabatur à Deo ne moreretur,

Sed contra, id ad quod sequuntur cõtradictoria esse simul vera, nunq̃ fit à Deo. Sed ad hoc quod est aliquid existẽs in potentia substare actioni agentis, & non corrũpi, sequitur contradictoria esse simul, scilicet esse in potentia, & nõ esse in potentia. Nam de ratione existentis in potẽtia est q̃ reducatur in actum per agẽs. Non ergo corpus hominis ante peccatum fuisset incorruptibile, Deo corruptionem prohibente. Præterea, Auguſt. dicit 8. super Genes. ad literã, q̃ ita Deus res administrat, quod proprios motus eas agere sinit. Sed proprius motus & naturalis corporis ex contrariis compositi est, vt in corruptionem tendat. hoc ergo non prohibebatur à Deo. Præterea, illud quod est supra naturalem ordinem, non potest fieri per aliquam virtutem creatam, quia omnis virtus creata operatur secundum rationes seminales naturæ inditas, vt Auguſt. dicit 3. de Trinit. Iustitia autem originalis erat quoddam donum creatum. ergo eius virtute non poterat homo à corruptione præseruari.

Præterea, quod est in omnibus vel in pluribus, non est cõtra naturam. Sed mors inuenitur in omnibus hominibus post peccatum. ergo non est contra naturam.

Contra. SED CONTRA, omne quod est ad finem proportionatur fini. sed homo factus est propter finem perpetuæ beatitudinis. ergo secundũ naturam suam habet perpetuitatem. Mors ergo & corruptio sunt contra eius naturam.

Præterea, formæ proportionatur materia secundum naturam. Sed anima intellectiua, quæ est forma humani corporis, est incorruptibilis. ergo & corpus humanum est naturaliter incorruptibile. Et sic mors & corruptio sunt contra naturam humani corporis.

CONCLVSIO.

Mors & corruptio quæ homini naturalia sunt secundũ materiæ necessitatem, ratione tamen suæ nobilissimæ formæ non naturalia sunt, sed ei magis naturalis esset immortalitas, quæ Dei munere cunctis donatur.

RESP. RESPONDEO dicendum, quod secundũ Philosophum in 2. Physico. naturale dicitur dupliciter. vel id quod habet naturam, sicut dicimus corpora naturalia: vel illud quod consequitur naturam secundũ naturã existens, sicut dicimus quod ferri sursum est naturale igni. Et sic loquimur nunc de naturali, quod est secundũ naturam. vnde cũ natura dicatur dupliciter, scilicet forma & materia, dupliciter dicitur aliquid naturale, vel secundũ formã, vel secũdum materiã. Secundũ formam quidẽ, sicut naturale est igni q̃ calefaciat. nam actio cõsequitur formam. Secundũ materiam autem, sicut aquæ est naturale q̃ ab igne calefieri possit. Cumque forma sit magis natura quã materia, naturalius est quod est naturale secundũ formã, quam quod est naturale secundũ materiã. Sed id quod cõsequitur materiam dupliciter accipi potest: vno modo secundũ q̃ cõgruit formę, & hoc est quod agẽs eligit in materia: alio modo nõ secundũ q̃ congruit formæ, imo forte repugnat etiam formæ & fini, sed est ex necessitate materiæ. & talis conditio non est electa vel intẽta ab agente. Sicut artifex qui fa-

RESP. 1. 2. q. 85. arti. 5.

3 physi semper existimatur aliquã formã agẽs.

Universidad de Deusto
Biblioteca

cit ferram ad secandum, quærit ferrum, quia est materia apta ad formam ferræ, & ad finem eius propter suam duritiem. Inuenitur tamen in ferro aliqua conditio, secundum quam ferrum non habet aptitudinem, nec ad formam, nec ad finem, sicut quod est frangibile, vel contrahens rubiginem, vel aliquid huiusmodi, quæ sunt impeditiua finis. vnde non sunt electa ab agẽte, sed magis ab agente repudiarentur si esset possibile. Vnde etiã Philosophus dicit in 19. de Animalibus, quod in accidentibus indiuidui non est quærenda causa finalis, sed solum causa materialis. proueniunt enim ex dispositione materiæ, non ex intentione agentis. Sic ergo homini est aliquid naturale secundum suam formam vt intelligere, velle, & alia huiusmodi. Aliqua vero sunt ei naturali a secundum suam materiam, quod est corpus. Corporis autem humani conditio dupliciter cõsiderari potest. Vno modo secundum aptitudinem ad formã. Alio modo secũdum id quod consequitur in ipso secundum necessitatem materiæ tantum. Secundum aptitudinẽ quidem ad formam necessarium est corpus humanũ esse ex elemen

Homo necessario est ex cõtrariis cõpositum ratione suæ formæ.

tis cõpositum, & medie complexionatum. Cum enim anima humana sit intellectiua in potẽtia, vnitur corpori vt per sensus accipiat species intelligibiles, quibus fit intelligens actu. Non enim vnio animæ ad corpus est propter corpus, sed propter animam: non enim forma est propter materiã, sed materia propter formã. Primus autem sensuum est tactus, qui quodammodo est fundamentum aliorum. Organum autem tactus oportet esse medium inter contraria, vt probatur in 2. de Anima. Vnde corpus cõgruens tali animę fuit corpus ex contrariis cõpositum. Quod autem sequitur est ex necessitate materiæ quod sit corruptibile, secundum hanc conditionem non habet aptitudinem ad formam, sed magis repugnantiam ad formam. Et quidem omnis corruptio cuiuscunque rei naturalis non est secũdum conuenientiam ad formam: nam cum forma sit principiũ essendi, corruptio, quæ est via ad non esse, opponitur ei. Vnde Philosophus dicit in 2. de Cœ. & mundo, quod corruptio seminum & omnis defectus sunt contra naturam particularem huius rei determinatæ per formam, quamuis sint secundum naturam vniuersalem cuius virtute reducitur materia in actum cuiuslibet formæ, ad quam est in potentia, & vno generato necesse est aliud corrumpi. Sed speciali modo corruptio prouenies ex necessitate materiæ est præter conuenientiam huius formę quę est anima intellectiua. nam aliæ formæ sunt corruptibiles saltem per accidens. Sed anima intellectiua non est corruptibilis nec per se, nec per accidens. Vnde si in natura innenitri potuisset aliquod corpus ex elementis compositum quod esset incorruptibile, proculdubio tale corpus esset conueniens animæ tecũdum naturam. Sicut si posset inueniri ferrum infragibile, & rubiginem non contrahens, esset conuenientissima materia ad ferram, & talem artifex quæreret. Sed quia talis inueniri non potest, accipit qualem potest, scilicet duram vel frangibilem. Et similiter quia natura non potest inuenire corpus ex elementis compositum, quod secundũ naturã materiæ, sit incorruptibile, aptatur naturaliter animæ incorruptibili corpus organicum, licet corruptibile. Sed quia Deus, qui est hominis institutor hanc necessitatem materiæ sua omnipotentia potuit prohibere ne in actum prodiret, eius virtute collatum est homini ante peccatum, vt à morte præseruaretur, quousque tali beneficio se reddidit peccando indignum, sicut & faber præstaret ferro ex quo operatur, si posset cp nunquam frãgeretur. Sic ergo mors & corruptio naturalis est homini secundum necessitatem materiæ, sed secundum rationem formæ esset ei conueniens immortalitas, ad quam tamen præstandam naturæ principia non sufficiunt. Sed aptitudo quædam naturalis ad eam cõuenit homini secundum animam, complemẽtum autem eius est ex super naturali virtute, sicut Philosophus dicit in secundo Ethicorum, quod habemus aptitudinem ad virtutes morales ex natura, sed perficiuntur in nobis per cõsuetudinem. Et inquantum immortalitas est nobis naturalis, mors & corruptio est nobis contra naturam.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendum, quod ratio illa procedit ex parte necessitatis materiæ. Et similiter dicendum 2 ad secundum. Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de immortalitate non quantum ad aptitudinem, sed 3 quantum ad consummationem. Ad quartũ dicendum, cp 4 feruor repugnat aquæ ratione suæ formæ, non autem immortalitas homini, vt dictum est. vnde non est simile. Et tamen dicẽdum est quod ea quæ diuinitus fiunt in rebus, supra naturam quidem sunt: non autem contra naturam, quia inest cuilibet rei creatæ naturalis subiectio ad creatorem, multo magis quã corporibus inferioribus ad corpora cœlestia. Et tamen ea quæ contingunt in corporibus inferioribus secundum impressionem cœlestium corporum, vt fluxus & refluxus maris nõ sunt contra naturam, vt Commenta. dicit in tertio de Cœlo & mundo. Ad quintum di- 5
cendum, quod visio diuina est supra naturam humanã, non solum quantum ad naturam, sed etiam quantum ad formã: excedit enim naturã humani intellectus. Ad sextum di- 6
cendũ, quod ita sunt contrariæ, qualitates in corpore mixto, sicut sunt contraria elementa in mundo. Et sicut contraria elementa non se inuicem corrumpunt, quia conseruantur per virtutẽ corporis cœlestis à quo actiones eorum regulantur, ita contrariæ qualitates in corpore mixto regulantur & conseruantur ne se inuicem corrumpant per formam substãtialem quæ est impressio quædam cœlestis corporis. Nihil enim in istis inferioribus agit ad speciem nisi per virtutem corporis cœlestis: vnde quamdiu forma habet suum vigorem ex impressione cœlestis corporis conseruatur corpus mixtum in esse. Et inde est quod corpus cœleste per accessum & recessum causat generationem & corruptionem in istis inferioribus, & quod durationes omniũ corporum inferiorum mẽsurantur periodo corporum cœlestium. vnde si aliqua forma esset, cuius vigor semper remaneret ex impressione suæ causæ, nunquã sequeretur corruptio per actionem qualitatum actiuarum & passiuarum.

Ad septimum dicendum, quod licet agentis Physici virtus patiendo diminuatur, tamen potest reparari. vnde vi- 7
demus in partibus vniuersi reparationẽ fieri virtutis actiuæ, per hoc quod elementa calida, quorum virtus diminuitur in hyeme per solis absentiã, reparatur in æstate per solis propinquitatem. Et hoc fit in quolibet corpore mixto quãdiu durat virtus formæ conseruantis elemẽtorum mixtionem. Ad octauum dicendum, quod deperditio humi- 8
di quæ fiebat in corpore Adam per actionem caloris naturalis, reparabatur per cibum assumptum. Et sic conseruari poterat ne totaliter consumeretur. Ad nonum dicẽdum, 9
quod illud quod ex alimento aggeneratur est quasi extraneũ, respectu eius in quo prius fundabatur virtus speciei humanæ. Vnde sicut virtus vini per admixtionẽ aquę paulatim minoratur, & tãdem deficit, ita virtus speciei per admixtionem nutrimentalis humidi paulatim diminuitur, & tandem deficit. Vnde animal necesse est diminui, & tãdem mori, vt dicitur in primo de Generatione. Et cõtra hunc defectum subueniebat lignum vitæ, reparando virtutem speciei in pristinum vigorem sua virtute. Non tamen ita quod semel assumptum in alimẽtum virtutẽ daret in perpetuum durandi. Corruptibile enim erat. vnde perpetuitatis causa per se esse non poterat. Sed confortabat virtutẽ naturalem ad diutius durandum secundum determinatũ tempus, quo finito iterum assumi poterat vt diutius viueret, & sic inde quousque homo transferretur in statum gloriæ in quo iam alimento non indigeret. Sic ergo lignum vitæ coadiuuabat ad immortalitatem. Sed principalis causa immortalitatis erat virtus à Deo animæ collata. Ad decimum dicẽdum, 10
quod id quod de sui natura est possibile, nunquã per aliud fit necessarium secũdum suam naturam, ita scilicet cp naturam necessitatis habeat. Tamẽ quod est possibile ex se ipso, fit necessarium per aliud, licet nõ naturaliter, sicut accidit in omnibus violentis quæ dicuntur necessaria per aliud, vt dicitur in 5. Metaph. Ad vndecimũ dicendum, quod pos- 11
se non mori gratiæ erat, sed nõ gratiæ gratum faciẽtis secundum quosdam. vnde homo in statu illo mori non poterat. Secundum alios autem hoc donum immortalitatis ex gratia gratum faciente procedebat, & homo in statu illo mori poterat. Ad duodecimum dicendum, quod in æqua- 12
litas elementorum conseruatur in mixto per virtutem formæ, quamdiu à causa sua cõseruatur. Ad decimumtertiũ 13
dicendum, cp materia est in potentia ad aliam formam. Sed tamen ab exteriori agente non potest reduci in actum, nisi illud ageus sit fortius quam formæ vigor quam habet ex influẽtia suæ causæ, huius autem formæ quæ est anima humana, causa est solus Deus, cuius virtus excedit in infinitum omnem virtutẽ alterius agentis. Et ideo quãdiu voluit conseruare hominem in esse sua virtute, nullo exteriori vel interiori agente poterat corrumpi, sicut etiã manifeste videmus, quod per virtutẽ corporis cœlestis formæ materiales

les conseruantur in esse contra actionem corrumpentis.
14 Ad decimumquartum dicendum quod de ratione potentiæ est quod reducatur in actum ab agente. Sed actus vnus in potentia existens impedit reductionẽ potentiæ in alium actum. vnde nisi agens fuerit fortius quam virtus formæ quæ est in materia, siue quam habet ex seipsa, siue quam habet ex cõseruante, non reducetur in actum per agens exterius. Non enim paruus ignis corrumpere potest magnam aquam. vnde non est mirum si per influxum diuinum anima humana potens erat in statu innocentiæ ad resistẽdum
15 omni cõtrario agenti. Ad decimumquintum dicendum, quod proprios motus rerum qui ad earum perfectionem pertinent, Deus sua gubernatione non impedit. Sed motus rerum qui ad earum defectum pertinent aliquando à Deo
16 tolluntur ex abundantia bonitatis ipsius. Ad decimumsextum dicendum, quod ipsa forma est effectus agentis. vnde idẽ est quod agẽs facit effectiue, & quod forma facit formaliter, sicut pictor dicitur colorare parietẽ, & etiam color. Per hunc ergo modum solus Deus effectiue immortalitatem hominis causat, sed anima causat hoc formaliter per donum sibi diuinitus influxum, siue in statu innocẽtię,
17 siue in statu gloriæ. Ad decimumseptimum dicendum, cp ratio illa procedit de hoc quod est simpliciter contra naturam: hoc enim nullo modo est in omnibus vel in pluribus. Sed mors quodammodo est secundum naturam, & quodammodo contra naturam, vt dictum est.

Ad argumenta in cõtrarium. AD EA vero quæ in contrarium obiciuntur, de facili patet solutio per præmissa. Nam illa beatitudo æterna, ad quam homo ordinatur, est supra naturam. vnde non oportet quod immortalitas homini conueniat per naturam. Et similiter etiam corpus est proportionatum animæ humanæ, licet sit corruptibile, vt expositum est.

QVÆSTIO SEXTA ET VNICA,
DE ELECTIONE HVMANA SEV LIBERO ARBITRIO.

Num homo habeat liberam electionem actuum, aut ex necessitate eligat.

QVÆSTIO est de electione humana. Et vnum quæritur hic, vtrum homo habeat liberam electionem suorum actuum, aut ex necessitate eligat. Et videtur quod non libere, sed ex necessitate eligat. Dicitur enim Iere. 10. Non est hominis via eius, nec viri est vt ambulet & dirigat gressus suos. Sed illud, respectu cuius homo habet libertatem, eius est quasi in ipsius dominio constitutum. ergo videtur quod homo suarum viarum & suorum actuum liberam electionem non habeat. Sed dicendum, quod hoc refertur ad executionem electionum, quæ interdum non sunt in hominis potestate.
2 Sed contra est quod Apostolus dicit ad Rom. 9. Non est volentis, scilicet velle, neque currentis, scilicet currere, sed miserentis Dei. Sed sicut currere pertinet ad exteriorem executionem actuum, ita velle ad interiorem electionem. ergo etiam interiores electiones non sunt in hominis potestate, sed sunt homini ex Deo. Sed dicẽdum, quod homo ad eligẽdum mouetur quodam interiori instinctu, scilicet
3 ab ipso Deo, & immobiliter. Non tamen hoc repugnat libertati. Sed contra est, quod cum omne animal moueat seipsum per appetitum, alia tamẽ animalia ab homine non habent liberam electionem, quia eorum appetitus à quodam exteriori mouente mouetur, scilicet ex virtute corporis cœlestis, vel ex actione alicuius alterius corporis. Si ergo voluntas hominis immobiliter mouetur à Deo, sequitur quod homo non habeat liberam electionem suorum a-
4 ctuum. Præterea, violentum est, cuius principium est extran il conferente vim passo. Si ergo voluntariæ electionis principium sit ab extra, scilicet Deus, videtur quod voluntas per violentiam & ex necessitate moueatur. Non ergo
5 habet liberam electionẽ suorum actuum. Præterea, impossibile est voluntatem hominis discordare à voluntate Dei. Quia sicut Augu. dicit in Enchiridio, Aut homo facit quod vult Deus, aut Deus de eo suam voluntatem implet. Sed voluntas Dei est immutabilis. ergo & voluntas hominis. Omnes ergo humanæ electiones ex immobili electione procedũt. Præterea, nullius potentiæ actus potest esse 6
nisi in suum obiectum, sicut visus actio non potest esse nisi circa visibile. Sed obiectum voluntatis est bonum. ergo voluntas nõ potest velle nisi bonum. Ex necessitate ergo vult bonum, & ita non habet liberam actionem boni vel mali.

Præterea, omnis potẽtia ad quam comparatur suum ob- 7
iectum, vt mouens ad mobile, est potentia passiua, & suũ operari est pati, sicut sensibile mouet sensum. Vnde sensus est potentia passiua, & sentire est quoddam pati. Sed obiectum voluntatis comparatur ad voluntatem, vt mouens ad mobile. Dicit enim Philosophus 3. de Anima: & 11. Metaphy. quod appetibile est mouens non motum, appetitus autem est mouens motũ. ergo voluntas est potẽtia passiua, & velle est pati. Sed omnis potentia passiua ex necessitate mouetur à suo actiuo si sit sufficiens. ergo videtur quod voluntas de necessitate moueatur ab appetibili. Non ergo est liberum homini velle vel non velle. Sed dicendum, quod voluntas habet necessitatem respectu finis vltimi, quia omnis homo ex necessitate vult esse beatus. non autem respectu eorum quæ sunt ad finem. Sed contra, sicut finis 8
est obiectum voluntatis, ita & id quod est ad finem, quia vtrunque habet rationem boni. Si ergo voluntas ex necessitate mouetur in finem. videtur etiam quod ex necessitate moueatur in id quod est ad finem. Præterea, vbi est idem 9
motiuum & idem mobile, est & idem modus mouẽdi. Sed cum aliquis vult finem, & ea quæ sunt ad finem, idem est quod mouetur, scilicet voluntas, & idem est mouens, quia ea quæ sunt ad finem non vult aliquis, nisi inquantum vult finem: ergo est idem modus mouendi, vt scilicet sicut aliquis ex necessitate vult finem vltimum, ita ex necessitate
vult ea quæ sunt ad finem. Præterea, sicut intellectus est 10
potentia separata à materia, ita & voluntas. Sed intellectus ex necessitate mouetur à suo obiecto: cogitur enim homo ex necessitate assentire alicui veritati per violẽtiam rationis: ergo eadem ratione & voluntas necessario mouetur à suo subiecto. Præterea, dispositio primi mouentis relin- 11
quitur in omnibus sequentibus, quia omnia secunda mouentia mouent inquantum sunt mota à primo mouente. Sed in ordine motuum voluntariorum primum mouens est appetibile apprehensum. Cum ergo apprehensio appetibilis necessitatem patiatur, si per demonstrationem probetur aliquid esse bonum, videtur quod necessitas deriuetur ad omnes motus sequentes. Et ita voluntas non libere, sed ex necessitate mouetur ad volendũ. Præterea, res ma- 12
gis est motiua quam intentio. Sed secundũ Philosophum in 6. Metaphys. bonum est in rebus, verum autem in mente, & sic bonum est res, verum autem intentio: ergo magis habet rationem motiui bonum quam verum. Sed verum ex necessitate mouet intellectum, vt dictum est: ergo bonũ ex necessitate mouet voluntatem. Præterea, dilectio quę 13
pertinet ad voluntatem est vehementior motus quam cognitio quæ pertinet ad intellectũ, quia cognitio assimilat, sed dilectio transformat, vt habetur per Dionys. 4. cap. de Diui. nomi. ergo voluntas est magis mobilis quam intellectus. Si ergo intellectus ex necessitate mouetur, videtur quod multo magis voluntas. Sed dicerctur quod actio intellectus est secundum motum ad animam: actus autem voluntatis est secundum motum ab anima. Et sic intellectus habet magis rationem passiui, voluntas autem magis rationem actiui: vnde nõ necessitate patitur à suo obiecto.

Sed contra, assentire pertinet ad intellectum, sicut con- 14
sentire ad voluntatem. Sed assentire significat motum in rem cui assentitur: sicut & consentire in rem cui consentitur: ergo non magis est motus voluntatis ab anima quam motus intellectus. Præterea, si voluntas respectu ad ali- 15
qua volita non ex necessitate moueatur, necesse est dicere quod se habeat ad opposita, quia quod non necesse est esse, possibile est non esse: sed omne quod est in potent. a ad opposita, non reducitur in actum alicuius eorum, nisi per aliquod ens actu, quod facit illud quod erat in potentia esse in actu. Quod autem facit aliquid esse actu, dicimus esse causam eius. Oportebit ergo si voluntas aliquid determinate vult, quod sit aliqua causa, quę faciat ipsam hoc velle. Causa autem posita necesse est effectum poni, vt Auicen. probat. Quia si causa posita adhuc est possibile effectum non esse, indigebit adhuc alio reducente de potentia in actum. Et sic primum non erat sufficiens causa: ergo volun-

Universidad de Deusto
Biblioteca

16 tas ex necessitate mouetur ad aliquid volendum. Præterea, nulla virtus se habens ad contraria est actiua, quia omnis virtus actiua potest agere id cuius est actiua: possibili autem posito non sequitur impossibile. Sequeretur autem duo opposita esse simul, quod est impossibile Sed voluntas est potentia actiua: ergo non se habet ad opposita, sed
17 de necessitate determinatur ad vnum. Præterea, voluntas aliquando incipit eligere, cum prius non eligeret: aut ergo quia mutatur à dispositione, in qua prius erat, aut non: si non, sequitur ꝙ sicut prius non eligebat, ita nec modò, & sic non eligens eligeret, quod est impossibile. Si autem mutatur eius dispositio, necesse est quod ab aliquo sit mutata, quia omne quod mouetur, ab alio mouetur: mouës autem imponit necessitatem mobili, aliâs non sufficienter moueret ipsum: ergo voluntas ex necessitate mouetur. Sed dicendum, ꝙ rationes istæ concludũt de potentia materiali, quæ
18 est in materia, non autem de potentia immateriali, quę est voluntas. Sed contra, principium totius humanæ cognitionis est sensus. Nihil ergo potest cognosci ab homine, nisi secundũ quod cadit sub sensum, vel ipsum, vel effectus eius. Sed ipsa virtus se habens ad opposita non cadit sub sensum. In effectibus enim eius qui sub sensum cadunt, nõ inueniuntur duo actus contrarij simul existere, sed semper videmus ꝙ determinate vnum procedit in actum: ergo nõ possumus iudicare esse in homine aliquam actiuam poten
19 tiam ad opposita se habentem. Præterea, cum potentia dicatur ad actum, sicut se habet actus ad actum, ita se habet potentia ad potentiam. Sed duo actus oppositi nõ possunt esse simul: ergo nec potest esse vna potentia ad duo
20 opposita. Præterea, secundum Augustinum in primo de Trinita. nihil est sibiipsi causa vt sit: ergo pari ratione nihil est sibiipsi causa vt moueatur: volũtas ergo non mouet seipsam. Sed necesse est quod ab aliquo moueatur, quia incipit agere post, cum prius non ageret, & omne tale aliquo modo mouetur. Vnde & de Deo dicimus quod non incipit velle postquam voluerat propter eius immobilitatem: ergo necesse est ꝙ voluntas ab alio moueatur. Sed quod ab alio mouetur, necessitarem ab alio patitur: ergo volun-
21 tas necessario vult & non libere. Præterea, omne multiforme reducitur ad aliquid vniforme. Sed motus humani sunt varij, & multiformes: ergo reducuntur in motum cœli qui vniformis est, sicut in causam. Sed quod causatur ex motu cœli, ex necessitate prouenit, quia causa naturalis ex necessitate producit effectũ suũ, nisi sit aliquid impediens. Motum autem cœlestis corporis nõ potest aliquid impedire quin consequatur suum effectũ, quia oporteret quod & actus illius impedientis reduceretur in aliquod principiũ cœleste sicut in causam: ergo videtur quod motus humani
22 ex necessitate proueniãt, & non ex libera electione. Præterea, qui facit quod non vult, nõ habet liberã electionem. Sed homo facit quod non vult ad Rom. 7. Quod odi malũ illud facio: ergo homo non habet liberã electionẽ suorum
23 actuum. Præterea, August. dicit in Enchir. ꝙ homo male vtens libero arbitrio se perdit & ipsum. Sed libere eligere non est nisi habẽtis liberum arbitrium: ergo homo non habet liberam electionem. Præterea, Augustinus dicit in 8. Confess. quòd dum consuetudini non resistitur, fit necessitas: ergo videtur quod saltẽ in his qui sunt assueti aliquid facere, voluntas ex necessitate moueatur.

Contra.1. SED CONTRA est quod dicitur Eccle. 15. Deus ab initio constituit hominem, & reliquit eum in manu consilij sui: hoc autem non esset nisi haberet liberam electionẽ, quæ est appetitus præconsiliati, vt dicitur in tertio Ethicorum: ergo homo habet liberam electionem suorũ actuum.

2 Præterea, potentiæ rationales sunt ad opposita secundum Philosophum. Sed voluntas est potentia rationalis: est enim in ratione, vt dicitur in tertio de Anima: ergo voluntas se habet ad opposita, & non ex necessitate mouetur ad
3 vnum. Præterea, secundum Philosophum in tertio & sexto Ethicorum, homo est dominus sui actus, & in ipso est agere & non agere. Sed hoc non esset si non haberet liberam electionem suorum actuum.

CONCLVSIO.

Tametsi libera simpliciter humana voluntas est à Deo solo libere ad exercitium sui actus mota, vult tamen aliqua ex necessitate vt simpliciter bona, aliqua vero libere, quæ videlicet non secundum omnem conditionem boni, apprehendit bona esse.

RESPONDEO dicendum, quòd quidam posuerũt quod voluntas hominis ex necessitate mouetur ad aliquid eligendum, nec tamen ponebant quod voluntas cogeretur. Non enim omne necessarium est violentum, sed solum id cuius principium est extra: vnde & motus naturales inueniuntur aliqui necessarij, non tamen violenti. violentum enim repugnat naturali, sicut & voluntario: quia vtriusque principium est intra, violenti autem principium est extra. Hæc autem opinio est hæretica: tollit enim rationem meriti & demeriti in humanis actibus. Non enim videtur esse meritorium vel demeritorium quod aliquis sic ex necessitate agit quod vitare non possit. Est etiam annumerãda inter extraneas Philosophiæ opiniones, quia non solũ cõtrariatur fidei, sed subuertit omnia principia Philosophiæ moralis. Si enim non sit liberũ aliquid in nobis, sed ex necessitate mouemur ad volẽdum, tollitur deliberatio, exhortatio, præceptũ, & punitio, & laus, & vituperium, circa quæ moralis Philosophia consistit: huiusmodi autem opiniones, quæ destruunt principia alicuius partis Philosophiæ dicũtur positiones extraneæ, sicut nihil moueri, quod destruit principia scientiæ naturalis. Ad huiusmodi autem positiones ponendas inducti sunt aliqui homines, partim quidem propter proteruiam, partim propter aliquas rationes sophisticas, quas soluere non potuerunt, vt dicitur in quarto Metaphy. Ad euidentiam ergo veritatis circa hanc quæstionem primo considerandum est, quòd sicut in aliis rebus est aliquod principium propriorũ actuum, ita etiam in hominibus: hoc autem actiuum siue motiuum principiũ in hominibus proprie est intellectus & voluntas, vt dicitur in tertio de Anima. Quod quidem principium partim conuenit cũ principio actiuo in rebus naturalibus, partim ab eo differt: conuenit quidem, quia sicut in rebus naturalibus inuenitur forma, quæ est principium actionis, & inclinatio consequens formam, quæ dicitur appetitus naturalis, ex quibus sequitur actio, ita in homine inuenitur forma intellectiua, & inclinatio voluntatis consequens formam apprehensam, ex quibus sequitur exterior actio. Sed in hoc est differentia, quia forma rei naturalis est forma indiuiduata per materiam: vnde & inclinatio ipsam consequens est determinata ad vnum. Sed forma intellecta est vniuersalis, sub qua multa possunt cõprehẽdi: vnde cum actus sint in singularibus, in quibus nullũ est quod adæquet potentiam vniuersalis, remanet inclinatio voluntatis indeterminate se habens ad multa. Sicut si artifex concipiat formam domus in vniuersali, sub qua comprehenduntur diuersæ figuræ domus, potest volũtas eius inclinari ad hoc quod faciat domum quadratam vel rotundam, vel alterius figuræ: principiũ autem actiuum in brutis animalibus medio modo se habet inter vtrumque. Nam forma apprehensa per sensum est indiuidualis, sicut & forma rei naturalis. Et ideo ex ea sequitur inclinatio ad vnum actum, sicut in rebus naturalibus. Sed tamen non semper eadem forma recipitur in sensu, sicut est in rebus naturalibus: quia ignis est semper calidus: sed nunc vna, nunc alia, puta nunc forma delectabilis, nunc tristis. Vnde nunc fugit, nunc prosequitur, in quo conuenit cum principio actiuo humano. Secundo considerandum est quod potentia aliqua dupliciter mouetur. Vno modo ex parte subiecti: alio modo ex parte obiecti. Ex parte subiecti quidem, sicut visus per immutationem dispositionis organi mouetur ad clarius, vel minus clare videndum. Ex parte vero obiecti, sicut visus nunc videt album, nunc videt nigrum. Et prima quidem immutatio pertinet ad ipsum exercitium actus, vt scilicet agatur vel non agatur, aut melius vel debilius agatur: secunda vero immutatio pertinet ad specificationem actus: nã actus specificatur per obiectum. Est autem considerandum quod in rebus naturalibus specificatio quidem actus est ex forma, ipsum autem exercitium est ab agente quod causat ipsam motionem. Mouens autem agit propter finem. Vnde relinquitur quod primum principium motionis quantum ad exercitium actus sit ex fine. Si autem consideremus obiecta voluntatis & intellectus, inueniemus quod obiectum intellectus est primum principium in genere causę formalis: est enim eius obiectum ens & verum. Sed obiectum voluntatis est primum principiũ in genere causæ finalis: nam eius obiectum est bonum, sub quo comprehenduntur omnes fines, sicut sub vero comprehenduntur omnes formæ apprehensæ. Vnde & ipsum bonum inquãtum est quædam forma apprehensibilis, cõtinetur sub vero quasi quoddam verum,

RESP. 1. par. qõ. 83. artic. 1.

Nota circa hãc qõnẽ libertatem ipsam in volũtate quærendam esse formaliter, in ratione vero radicaliter, & hoc propter importunitatẽ sectatorum.

Actus ab obiecto specificatur, à potentia vero producitur.

verum: & ipsum verum inquantum est finis intellectualis operationis continetur sub bono, vt quoddam particulare bonum. Si ergo consideremus motum potentiarum animæ ex parte obiecti specificantis actum, primum principium motionis est ex intellectu: hoc enim modo bonum intellectum mouet eam ipsam voluntatem. Si autem consideremus motus potentiarum animæ ex parte exercitij actus, sic principium motionis est ex voluntate. Nam semper potentia, ad quam pertinet finis principalis, mouet ad actum potentiam, ad quam pertinet id quod est ad finem, sicut militaris mouet frænorum factricem ad operandum. Et hoc modo voluntas mouet seipsam, & omnes alias potentias. Intelligo enim quia volo. Et similiter vtor omnibus potentiis & habitibus quia volo: vnde & Commentator diffinit habitum in 3. de Anima, quòd habitus est quo quis vtitur cum voluerit. Sic ergo ad ostendendum quod voluntas nõ ex necessitate mouetur, oportet cõsiderare motum voluntatis, & quantum ad exercitium actus, & quantum ad determinationem actus, qui est ex obiecto. Quantum ergo ad exercitium actus, primo quidem manifestum est, quòd voluntas mouetur à seipsa. Sicut enim mouet alias potentias, ita & seipsam mouet. Nec propter hoc sequitur, quòd voluntas secundum idem sit in potentia, & in actu. Sicut enim homo secundum intellectum in via inuentionis mouet seipsum ad scientiam, inquantum ex vno noto in actu venit in aliquid ignotum, quod erat solum in potentia notum: ita per hoc quod homo aliquid vult in actu, mouet se ad volendum aliquid aliud in actu, sicut per hoc quod vult sanitatem, mouet se ad volendum sumere potionẽ. Ex hoc enim quod vult sanitatem, incipit consiliari de his quæ cõferunt ad sanitatem, & tandem determinato consilio vult accipere potionem. Sic ergo voluntatem accipiendi potionem præcedit consilium, quod quidem procedit ex voluntate volentis consiliari. Cum ergo voluntas se consilio moueat, consilium autem est inquisitio quædam non demonstratiua, sed ad opposita viam habens, non ex necessitate voluntas seipsam mouet. Sed cum volũtas non semper voluerit consiliari, necesse est quod ab aliquo moueatur ad hoc quod velit consiliari. Et si quidem à seipsa, necesse est iterum quod motum voluntatis præcedat cõsilium, & consilium præcedat actus voluntatis. Et cum hoc in infinitum procedere non possit, necesse est ponere quod quãtum ad primum motum volũtatis moueatur voluntas cuiuscunq;, non semper actu volentis ab aliquo exteriori, cuius instinctu voluntas velle incipiat: posuerunt ergo quidam quod iste instinctus est à corpore cælesti. Sed hoc esse nõ potest. Cum enim voluntas sit in ratione secundum Philosophum in tertio de Anima, ratio autem siue intellectus non sit virtus corporea, impossibile est quod virtus corporis cœlestis moueat ipsam voluntatem directe: ponere autem ꝙ voluntas hominum moueatur ex impressione cœlestis corporis, sicut appetitus brutorum animalium mouentur, est secundum opinionem ponentium non differre intellectum à sensu. Ad hos enim refert Philosophus in libro de Anima verbum quorundam dicẽtium, ꝙ talis est voluntas in hominibus qualem inducit pater virorum Deorúmque, id est cœlum vel sol. Relinquitur ergo sicut concludit Aristo. in ca. de Bona fortuna, quod id quod primo mouet voluntatẽ & intellectum, sit aliquid supra volũtatem & intellectum, scilicet Deus: qui cum omnia moueat secundũ rationẽ mobilium, vt leuia sursum, & grauia deorsum, etiam volũtatem mouet secũdum eius cõditionem, non vt ex necessitate, sed vt indeterminate se habẽtem ad multa. Patet ergo ꝙ si consideretur motus volũtatis ex parte exercitij actus, non mouetur ex necessitate. Si autem cõsideretur motus volũtatis ex parte obiecti determinantis actum volũtatis ad hoc vel illud volendum, cõsiderandum est quod obiectum mouens voluntatem est bonum conueniens apprehensum. vnde si aliquod bonum proponatur quod apprehendatur in ratione boni, non autem in ratione conuenientis, non mouebit voluntatem. Cum autem cõsilia & electiones sint circa particularia, quorum est actus, requiritur vt id quod apprehenditur vt bonum & conueniens, apprehendatur vt bonum & conueniens in particulari, & non vniuersali tantum. Si ergo apprehendatur aliquid vt bonum conueniens secundum omnia particularia quæ considerati possunt, ex necessitate mouebit voluntatem. Et propter hoc homo ex necessitate appetit beatitudinem, quæ secundum Boëtium est status omniũ bonorum congregatione perfectus. Dico autem ex necessitate quantum ad determinationem actus, quia non potest velle oppositum: non autem quantum ad exercitium actus, quia potest aliquis nõ velle tunc cogitare de beatitudine, quia etiam ipsi actus intellectus & voluntatis particulares sunt. Si autem sit tale bonum quod non inueniatur esse bonum secundum omnia particularia, quæ considerari possunt, non ex necessitate mouebit, etiam quantum ad determinationem actus. poterit enim aliquis velle eius oppositum, etiam de eo cogitans, quia forte est bonum vel conueniens secundum aliquod aliud particulare consideratum: sicut quod est bonum sanitati non est bonum delectationi, & sic de aliis. Et quod voluntas feratur in id quod sibi offertur magis secundum hanc particularem conditionem quam secundum aliam, potest contingere tripliciter: vno quidem modo inquantum vna præponderat, & tunc mouetur voluntas secundum rationem, puta cum homo præelegit id quod est vtile sanitati, eo quod est vtile voluptati. Alio vero modo inquantum cogitat de vna particulari circunstantia, & non de alia. Et hoc contingit plerunque per aliquam occasionem exhibitam, vel ab interiori, vel exteriori, vt ei talis cogitatio occurrat. Tertio vero modo contingit ex dispositione hominis. Quia secundum Philosophum, qualis vnusquisque est, talis finis videtur ei. Vnde aliter mouetur ad aliquid voluntas irati, & voluntas quieti, quia non idem est conueniens vtrique. sicut etiam aliter acceptatur cibus à sano & ægro. Si ergo dispositio, per quam alicui videtur aliquid bonum & conueniens, fuerit naturalis & non subiacens voluntati, ex necessitate naturali voluntas præeligit illud, sicut omnes homines naturaliter desiderant esse, viuere, & intelligere. Si autem sit talis dispositio, quæ non sit naturalis, sed subiacens volũtati, puta cum aliquid disponitur per habitum vel passionem ad hoc quod sibi videatur aliquid vel bonum vel malum in hoc particulari, non ex necessitate mouetur voluntas, quia potest hanc dispositionem remouere, vt sibi nõ videatur aliquid sic: vt scilicet cum aliquis quietat in se iram, vt non iudicet de aliquo tanquam iratus, facilius tamen remouetur passio quam habitus. Sic ergo quãtum ad aliqua voluntas ex necessitate mouetur ex parte obiecti, non autem quãtum ad omnia, sed ex parte exercitij actus, non ex necessitate mouetur.

Primus volũtatis actus non à corpore cœlesti, sed à Deo primo mouetur.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod actualitas illa dupliciter potest intelligi. Vno modo vt loquatur Propheta quantum ad executionem electionis. non enim est in potestate hominis vt expleat in effectu quod mente deliberat. Alio modo potest intelligi quantum ad hoc quod etiam interior voluntas mouetur ab aliquo superiori principio quod est Deus. Et secundum hoc Apostolus dicit ꝙ non est volentis, scilicet velle, neque currẽtis currere, sicut primi principij, sed Dei miserentis. Vnde patet solutio ad secundum. Ad tertiũ dicẽdum, quod animalia bruta mouentur per instinctum superioris agentis ad aliquid determinatum secundum modum formę particularis cuius conceptionem sequitur appetitus sensitiuus. Sed Deus mouet quidem voluntatẽ immutabiliter propter efficaciã virtutis mouentis, quæ deficere non potest. Sed propter naturã voluntatis motæ, quæ indifferenter se habet ad diuersa non inducitur necessitas, sed manet libertas. Sicut etiam in omnibus prouidentia diuina infallibiliter operatur, & tamen à causis contingentibus proueniunt effectus cõtingenter, inquantum Deus omnia mouet proportionabiliter vnumquodque secundũ suum modum. Ad quartum dicẽdum, quod voluntas aliquid confert cum à Deo mouetur. Ipsa enim est quę operatur, sed mota à Deo. Et ideo motus eius quamuis sit ab extrinseco, sicut à primo principio, nõ tamẽ est violentus. Ad quintum dicendum, ꝙ voluntas hominis quodammodo discordat à Dei voluntate, inquantum scilicet vult aliquid quod Deus non vult eam velle, vt cum vult peccare: licet etiam non velit Deus voluntatẽ hoc non velle, quia si vellet hoc Deus, fieret: omnia enim quæcunque voluit dominus fecit. Et quamuis hoc modo discordet voluntas hominis à Dei voluntate quantum ad motum voluntatis, nunquam tamen potest discordare quantum ad exitum vel euentum, quia semper voluntas hominis hunc euentum sortitur, quod Deus de homine suam voluntatem implet. Sed quantum ad modum volẽdi, non oportet quod voluntas hominis Dei voluntati conformetur, quia Deus æternaliter & infinite vult vnumquodque, non tamen homo: propter quod dicitur Isa. 55. Sicut exaltantur cœli

Ad primũ.

à ter

Universidad de Deusto
Biblioteca

6 à terra,ita sunt exaltatæ viæ meæ à viis vestris. Ad sextum dicendum,quòd ex hoc quod bonum est obiectum voluntatis,potest naberi quod voluntas nihil velit nisi sub ratione boni. Sed quia sub ratione boni multa & diuersa continentur,non potest ex hoc haberi quod ex necessitate volun
7 tas moueatur in hoc vel in illud. Ad septimum dicendum, quòd actiuum non ex necessitate mouet nisi quando superat virtutem passiui. Cum autem voluntas se habeat in potentia respectu boni vniuersalis, nullum bonum superat virtutem voluntatis quasi ex necessitate ipsam moues, nisi id quod est secundum omnem considerationem bonum. Et hoc solum est bonum perfectum,quod est beatitudo, quod voluntas non potest non velle, ita scilicet quod velit eius oppositum:potest tamen non velle actu, quia potest auertere cogitationem beatitudinis in quantum mouet intellectum ad suum actum: & quantum ad hoc, nec ipsam beatitudinem ex necessitate vult. Sicut etiam aliquis non ex
8 necessitate calefieret si posset calidum à se repellere cum
9 vellet. Ad octauum dicendum,quòd finis est ratio volendi ea quæ sunt ad finem. Vnde non similiter se habet voluntas ad vtrunque. Ad nonum dicendum,quòd quando ad finem non posset perueniri nisi vna via, tunc eadem ratio esset volendi finem,& ea quæ sunt ad finem. Sed ita non est in proposito. Nam multis viis ad beatitudinem peruenire
10 potest. Et ideo licet homo ex necessitate velit beatitudinẽ, nihil tamen eorum quę ad beatitudinem ducunt ex necessitate vult. Ad decimum dicendum, quòd de intellectu & voluntate quodammodo est simile, & quodammodo dissimile. Dissimile quidem quantum ad exercitium actus:nã intellectus mouetur à voluntate ad agendum, voluntas autem non ab alia potentia,sed à seipsa. Sed ex parte obiecti est vtrobique similitudo. Sicut enim voluntas mouetur ex necessitate ab obiecto, quod est omnifariam bonum, non autem ab obiecto quod potest accipi secundum aliquã rationem,vt malum : ita etiam intellectus ex necessitate mouetur à vero necessario, quod non potest accipi vt falsum:
11 non autem à vero contingenti, quòd potest accipi vt falsum. Ad vndecimum dicendum, quòd dispositio primi mouentis manet in his quæ ab eo mouentur inquantum mouentur ab ipso, sic enim eius similitudinem recipiunt. Non tamen oportet quod totaliter eius similitudinem sequantur. Vnde primum principium mouens est immobile,
12 non autem alia. Ad duodecimum dicendum, quòd ex hoc ipso quod verum est intentio quædam quasi in mente existens,habet quod sit magis formale quam bonum, & magis motiuum in ratione obiecti. Sed bonum est magis motiuum secundum rationem finis, vt dictum est. Ad decimumtertium dicendum , quòd amor dicitur transformare amantem in amatum,inquantum per amorem mouetur amans ad ipsam rem amatam. Cognitio vero assimilat, inquantum similitudo cogniti sit in cognoscẽte:quorum primum pertinet ad imitationẽ quæ est ab agente quod quærit finem. Secundum vero pertinet ad imitationem quæ est
14 secundum formam. Ad decimumquartum dicendum, ꝙ assentire non nominat motum intellectus ad rem, sed magis ad conceptionem rei quæ habetur in mente, cui intel-
15 lectus assentit dum iudicat eam esse veram. Ad decimumquintum dicendum, quòd non omnis causa ex necessitate inducit effectum,etiam si sit causa sufficiens,eo quod causa potest impediri,vt quandoque effectum suum non consequatur,sicut causæ naturales, quæ non ex necessitate producũt suos effectus,sed vt in pluribus, quia in paucioribus impediuntur. Sic ergo illa causa, quæ facit voluntatem aliquid velle,non oportet quod ex necessitate hoc faciat,quia potest per ipsam voluntatem impedimentum præstari, vel remouendo talem considerationem, quæ inducit eum ad volendum, vel considerando oppositum, scilicet quod hoc quod proponitur vt bonum secundum aliquid non est bo-
16 num. Ad decimumsextum dicendum,quòd Philosophus in 8.Metaph.ostendit per illud medium, non quod aliqua potentia non sit actiua ad contraria se habens, sed quod potentia actiua ad contraria se habẽs non ex necessitate producit suum effectum :hoc enim posito manifeste sequeretur quod contradictoria essent simul. Si autem detur quod aliqua potentia actiua ad opposita se habeat, non sequitur opposita esse simul. Quia etsi vtrumque oppositorum ad quod potentia se habet sit possibile,vnum tamen est incom
17 possibile alteri. Ad decimumseptimum dicendum, quòd voluntas quando de nouo incipit eligere, transmutatur à sua priori dispositione quantum ad hoc quod prius erat eligens in potentia,& postea fit eligens actu.Et hęc quidem transmutatio est ab aliquo mouente inquãtum ipsa voluntas mouet seipsam ad agendum, & inquantum etiam mouetur ab aliquo exteriori agente,scilicet Deo. Non tamen
18 ex necessitate mouetur, vt dictum est. Ad decimumoctauum dicendum, quod principium humanæ cognitionis est à sensu:non tamen oportet quod quicquid ab homine cognoscitur sit sensui subiectum,vel per effectum sensibilem immediate cognoscatur. Nam & ipse intellectus intelligit seipsum per actum suum , qui non est sensui subiectus. Similiter etiam & interiorem actum voluntatis intelligit, inquantum per actum intellectus quodammodo mouetur voluntas. Et alio modo actus intellectus causatur à voluntate, vt dictum est : sicut effectus cognoscitur per causam, & causa per effectum. Dato tamen quod potentia voluntatis ad opposita se habens non possit cognosci nisi per effectum sensibilem,adhuc ratio nõ sequitur. Sicut enim vniuersale quod est vbique & semper,cognoscitur à nobis per singularia,quæ sunt hic & nunc, & materia prima quæ est in potẽtia ad diuersas formas,cognoscitur à nobis per successionem formarum, quæ tamen non sunt simul in materia:ita & potentia voluntatis ad oppositа se habens cognoscitur à nobis,nõ quidem per hoc quod actus oppositi sint simul,sed quia successiue sibi inuicem succedunt ab eodem
19 principio. Ad decimumnonum dicendum, quòd ista propositio;Sicut se habet actus ad actum, ita se habet potentia ad potentiam,quodammodo est vera, & quodammodo est falsa.Si enim accipiatur actus ex æquo correspondens potentiæ,vt vniuersale obiectum ipsius,veritatem habet pro-
20 positio.Sic enim se habet auditus ad visum, sicut sonus ad colorem. Si autem accipiatur id quod continetur sub obiecto vniuersali,sicut particularis actus,sic propositio veritatem non habet:vna est enim potentia visiua , cum tamen album & nigrum non sint idem : licet ergo simul insit homini potentia voluntatis ad oppositа se habens, tamen oppositа illa ad quæ se habet volũtas nõ sunt simul. Ad vige-
21 simum dicendum, quòd idem secundum idem non mouet seipsum, sed secundum aliud potest seipsum mouere. Sic enim intellectus inquantum intelligit actu principia, reducit seipsum de potentia in actum quãtum ad conclusiones, & voluntas inquãtum vult finem reducit se in actum quãtum ad ea quæ sunt ad finem. Ad vigesimumprimum dicendum,quòd motus voluntatis cum sint multiformes reducuntur ad aliquod principium vniforme, quod tamẽ nõ est corpus cœleste,sed Deus,vt dictũ est, si accipiatur principium quod directe voluntatem mouet. Si autem loquamur de motu voluntatis secundum quod mouetur ab exteriori sensibili per occasionem, sic motus voluntatis reducitur in corpus cœleste.Nec tamen ex necessitate voluntas mouetur. Non enim est necessarium quòd præsentatis cibis delectabilibus,voluntas appetat ipsas.Nec tamen verũ est quod ea quæ directe causantur à corporibus cœlestibus,ex necessitate ab ipsis proueniãt:vt enim Philosophus dicit in 6.Metaphy.si omnis effectus ex aliqua causa procederet,& omnis causa ex necessitate produceret suum effectum,sequeretur quod omnia essent necessaria. Sed vtrunque istorum est falsum, quia aliquæ causæ etiam cum sint sufficientes, non ex necessitate producunt suos effectus, quia possunt impediri,sicut patet in omnibus causis naturalibus.Nec iterum verum est quod omne quod fit, habeat causam naturalem. Ea enim quę fiunt per accidens, non fiunt ab aliqua causa actiua naturali : quia quod est per accidens non est ens,& vnum. Sic ergo occursus impedientis est, cum sit per accidens, non reducitur in corpus cœleste,sicut in causam. Agit enim corpus cœleste per modum agentis naturalis. Ad vigesimumsecundum dicendum, 22
quòd ille qui facit quod non vult, nõ habet liberam actionem, sed potest habere liberam voluntatem. Ad vigesi- 23
mumtertium dicendum , quòd homo peccans liberum arbitrium perdidit , quantum ad libertatem quæ est à culpa & miseria, non autem quantum ad libertatem quæ est à coactione. Ad vigesimumquartum dicendum,quòd con- 24
suetudo facit necessitatem non simpliciter, sed in repentinis præcipue.Nam ex deliberatione quantumcunque consuetus,potest contra consuetudinem agere.

QVÆST

QVÆSTIO SEPTIMA.

DE PECCATO VENIALI.

In duodecim articulos diuisa.

Primo enim quæritur vtrum veniale peccatum conuenienter diuidatur contra mortale.
2 Vtrum peccatum veniale diminuat charitatem.
3 Vtrum veniale peccatum possit fieri mortale.
4 Vtrum circunstantia faciat de veniali mortale.
5 Vtrum in ratione superiori possit esse veniale peccatũ.
6 Vtrum in sensualitate possit esse peccatum veniale.
7 Vtrum homo in statu innocentiæ potuerit peccare venialiter.
8 Vtrũ primi motus in infidelibus sint peccata venialia.
9 Vtrum Angelus bonus vel malus possit peccare venialiter.
10 Vtrum peccatum veniale sine charitate puniatur pœna æterna.
11 Vtrum aliqua peccata venialia remittantur post hanc vitam in purgatorio.
12 Vtrum peccata venialia remittantur hic per aspersionẽ aquæ benedictæ.

Num veniale peccatum diuidatur contra mortale.

ARTIC. I.

QVAESTIO est de veniali peccato. Et primo quæritur vtrum veniale peccatum conuenienter diuidatur contra
1 mortale. Et videtur quod nõ. Quia vt Augu. dicit 22. contra Faustum. Peccatum est dictũ, vel factum, vel cõcupitũ contra legem æternã. sed omne peccatum quod est cõtra legem æternam est mortale. ergo omne peccatum est mortale. Non ergo recte diuiditur peccatũ in
2 mortale & veniale. Præterea, peccatum meretur pœnam secũdum suam rationem. pœnæ autem contrariatur venia, quę tollit ipsam. ergo veniale repugnat rationi peccati. Sed nulla differentia diuisiua generis repugnat ei. ergo peccatũ non potest cõuenienter diuidi per mortale & veniale. Præ-
3 terea , quicunque inordinate conuertitur, conuertitur ad aliquod bonum commutabile. Sed qui conuertitur ab bonum commutabile , auertitur ab incommutabili , quia qui accedit ad vnum terminum , recedit ab altero in quolibet motu. ergo quicunque peccat, auertitur à bono incommutabili. hoc autem est peccare mortaliter. ergo quicunque
4 peccat, peccat mortaliter. Non ergo peccatorum aliud est mortale, & aliud veniale. Præterea, omne peccatum consistit in aliquo inordinato amore creaturæ. Sed quicunque amat:aut amat vt vtens, aut fruens. Qui autem amat creaturam vt vtens, non peccat, quia refert eam ad finem beatitudinis, quod est vti , vt beatus Augustinus dicit in 1. de doctrina Christiana. Si autem amat creaturam vt fruens ea, peccat mortaliter, quia constituit finem vltimũ in creatura: ergo amans creaturã vel non peccat, vel peccat mor-
5 taliter: & sic idem quod prius. Præterea, eorum quæ ex opposito diuiduntur, vnum non transit in alterum. Nunquam enim albedo fit nigredo, neque econuerso. Sed veniale fit mortale. Dicit enim quædam Glosa super Beati quorum,
6 Nihil est adeo veniale quin possit fieri mortale dum placet: ergo veniale non dicitur diuidi contra mortale. Præterea, si non placet, non est peccatum, quia non est voluntarium. Si autem placet est mortale, vt patet per Glo. indu-
7 ctam : ergo aut non est peccatum, aut est mortale. Præterea, quod disponit ad aliquid non diuiditur contra illud, quia vnum oppositorum non disponit ad alterum. Sed veniale disponit ad mortale : ergo veniale non debet diuidi
8 contra mortale. Præterea, Ansel. dicit in lib. Cur Deus homo, ꝙ debitum est quod voluntas creaturæ rationalis sit subdita voluntati diuinæ: hoc qui tollit, tollit honorẽ Deo debitum, & eum dehonorat. Sed dehonorare Deum est peccare mortaliter. Quicunque autẽ peccat, hoc modo dehonorat Deum, quia nõ subiicit suam voluntatem voluntati
9 diuinæ: ergo quicũque peccat, peccat mortaliter. Præterea, homo tenetur ex præcepto, vt omnia quæ facit ordinet in Deum sicut in finem. Dicitur enim primę ad Corin. 10. Siue manducatis, siue bibitis, siue aliquid aliud facitis, omnia in gloriam Dei facite Sed peccatum veniale nõ est referibile in Deum : ergo quicunque peccat venialiter, facit contra præceptum: ergo peccat mortaliter. Præterea, Au- 10
gustinus dicit in libro 83. Quæstionũ, Hoc est totum & solum malum hominis, vti fruendis vel frui vtẽdis. Sed vtrũque istorum est peccatũ mortale, quia ille qui vtitur fruendis non constituit vltimum finem in Deum, quo solo fruendum est. Ille autem qui fruitur vtendis, constituit vltimum finem in creatura, quorum vtrumq; facit peccatum mortale: ergo omne malum culpæ est peccatum mortale. Præ- 11
terea, cum pœna respondeat culpæ, vbi est eadem pœna, videtur esse eadem ratio culpæ. Sed peccato veniali debetur eadem pœna quæ & mortali: dicit enim Augustinus in quodam sermone de Purgatorio, quòd adulari alicui alterius personæ est peccatũ veniale. Et tamen clericus pro adulatione degradatur, vt habetur 46. distinct. ergo eadem est ratio culpæ venialis & mortalis. Non ergo peccatum veniale diuiditur conuenienter contra mortale. Sed dicendum , quòd peccatum veniale differt à mortali subiecto. Nam veniale peccatum est in sensualitate, mortale autem in ratione. Sed contra, sensus in actum pertinet ad ratio- 12
nem superiorem, secundum Augustinum in libro de Trinitate. Sed aliquis consensus in actum est veniale peccatum, sicut consentire in verbum ociosum : ergo assignata differentia non est conueniens. Præterea, primi motus spiri- 13
tualium peccatorum sunt peccata venialia. Nõ autem sunt in sensualitate, sed magis in ratione. ergo peccatũ veniale non est tantũ in sensualitate. Præterea, illud in quo com- 14 18
municamus cum brutis, non videtur esse subiectum peccati, cum in brutis non sit peccatum. Sed in sensualitate communicamus cum brutis. ergo in sensualitate non potest esse peccatum nec veniale nec mortale. Præterea, necessi- 15
tas excludit rationem peccati, quia in his quæ ex necessitate fiunt nõ est laus vel vituperium , Sed sensualitas subiicitur necessitati , quia est alligata organo corporali. ergo in sensualitate non potest esse peccatum. Præterea, Ansel. 16
dicit quod sola volũtas punitur. pœna autem debetur peccato. ergo in sola voluntate est peccatum : non ergo in sensualitate. Præterea, si in superiori ratione sit peccatum 17
mortale, aut hoc erit directe, aut indirecte. Sed directe & secundum se peccatũ mortale in ea esse non potest , quia non potest errare, cum secundum Augusti. eius sit inspicere rationes æternas in quibus non est error. Errant autem qui operantur malum, vt dicitur Prouer. 14. Similiter nec indirecte, ex hoc quod non cohibet inferiores vires. Non est enim hoc in eius potestate: quia per originale peccatum amisit potestatem continendi inferiores vires , vt Augustinus dicit. ergo in ratione superiori non potest esse peccatũ mortale. Item diceretur, quod peccatum veniale & mortale differunt in hoc quod aliquis peccans mortaliter diligit creaturam plus quam Deum : peccans autem venialiter diligit creaturam infra Deum. Sed contra, ponatur quod aliquis putet fornicationem simplicem non esse peccatum mortale, & fornicetur tali opinione durante, sed fornicari dimitteret si sciret hoc esse cõtra Deum, cõstat quod iste peccat mortaliter , quia ignorantia iuris non excusat eum. Et tamen plus diligit Deum quam fornicationem. Illud enim plus diligitur propter quod alterum dimittitur. ergo non omnis qui peccat mortaliter , diligit creaturam 19
plus quam Deum. Præterea, magis & minus non diuersificant speciem. Sed mortale & veniale differunt specie. ergo non differunt per hoc quod est magis vel minus creaturam quam Deum diligere. Præterea, vbicunque est in- 20
uenire maius & minus , est inuenire æquale : quia remoto eo quod superabundat à maiori, remanet æquale. Sed contingit a liquem plus diligere creaturam quam Deum, & etiam minus. ergo contingit etiam æqualiter creaturam diligere Deum. ergo erit aliquod peccatum medium inter mortale & veniale. Et sic diuisio non erit sufficiens. Item diceretur quod peccatũ mortale & veniale differunt quantum ad effectum, in hoc quod peccatũ mortale priuat gratiam, veniale autem non. Sed contra, gratia non potest 21
esse sine virtute. Sed veniale peccatum tollit virtutem quę consistit in ordine amoris , secundum Augusti. in libro de Moribus ecclesiæ. veniale autem peccatum ordinem amoris tollit aliãs non esset peccatum. ergo etiam veniale peccatum tollit gratiam. Præterea, ad gratiam pertinet or- 22
dinare hominem in Deum, sicut in suum finem. Sed venia-

le tollit

Universidad de Deusto
Biblioteca

le tollit ordinem in Deũ sicut in finẽ: nõ enim potest ordinari in Deum sicut in finem: ergo veniale peccatum tollit
23 gratiam. Præterea, cuicunque offenditur Deus, ille non habet eius gratiam. Sed propter veniale offenditur alicui Deus, quia punit eum: ergo veniale tollit gratiam. Item diceretur quod peccatum veniale differt à mortali quantũ ad reatum. Nam peccatum mortale facit reum pœna ęterna: peccatum vero veniale pœna temporali. Sed contra,
24 Aug. dicit super Ioannem, quòd infidelitas est peccatum, quo retento omnia retinentur. Et sic patet quod infideli peccata venialia non dimittuntur. Sed manente culpa non tollitur reatus pœnæ: ergo peccata venialia infidelium puniuntur pœna æterna. Non ergo peccatum veniale differt à mortali, vt contra eum diuidi possit.

Contra.1. SED CONTRA est quod dicitur primę Ioan.1. Si dixerimus, quia peccatum nõ habemus, nosipsos seducimus. Sed hoc non potest intelligi de peccato mortali, vt Augustꝰ. dicit: quia in sanctis peccatum mortale non est: ergo est aliquod peccatum veniale quod potest diuidi contra mor-
2 tale. Præterea, Aug. dicit Homelia septima super Ioannẽ, quòd crimen est quod damnationem meretur: veniale autem est quod non meretur damnationem: ergo peccatum veniale conuenienter contra mortale diuiditur.

CONCLVSIO.

Veniale peccatum, non quod iam veniam est consecutum, vel quod aliquã in se veniæ causam habet, sed quod ex genere suo veniã non excludit, cõtra mortale diuiditur.

RESP. RESPONDEO dicendum, quòd veniale dicitur à venia. Tripliciter autem à venia dicitur aliquod peccatum veniale: primo quidem modo, quia iam consecutũ est veniam, sicut Ambrosius dicit, quòd peccatum mortale per confessionem fit veniale. Et hoc dicitur secundũ quosdam veniale ab euentu; patet autem quod hoc veniale contra mortale non diuiditur. Secũdò dicitur peccatum veniale, quia habet in se aliquam causam veniæ, non quod non puniatur, sed quod minus puniatur. Et hoc modo dicitur veniale peccatum quod est ex infirmitate vel ex ignorãtia: quia infirmitas peccatum excusat vel in toto vel in parte. Et hoc dicitur secundum quosdam veniale, ex causa tamẽ. Nec hoc etiam veniale contra mortale diuiditur, quia contingit aliquẽ ex ignorantia vel infirmitate peccantem peccare mortaliter, vt in superioribus quæstionibus habitum est. Tertio modo dicitur aliquod peccatum veniale, quia quantum est de se, veniã non excludit, id est terminationẽ pœnæ; & hoc modo veniale diuiditur cõtra mortale, quod quantũ est de se meretur pœnam æternã: & sic veniam excludit, id est terminationem pœnæ. Et hoc secundũ quosdã dicitur veniale in genere. Vt autem differentiam ad distinguendum veniale peccatũ à mortali inquiramus, considerandum est ꝙ differunt quidem secundum reatum. Nam peccatum mortale meretur pœnam æternã, peccatũ vero veniale pœnã temporalem. Sed ista differentia cõsequitur rationem peccati mortalis & venialis, non autem constituit ipsam. Non enim ex hoc est tale peccatum, quia talis pœna ei debetur, sed potius econuerso, quia peccatum est tale, ideo talis pœna ei debetur. Similiter etiam differunt quantum ad effectum. Nam peccatum mortale priuat gratiam, veniale autem non. Sed nec ista est differentia quam quærimus, quia ista differentia cõsequitur ad rationẽ peccati. Ex eo enim ꝙ peccatũ est tale, talem effectum habet, & nõ econuerso. Differentia autẽ quæ est ex parte subiecti constitueret diuersam rationẽ peccati, si peccatum veniale semper esset in sensualitate, & in ratione semper esset peccatum mortale. Sic enim secundũ subiectum distinguitur virtus intellectualis à morali, secundũ Philosophum in lib. Ethic. quia virtus moralis est in rationali participatiue, id est in appetitiuo: virtus autem intellectualis in ipsa ratione. Sed hoc non est verum, quia peccatum veniale potest etiam esse in ratione, vt in obiiciendo est ostensum: vnde etiam secundum hanc differentiam non potest sumi diuersa ratio vtriusque peccati: quarta vero differẽtia quæ est secundum modum diligendi constituit quidem diuersam rationẽ peccati, sed solum quãtum ad actũ voluntatis, quod est ex parte agentis: peccatum autem veniale nõ solum consistit in actu interiori volũtatis, sed etiam in actu exteriori. Sunt enim quidam exteriores actus qui ex genere suo sunt peccata venialia, vt dicere verbum ociosum, vel mendacium ioco sum, & huiusmodi. Sunt autem quædam quæ ex genere suo sunt peccata mortalia, vt homicidium, adulterium, blasphemia, & huiusmodi. Diuersitas autem quæ est ex parte actus voluntatis non diuersificat genera exteriorum actuũ. Nam aliquid quod est bonum ex genere, potest fieri ex mala voluntate, puta si quis det eleemosynam propter inanem gloriam. Similiter aliquid quod est veniale ex suo genere, potest esse mortale propter voluntatem facientis: puta si quis dicat verbum ociosum in contemptum Dei. Sed exteriores actus differunt genere per sua obiecta: vnde dicitur communiter quod bonum in genere est actus cadens supra debitam materiam: & malum in genere est actus cãdens super indebitam materiam. Oportet ergo quod malum veniale ex genere dicatur ex eo quod cadit super aliquam materiam non debitam. Et similiter mortale ex genere. Ad hoc ergo inuestigandum considerandum est, quòd peccatum consistit in quadam deordinatione animæ, sicut morbus consistit in quadam deordinatione corporis: vnde peccatum est quasi quidam morbus animæ. Et hoc est venia peccato, quod curatio morbo. Sicut ergo sunt quidam morbi curabiles, quidam incurabiles qui dicuntur mortales, ita sunt quædam peccata quasi curabilia quæ dicuntur venialia, & quædam quantum est de se incurabilia, licet à Deo curari possint quæ dicuntur mortalia. Dicitur autem morbus incurabilis & mortalis, per quem tollitur aliquod principiũ vitæ. Hoc enim si tollatur, nõ remanet aliquid per quod reparari possit. Et ideo talis morbus curari non potest, sed inducit mortem. Est autem aliquis morbus qui non tollit aliquod principiorum vitæ, sed aliquod eorum consequentium ad principia vitæ, quia per principia vitæ reparari possunt, puta febris tertiana quæ consistit in superabundantia cholerę, quam virtus naturæ superare potest: principium autem in operationibus est finis, secundum Philosophum in 6. Ethic. vnde principium spiritualis vitæ, quæ consistit in rectitudine actionis, est finis humanarum actionum, qui est charitas Dei & proximi. Finis enim præcepti charitas est, vt dicitur primę Timo.1. Per charitatem enim anima coniungitur Deo, qui est vita animæ, sicut anima est vita corporis. Et ideo si charitas excludatur est peccatum mortale. Non enim remanet aliquod principium vitæ, per quod iste defectus reparetur. Sed reparari potest per spiritum sanctum. Quia sicut dicitur Roma.6. Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris, per spiritum sanctum qui datus est nobis. Si autem sit talis defectus rectitudinis qui charitatem non excludat, erit peccatum veniale: quia per charitatem remanentem quasi per principium vitæ, omnes defectus reparari possunt: vniuersa enim delicta operit charitas, vt dicitur Prouerb.10. Quod autem aliquod peccatum excludat charitatem vel non excludat, potest contingere dupliciter. Vno modo ex parte peccantis: alio modo ex ipso genere operis. Ex parte quidem peccantis dupliciter. Vno modo quia actus peccati est potentiæ talis cuius non est ordinare ad finem: & ideo nec eius est auerti à fine. Et ideo motus sensualitatis non potest esse peccatũ mortale, sed veniale tantum. Ordinare enim aliquid ad finem, pertinet ad rationem tantum. Alio modo ex eo quod potentia quæ potest ordinare in finem, & auerti à fine, actum aliquem qui etiã de se non contrariatur fini, potest ordinare in contrarium finis: puta si quis verbum ociosum dicat in contemptum Dei, quod contrariatur charitati hoc erit peccatum mortale, sed non ex genere operis, sed ex peruersa voluntate facientis. Alio modo contingit quod aliquod peccatum contrarietur charitati vel non cõtrarietur ex ipso genere operis, quod ex parte obiecti vel materiæ quæ est cõtraria charitati, vel non contraria. Sicut enim aliquis cibus est ex se contrarius vitæ, puta cibus venenosus: aliquis autem cibus non est contrarius vitæ, licet impedimentum aliquod afferat ad rectam habitudinẽ vitæ, puta cibus durus & non bonæ digestionis, vel etiam si sit bonæ digestionis, quia nõ sumitur secundum mensuram debitã, ita etiam in actibus humanis aliquid inuenitur quod de se contrariatur charitati Dei & proximi: illa scilicet per quæ tollitur subiectio & reuerẽtia hominis ad Deũ, vt blasphemia, idololatria, & huiusmodi: & etiam ea quæ tollũt conuictum societatis humanæ, sicut furtum, homicidium, & huiusmodi. Non enim possent homines conuiuere adinuicem, vbi passim & indifferenter ista perpetrarentur. Et ista sunt peccata mortalia ex suo genere, quacunque intentione vel voluntate fiant.

Quædam

Quædam autem sunt quæ licet inordinationem aliquam contineant, non tamen directe excludunt alterum prædictorum. Sicut quod homo dicat mendacium non in fide neque ad nocendum proximo, sed ad delectandum vel etiam adiuuandum, vel si quis excedat in cibo vel potu & alia huiusmodi. vnde ista sunt venialia peccata ex suo genere.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendum, quod duplex est diuisio. Vna qua diuiditur genus vniuocum in suas species quæ ex æquo participant genus, sicut animal in bouem & equum. Alia est diuisio cõmunis analogi in ea de quibus dicitur secundum prius & posterius, sicut ens diuiditur per substantiam & accidens, & per potentiam & actum. Et in talibus ratio communis perfecte saluatur in vno. In aliis autem secundum quid, & per posterius. Et talis est diuisio peccati per veniale & mortale. Vnde prædicta diffinitio peccati perfecte quidem conuenit peccato mortali. Imperfecte autem & secundum quid peccato veniali. vnde conuenienter dicitur quod peccatum veniale non est contra legem, sed præter legem. Quia si in aliquo recedit ab ordine legis, non tamen ipsam corrumpit, quia non corrumpit dilectionem quæ est plenitudo legis, vt dicitur Romanorũ
2 duodecimo. Ad secundum dicendum, quod veniale est differentia diminuens de ratione peccati: & talis differentia inuenitur in omnibus quæ participant aliquod commu
3 ne impefecte secundum quid. Ad tertium dicendum, ꝙ finis habet rationem termini, non autem id quod est ad finem. veniale autem non conuertitur ad bonum commutabile vt ad finem: & ideo non cõuertitur ad ipsum vt ad aliũ terminum à Deo, vt propter hoc sit necessarium à Deo a-
4 uerti. Ad quartum dicẽdum, quod ille qui peccat venialiter, non fruitur creatura, sed vtitur ea. Refert enim eam habitu in Deum, licet non actu. Nec in hoc contra præceptum facit, quia non tenetur semper actu referre in Deum.
5 Ad quintum dicendum, quod veniale peccatum inquantum veniale nunquam fit mortale: sicut nec albedo fit nigredo. Sed actus qui est venialis in suo genere potest fieri mortale peccatum ex voluntate ponentis finem in creatura. Quia & id quod est ex natura sua frigidum, potest fieri
6 calidum sicut aqua. Ad sextum dicẽdum, quod peccatum veniale fit mortale quando placet non quocunque modo,
7 sed sicut finis. Ad septimum dicendum, quod aliquando aliquid diuiditur contra alterum, quia secũdum essentiam suam opponuntur, sicut album & nigrum, calidum & frigidum. Et horum vnum non disponit ad alterum. Aliquãdo autem aliqua diuiduntur adinuicem, quia opponuntur secundum rationem perfecti & imperfecti, quorum vnum ordinatur ad alterum, sicut accidens ad substantiam, & potentia ad actum. Et hoc modo etiam veniale diuiditur con-
8 tra mortale, & disponit ad ipsum. Ad octauum dicendũ, quod voluntas creaturæ rationalis obligatur ad hoc quod sit subdita Deo. Sed hoc fit per præcepta affirmatiua & negatiua, quorũ negatiua obligant semper & ad semper, affirmatiua vero obligant semper, sed non ad semper. Cum ergo aliquis peccat venialiter, tunc quidem non reddit honorem debitum Deo seruando præceptum affirmatiuum in actu. Sed hoc non est peccare mortaliter, sicut peccat mortaliter qui dehonorat Deum, transgrediẽdo præceptũ negatiuum, vel nõ implendo præceptum affirmatiuum pro
9 tẽpore quo obligat. Ad nonum dicendũ, ꝙ cum illud præceptum Apostoli sit affirmatiuũ, non obligat ad hoc quod semper obseruetur in actu. Obseruatur autẽ semper in habitu quandiu homo habitualiter habet Deum sicut vltimũ
10 finem. Quod non excluditur per peccatum veniale. Ad decimum dicendũ, quod Aug. ibi loquitur de perfecto ma-
11 lo culpæ, quod est peccatum mortale. Ad vndecimum dicendum, quod adulari solummodo ad placendum, ex genere suo est peccatum veniale cum sit quędam vanitas. Sed adulari ad decipiendum est peccatum mortale, secundum illud Isa.10. Populę meus qui beatum dicunt ipsi te decipiunt. Et de tali adulatione loquitur canon, Qui clericus, vnde ibi dicitur, quod clericus qui vacat adulationibus &
12 proditionibus debet degradari. Ad duodecimum dicendum, quod illa differentia ex parte subiecti non est constitutiua mortalis & venialis peccati, sed est concomitans. Et ideo nihil prohibet aliquod peccatum veniale esse in su-
13 periori ratione. Et similiter dicendum ad decimumter-
14 tium. Ad decimumquartum dicendum, quod sensualitas in brutis non participat aliqualiter rationẽ, sicut in nobis, vt dicitur in primo Ethicorum. Et secundum hoc potest esse subiectum peccati. Ad decimumquintum dicendum, quod etiam ipsum organum corporale obedit aliqualiter rationi. Et secundum hoc in actu eius potest esse peccatũ. Et similiter in actu sensualitatis. Ad decimum- 16
sextum dicendum, quod in sola voluntate est peccatum, sicut in primo mouente: in aliis autem viribus sicut in imperatis & motis. Ad decimumseptimum dicendum, ꝙ 17
in superiori ratione potest esse mortale peccatum & directe & indirecte. Etsi enim non erret inquantum aspicit rationes æternas, errare tamen potest inquantum ab eis potest auerti. Similiter etiam dicendum, quod ex peccato originali non est consecutum quod nullo modo inferiores vires obediant rationi, sed in hoc quod non totaliter obediunt, sicut in statu innocentiæ. Ad decimum- 18
octauum dicendum, quod illa differentia conueniens est secundum quod differẽtia peccati mortalis & venialis accipitur ex parte voluntatis. Sed quædam sunt mortalia ex suo genere, quæ qualicunque voluntate fiant, semper sunt peccata mortalia. Et de istis procedit obiectio. In his autẽ ipsum opus ex suo genere est contra dilectionem Dei. Sicut si aliquis lædat aliquem, ipso opere contra charitatem facit. Ad decimumnonum dicendum, quod magis & mi- 19
nus quando consequuntur rationes diuersas, diuersificant speciem. Et ita est in proposito. Nam diligere aliquid vt finem, & sicut id quod est ad finem, non habet eandem rationem dilectionis. Ad vigesimum dicendum, quod bene 20
contingit in aliquo qui est extra charitatem quòd aliquam creaturam diligat plus quam Deum, & aliquam æqualiter Deo, & aliquam etiam minus Deo. Sed non contingit ꝙ aliquis diligat aliquam creaturam æqualiter Deo, ita quod nullam diligat plus quã Deum. Quia necesse est quod homo in aliquo vno constituat vltimum finem suæ voluntatis. Ad vigesimumprimum dicendum, quòd illa differen- 21
tia est consecutiua, & non constitutiua mortalis & venialis peccati. Ille autem qui peccat venialiter, caret ordine amoris in aliquo actu circa ea quæ sunt ad finem, non autẽ simpliciter quantum ad finem ipsum, & ideo nõ tollit virtutem nec gratiam. Ad vigesimumsecundum dicendum, 22
quòd aliud est non ordinari in Deum, quod conuenit venialiter, & aliud est excludere ordinem ad Deum, quod conuenit mortali. Ad vigesimumtertium dicendum, quòd il- 23
lum qui peccat venialiter, Deus punit, non tanquam odiẽs ipsum, sed tanquam filium quem diligit purgans & emundans. Ad vigesimumquartum dicendum, quòd peccata ve- 24
nialia eorum qui in infidelitate decedunt, vel in quocunq; peccato mortali, æternaliter puniuntur, nõ propter se, quia non priuant gratia, sed propter peccatum coniunctum per quod gratia est priuata.

Vtrum peccatum veniale diminuat charitatem.

ARTIC. II.

SECVNDO quæritur, vtrum peccatum veniale diminuat charitatẽ. Et videtur quod sic. Dicit enim Augustinus decimo Confessionũ, Minus te amat qui tecũ aliquid amat, quod non propter te amat. Sed ille qui peccat venialiter, aliquid amat cum Deo, quod non propter Deũ amat, aliãs non peccaret amando: ergo ille qui peccat venialiter 1
minus amat Deum. Præterea, contraria nata sunt fieri 2
circa idem. Augmentum autem & diminutio sunt contraria. Charitas autem augetur, secundum illud ad Phil. primo, Oro vt charitas vestra magis & magis abundet: ergo etiam diminuitur. Sed non diminuitur per peccatum mortale, immo totaliter tollitur: ergo diminuitur per peccatũ veniale. Sed dicendum, quòd charitas quantum ad suam acquisitionem diminuitur per peccatũ veniale, quia facit peccatum veniale vt minus aliquis de charitate recipiat. Sed postquam charitas est iam infusa, non potest per peccatum veniale diminui. Sed contra, secundum Philoso- 3
phum in secundo Ethicorum, Eadem sunt per quæ generatur virtus, corrumpitur & diminuitur. Si ergo peccatum veniale facit ad hoc quod generetur per infusionem minor charitas, faciet etiã ad hoc quod charitas habita diminuatur. Præterea, quicquid diminuit differentiam constitu- 4
tiuam alicuius speciei, diminuit essentiam eius. Sed difficile mobile est differentia constitutiua habitus, quam diminuit peccatum veniale, quia per peccatũ veniale fit homo prouior ad casum mortalis peccati, per quod amittitur charitas: ergo veniale peccatum diminuit habitũ charitatis

Universidad de Deusto
Biblioteca

tatis. Præterea,omnis amor vel est cupiditatis vel charitatis,vt accipitur ab Augustino nono de Trinitate. Sed ille qui peccat venialiter,amat creaturam,non quidem amore charitatis:quia charitas non agit perperam, vt dicitur primæ ad Corinthios decimotertio, ergo amore cupiditatis. Sed augmentum cupiditatis videtur esse diminutio charitatis,quia vt Augustinus dicit in libro 83. Quæstionum,Ipsum nutrimentum charitatis est diminutio cupiditatis:ergo videtur quod peccatum veniale diminuat charitatem.

6 Præterea, Augustinus dicit in octauo super Gene.ad literam,quòd charitas vel gratia comparatur ad animã, sicut lux ad aërem. Sed lux aëris diminuitur,si aliquod obstaculum lucis ponatur:puta cũ densior fit per vaporem:ergo & charitas vel gratia diminuitur per veniale,quod est quod-
7 dam obstaculum charitatis, & obnubilatio mentis. Præterea,omne id quod successiue corrumpitur, potest diminui. Sed charitas successiue corrumpitur:ergo charitas potest diminui. Minor probatur dupliciter:primò quidẽ,quia omne quod corrumpitur est subiectum corruptionis. Sed charitas corrumpitur: ergo est subiectum corruptionis. Aliquid ergo eius est corruptum, & aliquid adhuc manet. Et sic successiue corrumpitur. Secundò sic, Charitas non corrumpitur quando est, nec etiam quando totaliter non est,quia iam corrupta est: ergo corrumpitur quando partim est, & partim non est. Successiue ergo corrumpitur: ergo potest diminui. Sed non per mortale: ergo per ve-
8 niale. Præterea, sicut in peccato mortali est inordinatio simpliciter, ita in peccato veniali est inordinatio secundum quid. Sed inordinatio simpliciter quæ est peccati mortalis, tollit simpliciter ordinationem charitatis: ergo inordinatio secundum quid, tollit ordinationem charitatis
9 secundum quid: ergo diminuit ipsam. Præterea, ex multis actibus peccatorum venialium generatur aliquis habitus. Sed actus peccati venialis impedit actum charitatis: Ergo & habitus venialis peccati impedit habitum chari-
10 tatis: Ergo diminuit ipsum. Præterea, omnis offensa diminuit dilectionem. Sed peccatum veniale est quædam offensa, cum habeat rationem culpæ Ergo peccatum ve-
11 niale diminuit dilectionem charitatis. Præterea, Bernardus dicit in quodam sermone de purificatione, Quod non procedere in via Dei est retrocedere. Sed ille qui peccat venialiter non procedit in via Dei, ergo retrocedit. Quod
12 non esset, nisi veniale diminueret charitatem. Præterea, omnis virtus vnita fortior est quam multiplicata: vnde & amor vnitus fortior est quam ad plura dispersus: propter quod dicit Philosophus in octauo Ethicorum,quòd impossibile est plures intense diligere. Sed ille qui peccat venialiter,amorem suum dispergit ad alia quam ad Deum: er-
13 go diminuitur in eo virtus charitatis. Præterea, Prouerbiorum 24. dicitur, Septies in die cadit iustus & resurgit: quod exponit Glossa de casu qui fit per veniale. Sed per veniale nõ cadit homo à charitate; ergo cadit à perfecto gradu charitatis. Diminuitur ergo charitas per veniale pecca-
14 tum. Præterea,per charitatẽ meretur homo gloriam vitæ æternæ, Sed per veniale peccatum retardatur homo à consecutione vitæ æternæ: ergo per veniale peccatum dimi-
15 nuitur charitas. Præterea, illa quæ impediunt vitam corporalem vel sanitatem,diminuũt ipsam. Sed veniale peccatum est quoddam impedimentum spiritualis vitæ quæ est per charitatem,vt supra dictum est:ergo per peccatum ve-
16 niale diminuitur charitas. Præterea, operatio sequitur formam. Quod ergo impedit actum diminuit formã. Sed veniale impedit actũ charitatis:ergo diminuit ipsam charitatem. Præterea, feruor est proprium accidens charita-
17 tis. Vnde dicitur Romanorum duodecimo, Spiritu feruentes:sed veniale diminuit feruorem charitatis, vt communiter dicitur:ergo diminuit charitatem.

Contra.1. SED CONTRA quod in infinitum distat ab aliquo,additum vel subtractum non diminuit ipsum nec auget, sicut patet de puncto & linea. Sed veniale in infinitum distat à charitate,quia charitas diligit Deum,sicut infinitum bonum, veniale autem diligit creaturam, sicut
2 quoddam bonum finitum. Præterea, diminuta charitate, diminuitur præmium vitæ æternæ, quod commensuratur quantitati charitatis Sed veniale peccatum non diminuit præmium vitæ æternæ: alioqui pœna eius esset æterna, scilicet æterna diminutio gloriæ: ergo peccatum veniale nõ
3 diminuit charitatem. Præterea, omne finitum per continuam diminutionẽ toraliter tollitur:sed charitas est quidam habitus finitus in anima: ergo peccatum veniale si diminuat charitatem,multiplicatum totaliter tolleret ipsam, quod est inconueniens.

CONCLVSIO.

Charitatem habitam veniale peccatum diminuere non potest, nisi quo ad meriti augmentum: impedit autem à principio quo minor charitas infundatur.

RESPONDEO dicendum, quòd quia augmentum & diminutio considerantur circa quãtitatem, oportet ad huius quæstionis euidentiam considerare quæ sit quantitas charitatis. Cum autem charitas sit quædam forma & sit habitus seu virtus, oportet eius quantitatẽ dupliciter cõsiderare: vno quidem modo secũdum quod est forma: alio modo secundũ quod est talis forma, quę est habitus vel virtus. Quãtitas autem formæ quædam est per accidens, quędam per se: per accidens quidem, sicut dicitur quanta ratione subiecti, vt albedo ratione superficiei. Sed ista quantitas non habet locum in proposito, quia mens, quę est subiectum charitatis, non est quanta. Quantitas autem per se alicuius formæ attenditur tripliciter. Vno modo ex parte causæ agentis: quanto enim fuerit fortior virtus actiua, tanto inducit perfectiorem formam perfectius reducens subiectum de potentia in actum, sicut magnus calor magis calefacit quam paruus. Alio modo ex parte subiecti, quod quidem perfectius recipit formam ex actione agentis quanto melius fuerit dispositum: sicut lignũ siccum magis calefit quam viride, & aër quam aqua ab eodem igne. Tertio modo consideratur quãtitas alicuius formæ inquãtum est virtus vel habitus ex parte obiecti. Virtus enim dicitur magna, quę potest in aliquid magnum: omnis etiam habitus ex obiecto & speciem & quantitatem habet. Si ergo consideremus quantitatem charitatis ex parte obiecti, sic nullo modo potest augeri vel minui. Ea enim quorum ratio consistit in aliquo indiuisibili, nec intenduntur nec remittuntur: & hæc est ratio quare quælibet species numeri caret intensione & remissione, quia completur per vnitatem, semper enim vnitas addita facit speciem. Obiectum autem charitatis habet indiuisibilem rationem, & consistit in termino: est enim obiectum charitatis Deus, prout est summum bonũ. & vltimus finis. Sed ex parte causæ agentis, & ex parte subiecti charitas potest esse maior vel minor. Ex parte quidem agentis, non propter maiorem vel minorem virtutem eius, sed propter sapientiam & voluntatem ipsius, secundum quam diuersas mensuras gratiæ & charitatis distribuit hominibus, secundũ illud Ephe. quarto. Vnicuique nostrum data est gratia secundum mensuram donationis Christi. Ex parte vero subiecti etiam inquãtum homo se magis vel minus per bona opera ad gratiam vel charitatem disponit. Tamen sciendum est, quòd bona opera hominis aliter se habent ad quantitatem charitatis quantum ad ipsum fieri charitatis, & aliter quando charitas est iam in perfecto esse: nam opera hominis ante charitatem comparantur ad ipsam & ad quãtitatem eius, & non per modum meriti, cum charitas sit merendi principium, sed solum per modũ materialis dispositionis. Sed charitate iam habita, ipsa per sua opera meretur augeri, vt aucta mereatur & perfici, sicut Augustinus dicit. Veniale autem peccatum nõ potest esse causa vt charitas habita diminuatur. nec ex parte causæ agentis, scilicet Dei, nec ex parte causæ recipientis, scilicet hominis. Ex parte quidem agẽtis causa diminutionis esse nõ potest, quia veniale peccatũ non potest mereri diminutionẽ charitatis, sicut actus ex charitate factus meretur eius augmẽtum: hoc enim meretur aliquis in quod sua voluntas inclinatur. Qui autem peccat venialiter non sic inclinatur ad creaturam, vt auertatur à Deo aliquo modo. Non enim cõuertitur ad creaturã, sicut ad finem, sed sicut ad id quod est ad finem. Qui autẽ inordinate se habet circa id quod est ad finẽ, nõ propter hoc minoratur eius effectus circa finẽ. Sicut si aliquis inordinate se habeat in sumẽdo medicinãnon propter hoc minoratur desideriũ eius ad sanitatẽ: vnde patet quod veniale non meretur diminutionem charitatis iam habitæ. Similiter dicẽdum, quòd nec etiam ex parte subiecti ipsam diminuere potest. Quod ex duobus apparet. Primo quidẽ, quia peccatum veniale nõ secundum idem est in anima, secundum quod inest ei charitas. Nam charitas inest animæ secundum superiorẽ eius partem, prout ordinatur in aliquid sicut in summum bonum, & in vltimum finem: peccatum autem

RESP. 1. 2. qõ. 88. & 89. pr totum.

autem veniale habet aliquam inordinationem, non tamen attingentem ad ordinem vltimi finis. vnde etiam si esset contrarium non diminueret charitatem, sicut nec nigredo in pede diminuit albedinem capitis. secundo quia forma in subiecto diminuitur per aliquam mixtionem contrarij, prout dicit Philosophus illud esse albius, quod est nigredo impermixtius. veniale autem peccatum non habet contrarietatem ad charitatem, quia non respiciunt idem obiectum secundum rationem. Non enim veniale est inordinatio circa vltimum finem, qui est obiectum charitatis. Et ideo peccatum veniale nullo modo charitatem habitam diminuit. potest tamen peccatum veniale esse aliqua causa, vt à principio minor charitas infundatur, inquantum scilicet impedit actũ liberi arbitrij, quo homo ad gratiam suscipiendam disponitur. Et per hunc etiam modum potest impedire ne charitas habita crescat, impediendo scilicet actum meritorium, quo quis charitatis augmẽtum meretur.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendum, quod iste qui peccat venialiter, amat aliquid cum Deo, quod etsi non actu, tamen habitu propter Deum amat. Ad secundum dicen-
2 dum, quod charitas potest habere causam sui augmenti meritoriam ex parte hominis, & effectiuam ex parte bonitatis diuinæ cuius est semper promouere ad bonum. Sed non potest habere causam diminutionis, neque meritoriã ex parte hominis, vt dictum est, neque effectiuam ex parte Dei, quia ex ipso nõ est quod homo fiat deterior, vt Au-
3 gustinus dicit in libro 83. Quæstionum. Ad tertium dicẽdum, quod ratio illa procederet si veniale esset directe causa paruæ charitatis in suo fieri. Non est autem directe causa, sed quasi per accidens, inquantum scilicet impedit actũ liberi arbitrij, quo quis disponitur ad charitatem. Actus autem liberi arbitrij requiritur quidem in adultis ad infusionem gratiæ vel charitatis, non autem requiritur ad conser-
4 uationem habitus iam suscepti. vnde impedito actu non diminuitur charitas iam habita. Ad quartum dicendum, quod difficile mobile non est differentia constitutiua habitus. Nec enim dispositio & habitus sunt diuersæ species: alioquin non posset vna & eadem qualitas quæ prius fuit dispositio, postea fieri habitus. Sed facile mobile & difficile mobile se habent sicut perfectum & imperfectum circa eandem rem. Dato autem quod difficile mobile esset differentia constitutiua adhuc ratio non sequeretur. Quia quod aliquis habitus fiat de facili mobilis, potest contingere dupliciter. Vno quidem modo per se, quia scilicet nõ habet perfectum esse in subiecto. Et sic quicquid diminueret hoc quod est difficile mobile circa habitum, diminueret ipsum habitum. Alio modo per accidens, ex eo scilicet quod inducitur dispositio ad cõtrarium. Vt si dicamus, quod forma aquæ per susceptionem caloris fiat minus de difficili mobilis, & tamen constat quod forma substantialis non diminuitur. Et per hunc modum veniale diminuit, hoc quod est difficile mobile circa charitatem. Et per hũc modum etiam est intelligendum quod quidã dicunt quod veniale diminuit charitatem quantum ad radicationem in subiecto, non quidem per se, sed per accidens, vt dictum
5 est. Ad quintum dicendum, quod diminutio cupiditatis dicitur esse nutrimentum siue conseruatio charitatis, non autem augmentum, quia scilicet diminutio cupiditatis diminuit venialia quæ disponunt ad amissionem charitatis.
6 Ad sextum dicendum, quod vapor crassus recipitur in eadem parte aëris in qua recipitur lux, & ideo diminuit lucem. Sed veniale non attingit ad summam partem animæ secundum habitudinem eius ad summum bonũ: & ideo nõ potest diminuere charitatẽ iã habitã, licet possit impedire magnitudinem eius in acquirendo ipsam. Sicut tenebrositas aëris extra domum existentis non diminueret claritatem in domo existentem ex causa intrinseca. Diminueret autem intensionem claritatis radij venientis ex extrinseco ad domum. perfectio autem superioris partis animæ quantum ad sui generationem dependet à bona dispositione interiorum partium, non autem quantum ad sui conseruationem. homo enim naturaliter per inferiora & sensibilia ad interiora intelligibilia pertingit. vnde etiã defectus visus, aut auditus potest impedire acquisitionem scientiæ, non tamen diminuit scientiam iam acquisitam.
7 Ad septimum dicendum, quod hoc non est verum vniuersaliter, quod omne quod successiue corrumpitur, diminuatur: quia forma substantialis successiue amittitur, si cõsideretur alteratio præcedens, prout Philosophus dicit in sexto Physicorum, quod id quod corumpitur, corrumpebatur & corrumpetur, & tamen forma substantialis non diminuitur. Sic autem charitas quandoque successiue amittitur, si consideretur præcedens dispositio ad amissionem. Sed si consideretur ipsa amissio secundum se non successiue amittitur. Et quod dicit quod charitas quia corrumpitur est subiectum corruptionis, est omnino falsum. Non enim albedo aut aliqua forma dicitur corrumpi quia ipsa sit subiectum corruptionis, sed subiectũ albedinis est subiectum corruptionis inquantum desinit esse album. Similiter etiam dicendum est quod si accipiatur ipsa corruptio formæ secundum se prout est in termino motus, idem est corrumpi, & nunc primo corruptum esse, sicut idem est illuminari & illuminatum esse. Quando autem primo corruptum est aliquid, tunc non est, vt dicitur in octauo Physicorum. Et ideo quando charitas corrumpitur, non est.

Ad octauum dicendum, quod inordinatio simpliciter tol 8
lit ordinationem charitatis simpliciter, quia attingit animam secundum superiorem partem. Et inordinatio secundum quid, tollit secundum quid ordinationem charitatis in aliquo actu, prout ordo charitatis à superiori parte animæ ad inferiores deriuatur. Sed de ipsa charitate secundum quod est in suprema parte nihil diminuit, sicut nigredo quæ est in pede nihil diminuit de albedine quæ est in capite. Ad nonum dicendum, quod ex multis peccatis ve 9
nialibus potest causari aliquis habitus. Sed ille habitus nec tollet nec diminuet charitatem, quia nec in eodem est, nec circa idem. Ad decimum dicendum, quod peccatũ venia- 10
le cum non importet auersionem proprie loquendo, non habet rationem offensæ. Ad vndecimum dicẽdum, quod 11
aliquis procedit in via Dei non solum quando ipsa charitas augetur in actu, sed quando disponit ad augmentum charitatis. Sicuti puer non actu crescit toto tempore augmenti. sed quandoque crescit in actu, quandoque disponitur ad augmentũ. Et similiter aliquis retrocedit in via Dei, non solum per diminutionem charitatis, sed etiã per hoc q̃ retardatur à proficiendo: vel etiã per hoc quod disponitur ad casum quorum vtrunque sit per veniale peccatum.

Ad duodecimum dicendum, quod amor qui ad multa 12
diffunditur, secundum rationem eandem diminuitur. Sed diffusio amoris secundum vnam rationem, non diminuit amorem qui est secundum aliam rationem. puta si aliquis habeat multos amicos, non propter hoc minus diligit filium vel vxorem. Sed si amaret multas vxores minueretur amor qui est ad vnam. Et si haberet multos filios minueretur amor qui est ad vnigenitum. per peccatum autem veniale diffunditur amor hominis ad creaturas, non secundum rationem finis prout amatur Deus. Et ideo non diminuitur amor ad Deum in habitu, sed forte in actu. Ad 13
decimumtertium dicendum, quod per peccatum veniale cadit non quidem à charitate ipsa, vel à perfecto gradu charitatis, sed ab aliquo charitatis actu. Ad decimum- 14
quartum dicendum, quod veniale nihil diminuit de gloria, sed solum retardat consecutionem gloriæ. Et similiter nihil diminuit de charitate, sed solũ retardat actum & augmentum eius. Ad decimumquintum dicendum, quod a- 15
liqua impediunt perfectionem vel actum sanitatis, quę tamen non diminuunt sanitatem: sicut aliqui cibi difficile digestibiles inquantum impediunt facilem digestionem.

Ad decimumsextum dicendum, quod actus potest dimi- 16
nui dupliciter. Vno modo quantum ad facilitatem agendi, vt scilicet homo non possit tantum agere. Et sic quod diminuit actum, diminuit principium actus, quod est forma. Alio modo quantum ad executionem actus. Et sic non oportet quod id quod diminuit actum, diminuat formam. Non enim diminuit grauitatem lapidis columna quæ retinet ipsum ne cadat deorsum. Nec diminuit virtutẽ gressiuam hominis qui ligat ipsum. Et per hunc modum veniale diminuit actum charitatis, non autem primo modo.

Ad decimumseptimum dicendum, quod feruor potest ac 17
cipi dupliciter. Vno modo secundum quod importat intẽtionem inclinationis amantis in amatum. Et talis feruor est essentialis charitati, & non diminuitur per veniale peccatum. Alio modo dicitur feruor charitatis secundũ quod redũdat in motus dilectionis, etiam in inferiores vires, vt quodam modo non solum cor, sed etiam caro exultet in Deum Et talis feruor diminuitur per veniale peccatũ absque diminutione charitatis.

Universidad de Deusto
Biblioteca

Vtrum peccatum veniale possit fieri mortale.

ARTIC. III.

TERTIO quæritur vtrum peccatum veniale possit fieri mortale. Et videtur quod sic. Dicit enim Augustinus super Ioan. exponēs illud, Qui incredulus est filio non videbit vitam, plura peccata minuta si negligantur occidunt. Sed ex hoc dicitur aliquod peccatum mortale, quod occidit spiritualiter. ergo plura peccata minuta, id est, venialia faciunt mortale. Præterea, super illud Psalmi, Multiplicati sunt super capillos capitis mei. dicit Glossa Augustini, Vitasti grauia, caue ne obruaris arena. Per arenam autem intelliguntur peccata minuta, scilicet venialia. ergo multa peccata venialia obruunt vel occidunt hominem, & sic idem quod prius. Sed dicendum quod multa venialia dicuntur occidere vel obruere, inquantum disponunt ad mortale. Sed contra, Augustinus dicit in regula quod superbia bonis operibus insidiatur vt pereant. Et sic etiam videtur quod etiam bona opera sint aliqua dispositio ad peccatum mortale. Sed tamen non dicuntur occidere vel obruere: ergo nec peccata venialia ratione prædicta possunt dici obruere vel occidere. Videtur ergo quod per se veniale fiat mortale. Præterea, veniale est dispositio ad mortale. sed dispositio fit habitus secundum Philosophum in Prædicamentis. ergo veniale fit mortale. Præterea, motus sensualitatis est veniale peccatum. Sed adueniente consensu rationis fit mortale, vt patet per Augustinum in libro de Trinitate. ergo veniale peccatum potest fieri mortale. Præterea, contingit in ipsa ratione superiori esse aliquem motum infidelitatis ex surreptione qui est peccatum veniale. Consensus autem superueniens non destruit essentiam prioris motus qui erat veniale peccatum, & tamen facit peccatum mortale. Ergo veniale potest fieri mortale.

Præterea, peccatum veniale & mortale quandoque differunt secundum diuersos personarum gradus. Dicitur enim in decre. Distin. 25. quod non cōcordare discordes est peccatum veniale laico, sed episcopo videtur esse peccatū mortale, quia propter hoc degradatur, vt videtur distin. 53. Persona autem inferioris gradus potest transferri in superiorem gradum. ergo peccatum veniale potest fieri mortale. Præterea, secundum Chrisostomum risus & ioculatio sunt peccata venialia. Sed risus sit peccatum mortale. Dicitur enim Prouer. 13. Risus dolori miscebitur, & extrema gaudij luctus occupat. Glossa perpetuus, qui tamen non debetur nisi peccato mortali. ergo veniale peccatum potest fieri mortale. Præterea, quæcunque non distinguuntur nisi per accidens, vnum potest fieri alterum: sed veniale & mortale non distinguuntur nisi per accidens. Ea enim quæ per se distinguuntur non transmutantur in inuicem, veniale autem & mortale in inuicem transmutantur, quia nihil adeo est veniale, quin fiat mortale dum placet: & similiter omnis culpa mortalis per confessionem fit venialis. ergo veniale peccatum potest fieri mortale. Præterea, minimum bonum per accessum ad Deum fit maximum. Sicut motus liberi arbitrij per informationem gratiæ fit meritorius. ergo per recessum à Deo minimum malum potest fieri maximum. Minimum autem malum in genere peccatorum est veniale, maximum autem est peccatū mortale. ergo veniale potest fieri mortale. Præterea, Boetius dicit in lib. de Consola. quod peccata se habent ad animam sicut langores ad corpus. Sed minimus langor per augmentum potest fieri maximus. ergo minimum peccatū, scilicet veniale potest fieri maximū, scilicet mortale. Præterea, ordines angelorum formaliter constituuntur per dona gratiarum. Sed ordines Angelorum differunt specie. ergo & dona gratiarum specie differunt. Sed per augmentum meriti aliquis qui primo merebatur assumi ad inferiorem ordinem Angelorum, postea meretur assumi ad superiorem. ergo minor gratia fit maior, licet specie differant. pari ergo ratione peccatum veniale potest fieri mortale. Præterea. status innocentiæ non in infinitum excedit statum naturæ corruptæ. Sed quilibet motus venialis in statu innocentiæ fuisset mortalis. ergo & modo in statu naturæ corruptæ veniale potest fieri mortale. Præterea, magis differt bonum & malum quam duo mala, scilicet veniale & mortale, quia bonum & malum differunt genere, duo autem mala in genere conueniunt, Bonum enim & malum sunt genera aliorum, vt dicitur in Prædicamentis. Sed eadem actio numero potest esse bona & mala, puta cum seruus dat eleemosynam cum murmure ex mādato domini ex charitate præcipientis. ergo multo magis eadem actio numero potest esse veniale & mortale peccatū. Præterea, peccatum est quoddam pondus animæ, secundum illud Psalmi, Iniquitates meæ supergressæ sunt caput meum, & sicut onus graue grauatæ sunt super me. Sed minimū pondus per additionem potest tam graue fieri, vt superet virtutem portantis. ergo veniale peccatum per additionē potest fieri mortale, & excludit virtutem. Præterea, secundum Augustinum duodecimo de Trinitate, talis est progressus in vnoquoque peccato qualis in peccato primorum parentum, ita quod sensualitas tenet locum serpentis, ratio inferior locum mulieris, superior vero ratio locum viri. Sed non poterat fieri quod vir comederet de ligno vetito quin peccaret mortaliter. ergo in superiori ratione non potest esse nisi peccatum mortale. Quod ergo est veniale in inferiori parte cum venerit ad superiorem fiet mortale.

Præterea, si habitus est damnabilis, & actus ex illo procedens damnabilis erit. Sed in infideli non baptisato cui non est remissum originale peccatum, manet habitus primæ damnationis ad quem pertinet corruptio fomitis. ergo etiam primi motus ex tali corruptione peruenientes sunt eis dānabiles & peccata mortalia, qua tamen constat quod secundum se sunt peccata venialia. ergo peccatum veniale potest fieri mortale.

SED CONTRA. Ea quæ in infinitum differunt, nō transeunt in inuicem. sed peccatum mortale & veniale differunt in infinitum. Nam vni debetur pœna temporalis, alij æterna. ergo peccatum veniale non potest fieri mortale. Præterea, ea quæ differunt genere vel specie, non transeunt in inuicem. Sed veniale & mortale differunt genere vel etiam specie. ergo veniale nunquam potest fieri mortale. Præterea, vna priuatio non fit alia, cæcitas enim nunquam fit surditas. Sed mortale includit priuationem finis, veniale autem priuationem ordinis ad finem. ergo veniale nunquam potest fieri mortale. *Contra.*

CONCLVSIO.

Idem numero veniale peccatum ex genere suo veniale, etsi effici mortale non possit, nisi ex intentione facientis, nec multa venialia vnum mortale, plura tamen venialia ad mortalia perpetranda disponunt.

RESPONDEO dicendum, quod ista quæstio triplicem potest habere intellectum. Vno enim modo potest intelligi vtrum vnum & idem peccatum numero, quod prius fuit veniale, postmodum possit fieri mortale. Secundo potest intelligi vtrum peccatum, quod ex genere suo est veniale, possit aliquo modo fieri mortale. Tertio modo potest intelligi vtrum multa peccata venialia faciāt vnum peccatum mortale. Si ergo primo modo intelligatur, dicendum est, quod peccatum veniale non potest fieri mortale. Cum enim peccatum, secūdum quod nunc loquimur, importet actum malum moraliter oportet ad hoc q̄ sit vnum & idem peccatum numero, quod sit vnus actus moraliter. Est autem actus aliquis moralis ex hoc, quod est voluntarius. vnde vnitas actus moralis cōsideranda est secundum voluntatem. Contingit enim quandoque, q̄ actus est vnus numero secundum quod est in genere naturæ, qui tamen non est vnus secundum quod est in genere moris propter diuersitatem voluntatis, puta si aliquis vadēs continue ad ecclesiam in prima parte motus intendat inanem gloriam, in secunda vero intendat Deo seruire. Sic ergo contingit quidem in vno actu secundum speciem naturæ, quod in prima parte sit peccatum veniale, & secūdum peccatum mortale, si voluntas in tantas libidines excrescat vt faciat opus peccati venialis etiam in contemptum Dei, puta loqui verbum ociosum, vel aliquid huiusmodi. sed sic non est vnum peccatum, sed duo, quia non est vnus actus secundum genus moris. Si vero intelligatur quæstio secundo modo, sic dicendum, quod id, quod est peccatum veniale ex genere, potest fieri peccatum mortale, non quidem ex genere, sed ex fine. Ad cuius euidentiam considerandum est, quod cum actus exterior pertineat ad genus moris secundum quod est voluntarius, in actu morali possunt considerari duo obiecta, scilicet obiectum exterioris actus, & obiectum interioris. Quæ quidem quandoque sunt vnum, puta cum aliquis volens ire ad aliquem locum vadit illuc, quandoque vero sunt diuersa, & contingit *RESP.*

git quod alterum est bonum, & alterum malum, sicut cum aliquis dat eleemosynam volens placere hominibus, obiectum exterioris actus est bonum, obiectum autem interioris actus est malū. Et quia actus exterior constituitur in genere moris inquantum est voluntarius, oportet quod formaliter consideretur species moralis actus secundū obiectum interioris actus. Nam species actus consideratur secundum obiectum. vnde Philosophus dicit in quinto Ethicorum, quod ille qui mœchatur vt furetur, magis est auarus quā mœchus. Sic ergo aliquis actus exterior, qui secundum speciem suā quam habet ab obiecto exteriori est peccatum veniale, secundum obiectum interioris actus transit in speciem mortalis peccati. Sicut cum aliquis dicit verbū ociosum intendens prouocare ad libidinem. Cōtingit etiā quod aliquid est secundū se peccatum veniale non propter obiectum, sed propter imperfectionem suam: puta motus concupiscentiæ in adulteriū, qui est in sensualitate est quidem quātum ad obiectum in genere peccati mortalis. Sed quia non perfecte attingit ad malitiam moralem, quia est sine deliberatione rationis, ideo non potest esse peccatum mortale, quod est completum malū in genere moris. Contingit autem tale peccatum fieri mortale, si completionem obtineat, puta superueniente deliberato cōsensu rationis. Si vero tertio modo intelligatur, sic dicendum est quod directe quidem & efficienter multa peccata venialia non faciūt vnum peccatū mortale, ita scilicet quod multa peccata venialia habeant reatum vnius peccati mortalis. Quod patet duplici ratione. Primo quidem quia quandocunq; ex multis aggrauatis fit aliquod vnum, oportet esse eandē rationem quantitatis vtrc bique. Sic autē ex multis paruis lineis fit vna linea. vbi vero est alia ratio quantitatis ex multis non fit vnū. Non enim ex multis numeris fit vna linea, nec e conuerso. peccatum autē veniale nō habet eandē rationem magnitudinis cum mortali. Nam quantitas peccati mortalis est per auersionē à fine vltimo, quantitas autem peccati venialis est secundū aliquam deordinationē circa ea quę sunt ad finē. secundo quia veniale peccatum nō diminuit charitatē, vt dictum est supra, quā peccatum mortale tollit. Dispositiue tamē multa venialia inducūt ad mortale faciendū. Quia ex multiplicatione actuum generatur habitus & crescit auiditas & delectatio in peccato. Et in tantū potest crescere quod facilius inclinatur ad peccandū mortaliter. Tamē ista dispositio non præexigitur ex necessitate ad peccatum mortale, quia etiā venialibus nō præcedentibus potest homo peccare mortaliter, & prædicta dispositione venialium præcedente per charitatē potest homo peccato mortali resistere.

Ad primū. AD PRIMVM ergo dicendum, quod multa peccata minuta occidunt dispositiue, vt dictum est. Et similiter dicendum ad secundum. Ad tertium dicendum, quod bona opera non disponūt ad peccādum mortaliter, sicut peccata venialia disponunt, sed possunt esse occasio quædam per accidens. Ad quartum dicendum, quod dispositio comparatur ad habitum, sicut imperfectum ad perfectum. Sed hoc contingit dupliciter. Vno modo quod perfectū & imperfectum sint in eadem specie: & sic dispositio fit habitus. Alio modo sic quod perfectum & imperfectum sint in diuersis speciebus. Et sic dispositio nūquam fit illud ad quod disponit. Non enim calor fit forma ignis, & similiter nec peccatum veniale fit mortale. Ad quintū dicēdum, quod ille motus qui fuit in sensualitate peccatū veniale, nunquā fiet mortale peccatum, sed ipse cōsensus superueniens erit peccatum mortale per se. Ad sextum dicēdum, quod surreptio infidelitatis non semper est in superiori ratione, sed quandoque potest esse in imaginatione, puta cum aliquis imaginatur tres personas in diuinis sicut tres homines, & mouetur subito ad credendum. Quandoque autem in ratione inferiori, puta cum aliquis considerat aliqua in creaturis repugnantia fidei Trinitatis. Quādoque autem in superiori ratione, puta cum aliquis subito immediate incipit cogitare de trinitate personarum in diuinis, talis surreptio est in superiori ratione, & est peccatum veniale. Consensus autem superueniens est alius motus. Et ita non sequitur q̄ sit idem peccatum veniale & mortale. Ad septimum dicendum, quod persona est permanens. Et ideo potest in altiorem gradum moueri. Sed peccatū est actus statim transiens. vnde non est simile. Ad octauum dicendum, quod luctus extremus occupat extrema gaudij, non cuiuslibet sed eius gaudij quo quis fruitur creatura. Ad nonū dicendum, quod peccatū mortale ex suo genere semper est mortale, & nunquam fit veniale peccatum, si accipiatur veniale ex genere. Quod autē dicitur pœnitentiam facere de mortali peccato veniale, æquiuoce sumitur veniale, sicut patet per distinctionem venialis supra positam. Ad decimū dicendum, quod minimum bonum potest intelligi in genere actuum humanorum actus, qui est bonus ex genere, sed non est meritorius, quia non est gratia informatus. hic autem actus idem numero nunquam fit actus meritorius, qui potest dici maximum bonum in genere humanorū actuū, sicut nec veniale vnquam fit mortale. Ad vndecimum dicendum, quod ægritudo, sicut & sanitas, non est actus, sed dispositio vel habitus. vnde eadem numero existens potest transferri de imperfectiori ad perfectius. Sed peccatū est actus transiens. & ideo quantum ad hoc non est simile. Sed similitudo attenditur solum quantū ad hoc quod sicut languor est deordinatio naturæ, ita peccatum est deordinatio actus. Ad duodecimum dicendum, q̄ cum ordo in Angelis ponatur pars hierarchiæ, quæ est sacer principatus, manifestum est quod ordo essentialiter consistit in dono gratiæ, & secundum differentiam donorum gratuitorum ordines distinguuntur, licet distinctio naturalium bonorum præsupponatur materialiter & dispositiue. Sed notandum est quod donum gratiæ potest considerari dupliciter. Vno modo quantum ad hoc quod vnit Deo. Et quantum ad hoc non distinguuntur ordines angelorum, sed omnes conueniunt. Vnde Diony. dicit quod tota hierarchia angelorum est ad Deum quantum possibile est similitudo & vnitas. Alio modo potest considerari donum gratiæ inquantum ordinat ad opus. Et secundum hoc gratia diuersificatur in diuersis ordinibus, prout ad diuersa officia ordinantur. homines autem ad hoc dicuntur assumi ad ordines angelorum, non ratione officiorum, sed propter mensuram gloriæ & fruitionis diuinæ vnde non sequitur, q̄ in omnibus gratia specie differat secūdum diuersum profectionis statum.

Ad decimumtertium dicēdum, q̄ in statu innocentiæ homo non poterat venialiter peccare. Non quidem ita quod non posset facere ea quæ sunt venialia ex genere quæ sibi essent mortalia, sed quia omnia illa quæ sunt venialia ex genere facere nō poterat. Non enim poterat in eo esse inordinatio in inferioribus circa ea quæ sunt ad finem, nisi præcederet in eo inordinatio in superiori parte respectu finis. Ad decimumquartum dicēdum, quod actio ministri & actio domini ex diuersa voluntate procedit. vnde moraliter non est vna actio. Ad decimumquintum dicendū, quod in omnibus ponderibus corporalibus est vna ratio quantitatis, non autem in peccato mortali & veniali. vnde ratio non sequitur. Ad decimumsextum dicendum, quod vir gustādo de ligno scientiæ boni & mali fecit cōtra præceptum diuinum, & ideo peccauit mortaliter. Et similiter ratio superior quandocunque peccat faciens cōtra præceptum diuinum, peccat mortaliter. Sed non semper peccat contra præceptum diuinum, & ideo ratio non sequitur.

Ad decimumseptimū dicendum, q̄ illud est falsum quod proponebatur, scilicet q̄ si habitus est damnabilis & actus: peccatum enim mortale nō consistit in habitu sed in actu. Vnde si ex multis actibus peccatorū mortalium generetur aliquis habitus, non oportet quod omnis motus qui sequitur ex inclinatione illius habitus sit peccatū mortale. Nullus enim est habens ita confirmatum habitum luxuriæ vel alterius vitij, quin aliquando secundum rationem motibus eius resistat. Et tamen stultum esset dicere quod talis motus imputaretur ad peccatum mortale ei qui resistit. vnde licet habitualis concupiscentia sit damnabilis in infideli nondum baptizato, non tamen oportet quod quilibet motus concupiscētiæ sit damnabilis per modum peccati mortalis. Et tamen fomes non dicitur concupiscentia habitualis positiue, sed priuatiue, sicut supra dictum est, per remotionem, scilicet originalis iustitiæ. vnde motus qui sequitur ex ipsa potentia naturali, non oportet q̄ semper sit peccatum, nedum q̄ sit peccatū mortale. Nō est ergo dicendū quod motus primi sensualitatis in infidelibus sint peccata mortalia, quia multo magis essent peccata mortalia fidelibus, quia in vno & eodem actu plus peccat fidelis quam infidelis cęteris paribus, vt patet per illud Apostoli ad Hebræos decimo, Quanto putatis eum deteriora mereri supplicia qui sanguinem testamenti pollutum duxerit. & secundæ Petri secundo dicitur, Melius erat eis viam veritatis non cognoscere quam post agnitam retroire ab eo

Universidad de Deusto
Biblioteca

quod traditum erat illis sancto mandato.

Ad argumenta in cõtrarium. AD EA vero quæ in contrarium obiiciuntur, patet ex dictis responsio ex his quæ supra dicta sunt.

Vtrum circunstantia faciat de peccato veniali mortale.

ARTIC. IIII.

QVARTO quæritur vtrum circunstantia faciat de peccato veniali mortale. Et videtur quod sic. Dicit enim August. in Sermone de purgatorio, ꝙ si diu teneatur iracũdia, & ebrietas si assidua sit, transeunt in numerum mortaliũ peccatorum. Sed huiusmodi sunt peccata venialia ex suo genere, alioquin semper essent peccata mortalia. ergo peccatũ veniale ex circunstantia assiduitatis vel diuturnitatis fit mortale. Præterea, delectatio morosa est peccatum mortale, vt Magister dicit vigesimaquarta distin. 2. lib. Sententiarum. Sed si non sit morosa est veniale peccatũ. ergo circũstantia morositatis facit de veniali peccato mortale. Præterea, plus differunt bonum & malum in actibus humanis quam peccatum veniale & mortale, quia bonum & malum differunt genere. Sunt enim genera aliorum, vt dicitur in Prædicamentis: peccatum autem veniale & mortale cum vtrumque sit malum, conueniunt in genere. Sed circunstantia facit de bono actu malum. ergo multo magis circunstantia facit de peccato veniali mortale. Præterea, inter alias circunstantias ponitur propter quid: quæ quidem circunstantia pertinet ad finem. Sed propter finem peccatum veniale fit mortale, vt dictum est. ergo circũstantia de veniali facit mortale.

Contra.1. SED CONTRA, circunstãtia est accidens actus moralis, sicut ipsum nomen sonat. sed esse mortale peccatum pertinet ad speciẽ peccati. Cum ergo nullum accidens constituat speciem eius, cuius est accidẽs, videtur quod circunstantia non possit de veniali peccato facere mortale.

CONCLVSIO.

Veniale ex genere tunc tantum ex circunstantia fieri mortale potest, cum ex circunstantia noua & tanta addatur actui deformitas, qua mutetur species humani & venialis actus in mortale.

RESP. 1.2.q.88. art.5. RESPONDEO dicendũ, quod actus moralis dicitur bonus vel malus ex genere secundum suũ obiectum. Supra hanc autem bonitatem & malitiam potest ei dupliciter bonitas vel malitia aduenire: vna quidem ex intẽtione finis, alia ex circunstantia. Et, quia finis est primum obiectum voluntatis, ideo interior actus cõsequitur speciem ex fine. Et si interior actus ex fine habet rationem peccati mortalis, transibit actus exterior in speciẽ interioris actus, & efficietur peccatum mortale, sicut supra dictum est. Sed circunstantia non semper dat speciem actui morali, sed solum tunc quando nouam deformitatẽ addit ad aliam speciem peccati pertinẽtem. puta cum aliquis super hoc quod accedit ad non suam, accedit ad eam quæ est alterius, & sic incidit ibi deformitas iniustitiæ. vnde illa circunstantia dat nouam speciem, & proprie loquendo iam non est circunstantia, sed efficitur specifica differentia actus moralis. Si ergo circunstantia addita addat talem deformitatem, quæ sit contra præceptum Dei, tunc faciet id quod est veniale ex genere esse mortale. Id ergo, quod est peccatũ veniale ex genere, non potest fieri mortale per circunstantiam, quæ manet in ratione circunstantiæ, sed solum circunstantia, quæ transit in aliam speciem. Sed contingit quandoque ꝙ aliquid est veniale non ex suo genere, scilicet ex parte obiecti, sed magis propter imperfectionem actus, quia non pertingit vsque ad deliberatum consensum rationis, qui complet rationem moralis actus. Et tunc talis circunstantia, quæ est completiua moralis actus, facit de veniali peccato mortale, puta deliberatus consensus superueniens.

Videlicet efficiendo adulterium.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendum, quod iracundia importat motum ad nocendum proximo. Inferre autem proximo nocumentum ex suo genere, est peccatum mortale, quia repugnat charitati quantum ad dilectionem proximi. Sed quando motus sistit in appetitu inferiori, & ratio non consentit vt nocumentum graue proximo inferat, est peccatum veniale propter imperfectionem actus. Sed si diu teneatur non potest esse quin deliberatio rationis superueniat. Intelligitur autem teneri diu non quandocunque diu durat: sed quia potest aliquis per rationem resistere, & tunc motus iracundiæ non tenetur etiam diu si duret. Similiter dicendum est de ebrietate: quia ebrietas quantum in se est, auertit rationem à Deo in actu, vt scilicet ratio ebrietate durante non possit in Deum conuerti. Et quia homo non tenetur rationem suam semper in Deum conuertere actu, propter hoc ebrietas non semper est peccatum mortale. Sed quando homo assidue inebriatur, videtur ꝙ non curet quod ratio sua conuertatur ad Deum: & in statu tali ebrietas est peccatum mortale. Sic enim videtur quod conuersionem rationis ad Deum contemnat propter delectationem vini. Ad secundum dicendum, quod similiter dicendum est de delectatione morosa, sicut & de iracundia diu manente. Ad tertium dicendum, quod circunstantia quando transfert bonum actum in malum, constituit nouã speciem peccati, & sic transfert in aliud genus moris. Et in tali etiam casu potest de veniali peccato facere mortale.

Ad quartum dicendum, quod finis inquantum est obiectum actus, dat speciem actui morali, & hac ratione potest facere de veniali mortale.

Vtrum in ratione superiori possit esse veniale peccatum.

ARTIC. V.

QVINTO quæritur vtrum in ratione superiori possit esse veniale peccatum. Et videtur quod non. Dicit enim Augu. in 12. de Trini. quod ratio superior inhæret rationibus æternis. ex quo videtur, ꝙ in ratione superiori non sic peccatum nisi per auersionem à rationibus æternis, sed omne tale peccatum est peccatum mortale. ergo in ratione superiori nõ potest esse peccatũ nisi mortale. Præterea, peccatum in aliqua potentia non potest esse nisi per aliquam deordinationem actus in comparatione ad suum obiectum, sicut peccatum in actu visiuæ potentiæ esse non potest nisi per comparationem ad colorem. Sed obiectum superioris rationis est finis vltimus, quod est bonum æternum: ergo peccatum in superiori ratione esse non potest nisi per deordinationem circa finem vltimum. sed omne tale peccatum est peccatum mortale. Nam veniale peccatum est circa ea quæ sunt ad finem, mortale vero circa finem, vt supra dictum est. ergo in ratione superiori non potest esse peccatum nisi mortale. Præterea, superior ratio est quæ participat lumen gratiæ. Sed lux gratiæ virtuosior est quam lux corporalis. lux autem corporalis nisi corrumpatur vel diminuatur non deficit in suo actu. vnde multo minus lux spiritualis. ergo in inferiori ratione non potest esse aliquis actus deficiens, nisi vel corrupta gratia vel diminuta. Sed per veniale peccatum neq; tollitur gratia neq; diminuitur, vt supra dictum est. ergo defectus venialis peccati non potest esse in superiori ratione. Præterea, obiectum superioris rationis est bonum fruendum, quod est bonum æternum, Sed sicut Aug. dicit in lib. 83. Quæstionum, Omnis humana peruersitas est frui vtendis, vel vti fruendis. ergo peccatum in superiori ratione non potest esse nisi per hoc quod vtitur fruendo, quod est Deus. Sed hoc est diligere aliquid magis quã Deum, quod facit peccatũ mortale. Nam vti est referre aliquid in alterũ sicut ad finem. ergo in superiori ratione non potest esse nisi peccatum mortale. Præterea, ratio superior & inferior non sunt diuersæ potentiæ, sed differunt per hoc ꝙ ratio superior procedit ex rationibus æternis, ratio vero inferior ex rationibus temporalibus, vt habetur apud Augu. 12. de Trini. Sed non potest esse peccatum dum proceditur ex rationibus æternis, nisi per hoc quod aliquis errat circa rationes ẽternas, quod semper est peccatum mortale: ergo in superiori ratione nõ potest esse peccatũ veniale, sed solum mortale. Præterea, secũdum Philosophum in lib. de Anima. Ratio est semper recta. Sed peccatum opponitur rectitudini. ergo in ratione superiori nõ potest esse peccatũ veniale. Præterea, Philosophus dicit in 1. Ethic. ꝙ laudamus rationem continentis & incontinentis. & sic tam in bonis quam in malis ratio laudatur. Sed in illo quod laudatur non est peccatum. ergo in ratione non est peccatũ nec mortale vel veniale. Præterea, ratio deliberationẽ importat. si ergo aliquod peccatum sit in ratione, oportet quod sit in ea per deliberationẽ. Quia omne ꝙ est in altero, est in eo per modũ eius in quo est. Sed peccatum quod est ex deliberatione, est ex industria siue ex certa malitia, quod est maxime mortale, cum sit peccatum in spiritũ sanctum. ergo in ratione superiori non potest esse nisi peccatum mortale. Præterea, ad rationẽ superiorem

riorem pertinet consulere rationes æternas. Sed consilium est deliberatio quædam. ergo superior ratio nunquam peccat nisi ex deliberato consensu, & sic idem quod prius.

Præterea, propter contemptum, veniale peccatũ fit mortale, vt supra dictum est. Sed hoc non videtur esse sine contemptu quod aliquis ex deliberatione peccet. videtur ergo quod peccatum superioris rationis cum sit ex deliberatione nunquam sit veniale, sed semper sit mortale. Præterea, in inferioribus viribus animæ inuenitur peccatum veniale ex surreptione. Sed peccatum secundum quod fit in superiori ratione ex surreptione, nõ potest esse veniale, vt videtur. ergo in superiori ratione nullo modo potest esse peccatum veniale. probatio mediæ, Peccatum quod fit ex surreptione superueniente deliberato consensu, de veniali fit mortale, per hoc ꝙ ratio deliberans applicat aliquod aliud maius bonũ contra quod agere est maius peccatum: puta cũ insurgit cõcupiscẽtia ex surreptione cõsideratur in obiecto quod concupiscitur solũ ratio delectationis. cũ vero ratio deliberat, cõsiderat aliquid altius, scilicet legem Dei repugnantẽ concupiscentiæ, quã contemnendo per concupiscentiam peccat homo mortaliter. Sed nihil potest accipi altius quam obiectũ superioris rationis, quod est bonũ æternum. ergo si peccatum ex surreptione circa proprium obiectum esset veniale, in superiori ratione non posset fieri mortale per deliberatum consensum. Sed constat ꝙ per deliberatum cõsensum est mortale. ergo etiam si fit ex surreptione est mortale. Nullo ergo modo potest esse peccatum veniale in superiori ratione. Præterea, ratio superior est principiũ spiritualis vitę, sicut cor in animali est principium vitæ corporalis. vnde & cordi cõparatur, secũdum illud Prouer 4. Omni custodia serua cor tuũ, quoniã ab ipso vita procedit. Sed in corde non potest esse aliqua ægritudo quæ non sit mortalis. ergo nec in superiori ratione est aliquod peccatum veniale, sed mortale tantum.

Contra.1 SED CONTRA, Aug. dicit in 12. de Trini. ꝙ omnis consensus in actum pertinet ad rationem superiorem. sed aliquis consensus in actum est peccatum veniale, vt puta cum aliquis consentit vt dicat verbum ociosum. Cõsensus enim in veniale peccatum est veniale, sicut consensus in mortale est mortale. ergo in superiori ratione potest esse peccatum veniale. Præterea, sicut voluntas in bono, ita ratio delectatur in vero. sed voluntas potest peccare venialiter si diligit bonum creatum infra bonum increatum. ergo ratio superior potest peccare venialiter si delectetur in vero creato infra verum increatum.

CONCLVSIO.

In superiori ratione quęcunque mala, etiam mortalia concipiente, nisi deliberatio adsit, venialia sunt.

RESP. 1.2.q.75. art.10. RESPONDEO dicendum, quod cum ratio sit directiua appetitus, dupliciter conuenit esse peccatum in ratione. vno modo quantum ad actum proprium rationis, vtpote cum in aliquo errat adhærendo falso, dimisso vero. Alio modo ex hoc, quod appetitus post deliberationem rationis in aliquid inordinate fertur. Et si quidem deliberatio rationis sumitur in aliquibus rationibus temporalibus, puta quod aliquid sit vtile vel inutile, decens vel indecens, secundum opinionem hominum dicetur esse peccatum in inferiori ratione. Si vero deliberatio fiat per rationes æternas, puta quia est concordans vel discordans præcepto diuino, dicetur esse peccatum in ratione superiori. Nã ratio superior dicitur quæ rationibus æternis inhæret, vt dicit Aug. 12. de Trini. Dupliciter autẽ eis inhæret, scilicet & cõspiciendis eis & consulendis eis. Inhæret quidẽ conspiciẽdis eis obiecto proprio. eis autẽ consulendis inhæret tanquam medio quod applicat ad dirigendũ appetitum seu actionem. Vtroque autem modo potest in superiori ratione esse peccatum veniale & mortale. Nam inquantum inhęret rationibus æternis conspiciendis, quæ sunt propriũ eius obiectũ, potest habere & actũ deliberatum & actũ non deliberatũ, qui surreptio dicitur. Quamuis enim rationis sit deliberare necesse est tamẽ ꝙ in omni deliberatione includatur absoluta cõsideratio. Nam deliberatio nihil est aliud quam quædã discussio, & quodãmodo mobilis consideratio. In omni autem motu inuenitur aliquid indiuisibile, sicut & in tempore inuenitur instans, & in linea punctus. Si ergo in superiori ratione circa proprium obiectum suę rit peccatum, ex surreptione erit peccatum veniale, puta cum aliquis subito apprehendit tanquam impossibile Deũ trinum & vnum. Non enim est hoc ante peccatũ mortale quam ratio aduertat hoc esse contra mandatum Dei. ratione enim peccati mortalis est quod sit contra præceptum Dei. Cum ergo per deliberationem præceperit ratio quod discredere est contra præceptum Dei, efficietur mortale si discredat. In eo vero quod inhæret rationibus æternis tanquã medio eas consultãdo, non potest esse peccatũ ex surreptione, quia ipsum cõsilium deliberationem importat: potest tamen nihilominus etiam hoc modo in ratione superiori esse peccatum veniale & mortale. In consulendo enim quærimus & per quid aliquid fieri possit, & per quid aliquid melius fiat. Dupliciter ergo in consulendo rationes æternas, potest esse peccatum. Vno modo inquantum secundum huiusmodi deliberationem acceptatur aliquid quod est omnino contrarium fini, vt eo posito non possit ad finem peruenire. & tunc per peccatum mortale, puta cum aliquis deliberans fornicationem esse contra legem Dei, & nihilominus eam elegit, peccat mortaliter. Cum vero acceptatur aliquid quod non excludit finem, sed tamen sine eo melius ad finem peruenire possit, quia in aliquo retardat à fine vel disponit ad contrarium finis, tunc est peccatum veniale: puta cum aliquis dicit verbum ociosum etiam deliberans, quod est peccatum veniale disponens ad mortale, & in aliquo deficiens à rectitudine iustitiæ quæ ducit ad Deum.

Nota hic superioris rationis duplicem actũ, intuitũ videlicet, & consultationem: & in hac cõsultatione cõsistit deliberatio & cõsensus, et inferiora dirigit ipsa ratio.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendum, quod non oportet quod quãdocunque ratio superior peccat, quod hoc sit per auersionem à rationibus æternis, quia quandoque peccat approbando aliquid quod non est contrarium rationibus æternis, vt dictum est. Ad secundum dicendum, quod circa finem potest esse inordinatio dupliciter. Aut quia recedit à fine: & hoc est peccatum mortale. Aut quia acceptatur aliquid à fine retardans: & hoc est peccatum veniale. Ad tertium dicendum, quod lux corporalis agit ex necessitate naturæ. Et ideo quamdiu manet integra, semper agit, & nunquam habet actum diminutum. Sed vsus charitatis & gratiæ subiacet arbitrio voluntatis. vnde non semper homo habẽs charitatẽ vtitur perfectione eius, sed quãdoque agit aliquem actum diminutum. Ad quartum dicendum, quod August. loquitur de peccato mortali quod est peruersitas & malum simpliciter. peccatum autem veniale nõ proprie potest dici peruersitas, nec est malum nisi secundum quid, vt supra dictum est. Ad quintum dicendum, ꝙ quãdo ratio procedens ex rationibus æternis acceptat aliquid contrarium illis rationibus, peccat mortaliter. Sed quãdoque peccat, non quia sit contrariũ illud quod acceptat, sed quia est disponens ad contrarium & retardans.

Ad sextũ dicẽdum, ꝙ ratio semper dicitur esse recta, vel secundum ꝙ se habet ad prima principia circa quę non errat, vel quia error non euenit ex proprietate rationis, sed magis ex eius defectu. Ex proprietate vero phantasię consequitur error inquantum apprehẽdit similitudines rerum absentium. Ad septimũ dicendum, ꝙ tam cõtinens quam incontinẽs habet rationẽ rectã ad minus in vniuersali: quia & incõtinens iudicat esse malũ per rationẽ rectã acceptare delectationẽ inhonestã, licet ab hac cõsideratione vniuersali deficiat propter passionẽ. Non tamen sequitur propter hoc ꝙ cuiuslibet peccatoris ratio in vniuersali laudetur. Quia intemperatus etiã extra passionem existẽs iudicat vt bonum delectatione inhonesta vti tanquã peruersa ratione vtens. Ad octauum dicẽdum, ꝙ etsi ratio deliberet, tamen necesse est quod habeat aliquam absolutã considerationem quæ includitur in ipsa deliberatione, vt dictum est. Nec tamẽ oportet ꝙ quãdocunq; ex deliberatione peccat, ꝙ peccet ex certa malitia, sed solũ tunc quãdo acceptat aliquid cõtrariũ virtuti, vt dicitur in 7. Ethic. veniale autem peccatũ non cõtrariatur virtuti. Cum ergo ex deliberatione cõsentit aliquis in veniale peccatũ, nõ propter hoc peccat ex malitia. Et per hoc patet solutio ad nonum. Ad decimum, dicendũ, ꝙ deliberatus consensus non causat Dei contemptũ, nisi illud in quod consentit acceptetur vt contrarium Deo. Ad vndecimũ dicẽdum, ꝙ obiectum superioris rationis, quod est altissimũ, potest cõsiderari & secũdum cognitionẽ superiorẽ, & secundũ cognitionẽ inferiorem. Nam cognitio quã Deus habet de bono æterno, quod est ipse, est supra cognitionẽ, quam homo habet de eo per rationem humanã. Et ideo homo in sua cognitione rectificatur per cognitionẽ diuinã, inquantum credit reuelationi

Universidad de Deusto
Biblioteca

diuinæ. Cum vero aliquis subito apprehẽdit Deum nõ esse trinum & vnum, apprehendit hoc secundum rationem humanam, & est peccatum veniale. Cum vero deliberat, applicat ad hoc cognitionem diuinam considerans quod hoc est contra id quod Deus reuelauit, quod aliquis discredat vnitatem illius Dei. Et ideo fit mortale quasi reductum in contrarietatem altioris medij. Ad duodecimum dicendum, quod infirmitas immutãs naturalem complexionem cordis, aut aliquid ab eo abiiciens semper est mortalis. Sed infirmitas inducens inordinationem aliquam in motu eius non semper est mortalis. Et similiter peccatum auferens charitatem à superiori ratione est mortale, non autem peccatum quod facit inordinationem in aliquo actu.

Vtrum in sensualitate possit esse peccatum veniale.

ARTIC. VI.

1 SEXTO quæritur vtrum in sensualitate possit esse peccatum veniale. Et videtur ꝙ non. Dicit enim Ambro. quod illud solũ est capabile virtutis ꝙ est capabile vitij, sed sensualitas non est capabilis virtutis: significatur enim per serpẽtem, vt Aug. dicit in 12. de Trini. quia ergo sensualitas
2 non potest esse causa virtutis. ergo nec vitij. Præterea, secundum Augustũ. omne peccatum in voluntate est, quia non nisi voluntate peccatur. Sed sensualitas est alia à voluntate. ergo sensualitas nõ est peccatũ veniale. Præterea, pec-
3 catum in brutis non inuenitur, Sed sensualitas est cõmunis nobis & brutis. ergo in sensualitate peccatum esse non potest. Sed dicendũ, quod sensualitas in brutis nõ est obediẽs rationi, sicut in nobis. & ideo in nobis potest esse subiectũ
4 peccati, non autem in brutis. Sed contra, sensualitas secũdum hoc non erit subiectum peccati venialis, nisi inquantum obedit rationi. Sed propter quod vnumquodque, illud magis & prius. ergo magis est assignandum subiectũ peccati venialis ratio quam sensualitas. peccant enim secundum Philosophũ in Topic. qui nõ assignant primum subiectum
5 accidenti. Præterea, dispositio & habitus sunt in eodem. Sed peccatum veniale est dispositio ad mortale. Cum ergo,
6 peccatum mortale nõ possit esse in sensualitate, nec veniale in sensualitate esse poterit. Præterea, Augu. dicit super Gene. contra Manichæos, quod si aliquis motui sensualitatis non consentit, non periclitatur, sed coronatur. Nullus autem venialiter peccãs ex hoc coronatur, ergo motus sen-
7 sualitatis non est peccatum veniale. Præterea, Augustus. dicit in Sermone de operibus misericordiæ, Omne peccatum est cõremptus Dei, propter hoc quod contemnuntur mandata eius. In illa ergo parte animæ potest esse peccatũ quę potest percipere mandatum Dei, hoc autem non potest esse sensualitas, sed sola ratio. ergo peccatum veniale nõ po-
8 test esse in sensualitate. Præterea, nullus peccat in eo quod per voluntatem vitare non potest. Sed homo nõ potest per voluntatem vitare quin motus concupiscentiæ exurgat, secundum illud Roma. 7. Non enim quod volo bonum hoc ago, scilicet non concupiscere, vt Glossa exponit. ergo motus sensualitatis non est peccatum.

Contra. SED CONTRA est quod Magister dicit 24. dist. secundi Sententiarum, Quod si motus concupiscentiæ sit solum in sensualitate, erit peccatum veniale: & sumitur ab Augustino duodecimo de Trinitate.

CONCLVSIO.

In sensualitate, cum finem vltimum attingere non possit, nullum prorsus mortale, sed veniale tantum peccatum est.

RESP. 1.2.q.88.ar. 6. in cor. RESPONDEO dicendum, quod peccatum proprie respicit actum, vt ex superioribus patet. Cum autem nunc loquamur de peccato in moribus, in actu illius potentiæ contingit esse peccatum, quem contingit esse moralem. Est autẽ aliquis actus moralis per hoc quod est à ratione & voluntate ordinatus & imperatus. Vnde quæcunque pars hominis obedit rationi, potest in actu eius esse peccatum. Obedit autem rationi & voluntati non solum membrum corporale ad exteriorem actum, sed etiam appetitus sensitiuus ad quosdam interiores motus, vnde & in actibus exterioribus, & in motibus sensitiui appetitus, qui dicitur sensualitas potest esse peccatum. Sed considerandum, quod quia actio magis attribuitur principali & primo agenti quam instrumento, quando interior appetitus vel membrũ exterius operetur ex imperio rationis, attribuitur peccato non sensualitati vel membro corporali, sed rationi, Nunquam autem contingit quod membrum exterius operetur, nisi motum, vel ratione, vel saltem ab imaginatione, vel sensu & appetitu sensitiuo, vnde peccatum nunquam dicitur esse in membris exterioribus, pura manu vel pede. Sed sensualitas quodoque mouetur absque imperio rationis & voluntatis. Et tunc peccatum dicitur esse in sensualitate. sed tamen hoc peccatum non potest esse mortale, sed veniale tantum. peccatum enim mortale est per auersionem à fine vltimo, in quem ordinat ratio. Sed sensualitas ad illud attingere non potest. vnde in sensualitate non potest esse peccatũ mortale, sed veniale tantum. Cum enim motus sensualitatis imperatur à ratione, vt patet in eo qui vult concupiscere aliquid mortalium, talis motus est peccatum mortale, sed non attribuitur sensualitati, sed rationi imperanti.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendum, quod Ambro. loquitur de vitio peccati mortalis, quod opponitur virtuti. veniale autem non contrariatur virtuti, quamuis quædã virtutes sint irrationalium partium animæ, secundum Philosophum in 2. Ethic. non quidem inquantum sunt sensitiuæ, sed inquantum sunt rationales per participationem. Ad 2
secundum dicendum, ꝙ Augustus. intelligit omne peccatum esse in voluntate, sicut in primo mouente, vel mouere potẽte. ex hoc enim motus sensualitatis est peccatum veniale, quia volũtas potest illud impedire. Ad tertium dicẽdum, 3
quod sensualitas est subiectum peccati inquantũ obedit rationi Sic autẽ non est cõmunis nobis & brutis. Ad quartũ 4
dicendum, ꝙ quando actus voluntatis vel rationis inuenitur in peccato, tunc directe potest attribui rationi vel voluntati, sicut primo motiuo & primo subiecto. Sed quãdo non est ibi aliquis actus voluntatis vel rationis, sed solus actus sensualitatis qui dicitur peccatũ, quia potest prohiberi per rationem & voluntatẽ, tunc peccatũ attribuitur sensualitati. Ad quintũ dicendũ, ꝙ quãdo dispositio & habitus dif- 5
ferunt sicut perfectũ & imperfectum in eadem specie, tunc sunt in eodẽ, alioquin non oportet. Nam bonitas imaginationis est dispositio ad scientiã Et similiter motus sensualitatis potest esse dispositio ad peccatum mortale, quod est in ratione. Ad sextum dicendum, ꝙ quando motus illici- 6
tus est in sensualitate, tripliciter se potest ad ipsum habere ratio. Vno modo sicut resistẽs. Et tunc nullũ est peccatum, sed est meritum coronæ. Aliquando autẽ se habet vt imperans, puta cum proposito motum concupiscentiæ illicitæ excitat. tunc si sit illicitum in genere peccati mortalis, erit peccatum mortale. Aliquando autẽ se habet vt neque prohibens, neq; imperans, seu consentiẽs. Et tunc est peccatum veniale. Ad septimum dicendum, quod Aug. ibi loquitur 7
de peccato mortali, quod est simpliciter peccatũ: nam peccatum veniale est secũdum quid peccatum, vt supra dictum est. Ad octauum dicendum, quod quia appetitus sensiti- 8
uus mouetur ab aliqua apprehensione, & tamen est virtus in organo corporali, dupliciter potest motus eius insurgere. Vno modo ex corporis dispositione: alio modo ex aliqua apprehensione. Dispositio autem corporalis non subiacet imperio rationis: sed omnis apprehensio imperio rationis subiacet. potest enim ratio prohibere vsum cuiuslibet apprehensiuæ potentiæ, maxime in absentia sensibilis secundum tactum, quod quandoque remoueri non potest. quia ergo peccatũ est in sensualitate secũdum ꝙ potest obedire rationi, primus motus sensualitatis qui est ex dispositione corporali non est peccatum. Et hunc appellant aliqui primo primum. Secundus autem motus qui excitatur ex aliqua apprehensione est peccatum. primum enim ratio nullo modo vitare potest: secundum autẽ vitare potest quantum ad singulos, non autem quantum ad omnes: quia dum auertit cogitationem suam ab vno, incurrit in aliud. ex quo potest insurgere motus illicitus.

Vtrum homo in statu innocentiæ potuerit peccare venialiter.

ARTIC. VII.

SEPTIMO quæritur vtrum homo in statu innocẽtiæ potuerit peccare venialiter. Et videtur ꝙ sic. Quia su- *Primum.*
per illud primæ ad Tim. 2. Adam nõ est seductus, dicit Glo. Inexpertus diuinæ seueritatis in eo falli potuit, vt crederet veniale esse commissum. Ex quo videtur ꝙ Adam in statu innocentiæ crediderit se posse peccare venialiter, etiam antequam mortaliter. Sed ipse melius nouit conditionem sui

sui status quam nos. Non est ergo nobis dicendum, quod non potuerit peccare venialiter. Sed dicendũ quod veniale nõ sumitur nisi pro veniali ex genere, sicut verbũ ociosum dicitur veniale peccatum, sed dicitur veniale, id est facile
2 remissibile. Sed contra est, quod Grego. dicit 8. Moral. super illud, Memento quæso quod sicut lutum feceris me. Venialis est in homine culpa, cum sit irremediabilis in Angelo. Si ergo æstimasset peccatum suum esse veniale, id est remissibile, non fuisset seductus. ergo Glo. non est sic expo-
3 nenda, vt accipiatur veniale pro remissibili. Præterea, peccatum veniale est dispositio ad mortale. Sed dispositio præcedit habitum. ergo veniale peccatum in homine præcessit
4 mortale. Præterea, cum nos possimus peccare venialiter, si Adam venialiter peccare non potuit, hoc non fuit nisi propter integritatem sui status. Sed minus opponitur integritati primi status peccatum veniale quam mortale, quod tamen commisit. ergo multo magis peccatum veniale cõ-
5 mittere potuit. Præterea, peccata opponũtur actibus virtuosis. Sed actus virtuosi non fuerunt alterius generis in statu innocentiæ quam sint modo: Ergo nec actus peccatorum. Si ergo quædam peccata sint modo venialia, & in
6 statu innocentiæ fuissent. Præterea, prius acceditur ad minus distans quam ad magis distans. Sed peccatum mortale magis distat à rectitudine primi status quam peccatũ veniale. ergo prius peruenit Adam ad peccatũ veniale quã
7 ad peccatum mortale. Præterea, Adam potuit peccare & benefacere. Sed potuit facere bonum maius & minus. ergo potuit facere malum maius & minus, peccando morta-
8 liter & venialiter. Præterea, inuenitur aliquis status creaturę rationalis in quo potest quis peccare mortaliter & venialiter, sicut in nobis accidit. Inuenitur etiam alius status in quo non potest quis peccare venialiter, nec mortaliter, sicut in statu gloriæ. Inuenitur etiam aliquis status in quo non potest peccari venialiter sed mortaliter tantum. ergo est aliquis status in quo potest peccari venialiter & non mortaliter, statu illo durante. Sed hic status non potest esse alius, nisi status innocẽtiæ. ergo in statu innocẽtiæ poterat
9 homo peccare venialiter, statu illo durante. Præterea, in statu innocẽtiæ regimẽ animæ erat bene ordinatũ. propter quod dicitur Eccle. ꝙ Deus fecit hominẽ rectum. Sed regimen bene ordinatũ potest prius debilitari antequã totaliter destruatur. ergo & regimen animæ poterit prius debilitari per peccatum veniale quã totaliter destrui per peccatũ
10 mortale. Præterea, gratia non aufert naturã. Sed liberum arbitrium hominis naturaliter habet ꝙ potest bene facere, & peccare mortaliter & venialiter. ergo donum gratuitum originalis iustitiæ nõ impediebat quo minus posset venia-
11 liter peccare. Præterea, nihil prohibet defectũ esse in actu secundi agentis, nullo defectu existente in actu superioris agentis. Sicut contingit esse defectũ in vi germinatiua plãtæ, nullo defectu existente in motu solis. Sed in anima ratio & sensualitas cõparantur, sicut superius & inferius. ergo potuit esse peccatũ veniale in actu sensualitatis, nullo peccato mortali existente in actu rationis, & in statu inno-
12 centiæ. Præterea, Augu. dicit 11. super Genes. ad literã, ꝙ Adã sollicitauit aliqua experiendi cupiditas, cum mulierẽ videret accepta illa esca non esse mortuam, non tamen sic iam spirituali mente præditus nullo modo credere potuit quod eos Deus ab esca illius ligni inuidendo vetuisset. Sed Adam non habuit spiritualẽ mẽtem post peccatũ. ergo ante peccatũ sollicitauit ipsum experiendi cupiditas. Sed experiendi cupiditas est peccatũ veniale. ergo peccatum venia-
13 le in Adam præcessit mortale. Præterea, subitus infidelitatis motus est peccatum veniale. Sed in Eua antequã peccaret fuit subitus infidelitatis motus, quod patet per hoc ꝙ quasi dubitans dixit, Ne forte moriamur. ergo peccauit ve-
14 nialiter antequam mortaliter. Præterea, secundum Aug. in Enchir. peccata sunt in anima, sicut morbi in corpore. Sed Adam prius incurrit morbum debilitantem virtutem eius, quam incurreret mortem. ergo pari ratione prius incurrit debilitatem per peccatum veniale, quã mortem spi-
15 ritualem per peccatum mortale. Præterea, Aug. dicit 9. super Genes. ad literã. Non est arbitrandum ꝙ esset hominem deiecturus tẽtator, nisi præcessisset in anima hominis quædam elatio comprimenda. Sed elatio cõprimi non potuit postquã in eam consensit. ergo surrexerat in eo antequam fuerat cõprimenda per dissensum. Sed talis motus comprimendus est peccatũ veniale. ergo in Adam fuit peccatum
16 veniale ante consensum. Præterea, homo fuit deiectus à tentatore per peccatum mortale. Sed elatio comprimenda præcessit deiectionem, vt ipsa verba Aug. sonant. ergo peccatum veniale fuit in eo ante peccatum mortale.

Contra. SED CONTRA, primum peccatũ hominis fuit causa mortis, secundum illud Apostoli ad Rom. 5. Per vnum hominem in mundum intrauit peccatum, & per peccatum mors. Sed peccatum mortale ex hoc dicitur quod est causa mortis. ergo primum peccatũ hominis oportuit esse mortale. Præterea, Anselmus dicit in lib. de Conceptu virginali. 2
Sicut ordo bestiæ est sine ratione agere, ita ordo humanæ naturæ est cum ratione agere. Sed qui peccat venialiter nõ agit cum ratione, alioquin non esset malum, cum Diony. dicat 10. ca. de Diui. nomi. ꝙ malũ hominis est sine ratione esse. ergo in statu innocẽtiæ in quo integer erat ordo naturę, nõ potuit homo venialiter peccare. Præterea, omnis 3
motus est à prædominanti. Sed in homine in tempore innocentiæ prædominabatur iustitia. ergo omnis motus illius status erat secundum iustitiam. Illo ergo statu durante non potuit homo venialiter peccare.

CONCLVSIO.

Homo in statu innocentiæ constitutus venialiter peccare minime poterat.

RESP. 1.q.94. 95. 1.2.q.89. arti.3. Ex determinatis etiam ex superioribus 1.2. locis additis ad dita est præsens q. RESPONDEO dicendum, quod communiter tenetur Adam in primo statu venialiter non peccasse, antequam peccaret mortaliter. Posset autem aliquis æstimare hoc ideo esse, quia peccata quæ sunt nobis venialia, homini in statu innocẽtiæ fuissent mortalia propter excellentiam sui status. Sed hoc dici non potest. Contingit enim vnum & idem peccatum grauius esse propter personæ excellentiam. Sed circunstantia personæ in infinitum nõ aggrauat vt faciat de veniali mortale, nisi transferat in aliam speciem peccati. Sola enim huiusmodi circunstantia de veniali facit mortale, vt supra habitum est. hoc autem contingit cum alicui personæ propter aliquam sui status conditionem, fit aliquid contra præceptum existens, quod in inferiori persona non habet rationem contra præceptum existentis, sicut in sacerdote vxorem ducere est contra præceptum de voto continentiæ implendo, non autem in laico qui non vouit. Et sic illud quod est vel veniale, vel nullum peccatum in laico: est peccatum mortale in sacerdote. Si vero actus superioris personæ nõ repugnet præcepto specialiter sibi facto, non est peccatum mortale, quia omne peccatum mortale est contra præceptum diuinæ legis, vt supra dictum est, nisi forte per accidens ratione scandali consequentis, cum hoc sit cõtra præceptum, præbere fratri occasionem ruinæ. Non autem potest dici, quod actus peccatorum venialium fuerint aliter cõtra præceptum primo homini in statu innocentiæ quam nobis. Vnde nõ potest dici ꝙ fuissent ipsi peccata mortalia quæ sunt nobis venialia, si ea fecisset propter excellentiam sui status. Sed potius dicendum est ꝙ cõditio sui status talis erat, ꝙ tali statu durante nullo modo poterat peccatum veniale cõmittere. Cuius ratio est, quia taliter homo erat in statu innocentiæ institutus, vt Aug. dicit in 14. de Ciuitate Dei, ꝙ quãdiu pars superior hominis firmiter Deo inhæreret, omnia inferiora superiori parti subdebantur. Non solũ partes animæ, sed etiam ipsum corpus & alia exteriora. Superior autem pars hominis, scilicet mens à sua rectitudine qua Deo subdebatur, remoueri non poterat nisi per peccatum mortale, quod est auersio à Deo. Nulla ergo inordinatio in inferioribus partibus animę poterat esse antequã peccaret mortaliter. Vnde patet ꝙ peccatum veniale quod est in sensualitate ante deliberationem rationis in statu innocentiæ esse non potuit, cum omnis motus inferiorum partium sequeretur ordinem partis superioris. Sed quia etiã in superiori ratione contingit esse peccatum veniale secundum præmissa, posset alicui videri ꝙ saltem illud veniale peccatum in statu innocentiæ in Adam esse potuit. Sed & in hoc eadem ratio inuenitur si quis diligenter considerat. Nam cũ potentiæ distinguantur secundum obiecta, secundũ ordinẽ obiectorum est etiam ordo potentiarũ. Cõtingit autem & in obiectis rationis esse ordinẽ superioris & inferioris, & in speculatiuis & in practicis. Sicut enim principium indemonstrabile est supremum in speculãdis, ita finis se habet in operabilibus. vnde quandiu superior ratio hominis bene se habuisset circa finem, nullo modo deficere potuisset circa ea quæ sunt ad finẽ propter indefectibilem ordinem

Universidad de Deusto
Biblioteca

inferiorum ad superiora secundum conditionem illius status. Sicut & in speculatiuis quãdiu homo habet rectã existimationem circa principia, nisi sit defectus in connexione principiorũ ad conclusiones, non poterit incidere aliquis defectus circa conclusiones. Manifestũ est autem ex supradictis ꝙ peccatum mortale est per auersionem à fine, peccatum autem veniale est inordinatio quædam circa ea quæ sunt ad finem. Vnde impossibile erat hominem in statu innocentiæ peccare prius venialiter quam mortaliter.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendum, quod in Glossa illa veniale non sumitur pro veniali in genere, sicut nunc de ve- 2
niali loquimur, sed veniale dicitur facile remissibile. Ad secundum dicendum, ꝙ peccatum primi hominis veniale quidem fuit, vt Grego. dicit, quia potuit remitti, nõ tamen sic de facili, vt ipse æstimauit, vt scilicet absq; amissione sui 3
status ei remitteretur. Ad tertium dicendum, ꝙ dupliciter aliquid disponit ad alterũ. Vno modo secundum ordinem necessariũ & naturalem, sicut calor disponit ad formã ignis, & talis dispositio semper præcedit id ad quod disponit. Alio modo contingenter & quasi per accidẽs. Sicut ira disponit ad febrẽ. Non tamen oportet ꝙ semper ira febrẽ præcedat. Et hoc modo veniale disponit ad mortale, nec tamen semper præcedit. Ad quartum dicendũ, ꝙ veniale & 4
mortale peccatum intantum repugnant integritati primi status, quod illa integritas neutrum eorum cõpatitur. Sed peccatum mortale intantum plus opponitur, ꝙ poterat integritatem primi status corrumpere, nõ autem peccatũ ve- 5
niale. Ad quintũ dicendum, ꝙ ratio illa procedit secundũ illum intellectum quo existimantur ea quæ sunt in nobis peccata venialia, potuisse fieri ab Adam, & tamen essent ei peccato mortalia. quod patet esse falsum ex his quæ prædicta sunt. Ad sextũ dicendum, ꝙ ratio illa procedit quãdo 6
ad magis distãs non potest perueniri nisi per minus distans aliquod determinatum. Sed quando per diuersa minus distantia potest perueniri ad vnum magis distans, non oportet quodcunque illorum præexistere. Sicut si ad locum aliquem possit iri per diuersas vias, non oportet quod ante quam perueniatur ad aliquid magis distãs, perueniatur ad quid minus distans in vna illarum viarum. Et similiter non oportet quod homo prius peccet venialiter quam mortali- 7
ter. Ad septimum dicendum, quod Adam potuit facere à principio peccatum mortale vel maius, vel minus, non tamen sequitur quod potuit peccare venialiter. Non enim o- 8
mne peccatũ minus est veniale. Ad octauum dicẽdum, ꝙ huiusmodi rationes non efficaciter concludunt vbique. potest enim inueniri aliquid sine altero, sicut substantia sine accidente, vel forma sine materia, & tamen alterum sine illo non potest inueniri. Et similiter dici potest ꝙ etsi inueniatur status in quo possit esse peccatum mortale tantum, non propter hoc oportet inueniri statum in quo oporteat tantum esse peccatũ veniale, licet possimus dicere aliquem statum esse in quo non potuit esse peccatum mortale, sed veniale, sicut in sanctificatis ex vtero. In Hieremia scilicet & Ioanne Baptista, & Apostolis: de quibus dicitur, Ego confirmaui columnas eius. Qui creduntur confirmati fuisse per gratiam, vt mortaliter peccare nõ possent, sed tãtum ve- 9
nialiter. Ad nonum dicendum, quod hoc quod regimen aliquo debilitetur prius quam totaliter corrumpatur, potest contingere vel ex defectu præsidentis, qui deficit in sapientia vel iustitia, vel ex defectu subditorum, qui non perfecte obediunt. sed in statu innocentiæ mens hominis erat perfecta in sapientia, & iustitia, & inferiora ipsius perfecte ei subdebantur. vnde non poterat debilitari regimen animæ per peccatum veniale antequã corrumperetur per 10
mortale. Ad decimum dicendum, quod perfectio naturæ non tollitur per gratiam, sed defectus naturæ per gratiam tollitur. posse autem peccare pertinet ad defectum. 11
vnde & per gratiam auferri potest ab homine, ita quod peccare non possit, sicut patet, maxime in beatis. Ad vndecimum dicendum, quod defectum accidere in actu inferioris agentis, non existente defectu in superiori agẽte, potest cõtingere ex hoc quod inferius agens non totaliter subditur superiori, hoc autem non erat in statu innocentiæ. vnde ra- 12
tio non sequitur. Ad 12. dicendum, ꝙ illa experiendi cupiditas subsecuta fuit elationem, quam vir ex verbo mulieris concepit. Et hoc verba Augu. declarant, qui dicit, ꝙ virũ propter aliquam mentis elationem sollicitauit experiendi cupiditas. Et illa elatio fuit primum peccatum hominis, & fuit peccatum mortale quia contra Deum superbiuit. Et tamen cupiditas experiendi id quod est prohibitum, potest esse peccatum mortale. Quod autem dicitur spirituali mente præditus, referendum est ad tempus ante elationem insurgentem, licet dici posset quod etiam post peccatum habuit vir spirituale mentem, nõ tamen spiritualitate gratiæ, sed spiritualitate perspicacis intelligentiæ. Ad decimum- 13
tertium dicendum, quod non potest dici subitus motus infidelitatis vel dubitationis, qui etiã in verba prorumpit. Et tamen etiam illam dubitationẽ mulieris in verba prorumpentem, elatio quædam in mẽte eius præcessit ex verbis serpentis, quibus sollicitauit eam de hoc quod præcepto superioris cõtineretur. Statim enim in mẽtem mulieris surrexit elatio, per quã fastidiuit præceptis Dei cohiberi, & ex hoc subsecuta est dubitatio. Ad decimũquartum dicẽdum, ꝙ 14
ipsã necessitas moriendi quam homo statim incurrit, mors quędã hominis dicitur. secundũ illud Ro. 8. Corpus quidẽ mortuum est propter peccatum, sicut & peccatum mortale dicitur mors animæ. Actualis autẽ mors proportionabiliter respondet futuræ damnationi. Ad decimumquintũ di- 15
cendum, ꝙ elatio insurgens cõprimenda dicitur, ne insurgeret propositis enim verbis tentatoris, debuit homo sic se habere, vt elationem subintrare nõ permitteret. Ad deci- 16
mumsextum dicendum, ꝙ deiectio illa intelligitur secundum actum exterioris peccati, vel etiam secundũ amissionem status quem præcesserat elatio sicut causa effectum.

Virum primi motus in infidelibus sint peccata venialia.

ARTIC. VIII.

OCTAVO quæritur vtrũ primi motus in infidelibus sint peccata venialia. 1
Et videtur ꝙ non. Dicit enim Ansel. in lib. de Gratia & lib. arbitrio. Qui nõ sunt in Christo, sentientes carnem, sequuntur damnationẽ, etiam si non secundum carnem ambulent. Sed sentire carnem, & non ambulare secundũ carnem, est primus motus concupiscentiæ. Cum ergo solum peccatũ mortale damnationem meretur, videtur quod primi motus concupiscentiæ in infidelibus qui non sunt in Christo Iesu, nõ sint peccata venialia, 2
sed mortalia. Præterea, Apostolus ad Rom. 7. dicit, Non enim quod volo bonum hoc ago, scilicet non concupiscere. Et hoc ea ratione sibi concludit non esse damnabile, si non secundum carnem ambulet, quia erat in Christo Iesu, cum dicit, Nihil ergo damnationis est ex hoc, scilicet quod non concupiscunt, his qui sunt in Christo Iesu, qui non secundi carnem ambulant. Remota autem causa, remouetur effe- 3
ctus. ergo concupiscere his qui non sunt in Christo Iesu, est damnabile. Præterea, sicut Ansel. in eodem lib. dicit: Sic homo factus est vt cõcupiscentiã sentire non deberet. Istud autem debitum videtur homini esse remissum per gratiam baptismalem quam infideles non habent. ergo quãdocunque infidelis concupiscit, etiam si non consentiat, facit contra debitum. ergo peccat mortaliter.

Contra. SED CONTRA in actu peccati plus peccat Christianus quam infidelis, cæteris paribus, vt patet per id quod Apostolus ad Hebræos 10. dicit, Quanto putatis deteriora mereri supplicia eum qui Christum conculcauerit, &c. Sed Christianus concupiscens si non cõsentiat non peccat mortaliter. ergo multo minus infidelis.

CONCLVSIO.

Primi infidelitatis motus in nullo secundum se mortalia peccata esse possunt: at in statu culpæ originalis infideli, sicut & fideli venialia peccata sunt, etsi in infideli æternæ pœnæ reatus maneat.

RESP. RESPONDEO dicendum, ꝙ quidam posuerunt in infideli etiam primos motus cõcupiscentię esse peccata mortalia. Sed hoc esse non potest. Motus enim sensualitatis cõsiderari potest dupliciter. Vno modo secundũ se. & sic patet ꝙ non potest esse peccatũ mortale, quia peccatum mortale est per auersionem ab vltimo fine, & per contemptum præcepti Dei. Sensualitas autem non est capax diuini præcepti, nec potest attingere ad vltimum finẽ. vnde motus eius secundũ se cõsideratus nullo modo potest esse peccatum mortale. Alio modo potest considerari secundum suum principium, quod est peccatum originale. & hoc modo non potest plus habere de ratione peccati quam peccatum originale habeat: quia effectus inquãtum huiusmodi, non potest esse potior sua causa. peccatum autem originale in infideli quidem est & secundum culpam & secundum pœnam. In fideli autem remanet quidem pœna, sed auferetur culpa, vt supra dictum est cum de originali disputaretur. Et propter hoc motus sensualitatis est quidem peccatum veniale secundum quod est actus personalis, sed secũdum quod oritur ex originali non pertinet ad damnationem culpabilem, sed solum ad quandam pœnalitatem. In infideli autem secundum quod est actus personalis est similiter peccatum veniale, sed inquantum deriuatur à peccato originali habet aliquid damnationis culpabilis. Non quidẽ secũdum rationẽ peccati actualis mortalis, sed secũdum rationem dãnationis, quæ cõpetit originali peccato.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendum, quod hi qui nõ sunt in Christo sentientes carnem, cõsequuntur damnationem debitam originali peccato, non autem debitam mortali. 1

Ad secundum dicendum, quod Apostolus intendit concludere cum dicit, Nihil ergo damnationis &c. quod rebellio fomitis est absque damnatione originalis in his qui sunt in Christo Iesu. Ex quo potest haberi quod in his qui non sunt consecuti gratiam Christi Iesu, sit fomes peccati 2
simul cum culpa originali. Ad tertium dicendum, quod illud debitum non sentiendi carnem est debitum habendi originalem iustitiam. Ex quo sequitur quod non habens eam, vel aliquid loco eius, sicut gratiam baptismalem habeat peccatum originale, non autem quod habeat in quolibet suo motu peccatum mortale.

Virũ angelus bonus vel malus possit peccare venialiter.

ARTIC. IX.

NONO quęritur vtrum angelus bonus vel malus possit peccare venialiter. Et videtur ꝙ sic. Quia vt Gregorius dicit in homel. Ascensionis, Homo conuenit cum angelo inquantum intelligit: sed peccatum veniale potest esse in homine etiam secundum partem intellectiuam, & secundum rationem superiorem & inferiorem, vt supra dictum est: ergo pari ratione peccatum veniale potest esse in 2
angelo. Præterea, peccatũ mortale consistit in hoc quod diligit aliquis creaturam plus quam Deum. In peccato autem veniali diligitur aliquid minus quam Deus. Sed angelus potuit magis diligere creaturam quã Deum, quia peccauit mortaliter. ergo etiam potuit peccare venialiter, diligẽdo creaturam minus quam Deum, quia qui potest magis diligere, potest etiam minus diligere. Præterea, pec- 3
catum mortale in infinitum distat à veniali. Quod patet ex differentia pœnarum, quia vni debetur pœna temporalis, alteri pœna æterna. Sed angelus distat in infinitum ab homine. Cum ergo angeli mali qui dęmones dicuntur, faciant interdum aliqua quæ hominibus sunt venialia. puta cum ipsimet dicunt aliqua verba ociosa, vel ad ea dicenda alios inducunt, videtur quod in angelis non sint mortalia, 4
sed venialia. Præterea, peccatum quod est ex suo genere veniale non sit mortale, nisi ex aliquo contemptu. Sed dæmones quandoque inducunt ad aliqua quæ sunt ex suo genere venialia, & sicut ipsi quandoque dicunt non faciũt hoc ex contemptu Dei, neq; vt inducant homines ad peccatum mortale: ergo peccant venialiter.

Contra. SED CONTRA. Peccatum veniale maxime contingit ex surreptione. Sed surreptio in angelis bonis vel malis locum non habet, quia habent intellectum deiformem, vt Dionysius dicit: ergo in angelis bonis vel malis non potest esse peccatum veniale.

CONCLVSIO.

Nõ potest in angelis cum discursu careant, veniale peccatũ esse, sed si quod peccatũ in illis esse possit, mortale est.

RESP. RESPONDEO dicendum, quòd in angelo bono vel malo peccatum veniale esse non potest: ratio est, quia angelus non habet intellectum discursiuum, sicut nos habemus: hoc autem pertinet ad rationem intellectus discursiui, vt principia seorsum interdum consideret, & conclusiones seorsum: & sic contingit quod ab vno in alterum discurrat, nunc hoc, nunc illud considerans: hoc autem in intellectu deiformi nõ discursiuo esse non potest, sed semper conclusiones considerat in ipsis principiis absque omni discursu. Dictum est autem, quod sic se habet finis ad ea quæ sunt ad finem in appetibilibus & operatiuis, sicut se habet principium indemonstrabile ad conclusiones in demonstratiuis: vnde in nobis contingit quandoq; quod cogitamus vel afficimur circa ea quæ sunt ad finem tantum, & quandoq; solum circa finem. Quod in angelis esse non potest, sed semper motus mentis angelicæ simul fertur in finem, & in ea quæ sunt ad finem: vnde nunquam in eis potest esse deordinatio circa ea quę sunt ad finem, nisi simul existẽte deordinatione circa finem ipsum. In nobis autem contingit esse deordinationem circa ea quæ sunt ad finem per peccatum veniale, mente hominis habitualiter existente fixa in fine. Et ideo in hominibus contingit esse peccatum veniale sine mortali: non autem in angelis: sed omnis inordinatio est in eis per auersionẽ à fine vltimo, quod facit peccatum mortale. Ex hoc enim angelus peccat quod inhæret alicui bono creato, auertendo se à bono increato.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendum, quod cum angelis quidem communicamus secundum intellectum, sed in genere. Est tamen secundum speciem magna distantia, quia intellectus angeli est deiformis, noster autem intellectus est discursuus, vt dictum est. Ad secundum dicendum, ꝙ 2
angelus non est naturæ compositæ, sicut homo, qui ex natura sensibili & corporea inducitur ad amandum aliquid quod non debet, vel quantum non debet. Angelus autem ex hoc peccare potest, quia bonum sibi conueniens amat, non referendo ad Deum, quòd est à Deo auerti & mortaliter peccare: vnde non potest inordinate amare aliquid, nisi per auersionem à Deo. Ad tertium dicendum, quòd 3
in omnibus actibus suis voluntariis diabolus mortaliter peccat, quia semper actus liberi arbitrij in ipso procedũt ex intentione finis peruersi. Ad quartum dicendum, quod 4
per hoc ipsum quod inducit homines ad ludicra verba, habet peruersam intentionem inducẽdi eos ad peccatũ mortale. Et hoc ipsum quod est habere familiaritatẽ cum ipso, homini imputatur ad peccatum, intantum quod nec etiam veritatem ab eo requirere debemus, vt Chrisost. dicit. vnde & Dominus eum vera confitentem de sua deitate prohibuit, sicut habetur Marci primo, & Lucæ quarto. Nec est verbum diaboli credendum, quia mendax est & mendacij pater, vt dicitur Ioannis octauo.

Virum peccatum veniale sine charitate puniatur pœna æterna.

ARTIC. X.

DECIMO quæritur vtrum peccatũ veniale sine charitate puniatur pœna æterna. Et videtur quod non. 1
Remota enim causa remouetur effectus. Sed causa quare peccatum mortale punitur morte æterna est, quia perimit bonum æternũ. Dicit enim August. de Ciuit. Dei quod homo factus est malo dignus æterno, qui in se perimit bonum quod poterat esse æternum. hoc autem veniale non facit. ergo peccatum veniale mortali peccato coniunctum non punitur pœna æterna. Præterea, sicut dicitur Deut. 25. Pro 2
mensura delicti erit & plagarum modus, sed peccatum veniale non sit maius ex eo quod adiũgitur mortali. ergo non punitur maiori pœna. Sed quando est sine peccato mortali in habente charitatem non punitur pœna æterna. ergo neque mortali adiunctum pœna æterna punietur. Sed dicendum, quod peccatum veniale in eo qui decedit sine charitate aggrauatur ex adiunctione peccati mortalis propter circunstantiam finalis impœnitentiæ. Sed contra, finalis 3
impœnitentia, secundum August. in lib. de Verbis Domini, est peccatum in spiritum sanctum. Si ergo aggrauatur ratione finalis impœnitẽtiæ, fiet peccatum in spiritum sanctum. Et sic iam non erit veniale, sed mortale. Præterea, potest 4
contingere etiam in eo qui est in charitate, quod non pœnitet ante mortem de aliquo veniali commisso: nec punitur pro peccato veniali pœna æterna. Non ergo finalis impœnitentia intantum aggrauat veniale peccatum mortali adiunctũ, vt faciat ipsum dignũ pœna æterna. Præterea, 5
quanto aliquis est in maiori statu, tanto vnum & idem peccatum videtur sibi esse grauius. Sed in maiori statu est ille qui habet charitatem, quam ille qui est in peccato mortali. ergo peccatum veniale est in eo grauius. Præterea, con- 6
tingit quãdoque quod aliquis in peccato mortali moriens pœnitet de aliquo veniali cõmisso, mutans in hac vita voluntatem suam quam habuerat de peccando venialiter. Sed in eadem voluntate remanet anima in qua de hoc corpore exit. ergo non erit in eo qui sic decedit peccatum veniale post mortẽ. non ergo pro eo æternaliter punietur. Præ- 7
terea, semper Deus punit citra condignum. vnde etiam in Psal. dicitur, quod non continet in ira misericordias suas.

Universidad de Deusto
Biblioteca

Sed pœnam venialis peccati Deus in futuro non mitigat quantum ad acerbitatem, quia pœna purgatorij est maior qualibet pœna præsenti, vt Augustinus dicit & multo magis pœna inferni: ergo mitigat eam quantum ad durationem. Non ergo peccatum veniale mortali coniunctũ æter-
8 naliter punitur. Præterea, sicut peccatum mortale est sine gratia, ita peccatum originale Sed peccatum veniale originali cõiunctum non punitur æternaliter. Non enim punitur in limbo puerorum, quia ibi non est pœna sensus, nec in inferno damnatorum, quia ibi punitur solum peccatum mortale. In purgatorio autem non punitur aliquis æternaliter: ergo nec etiam veniale coniunctum mortali æternaliter punietur. Sed diceretur quod peccatum veniale non potest esse coniunctum mortali, nisi simul adsit peccatum mortale; quia ante vsum rationis homo non potest peccare venialiter: post vsum vero rationis habitum, est in statu mortalis peccati, nisi conuertatur ad Deum. Et si conuertatur ad Deum, iam habebit gratiam originale peccatum delentem. Sed cõtra, quòd actu aliquis conuertatur ad Deũ
9 cadit sub præcepto affirmatiuo: præcepta autem affirmatiua etsi obligent semper, non tamẽ obligãt ad semper. Non ergo statim peccat mortaliter si non conuertatur actu ad Deum, statim habito vsu rationis: potest autem tũc peccare venialiter: ergo potest esse peccatum veniale cum originali siue mortali. Præterea, pœna peccati mortalis pro-
10 portionata est pœnæ peccati venialis quantum ad acerbitatem, quia vtriusque acerbitas est finita. Omne autẽ finitũ est proportionale cuilibet finito. Si ergo peccato venialI quod est coniunctũ mortali debetur pœna æterna, sicut & mortali, non erit differentia pœnarum, nisi secundum acerbitatẽ. In aliqua ergo proportione pœna peccati mortalis excedit pœnã peccati venialis. Tot ergo poterunt multiplicari peccata venialia, quot merebuntur pœnam æqualem vni peccato mortali, hoc autẽ est falsum: quia ex multis venialibus non fit vnum mortale, vt supra dictum est: ergo & primum ex quo sequitur, scilicet quod peccatum veniale coniunctum mortali puniatur pœna æterna.

Contra. SED CONTRA. Quod pœna peccatorum venialium terminetur, hoc est merito fundamenti: vt patet per Apostolum primæ ad Corin. tertio, Quod quidem fundamentum est fides formata, vt Augustinus dicit 21. de Ciuitate Dei, & in libro de Fide & operibus: hoc autem fundamentum nõ est in eo qui cum mortali peccato decedit: ergo pœna venialium non terminabitur in ipso.

CONCLVSIO.

Veniale peccatum cum charitatem non extinguat, nec animam gratia priuet sicut mortale, pœna æterna minime punitur.

RESP. RESPONDEO dicendum, quòd ea ratione culpæ debetur pœna, quia culpa ordinatur per pœnam: homo enim peccando propria voluntate diuinæ iustitiæ ordinem prætermisit. Qui quidem modo reparatur per hoc quod sit de homine iustitia, dum contra suam voluntatem punitur secundum Dei voluntatem. Respondet autem perpetua pœna peccato mortali secũdum ordinem diuinæ iustitiæ, & ex ipsa specie peccati, & ex inhærentia ipsius ad subiectum. Ex specie quidem peccati, quia peccatum mortale est directe contra charitatem Dei & proximi, per quã peccati pœna remittitur. Qui autem cõtra aliquid peccat, ex hoc ipso meretur eius beneficio priuari. Sicut in rebus humanis qui contra rempublicam peccãt, hoc ipso in perpetuum societate reipublicæ priuãtur, vel perpetuo exilio, vel etiam morte. In qua sicut Augustinus dicit 21. de Ciuitate Dei non pensatur pœna temporis qua quisque occiditur, sed potius quod per mortem in æternum ciuitatis beneficio priuatur, quãuis culpa cõmissa forte fuerit momentanea, aut breui tempore perpetrata: vnde & ille qui mortaliter peccat inquantum contra charitatem peccat, hoc meretur vt remissione priuetur, quæ est effectus charitatis. Et si Dominus remittit, non est ex merito hominis, sed ex misericordia sua. Ex parte vero inhærentiæ ad subiectum peccatum pœnam perpetuam habet, quia priuat hominem gratia, per quam potest peccatum remitti: peccato autem manente non soluitur pœna, quia in operibus Dei nihil potest esse inordinatum. Et ideo sicut homo qui se in puteum proiiceret, vnde per se non posset exire, quãtum est in ipso faceret vt in perpetuum esset ibi: ita etiã qui mortaliter peccat quantum in ipso est se in pœnam æternam inducit: veniale autem peccatum cum non sit contra charitatem non meretur pœnam æternam ex specie peccati, nec ex parte inhærentiæ ad subiectum per se loquendo, quia non priuat gratiam. Sed per accidens fit in: emissibile peccato mortali coniunctũ, inquantum est in subiecto priuato gratia. Et sic per accidens punitur pœna æterna.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd ratio illa procedit de causa pœnæ æternæ ex specie actus. Si autem veniale peccatum non mereturpœnam æternã, sed alio modo vt dictum est. Ad secũdum dicendũ, q̃ acerbitas pœnæ 2
directe respondet quantitati peccati, sed æternitas pœnæ respondet indelebilitati ipsius. Quæ quidem conuenit aliquando veniali peccato per accidens, vt dictum est. Ad 3
tertium dicendum, quòd illa impœnitẽtia facit peccatum in spiritum sanctum, quæ opponitur charitati quæ est donũ spiritus sancti: vnde non pœnitere de veniali quia non est contrarium charitati, non facit peccatum in spiritum sanctum. Sed tamen inquantum est coniunctum mortali cum finali impœnitentia, per accidens habet indelebilitatem, vt dictum est. Ad quartum dicendum, quòd ille qui non 4
pœnitet de veniali, pœnitet autẽ de mortali, non habet impœnitentiã quæ repugnet remissioni peccati: vnde non est causa pœnæ æternæ. Ad quintum dicendum, quòd non 5
propter maioritatem culpæ ipsius venialis, peccatum veniale coniũctum mortali diutius punitur, sed propter indelebilitatem quæ prouenit ex adiuncto, vt dictum est. Et tamen non semper hoc est verum, quòd peccata venialia adiuncta peccato mortali sint minora quam adiuncta charitati: quinimo plerunque sunt maiora, vtpote procedentia ex maiori libidine, quã charitas non refrænat. In his vero qui sunt perfectæ charitatis, venialia peccata vt plurimum accidunt ex aliqua surreptione, & cito virtute charitatis remittuntur, secundum illud 2. Paral. trigesimo, Dominus bonus propiciabitur cunctis qui in toto corde requirunt dominum Deum patrum suorũ, & non imputabitur eis quod parum sanctificati sunt. Ad sextum dicendum, quòd pec 6
catum postquam transit actu, potest manere reatu, quẽ non tollit, quælibet mutatio voluntatis, sed solũ illa quam charitas operatur. Ad septimum dicendum, quòd pœna pec- 7
cati venialis etiã cũ in inferno punitur, mitigatur quãtum ad acerbitatem, quamuis grauius puniatur quam ab homine puniretur, quia maiorem grauitatem habet secundum quod comparatur ad Deum prout punitur à Deo, quam secundum quod comparatur ad hominẽ prout punitur ab homine. Ad octauum dicendũ, quòd non est possibile quod 8
aliquis decedat cum originali peccato & veniali absque mortali, quia ante vsum rationis puer excusatur à peccato mortali, ita vt si etiam committat actum qui de genere suo sit peccatum mortale non incurrit reatum mortalis peccati, eo quod nondum habet vsum rationis: vnde multo magis excusatur à reatu peccati venialis. Quia quod excusat maius peccatum, multo magis etiam excusat minus. Sed postquã habet vsum rationis peccat mortaliter si non facit quod in se est ad quærendum suã salutem. Si autem faciat gratiam consequetur per quam immunis erit ab originali peccato. Ad nonum dicendum, quòd licet præcepta affir- 9
matiua communiter loquendo non obligent ad semper: tamen ad hoc est homo naturali lege obligatus, vt primo sit sollicitus de sua salute, secundum illud Matth. 6. Primum quærite regnum Dei. Vltimus enim finis naturaliter cadit in appetitu, sicut prima principia naturaliter primo cadunt in apprehensione. Sic enim omnia desideria præsupponunt desiderium vltimi finis, sicut omnes speculationes præsupponunt speculationem primorum principiorum. Ad vl- 10
timum dicẽdum, quòd licet in his quæ sunt diuersarum rationum sit proportio finita, tamẽ id quod imperfectius est, quantumcunque perficiatur, non potest æquari ei quod est perfectius Nigredo enim quãtumcunq; intẽdatur semper est imperfectior albedine. Pœna autem proprie debita peccato mortali est priuatio diuinæ visionis, qualis pœna non correspondet peccato veniali. Et ideo impossibile est pœnam debitam peccato veniali æquari pœnæ quæ peccato mortali debetur. Vel dicendum, quòd pœna sensus quæ infertur in inferno pro peccato mortali & veniali non distant in infinitum, cum ambæ sint finitæ, & correspondeãt conuersioni ad bonum commutabile: quæ etiam in peccato mortali est finita, quamuis forte remorsus conscientiæ quæ dicitur vermis, incõparabiliter sit maior in vno quam alio

alio, distantia autem infinite peccati mortalis à veniale est ex auersione à Deo, quæ tantum est in mortali ex qua pertuo priuatur diuina visione, non autem per peccatũ veniale, nisi per accidẽs, vt dictũ est: nec tamen sequitur quod ex multiplicatione venialium fiat pœna secundũ intensionem æqualis pœnæ peccati mortalis, sed secũdum extensionem, quia pluribus modis punietur. Et sic ratio nõ sequitur.

Virum peccata venialia post hanc vitam remittantur in purgatorio.

ARTIC. XI.

1 VNDECIMO quæritur vtrũ peccata venialia post hanc vitam remittantur in purgatorio. Et videtur quod non. Dicitur enim Eccle. 11. Si lignũ fuerit præcisum, vbicunque ceciderit, ibi erit, siue ad Austrum, siue ad Aquilonem. Sed præcisio hominis fit per mortẽ. ergo post mortẽ in illo statu remanebit semper in quo moritur. Non ergo
2 post mortem remittitur homini aliquod peccatum. Præterea, peccatũ non immutatur, nisi mutata voluntate peccandi, quæ erat causa ipsius peccati. Non enim tollitur effectus causa manẽte. Sed voluntas post mortẽ non potest mutari, sicut nec angelus post casum: hoc enim hominibus mors est, quod angelis casus, vt Damascẽ. dicit. ergo peccatum veniale non potest remitti post hanc vitam. Sed diceretur quod peccatũ mortale, quia simpliciter est voluntarium, requirit ad sui remissionem actualem mutationem voluntatis, non autem peccatum originale, quia non est peccatum voluntarium volũtate personæ, neque peccatum veniale, quia non est simpliciter voluntarium, eo quod non
3 potest homo vitare quin venialiter peccet. potest tamẽ vitare hoc vel illud veniale peccatum. Sed contra, Augustinus dicit in libro de Pœnitentia quod homo non potest inchoare nouam vitam, nisi pœniteat eum veteris vitæ. Sed remissio peccati pertinet ad inchoationẽ nouæ vitæ. Omne autem peccatũ etiam originale & veniale pertinet ad vetustatem vitæ. Cum ergo pœnitẽtia dicat mutationẽ actualis voluntatis, videtur quod neque peccatum originale, ne-
4 que veniale possit remitti sine actuali immutatione voluntatis. Præterea, eodem habitu alicui placet vnum oppositorum, & displicet alterum, sicut per habitum liberalitatis placet nobis liberaliter dare, & displicet nobis liberaliter retinere. Sed per habitum charitatis placet nobis bonum gratiæ. ergo per habitum charitatis displiceret nobis malum culpæ. Si ergo habitualis displicẽtia sufficeret ad remissionem peccati venialis, nunquam peccatum veniale esset si-
5 mul cũ charitate. Præterea, remissio peccati venialis pertinet ad profectum spiritualis vitæ. Sed profectus spiritualis vitæ cum competat statui viatoris, non potest esse post mortem quæ terminat viatoris statum. ergo peccatum ve-
6 niale non potest remitti post hanc vitam. Præterea, eiusdem rationis esse videtur quod aliquis mereatur præmium essentiale vel accidentale, & quod ei remittatur peccatum. Quia eadem ratione qua aliquis accedit ad vnum oppositorum, recedit ab altero. Sed homo post mortem non potest mereri neque præmium essentiale, neque accidentale. ergo pari ratione non potest percipere remissionem pec-
7 catí, neque venialis neque mortalis. Præterea, facilius homo in peccatum cadit quã ei remittatur peccatum, quia homo est spiritus per se vadens in peccatum, sed non rediens. Sed post mortem non potest homo peccare venia-
8 liter. ergo neque potest ei remitti peccatum veniale. Præterea, nullum peccatum quod meretur pœnam æternã remittitur post hãc vitam. Sed peccatum veniale videtur mereri pœnam æternam. Si enim pro vitatione peccati venialis homo potest mereri vitam æternam, econtrario pro commissione peccati venialis potest homo mereri pœnam æternam. ergo peccatum veniale non potest remitti post
9 hanc vitã. Præterea, in purgatorio est & gratia & pœna. Sed non remittitur ibi peccatũ veniale ratione pœnæ, tum quia cum pœna sit effectus culpæ, non agit in culpam, tum quia pari ratione omnis pœna tolleret culpam, quod de pœna inferni patet esse falsum. Similiter in ratione gratiæ, quia gratia non opponitur peccato veniali, sed compatitur ipsum secum. ergo peccatum veniale nõ remittitur in purgatorio. Sed diceretur quod peccatum veniale in purgatorio remittitur, quia homo in vita ista meruit vt sibi remitte
10 retur. Sed contra, meritum Christi est efficacius quã meritum cuiuscunque hominis. Sed nullus per sacramẽta quæ habẽt efficaciam ex merito Christi, potest absolui à peccato futuro ergo multo minus potest aliquis mereri vt sibi remittatur peccatum futurum. Præterea, sicut peccatum 11
mortale opponitur charitati, ita peccatum veniale opponitur feruori charitatis. Sed feruor charitatis delens peccatum veniale non potest esse in futuro, quia nullus motus nouus voluntatis erit ibi. ergo poterit peccatum veniale remitti, sicut nec peccatum mortale potest remitti nisi su- 12
peruenĩẽte noua charitate. Præterea quicquid potest stare cum antecedente, potest stare cum consequente, sicut si album potest stare cum homine, potest etiam stare cum animali: alioquin sequeretur opposita esse simul. Sed ad gratiam finalem ex necessitate sequitur gloria, cum qua peccatum veniale stare non potest. ergo nec cum gratia finali. Non ergo potest remitti post hanc vitam. Præterea, sta- 13
tus purgatorii est status medius inter statum præsentis vitæ, & statum futuræ gloriæ. Sed in præsenti vita inuenitur & culpa & pœna. In statu autẽ glorię neq; culpa neq; pœna, inter quæ est mediũ vel culpa sine pœna, vel pœna sine culpa. Sed culpa sine pœna esse non potest, quia hoc repugnaret ordini diuinæ iustitiæ ergo in purgatorio erit pœna sine culpa. Nulla ergo culpa potest remitti post hanc vitam in purgatorio. Præterea, nullum sacramentum ecclesiæ 14
est frustra institutum. Sed extrema vnctio cum sit instituta ad remissionẽ venialium, frustra instituta videretur si post hanc vitam in purgatorio venialia peccata possent remitti. Non ergo possunt post hanc vitam remitti. Præterea, dis- 15
positio quæ consequitur formam non remanet in materia forma recedente. Non enim in materia ignis remanet charitas, igne extincto: ergo nec dispositio materiæ remanet in forma à materia separata. Sed peccatum veniale est dispositio hominis ex parte materiæ. Nã ex corruptione corporis quod aggrauat animam venialia peccata contingũt. Nam in statu naturæ integrę venialia esse non poterant, vt supra dictum est. Non ergo veniale peccatum remanet in anima à corpore separata. Et ita post hanc vitã remitti nõ 16
potest. Præterea, Quando est aliquod magnum bonum quod differtur, & magnum malum quod imminet, excitatur intensum desiderium ad consequendum bonum & euadendum malum, sed animæ separatæ quæ est purgatorio obnoxia imminet magnum malum, scilicet acerba purgatorij pœna, & differtur à maximo bono separato, scilicet à vita æterna: ergo statim excitatur in ea feruens desiderium. Sed feruor charitatis non compatitur secum veniale, ergo in purgatorio separata anima veniale habere non potest: ergo non potest veniale peccatum in purgatorio remitti.

Præterea, ignis purgatorij punit animam inquãtum est 17
instrumentum diuinæ iustitiæ. Non autem punitur esse instrumentum diuinæ misericordiæ, cuius est peccata remittere. Non ergo post hanc vitam in purgatorio peccatum veniale remittitur.

Contra. SED CONTRA est quod Gregorius dicit in quarto Dialo. Datur intelligi quasdam leues culpas post hanc vitam remitti. Præterea, super illud Matth. 3. Ipse vos ba- 2
ptizauit in spiritu sancto & igne, dicit Glossa, Spiritu in præsenti abluit, pòst si qua macula surrexerit, igne purgatorio ad purum exurit, quòd de leuioribus credendum est peccatis. Præterea, Augustinus dicit, quòd illo transitorio 3
igne non capitalia, sed minuta peccata purgantur. Præ- 4
terea, Ambrosius dicit de bono mortis, Sicut oculi carnales non possunt solem corporalem videre si aliqua læsio in eis fuerit, ita nec spirituales possunt videre solem spiritualem cum læsione. Sed peccatum veniale est quædam læsio animæ. Non ergo potest anima peruenire ad videndum Deum quandiu habet maculam venialis peccati. Oportet ergo quod talis macula in purgatorio purgetur.

CONCLVSIO.

Veniale peccatum quo ad culpam & pœnam per internum dilectionis affectum remittitur: quod si non fuerit intensus reliqua eius exoluenda in purgatorio est pœna: mortale vero in futura vita neque ad culpam, nec pœnam remissibile est.

RESP. RESPONDEO dicendum, quòd ad huius quæstionis euidentiam oportet intelligere quid sit peccatum remitti, quod nihil aliud est quam peccatum non imputari. Vide in Psal. cum præmisisset, Beati quorum remissæ sunt iniquitates: quasi exponens subdit, Beatus vir cui non imputauit peccatum Dominus. Imputatur autem peccatum

Universidad de Deusto
Biblioteca

peccatum alicui inquantum per ipsum impeditur homo à consecutione vltimi finis, qui est beatitudo æterna, à qua impeditur homo per peccatum, & ratione culpę, & ratione reatus pœnæ. Ratione quidem culpæ, quia cum beatitudo æterna sit perfectum bonum hominis, non compatitur secum aliquam bonitatis minorationem. Ex hoc autem ipso quod aliquis actum peccati commisit, incurrit quãdam boni minorationem, inquantum, scilicet factus est vituperabilis & indecentiam quandam habens ad tantũ bonum. Ex hoc vero quod reus est pœnæ, etiam impeditur à beatitudine perfecta, quę omnem dolorem & pœnam excludit. Fugit enim ibi dolor & gemitus, vt dicitur Isa. 35. Vtrumque tamen horum aliter impedit in peccato mortali, & aliter in peccato veniali. Nam in peccato mortali patitur homo bonitatis minorationẽ per priuationẽ principij ducentis ad finẽ, scilicet per priuationẽ charitatis. Sed in peccato veniali patitur homo minorationem & impedimẽtum per quandam indecentiam actus, quasi impedimento existente in ipso actu quo pergendum erat in finem, saluo tamen principio inclinante. Sicut etiam graue potest impediri ne perueniat deorsum, vel propter corruptionem grauitatis in ipso, vel propter aliquod impedimentum occurrens, quo impeditur motus eius ne ad finem naturalẽ perueniat. Ex parte etiam reatus pœnæ est differentia. Nam per peccatum mortale meretur quasi inimicus effectus pœnam exterminantem. Per peccatum vero veniale pœnam corrigẽt. Aliter ergo remittitur peccatũ veniale, & aliter mortale. Nam quantũ ad culpã ad hoc quod peccatũ mortale nõ imputetur, oportet quod tollatur impedimentũ quod erat ex corruptione principij per nouam charitatis & gratię infusionem: hoc autẽ non requiritur in peccato veniali, quia charitas manebat. Sed oportet quod tollatur impedimentum per aliquem fortem impulsum repugnantem impedimento quod erat appositum ex obice venialis. Sicut impedimentum quod contingit ex graui corruptione nõ potest tolli nisi per iteratam eiusdem generationem. Impedimentum vero quod esset ex aliquo obice appositio, tollitur per aliquem violentum motum remouentem ipsum obicem. Sic ergo & veniale quantum ad culpam remittitur per feruorem charitatis, mortale vero per gratiæ infusionẽ. Quãtum ad pœnam autem peccatum mortale non remittitur, quia habet pœnam interminabilem & æternam: peccatum vero veniale remittitur per exsolutionem pœnæ temporalis finite. Et hoc quidem quomodo vtrunque possit remitti in hac vita satis manifeste apparet. Sed in futura vita mortale peccatum nunquam potest remitti quantũ ad culpam. Nõ enim post hanc vitam anima immutatur essentiali immutatione per gratiæ & charitatis infusionẽ de nouo. Culpa autem nõ dimissa, nec pœna remittitur, vt supra dictum est. Sed de peccato veniali quidam dixerunt quod in habentibus charitatem semper dimittitur in hac vita quãtum ad culpam, sed post hanc vitam dimittitur quantum ad pœnã per pœnæ scilicet solutionem. Sed hoc quidem satis probabile videtur in his qui cũ vsu rationis ex hac vita recedunt. Non enim est probabile quod aliquis in charitate existens & cognoscens sibi mortem imminere, non moueatur motu charitatis, & in Deum & contra omnia peccata quæ fecit, etiam venialia. Et hoc sufficit ad remissionẽ venialium quãtum ad culpam, & fortassis etiam quantum ad pœnam si sit intensa dilectio. Sed quandoque contingit quod aliqui in ipsis actibus peccatorum venialium, vel in proposito venialiter peccãdi occupãtur somno vel aliqua passione auferẽte vsum rationis, & præueniuntur morte antequam possint habere vsum rationis. Quibus manifestũ est quod in hac vita peccata venialia non dimittũtur, & tamen propterea non impediuntur perpetuo à vita æterna, ad quam nullo modo perueniunt nisi omnino immunes ab omni culpa effecti. Et ideo oportet dicere quod venialia remittuntur eis post hanc vitam, etiam quantum ad culpam, eo modo quo remittuntur in hac vita, scilicet per actum charitatis in Deum repugnantem venialibus in hac vita commissis. Quia tamen post hanc vitam non est status merendi: ille dilectionis motus in eis tollit quidem impedimentum venialis culpæ, non tamen meretur absolutionem vel diminutionem pœnæ, sicut in hac vita.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendum, quòd peccatum veniale non mutat statum vel locum hominis, sed est quoddam impedimentum quo differtur homo à consecutione
2 vltimi finis. Ad secũdum dicendum, quòd in futura vita nõ est aliqua essentialis immutatio volũtatis, scilicet quantum ad finem, vel quantum ad charitatem vel gratiam: potest tamen esse aliqua accidentalis immutatio per remotionem impedimenti. Nam remouens prohibens est mouens per accidens, vt dicitur in octauo Physico. Ad tertiũ 3
dicendum, quòd eiusdem rationis est quod voluntas feratur in appetitum vnius contrarij, & in detestationem alterius. Nullus autem habens vsum liberi arbitrij potest inchoare nouam vitam quæ est per gratiæ infusionem, nisi appetat & amet gratiæ bonum. Et ideo oportet quod detestetur omne malum repugnans. Ita tamen quod peccata mortalia quæ propria voluntate cõmisit, & directe contrariantur gratiæ in speciali detestetur, vt sic remota causa subtrahente gratiã per displicentiam peccati mortalis tollatur effectus, scilicet priuatio gratiæ per eius infusionem. peccatum autem mortale non ex propria voluntate huius personæ contractum est: peccatum autem veniale est quidem propria voluntati huius personæ commissum: non tamen est causa priuationis gratiæ: vnde non requiritur displicentia in particulari, sed in vniuersali tantum, inquantum habent aliquam rationem repugnãtis ad gratiam. Ad 4
quartum dicendum, quòd habitualis displicentia non sufficit ad remissionem venialis, sed requiritur actualis. Sufficit tamen generalis. Ad quintum dicendum, quòd remis- 5
sio culpæ venialis non facit profectum spiritualem per se, scilicet quantum ad augmentum spiritualis boni, sed solum per accidens, scilicet quantum ad remotionem impedimenti. Ad sextum dicendum, quòd meritum gloriæ est 6
essentialis vel accidentalis pertinet per se ad profectum spiritualem, qui est per augmentum spiritualis boni: vnde nõ est similis ratio. Ad septimum dicendũ, quòd anima post 7
mortem transit in alium statum angelis conformem. Vnde eadem ratione non potest peccare venialiter sicut nec angelus, quia non remanet in ea charitatis vsus qui est causa remissionis peccati venialis, potest tamen post mortem ei remitti peccatum veniale. Ad octauum dicendum, quòd 8
vitare peccatũ veniale potest intelligi dupliciter. Vno modo secundum puram negationẽ. Et sic non meretur vitam æternam, quia etiam dormiens non peccat venialiter, & tamen non meretur. Alio modo secundum aliquam affirmationem, secũdum quod dicitur ille vitare peccatum veniale qui vult non peccare venialiter. Et quia ista volũtas potest esse ex charitate: ideo vitare peccatum veniale potest esse meritorium vitæ æternæ. Sed peccare venialiter non repugnat charitati: vnde non meretur pœnã æternam.

Ad nonum dicendum, quòd remissio venialis peccati in 9
purgatorio quantum ad pœnã est ex parte purgatorij, quia homo patiendo exsoluit quod debet. Et ita cessat reatus. Sed quãtum ad culpam non remittitur per pœnam, neque secũdum quod actu sustinetur, quia non est meritoria. Neque secundũ quod recogitatur. Non enim esset motus charitatis quod aliquis detestaretur peccatum veniale propter pœnam, sed magis esset motus timoris seruilis, vel naturalis. Remittitur ergo in purgatorio veniale quãtum ad culpam virtute gratiæ, non solum secundum quod est in habitu, quia sic compatitur veniale peccatum, sed prout exit in actum charitatis detestantis veniale peccatum. Ad de- 10
cimum dicendũ, quòd nullus potest mereri remissionem futuræ culpæ, potest tamẽ mereri statũ purgatorij, in quo sit sibi culpa remissibilis. Ad vndecimum dicẽdum, quòd 11
post mortem non erit aliquis motus nouus voluntatis qui nõ præcessit in hac vita in aliqua radice vel naturę vel gratiæ. Multi tamen actuales motus voluntatis erunt post hãc vitam, qui non sunt modo, quia alij etiam erunt secundum ea quæ tunc cognoscẽt & experientur. Ad duodecimum 12
dicendum, quòd quando antecedens & consequens alicuius conditionalis sunt simul, quicquid potest stare cum antecedente, potest stare cum consequente. Sed quãdo non sunt simul, hoc non est necessarium. Sequitur enim si animal viuit & morietur: nõ tamen quicquid potest stare cum vita, potest stare cum morte. Et similiter non quicquid potest stare cum gratia finali, potest stare cum gloria. Ad de- 13
cimumtertium dicendum, quòd non oportet illud quod est medium quantum ad aliquid, esse medium quantũ ad omnia. Status ergo purgatorij medius est quidem quãtum ad aliqua inter statum præsentis vitæ & statum gloriæ, non tamen quantum ad hoc quod sit ibi culpa sine pœna, vel pœna sine culpa. Ad decimumquartum dicẽdum, quòd om- 14
nia sacramẽta nouæ legis sunt instituta ad conferendum gratiam. Non autem requiritur ad remissionẽ peccatorum venialium nouæ gratiæ infusio, vt dictum est. Et ideo nec extrema vnctio, nec aliquod sacramentum nouæ legis est principaliter institutum contra peccata venialia, licet per ea peccata venialia remittantur. Sed est instituta extrema
15 vnctio ad reliquias peccatorum tollendas. Ad decimumquintum dicendum, quòd licet ex corruptione corporis sit aliqua causa venialium, non tamen venialia sunt sicut in subiecto in corpore, sed in anima: vnde nõ sunt dispositio-
16 nes materiæ, sed formæ. Ad decimumsextum dicendum, quòd illa ratio non concludit quòd peccatũ veniale in purgatorio nõ remittatur, sed quod statim ibi non remittatur:
17 & hoc satis videtur probabile. Ad 17. dicendum, quòd sicut iam dictum est, remissio culpæ non fit per pœnam, sed per vsum gratiæ, quæ est effectus diuinæ misericordiæ.

De remissione peccatorum venialium in hac vita.

ARTIC. XII.

Primum. DVODECIMO quæritur de remissione peccatorũ venialiũ in hac vita, vtrũ scilicet remittãtur per asperfionem aquæ benedictæ, vnctionem corporis, & huiusmodi. Et videtur quod non. Conferre enim gratiam est proprium sacramentorum nouæ legis. Sed huiusmodi non dicuntur esse sacramenta: ergo non conferunt gratiam. Non
2 ergo per ea fit remissio alicuius culpæ. Præterea, peccatum mortale non potest stare simul cum gratia, cum qua tamen potest stare veniale. Et sic infusio gratiæ sufficit ad remissionem peccati mortalis, non autem sufficit ad remissionem peccati venialis: videtur ergo quod plus requiratur ad remissionem peccati venialis quam ad remissionem peccati mortalis. Sed per prædicta non potest remitti pec-
3 catum mortale: ergo multo minus peccatũ veniale. Præterea, peccatum veniale remittitur per actum charitatis. Sed actus charitatis ex præmissis causari non potest, sed ab extrinseco procedit: ergo per prædicta peccatum ve-
4 niale remitti non potest. Præterea, huiusmodi æqualiter se habent ad omnia peccata venialia. Si ergo per ea remittitur vnum peccatum veniale, pati ratione remittuntur omnia. Et sic si remittuntur quantum ad culpam, frequentissime illi qui sunt absque peccato mortali possũt dicere, Peccatum non habemus: quod est contra id quod habemus primę Ioannis primo. Et si per huiusmodi remittatur peccatum etiam quantum ad pœnam, plurimi statim post mortem euolabunt, purgatorij pœnam non sentiẽtes, quod videtur inconueniens. Non ergo per prædicta peccata venialia remittuntur.

Contra. SED CONTRA est, quia nihil in Ecclesiæ observantiis agitur frustra. Sed in benedictione aquæ fit mentio de remissione culpæ: ergo aliqua culpa per asperfionem aquæ benedictæ remittitur. Non autem culpa mortalis, ergo venialis.

CONCLVSIO.

Quæcunque feruorem charitatis, quo omnia remittuntur peccata, augere possunt, ad venialis remissionem faciunt, vt nouæ legis sacramenta, & piæ orationes, & alij cerimoniales actus.

RESP. RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est, per feruorem charitatis peccata venialia remittuntur. Et ideo quæcunque nata sunt excitare feruorem charitatis, possunt causare remissionem peccatorum venialium. Actus autem charitatis ad voluntarem pertinet. Quę quidem tripliciter ad aliquid inclinatur. Aliquando quidẽ ex sola ratione aliquid demonstrante. Aliquando autem ex ratione simul & aliquo interiori instinctu qui est à causa superiori scilicet Deo. Aliquando autem cum hoc etiam ex inclinatione habitus inhærentis. Sunt quidem quædam quæ causant remissionem peccati venialis, inquantum inclinant voluntarem ad feruentem charitatis actum secundum tria prędicta. Et sic per sacramẽta nouæ legis venialia peccata remittuntur. Quia & ratio ea considerat vt quasdam salutares medicinas, & diuina virtus in eis secretius operatur salutem, & etiã per ea cõfertur habitualis gratiæ donum. Quædã vero sunt quæ causant remissionem venialis peccati secundum duo prædictorum. Non enim causant gratiam, sed excitant rationem ad aliquid considerandum quod excitet charitatis feruorem. Et etiã pie creditur quod virtus diuina interius operetur excitando dilectionis feruorem. Et hoc modo aqua benedicta, benedictio pontificalis & huiusmodi sacramẽtalia causant remissionem peccati venialis. Quædam vero sunt quæ causant remissionem venialis peccati solummodo excitando charitatis feruorẽ per modum considerationis, sicut oratio dominica, tonsio pectoris, & alia huiusmodi.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendum, quod non est necessarium ad remissionem peccati venialis quod noua gratia conferatur. Et ideo potest peccatum veniale dimitti per aliquid quod non est sacramentum. Ad secundum dicendũ, 2
quod habẽti vsum liberi arbitrij, non infunditur noua gratia sine feruore charitatis. vnde plura requiruntur ad remissionem peccati mortalis quam venialis. Ad tertium 3
dicendum, quod prædicta causant feruorẽ charitatis ipsam voluntatem inclinando, vt dictum est. Ad quartum di- 4
cendum, quod quamuis huiusmodi æqualiter se habeant ad omnia peccata venialia, tamen feruor ab eis excitatus non æqualiter semper se habet ad omnia, sed quandoque respicit aliqua in speciali, & contra ea efficacius operatur. Et si in generali respiciat ea, potest contingere quod non habet eundem effectum in omnibus, eo quod affectus hominis aliquando habitualiter est inclinatus ad aliqua peccata venialia committenda, ita scilicet quod si in memoria haberẽtur, non displicerent, vel forte si oportunitas adesset committerẽtur. Et raro contingit homines in hac mortali vita viuentes ab huiusmodi affectibus liberos esse. vnde non possumus fiducialiter dicere, Peccatum non habemus. Et si etiam homo ad horam per huiusmodi remedia ab omnibus venialibus immunitatẽ consequatur quantũ ad culpam, non tamen sequitur quod sit liberatus quantum ad totam pœnam, nisi forte sit tantus feruor dilectionis quod sufficiat ad totius pœnæ remissionem.

QVÆSTIO OCTAVA.

DE VITIIS CAPITALIBVS.

In quatuor articulos diuisa.

Primo enim quæritur vtrum sint tantum septem capitalia vitia.
2 Vtrum superbia sit speciale peccatum.
3 Vtrum superbia sit in vi irascibili.
4 Vtrum conuenienter assignentur species superbiæ.

Vtrum sint tantum septem capitalia vitia.

ARTIC. I.



QVAESTIO est de vitiis capitalibus. Et primo quæritur de numero vitiorum capitalium, quot & quæ sunt.
Et videtur quod sint septem. Dicit e- 1
nim Gregor. 31. Moral. Septem sunt principalia vitia, scilicet inanis gloria, inuidia, ira, tristitia, auaritia, ventris ingluuies, luxuria.

Contra. SED CONTRA, capitalia vitia videtur dici ex quibus alia oriuntur. Sed omnia vitia oriũtur ex vno vitio vel ex duobus. Dicitur enim primę ad Tim. 6. Radix omnium malorũ cupiditas. Et Eccle. 10. dicitur, Initium omnis peccati superbia. ergo non sunt septem vitia capitalia. Sed dicendum quod Apostolus ibi loquitur de cupiditate nõ secundum quod est speciale peccatum, sed secundum quod importat quandam generalem inordinationẽ cõcupiscentiæ. Sed contra, cupiditas prout est speciale peccatum, est 2
inordinatus appetitus diuitiarum, qui auaritia dicitur. Sed de tali cupiditate ibi loquitur Apostolus, quod patet ex hoc quod ibidem dicit, Qui volunt diuites fieri, incidũt in tentationes, & laqueum diaboli. ergo cupiditas quæ est radix omnium malorum est speciale peccatum. Præterea, 3
vitia virtutibus opponuntur. Sed solum sunt quatuor virtutes cardinales, vt Ambr. dicit super illud Luc. 6. Beati pauperes. ergo non sunt nisi quatuor vitia capitalia. Præ- 4
terea, ex illo peccato videtur aliud exoriri, ad cuius finem aliud peccatum ordinatur: sicut si aliquis ad acquirendum pecuniam mentiatur, mendacium ex auaritia oritur. Sed ad finem cuiuslibet vitij quęlibet vitia ordinari possunt. ergo vnum vitium nõ magis est capitale quam aliud. Præ- 5
terea,

Universidad de Deusto
Biblioteca

terea, ea quorum vnum naturaliter ex altero oritur, non
possunt poni æquè principalia. Sed inuidia naturaliter ex
superbia oritur: ergo inuidia non debet poni vitium capi-
6 tale condiuisum superbiæ. Præterea, illa videntur esse
principalia vel capitalia vitia, quæ habent fines principa-
les. Sed si accipiantur propinqui fines vitiorum multo plu-
res sunt quam septem. Si autem remoti fines accipiantur
non distinguetur gula à luxuria, quorum vtrunque ad de-
lectationẽ carnis ordinatur tanquam ad finem remotum.
Non ergo conuenienter assignantur septem vitia capita-
7 lia. Præterea, hæresis est quoddam vitium. Sed in eo qui
incurrit hæresim ex pura ignorantia, non causatur hæresis
ex aliquo prædictorum vitiorum: ergo aliquod vitium est
8 quod non oritur ex præmissis, & sic insufficienter assignan-
tur principalia vitia. Præterea, contingit aliquod pecca-
tũ ex bona intẽtione oriri, vt patet in eo qui furatur vt det
eleemosynam. Sed tale peccatum non procedit ex aliquo
prædictorum vitiorum: ergo ex præmissis vitiis non oriun
9 tur omnia peccata. Præterea, gula videtur ordinari ad
delectabile gustus, luxuria vero ad delectabile tactus, sed
etiam in aliis sensibus sunt quædam delectabilia: ergo de-
10 berent accipi principalia vitia secundũ alios sensus. Præ-
terea, omnia peccata ad vnum appetitum pertinere viden-
tur, quia voluntas est qua peccatur, & recte viuitur: vt Au-
gustinus dicit. Sed motus appetitiuæ virtutis est ab anima
ad res. In rebus autem non inuenitur nisi bonum & ma-
lum, vt dicitur in sexto Metaphysi. ergo sola duo vitia de-
bent esse capitalia: vnum respectu boni, & aliud respectu
11 mali. Præterea, voluntas ad quam pertinet peccatum,
est appetitus intellectiuus, qui videtur esse rerũ in vniuer
sali, eo quod sequitur apprehensionem intellectus quæ est
vniuersalium. Sed vniuersalia in genere appetitus sunt bo-
num & malum, quæ non sunt in genere, sed sunt genera
aliorum, vt dicitur in Prædicamentis: ergo vitia capitalia
non debent distingui secundum aliqua particularia bona
vel mala, sed solum in generali, vt sint duo secundum dif-
12 ferentiam boni & mali. Præterea, malum pluribus mo-
dis contingit quam bonum: quia bonum contingit ex vna
& tota causa, malum autem ex singularibus defectibus:
vt Dionysius dicit quarto capite de Diui. nomi. Sed viden-
tur quatuor peccata capitalia sumi secundum aliquem or-
dinem ad bonum, sicut gula & luxuria respiciunt bonum
delectabile, auaritia bonum vtile: superbia bonum hone-
stum, quia bonis operibus insidiatur vt pereant, vt Augu-
stinus dicit: ergo alia vitia capitalia debẽt esse plura quam
13 tria. Præterea, diuersorum generum diuersa sunt princi-
pia: vt dicitur in vndecimo Metaphysicorum. Sed finis in
operabilibus & appetibilibus est sicut principium in spe-
culatiuis: vt dicitur in septimo Ethico. ergo non possunt
diuersa genera vitiorum reduci in finem vnius vitij. Et sic
14 ex vno vitio non possunt plura oriri. Præterea, si vnum
vitium ex alio oritur quasi ad eius finem ordinatum, seque
tur quod idem sit finis vtriusque vitij. Aut ergo secundum
eandem rationem, aut secundum aliam & aliam. Si secun-
dum aliam rationem non erit dicendus vnus finis: sed plu-
res, quia multitudo & diuersitas obiectorum respondẽ-
tium potentiis habitibus & actibus animæ, magis consi-
deratur secundum rationes obiectorum quam materialiter
secundum ipsas res. Et sic vnum non ordinabitur ad fi-
nem alterius: sed vtrumque per se habebit ex æquo suum
finem. Si autem idem secundum eandem rationem sit fi-
nis vtriusq; vitij, sequetur quod ambo vitia sint vnum se-
cundum speciem: sicut in naturalibus quæ habent vnam
formam sunt vnius speciei. Finis enim dat speciem in mo-
ralibus, sicut forma in naturalibus. Et sic non erit origo
vitij ex vitio, sed magis quædam vnio vitiorum: non ergo
15 debent poni prædicta tanquam vitia capitalia. Præterea,
Philosophus dicit in sexto Ethicorum, quòd si aliquis mœ
chatur vt furetur, non est mœchus, sed fur. Et sic videtur,
quòd quando aliquod vitium ordinatur ad finem alterius
vitij, quod transeat in speciem eius. Non ergo secundum
16 hoc vitium ex vitio orietur. Præterea, super illud Psalm.
Emundabor à delicto maximo: dicit glosa quod delictum
maximum est superbia, qua qui caret, omni vitio caret. Ex
quo videtur quòd superbia sit vitium commune. Sed com-
mune non diuiditur contra proprium: ergo non debet su-
perbia poni vitium capitale cõdiuisum ab aliis, sicut à qui-
17 busdam ponitur. Præterea, super illud Roma. 7. Concu-
piscentiam nesciebam nisi lex diceret, Non cõcupisces: di-
cit Glos. Bona est lex quæ dum concupiscentiam prohibet,
omne malum prohibet. Et sic etiam videtur quod concu-
piscentia sit vitium commune. Nõ ergo debet poni specia-
liter cupiditas seu auaritia vnum de septem vitiis capitali-
bus. Præterea, vitia capitalia dicuntur quæ habent fines 18
principales, sicut dictum est. Sed diuitiæ quæ sunt finis aua
ritiæ, non habent rationem finis principalis, quia non ap-
petuntur nisi sicut vtiles & relatæ ad aliud: vnde Philoso-
phus probat in primo Ethic. quòd in diuitiis nõ possit esse
fœlicitas: ergo auaritia non debet poni capitale vitium.

Præterea, passiones animæ ad peccata inclinant: vnde & 19
dicuntur passiones peccatorum Roma. 7. Sed prima passio-
num est amor, ex qua omnes affectiones animæ oriuntur,
vt Aug. dicit 14. de Ciui. Dei: ergo amor inordinatus debet
maxime poni vitium capitale: præsertim cum Augustinus
in eodem lib. dicat, quòd amor sui vsque ad contemptum
Dei facit ciuitatem Babylonis. Præterea, quatuor ponun- 20
tur principales animæ passiones, scilicet gaudium & trista-
tia: spes & timor, vt patet per Aug. 14. de Ciui. Dei. Sed in-
ter septem vitia capitalia inueniuntur aliqua ad gaudium
seu lætitiam pertinere, sicut est gula & luxuria. Quædam
etiam pertinent ad tristitiã, vt acedia & inuidia. Ergo etiã
aliqua vitia capitalia debent poni pertinere ad spem & ti-
morem, præcipue cum ex spe aliqua vitia oriantur. Dicitur
enim quod sola spes facit vsurarium. Et similiter ex timo-
re aliqua oriuntur. Quia super illud Psalm. Incensa igni &
suffossa, dicit Augu. quòd omne peccatum oritur ex amore
male inflammante, & ex timore male humiliante. Præ- 21
terea, ita non ponitur passio principalis, ergo videtur quod
nec vitiũ capitale deberet poni. Præterea, principali vir- 22
tuti principale vitium opponitur. Sed charitas est principa
lis virtus quæ & mater & radix virtutum dicitur: cui oppo
nitur odium: ergo odium deberet poni vitium capitale.

Præterea, primę Ioan. secundo dicitur, Omne quod est in 23
mundo aut est concupiscentia carnis, aut est concupiscen-
tia oculorum, aut superbia vitæ. Sed aliquis mundanus di-
citur vel in mundo esse propter peccatum: ergo ista tria so-
lum debent poni vitia capitalia. Præterea, Aug. in homel. 24
de igne purgatorij dicit plura esse capitalia peccata, quæ
sunt sacrilegia, homicidia, adulteria, fornicatio, falsum te-
stimonium, rapina, furta, superbia, inuidia, auaritia, & si lõ-
go tempore teneatur iracundia, & ebrietas si assidua sit. Et
habetur in decretis di. 26. cap. Si quis: videtur ergo prius
posita vitia septem capitalia inconuenienter assignata.

CONCLVSIO.

Septem sunt vitia capitalia, quasi aliorum peccatorũ prin-
cipia: superbia, auaritia, gula, luxuria, inuidia, acedia, ira.

RESPONDEO dicendum, quòd capitale vitium à *RESP.* 1. 2. qũ. 84
capite dicitur. Caput autẽ tripliciter sumitur. Dicitur *artic. 4.*
enim primo caput quoddam animalis membrum: & sic su-
mitur primæ ad Corinth. 11. Omnis vir orans, aut prophe-
tans velato capite deturpat caput suum. Et quia caput est
quoddam principium animalis, inde deriuatum est nomẽ
capitis ad significandum. Secundò, omne principiũ, secun-
dũ illud Thren. 4. Dispersi sunt lapides sanctuarij in capi-
te omniũ platearum eius: & Ezech. 16. Ad omne caput viæ
ædificasti signum prostitutionis tuæ. Tertio modo caput
significat principem & rectorem populi: nam & alia mem-
bra corporis à capite quodammodo reguntur. Et hoc mo-
do sumitur caput primo Reg. 15. Cum esses paruulus in o-
culis tuis caput in tribubus Israël factus es. Et Amos sexto,
Capita populorum pompatice ingredientes domum Israël.
Et secundum has tres significationes capitis potest dici vi-
tium capitale. Dicitur enim quandoque capitale vitium à
capite secundum quod est membrum corporis: & secundũ
hoc dicitur peccatum capitale quod punitur pœna capitis:
sic autem nõ loquimur hic de vitiis capitalibus, sed secun
dum quod capitale dicitur à capite prout significat princi-
piũ. vnde Grego. vitia capitalia, principalia nominat. Scien
dum est autem, quòd vnum peccatum ex alio potest oriri
quatuor modis: primò quidem ex parte gratiæ subtractæ,
per quam homo retrahitur à peccato, secundum illud pri-
mę Ioan. 3. Omnis qui natus est ex Deo non peccat, quia
semen Dei manet in eo. Et secundum hoc primum pecca-
tum, quod gratia priuat, est causa peccatorum subsequen-
tium gratiæ priuationem, & quodlibet peccatum potest ex
quolibet causari: hic autem modus causandi est per remo-
tionem

tionem prohibentis. Remouens autem prohibens est mo-
uens per accidens, vt dicitur in octauo Physico. Nulla au-
tem ars neque doctrina considerat causas per accidens, vt
dicitur in sexto Metaphysi. vnde secundum istum modum
causæ vel principij non assignantur vitia capitalia. Secun-
do modo vnum peccatum causat aliud per modum incli-
nationis, inquantum, scilicet ex præcedenti peccato causa-
tur dispositio vel habitus inclinans ad peccandum: & secũ-
dum istum modum originis omne peccatum causat aliud
sibi simile in specie. & ideo nec secũdum hunc modum ori-
ginis dicuntur peccata capitalia. Tertio modo vnum pec-
catum causat aliud ex parte materiæ, inquantum scilicet
vnum peccatum ministrat materiã alterius, sicut gula mi-
nistrat materiam luxuriæ, & auaritia dissensioni. Sed nec
secundum hunc modum originis dicuntur vitia capitalia.
Quia quod ministrat materiam peccato, non est causa pec-
cati in actu, sed in potentia & occasionaliter. Quarto mo-
do vnum peccatum causat aliud ex parte finis, inquantum
scilicet propter finem vnius peccati committit homo aliud
peccatum, sicut auaritia causat fraudem, quia homo ad hoc
fraudem committit, vt pecuniam lucretur. & secũdum hoc
peccatum causatur à peccato in actu & formaliter. Et ideo
secundum istum modum originis dicuntur vitia capitalia,
ita quod ad hoc etiam conuenit tertia significatio capitis.
Manifestum est enim quod princeps ordinat sibi subiectos.
ad finem suum, sicut exercitus ordinatur ad finem ducis,
vt dicitur in vndecimo Metaphysi. Vnde secũdum Gregoriũ vitia capitalia sunt quasi duces, & vitia quæ ex eis oriũ-
tur sunt quasi exercitus. Quod autem vnum peccatum or-
dinetur ad finem alterius, potest dupliciter cõtingere. Vno
modo ex parte ipsius peccantis, cuius voluntas est pronior
ad finem vnius peccati quam alterius: sed hoc accidit pec-
catis. Vnde secundum hoc non dicuntur aliqua vitia capi-
talia. Alio vero modo dicuntur ex ipsa habitudine finium,
quorum vnus habet quandam cõuenientiam cum alio, ita
quod vt in pluribus ad ipsum ordinetur: sicut deceptio quæ
est finis fraudis ordinatur ad pecunias cõgregandas, quod
est finis auaritiæ, & secundum hoc oportet capitalia vitia
assumere. Illa ergo dicuntur capitalia vitia, quæ habent
quosdam fines principaliter secundum se appetibiles, vt sic
ad huiusmodi fines alia vitia ordinentur. Est autem consi-
derandum quod eiusdem rationis est quod aliquis prose-
quatur bonum & fugiat malum oppositum, sicut gulosus
quærit delectabile in cibis, & fugit tristitiam quæ est ex
absentia ciborum: & simile est in aliis vitiis. vnde vitia ca-
pitalia possunt conuenienter distingui secundum differen-
tiam boni & mali, ita scilicet quod vbicunque occurrit spe
cialis ratio appetibilis vel fugibilis, ibi est vnũ vitium ca-
pitale ab aliis distinctum. Est ergo considerandum quod
bonum secundum propriam rationem attrahit ad se appe-
titum. Sed quod appetitus refugiat aliquod bonum, est se-
cundum aliquam specialem rationem consideratam circa
huiusmodi bonum. vnde oportet secundum huiusmodi ra-
tiones considerari alia peccata capitalia ab illis, quæ ordi-
nantur ad aliquod bonum prosequendum. Bonum autem
hominis est triplex, scilicet bonum animæ, bonum corpo-
ris, & bonum exteriorum rerum. Ad bonum ergo animæ,
quod est bonum imaginatum, scilicet excellentia honoris
& gloriæ, ordinatur superbia, vel inanis gloria. Ad bonum
autem corporis pertinens ad conseruationem indiuidui,
quod est cibus, ordinatur gula: ad bonũ vero corporis per-
tinens ad conseruationem speciei, sicut est in venereis, per-
tinet luxuria: ad bonum autem exteriorũ rerum pertinet
auaritia. Quod autem aliquod bonum effugiatur, hoc est
inquantum est impeditiuum alicuius boni inordinate con
cupiti. In quod quidem bonum secundum quod est impe-
ditiuum, duplicem motum habet appetitus, scilicet motum
fugæ, & motum insurrectionis contra ipsum. Quantum er-
go ad motũ fugæ, sumuntur duo vitia capitalia, prout bo-
num impeditiuum boni cupiti consideratur in ipso vel in
alio. In ipso quidem, sicut bonum spirituale impedit quie-
tem vel delectationem corporalem: & sic est acedia, quæ
nihil est aliud quã tristitia de aliquo bono spirituali, prout
est impeditiuum boni corporalis. In alio vero, secundum
quod bonum alterius impedit propriam excellentiam. Et
sic est inuidia, quæ est dolor alieni boni. Insurrectionem
vero contra bonum, importat ira.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendum, quòd sicut in virtu-
tibus consideratur duplex finis, scilicet finis vltimus & com
munis, qui est fœlicitas: & finis proprius, qui est bonũ pro-
prium vniuscuiusq; virtutis: ita etiam in vitiis possunt ac-
cipi fines proprij vitiorum, secũdum quod sumuntur vitia
capitalia, vt dictum est: potest etiam accipi finis vltimus &
communis, quod est proprium bonum. Ad hoc enim ordi-
nantur omnes fines dicti capitalium vitiorum, sed propriũ
bonum non habet quod sit finis vitiorum, nisi secundum
quod inordinate appetitur. Appetitur autem inordinate se-
cundum quod appetitur præter ordinem diuinæ legis. Vn-
de & in omni peccato dicuntur esse duo, scilicet conuersio
ad commutabile bonum, & auersio à bono incommutabi-
li. Sic ergo ex parte conuersionis ponitur principium om-
nium peccatorũ cupiditas quædam generalis, quę est inor-
dinatus appetitus proprij boni. Ex parte vero auersionis
ponitur principium peccatorum quædam generalis super-
bia, secundum quod homo non subiicit se Deo: vnde dici-
tur Eccle. decimo quod initium superbiæ hominis est apo-
statare à Deo. Sic ergo cupiditas & superbia, secundũ quod
in quadam generalitate sumuntur, non dicuntur quidem
vitia capitalia, quia non sunt specialia vitia, sed dicũtur ra-
dices quædam vel initia vitiorum. Sicut si diceretur quod
appetitus fœlicitatis est radix omnium virtutum: potest ta
men dici quod etiam cupiditas & superbia secũdum quod
sunt specialia peccata habent quidem communitatem ge-
neralem super omnia peccata secundum rationem finium.
Nam finis auaritiæ se habet ad fines omnium aliorum vt
quoddam principium, inquãtum per diuitias potest homo
acquirere omnia, quæ alia vitia cupiunt. nam pecunia vir-
tute omnia huiusmodi appetibilia continet, secundum il-
lud Eccle. 10. Pecuniæ obediunt omnia. Finis autem pro-
prius superbiæ, scilicet excellentia honoris & gloriæ, est si-
cut terminus omnium huiusmodi finium: nam ex multitu-
dine diuitiarum, & ex hoc quod fruitur quibusdam cupi-
tis, potest homo adipisci honorem vel gloriam. Et quam-
uis in via executionis vnum istorum finium sit sicut princi-
pium, & aliud vt terminus aliorum finium, non tamen pro
pter hæc sola, duo hæc vitia debent poni capitalia: quia non
ad solos hos fines principaliter intentio appetitus ordina- 2. 3
tur. Et per hoc patet solutio ad secundum. Ad tertium di-
cendum, quod virtus constituitur ex hoc quod ordo ratio-
nis ponitur in vi appetitiua: vitium autem consurgit ex hoc
quod motus appetitiuus ab ordine rationis recedit. Non
autem secundum idem ordo rationis ponitur in appetitu,
& appetitus recedit ab ordine rationis. vnde licet virtus
opponatur vitio, non tamen oportet quod principale vi-
tium opponatur principali virtuti: quia non est eadem ra-
tio originis virtutis & vitij. Ad quartum dicẽdum, quod 4
ex dispositione hominis peccantis potest contingere quod
quodlibet vitium ad finem cuiuslibet ordinetur. Sed secun-
dum habitudinem obiectorum vel finium quam habẽt ad
inuicem, quædam determinate à quibusdam oriuntur, à
quibus etiam frequentius procedunt. In consideratione au
tem morali attenditur id quod est vt in pluribus, sicut & in
consideratione naturali. Ad quintum dicendum, quod ex 5
his quæ dicta sunt patet quod inuidia vt in pluribus, ex su-
perbia oritur. propter hoc enim homo maxime tristatur de
bono alterius, quia est propriæ excellentiæ impeditiuum.
Sed quia inuidia habet specialem rationem in suo motu,
vt scilicet refugiat bonum, propter hoc ponitur seorsum à 6
superbia vitium capitale. Ad sextum dicendum, quod vi-
tia capitalia accipiuntur secundum fines propinquos non-
quidem omnium specialium peccatorum, sed quorundã ex
quibus vt in pluribus nata sunt alia peccata oriri. Et ideo
etiam gula distinguitur à luxuria, quia alterius rationis est
delectatio quæ est obiectum gulæ, & quæ est obiectum lu-
xuriæ. Ad septimum dicendum, quod quatuor videtur ad 7
defectum cognitionis pertinere, scilicet nescientia, ignoren-
tia, error, & hæresis. Inter quæ nescientia est cõmunius,
quia importat simplicem carentiam scientiæ. vnde & in an
gelis Dionysi. quãdam nescientiam ponit vt patet in sexto
capite Eccle. hierarc. ignorantia vero est quædam nescien-
tia eorum, scilicet quæ homo natus est scire & debet. Error
vero supra ignorantiam addit applicationẽ mentis ad con-
trarium veritatis: ad errorem enim pertinet approbare fal-
sa pro veris. Sed hæresis supra errorem addit aliquid & ex
parte materiæ, quia est error eorum quæ ad finem pertinent, & ex parte erroris: quia importat pertinaciam, quæ
sola facit hæreticum: quæ quidem pertinacia ex superbia
oritur. Magnæ enim superbiæ est vt homo sensum suum 8
præ se

Universidad de Deusto
Biblioteca

præferat veritati diuinitus reuelatæ. Hæresis ergo ex simplici ignorantia prouenies si sit peccatum, ex aliquo prædictorum vitiorum exoritur. Imputatur enim homini ad peccatum si non curat addiscere ea quæ scire tenetur: videtur autem hoc ex acedia prouenire ad quam pertinet refugere spirituale bonum, inquantum est impeditiuum boni corporalis. Ad octauum dicendum, quòd ista vitia capitalia dicuntur, quia ex eis vt in pluribus alia vitia oriuntur: licet quandoque aliquod vitium etiam ex bono oriatur. Et tamen potest dici quod etiam quando aliquis furatur vt det eleemosynam, hoc etiam peccatum quodammodo ex aliquo capitalium oritur: procedit enim hoc ex ignorantia aliqua, vel errore quod malum faciat propter bonum. Ignorantia autem vel error ad acediam reducitur, vt dictum est. Ad nonum dicendum, quòd luxuria & gula respiciunt delectationem tactus. Gulosus enim non dicitur aliquis ex hoc quod delectetur in sapore cibi, sed in sumptione eius quasi tactu delectatus, vt Philosophus dicit in tertio Ethic. Delectationes autem aliorum sensuum non sunt fines principales. Referuntur enim vel ad cognitionem veritatis, sicut in hominibus: vel ad delectabilia tactus, sicut in aliis animalibus. Canis enim sentiens leporem non delectatur in odore, sed in cibo quem expectat. Et ideo secundum delectationes aliorum sensuum non sumuntur aliqua vitia capitalia. Ad decimum dicendum, quòd bonum & malum in rebus inuenitur secundum diuersas conditiones: vnde non oportet quod solum vnum vitium capitale ad bonum ordinetur. Ad vndecimum dicendum, quòd sub vno communi vniuersali possunt sumi multa vniuersalia magis specialia. Sicut sub vno genere generalissimo sumûtur genera subalterna, quæ etiam sub intellectum cadunt. Sic etiam appetitus intellectiuus potest ferri in diuersas bonorum species diuersimode. Ad duodecimum dicendum, quòd peccata non distinguuntur secundum differentiam boni & mali, quia idem peccatum circa aliquod bonum & circa malum oppositum esse potest, vt dictum est. Ad decimumtertium dicendum, quòd ea quæ sunt diuersorum generum quasi generalissimorum, sunt diuersa principia secundum rem, licet sint eadem secundum analogiam, vt dicitur in decimo Metaphysicorũ. Sed ea quæ continentur sub vno genere generalissimo, licet sint in diuersis generibus subalternis, possunt habere eadem principia secundum communitatem illius generis. Et hoc modo aliqua vitia diuersorum generum possunt reduci in idem principium quod est finis habens aliquam communem rationem originis. Ad decimumquartum dicendum, quòd quando vnum peccatum ordinatur ad finem alterius peccati idem & secundum eandem rationem, est finis vtriusque peccati, sed non eodem ordine, quia vnius est finis proximus, alterius remotus: vnde non sequitur quòd ambo vitia sint vnius speciei: quia moralia non recipiunt speciem à fine remoto, sed à fine proximo. Ad decimumquintum dicendum, quòd aliquis non denominatur fur vel mœchus ex actu vel passione, sed ex habitu, sicut de iusto & iniusto, vt Philosophus dicit in quinto Ethico. Intentio autem hominis prouenit ex habitu. Et ideo quando aliquis furatur vt mœchetur, committit quidem actu peccatum furti, sed tamen intentio procedit ab habitu. Et ideo non denominatur fur, sed mœchus. Ad decimumsextum dicendum, quòd sicut dictum est, superbia dupliciter accipi potest. Vno modo secundum quod importat quandam rebellionem ad legem Dei: & sic est vniuersalis radix omnium peccatorum, vt Gregorius dicit: vnde non enumerat eam inter vitia capitalia, sed inanem gloriam. Alio modo potest accipi superbia secundum quod est inordinatus appetitus cuiusdam excellentiæ. Et sic ponitur vitium capitale aliis condiuisum. Et quia ad huiusmodi excellentiam maxime videtur pertinere humana gloria, ideo Gregorius loco huius superbiæ specialis inanem gloriam ponit. Et similiter dicendum est ad decimumseptimum. Quia etiam concupiscentia ibi accipitur secundum quod est radix generalis. Ad decimumoctauum dicendum, quòd diuitiæ ex hoc quod habent rationem boni vtilis deficiunt quidem à ratione principalis finis: sed hic defectus recompensatur propter generalem vtilitatem diuitiarum, quæ quodammodo virtute continent omnia appetibilia mundana. Ad decimumnonum dicendum, quòd sicut Philosophus dicit in secũdo Rheto. amare est velle bonum alicui. In hoc ergo quod homo appetit sibi quæcũque bona videtur amare seipsum. Et ideo amor sui ipsius non ponitur seorsum vel radix peccati vel etiam vitium capitale, quia omnes radices & capita vitiorum includunt inordinatum sui amorem. Ad vigesimum dicendum, quòd timor & spes sunt passiones irascibilis. Omnes autẽ passiones irascibilis deriuantur à passionibus concupiscibilis. Et ideo prima capita vitiorum non sumuntur penes timorem & spem, sed magis penes delectationem & tristitiam. Quamuis enim aliqua vitia ex timore & spe oriãtur, tamen etiam ipse timor & spes ex aliis oriuntur, scilicet ex amore vel cupiditate alicuius boni.

Ad vigesimumprimũ dicẽdum, quòd ita importat quendam specialem motum, scilicet insurrectionem contra aliquid. Et ideo licet etiam iste motus ex aliis oriatur, tamen quia habet aliam specialem rationem præter alios motus ponitur seorsum vitium capitale. Ad vigesimumsecundũ dicendum, quòd vitium principale non dicitur per oppositionem ad virtutem principalem. Et ideo nõ oportet quòd odium sit vitium principale, quamuis charitas sit virtus principalis. Ad vigesimumtertium dicendum, quòd per illa tria quæ Ioannes ponit, importantur primæ quædam origines & radices peccatorum, scilicet superbia & cupiditas: nam sub cupiditate generali continetur & concupiscentia carnis, & concupiscentia oculorum. Ad vigesimumquartum dicendum, quòd Augustinus nominat capitalia vitia quæ sunt plectenda pœna capitis. Sic enim idem est vitium capitale quod peccatum mortale.

Quæritur de superbia, vtrum sit speciale peccatum.

ARTIC. II.

SECVNDO quæritur de superbia, vtrum sit speciale peccatũ. Et videtur quod non. Omne enim speciale peccatum corrumpit determinatam virtutem, & potentiã animæ: sed superbia corrumpit omnes virtutes, & omnes potentias animæ. Dicit enim Grego. 44. Moraliũ, Superbia nequaquam vnius virtutis extinctione contenta per cuncta animæ membra se erigit, & quasi generalis ac pestifer morbus corpus omne corrumpit. Et Isidorus dicit in lib. de Summo bono, quòd est ruina omnium virtutum: ergo superbia non est speciale peccatum. Præterea, præferre voluntatem suam voluntati superioris, est superbire, sed quicunque peccat mortaliter præfert voluntatem suam voluntati superioris, scilicet Dei: ergo superbit. Omne ergo peccatum est superbia, & sic non est speciale peccatum. Sed dicendum, quòd superbia inquantum est amor propriæ excellentiæ. sic est speciale peccatum: inquantum autem importat contemptũ Dei, sic est generale peccatum. Sed contra, omne peccatum speciale habet propriam materiam, sicut gula cibos, luxuria venerea, auaritia diuitias: sed superbia inquantum est amor propriæ excellentiæ non habet propriam materiam, quia sicut Gregorius dicit 34. Moralium, Alter erigitur auro, alter colloquio, alter infimis & terrenis, alterque cœlestibus virtutibus: ergo superbia secundum quod est amor propriæ excellentiæ non est speciale peccatum. Item videtur quod nec sit generale, secundum quod importat Dei contemptum. Quicunque enim peccat ex infirmitate vel ignorantia, non peccat ex cõtemptu. Sed multi ex ignorantia vel infirmitate peccãtes mortaliter peccant. Non ergo omne peccatum mortale est ex contemptu. Et ita superbia secundum quod importat contemptum Dei, non est generale peccatum. Præterea, generali malo non opponitur speciale bonum, sed generale. Sed contemptui Dei opponitur speciale bonum, quod est reuerentia Dei pertinens specialiter ad donum timoris: ergo contemptus Dei non est generale peccatum: & per consequens neque superbia secundum quod importat Dei cõtemptum. Et sic prædicta distinctio cessat. Præterea, illud quod perficit omnia peccata in ratione malitiæ, est generale peccatũ. Sed superbia est huiusmodi, vt Gregorius dicit super Ezech. ergo superbia est generale peccatũ. Præterea. peccata distinguuntur secundum obiecta sicut & virtutes. Sed superbia habet idem obiectum cum aliis peccatis, puta cum inuidia quæ dolet de bono alieno quærẽs excellentiam propriam, & cum inani gloria quæ appetit excellentiam in fauore humano, & cum ita quæ appetit vindictam pertinentem ad quandam excellentiam victoriæ: ergo superbia non est speciale peccatũ ab aliis distinctum.

Primum. 1

2

3

4

5

6

7

Præterea, illud sine quo nullum pecactum esse potest, est generale omnibus peccatis. Sed superbia est huiusmodi. Dicit enim Augustinus in libro de Natura & gratia, quod sine superbiæ appellatione nullum peccatum inuenies. Et prosper. dicit in libro de Vita contemplatiua quod nullum peccatum absque superbia potest vel potuit esse aut poterit. ergo superbia est peccatum generale. Præterea, illud quod conuertitur cum omni peccato. est peccatum generale. Sed superbia est huiusmodi: dicit enim Augustinus in libro de Natura & gratia, quod tam superbire peccare est quam peccare superbire. ergo superbia est generale peccatum. Præterea, super illud Ecclesiast. decimo. Initium peccati hominis est apostatare à Deo: dicit glossa. Non est maior apostasia quam recedere à Deo, quæ merito superbia dicitur. Sed quicunque peccat mortaliter, recedit à Deo. ergo superbit. Et sic superbia est generale peccatum. Præterea, in eodem capitulo dicit alia glossa. Caueamus cupiditatem superbiam, non duo mala sed vnum. ergo superbia non est peccatum speciale ab aliis distinctum. Præterea, super illud Iob trigesimotertio. Vt auertat hominem ab iniquitate. dicit glossa contra conditorem superbire est eius præcepta peccando transcendere. Sed quicunque peccat, transgreditur Dei præcepta: dicit enim Augustinus vigesimo cõtra Faustum, quod peccatum est dictum vel factum vel concupitum cõtra legem æternam. ergo quicunque peccat, superbit, & omne peccatum est superbia. Præterea, Ansel. dicit quod anima ex necessitate appetit proprium bonum. Quod autem fit ex necessitate non est peccatum. ergo superbia non est peccatum, & ita non est speciale peccatum. Præterea, si esset speciale peccatum, esset vnum de septem vitiis principalibus. Sed Isido. in libro de Summo bono non ponit superbiam inter septem vitia principalia, sed loco eius ponit inanem gloriam. ergo superbia non est speciale peccatum. Præterea, Augustinus dicit in libro de Libero arbitrio quod superbia est amor proprij boni. sed hoc est commune in omni peccato. ergo superbia est generale peccatum. Præterea, illud quod est formale in omnibus peccatis, non est speciale peccatum. Sed superbia est huiusmodi. Dicit enim Augustinus in libro de Libero arbitrio, quod peccare est spreto bono incommutabili bonis commutabilibus adhærere. Quorum primum, scilicet spernere bonum incommutabile, pertinet ad auersionem quæ est formale in omni peccato, sicut conuersio ad Deum, quæ est per charitatem est formale in virtutibus. Spernere autem Deum ad superbiam pertinet. ergo videtur quod superbia sit generale peccatum. Præterea, nihil quod est ex ordinatione diuina, est peccatum. Sed superbia est ex ordinatione diuina. Dicitur enim Isaię. 60. ponam te in superbiam sæculorũ, vbi glossa. Hieronymus dicit, quod est superbia bona & mala, Et Prouerbiorum octauo dicit sapiẽtia, Mecum sunt diuitiæ & gloria, opes superbæ & iustitia. ergo superbia non est speciale peccatum.

8

9

10

11

12

13

14

15

16

17

Contra 1. SED CONTRA est quod Augustinus dicit in libro de Natura & gratia. Quærat, & inueniet secundum legem Dei superbiam esse peccatum multum discretum ab aliis vitiis. Præterea, ibidem dicitur, quod multa peccata fiunt quę non fiunt superbe. ergo superbia non est generale peccatum. Præterea, nullum peccatum generale habet aliud peccatum prius se. Sed superbia habet aliud peccatũ prius se. Dicitur enim Ecclesiast. decimo. Initium superbiæ hominis apostatare à Deo. ergo superbia non est generale peccatum. Præterea, omne peccatum aliis condiuisum est speciale peccatum. Sed superbia est huiusmodi, vt patet primę Ioannis secundo, Omne quod est in mundo, aut est concupiscentia carnis, aut concupiscentia oculorum, aut superbia vitæ. ergo superbia est speciale peccatũ. Præterea, quodcunque peccatum habens specialem actum est speciale peccatum. Sed superbia est huiusmodi, quia vt Augustinus dicit in libro de Natura & gratia, superbia sola in bonis factis cauenda est. Et Gregorius dicit quod superbia prima recedit à Deo, vltima redit. ergo superbia est speciale peccatum. Præterea, quod per superabũdantiam dicitur, vni soli conuenit. Sed superbia est maximum peccatum, vt glossa dicit super illud psal. Emundabor à delicto maximo. ergo superbia est speciale peccatum.

1

2

3

4

5

6

CONCLVSIO.

Superbia in affectu speciale peccatum est, in effectu vero generale.

RESPONDEO dicendum, quod ad huius quæstionis euidentiam oportet videre quid sit peccatum superbiæ, vt sic postmodum videri possit an sit speciale peccatum. Est ergo considerandum quod omne peccatum fundatur in aliquo appetitu naturali. & quia homo quolibet naturali appetitu appetit diuinam similitudinem inquantum omne bonum naturaliter desideratum est quædam similitudo bonitatis diuinæ, ideo Augustinus dicit in secundo Confessiõn. Deo loquens, Fornicatur anima, scilicet peccando cum auertitur abste, & quærit extra te ea quæ pura & liquida non inuenit, nisi cum redit ad te. sed quia ad rationem pertinet dirigere appetitum, & præcipue secundum quod est lege Dei informata, ideo, si appetitus feratur in aliquod bonum naturaliter desideratum secundum regulam rationis, erit appetitus rectus & virtuosus: si vero transcendat regulam rationis, vel ab eo deficiat, erit vtrobique peccatum. Sicut appetitus sciendi est homini naturalis. Vnde si scientiæ intendat secundum quod recta ratio dictat, erit virtuosum laudabile, si vero transcendat aliquis regulam rationis, erit peccatum curiositatis: si vero deficiat, erit peccatum negligentiæ. Inter alia autem quæ homo desiderat vnum est excellentia. Naturale enim est non solum homini, sed etiam vnicuique rei, vt perfectionem in bono concupito desideret, quæ in quadam excellentia consistit. Si quidem ergo appetitus excellentiam appetit secundum regulam rationis diuinitus informatæ, erit appetitus rectus: & ad magnanimitatem pertinet, secundum illud Apostoli secundæ ad Corinthios decimo, Nos autem non in immensum gloriamur quasi in aliena gloria, sed secundum regulam, qua mensus est nobis Deus. Si autem aliquis ab hac regula deficiat, incurret pusillanimitatis vitium: si vero excedat erit vitium superbiæ, sicut ipsum nomen demonstrat. Nam nihil aliud est superbire, quã superexcedere propriam mẽsuram in excellentiæ appetitu. Vnde Augustinus dicit in decimoquarto de Ciuitate Dei. quod superbia est peruersæ celsitudinis appetitus. Et quia non est eadem mensura omnium, ideo contingit quod aliquid non imputatur vni ad superbiam, quod alteri imputaretur. Sicut episcopo non imputatur ad superbiam si exerceat ea quæ ad propriam excellentiam pertinent. Imputaretur autem hoc ad superbiam clerico vel simplici sacerdoti, si ea quæ sunt episcopi attentaret. Sic ergo excellentia habet propriam rationem cuiusdam determinati appetibilis, quamuis materialiter inueniatur in multis: vnde manifestum est superbiam esse speciale peccatum. Actus enim & habitus distinguuntur specie secundum formales obiectorum rationes. vnde & Augustinus sigillatim singulis peccatis propria obiecta attribuens. in quorum appetitu vmbram quãdam diuinæ similitudinis imitantur: de superbia sic dicit loquens ad Deum, Superbia celsitudinem imitatur, cum tu sis vnus super omnia Deus excelsus. Contingit tamen superbiam quodammodo esse generale peccatum dupliciter. Vno quidem modo per quandam diffusionem. Alio modo secundum suum effectum. Quantum ad primum considerandum est, quod sicut Augustinus dicit duodecimo de Ciuitate Dei, Sicut amor Dei facit ciuitatẽ Dei, ita amor inordinatus sui facit ciuitatem Babylonis: & sicut in amore Dei ipse Deus est vltimus finis, ad quem omnia ordinantur, quæ recto amore diliguntur, ita in amore sui excellentia inuenitur vltimus finis, ad quem omnia alia ordinãtur. Nam qui quærit abundare in diuitiis vel in scientia vel honoribus vel quibuscunque aliis rebus, per omnia huiusmodi quandam excellentiam intẽdit. Est autem hoc considerandum in omnibus actibus & habitibus operatiuis, quod ars vel habitus, ad quem pertinet finis, per imperium mouet artes vel habitus seruientes circa ea quæ sunt ad finem. Sicut ars gubernatoria, ad quam pertinet vsus nauis, qui est finis eius, imperat nauifactiuæ. Et idem est videre in omnibus, vnde & charitas, quæ est amor Dei imperat omnibus aliis virtutibus. Et sic quamuis sit specialis virtus si consideretur proprium obiectum, tamen secundum quandam diffusionem sui imperij est communis omnibus virtutibus, vnde dicitur forma & mater omnium virtutum. Et similiter superbia, quamuis sit speciale peccatum secundum rationem proprij obiecti, tamen secundum quandam diffusionem proprij imperij est commune peccatum ad omnia: vnde & dicitur radix & regina omnium peccatorum, vt patet per Gregorium tri-

RESP. 1. 2. q. 84. arti 3. *Secunda fundatur* eidæ. q. 162. arti. 2.

Universidad de Deusto
Biblioteca

gesimoprimo Moralium. Quantum vero ad secundum, considerandum est quod vnumquodque peccatum considerari potest, & secundum affectum, & secundum effectum. Contingit enim quandoque esse aliquod peccatum secundum effectum, non tamen secundum affectum. Sicut si aliquis occidat patrem putans occidere hostem, committit quidem peccatum patricidij secundum effectum, non autem secundum affectum. Sicut de quibusdam dictum est quod Milesij quidem stulti non sunt, operantur autem qualia stulti. Sic ergo si accipiatur peccatum superbiæ secundum effectum, communiter inuenitur in omni peccato. Est enim quidam effectus superbiæ, non subdi regulæ superioris, quod facit quicunque peccat inquantum non subditur legi Dei. Si vero consideretur quantum ad affectum, non semper in omni peccato est peccatum superbiæ, quia non semper hoc aliquid agitur ex actuali contemptu Dei vel legis ipsius, sed quandoque ex ignorantia, quādoque vero ex infirmitate, siue ex aliqua passione. vnde Augustinus libro de Natura & gratia, dicit peccatum superbiæ esse ab aliis peccatis discretum.

Ad primū. AD PRIMVM ergo dicendum, quod superbia extinguit omnes virtutes, & corrumpit omnes potentias animæ per quandam diffusionem sui imperij, vt dictum est.

2 Ad secundum dicendum, quod præferre voluntatem suam voluntati superioris, est quidem actus superbiæ, sed non semper ex affectu superbiæ procedit, vt dictum
3 est. Ad tertium dicendum, quod superbia habet propriam materiam, si accipiatur formalis ratio sui obiecti, sicut dictum est, licet illa formalis ratio in omnibus inueniri possit. Sicut & magnanimitas specialis virtus est, & tamen intendit magnum in operibus virtutum, vt Philoso-
4 phus dicit in quarto Ethicorum. Ad quartum dicendum, quod superbia secundum quod importat Dei contemptum secundum affectum non potest esse peccatum generale, immo etiam est specialius quam superbia, secundum quod significat appetitum peruersæ excellentiæ: potest enim esse appetitus peruersæ excellentiæ, non solum si contemnatur Deus, sed etiam si contemnatur homo. Sed si accipiatur contemptus Dei secundum effectum, sic saluatur in omnibus peccatis, etiam quæ ex infirmitate vel
5 ignorantia committuntur, vt patet ex dictis. Ad quintum dicendum, quod sicut superbia per diffusionem & effectum inuenitur in omnibus peccatis, quamuis si speciale peccatum, ita etiam timor eisdem modis potest inueniri in omnibus actibus virtutum, quamuis sit speciale
6 donum. Ad sextum dicendum, quod superbia perficit omnia prædicta ratione malitiæ: non quia sit essentialiter omnis malitia, sed duobus modis prædictis. Ad septi-
7 mum dicendum, quod inuidia, inanis gloria, & ira, non habent idem obiectum cum superbia, sed obiecta eorum ordinantur ad obiectum superbiæ, sicut ad finem. Ideo enim inuidia tristatur de bono proximi, & inanis gloria appetit laudem, & ira vindictam vt per huiusmodi quædam excellentia habeatur. Ex quo non potest concludi quod superbia sit idem cum eis, sed quod imperet eis, si-
8 cut patet ex dictis. Ad octauum dicendum, quod auctoritates illæ intelliguntur de superbia quantum ad effectum superbiæ sine quo nullum peccatum esse potest, non autem quantum ad superbiæ affectum. Et similiter dicen-
9 dum ad nonum. Sic enim superbire secundum effectum conuertitur cum eo quod est peccare, quamuis ad vtrumque dici possit quod Augustinus in libro de Natura & gratia illa verba induit non ex persona sua, sed ex persona alterius contra quem disputat. vnde & postmodum impro-
10 bat ea dicens, quod non semper ex superbia peccatur. Ad decimum dicendum, quod recedere à Deo est superbia
11 secundum effectum. Et similiter dicēdum ad vndecimum. Quia transgredi præcepta Dei peccando est superbire secundum effectum, non tamen semper secundum affectum.
12 Ad duodecimum dicendum, quod si accipiatur superbia prout secundum effectum est in omni peccato, sic superbia nihil est aliud quam auersio ab incommutabili bono, cupiditas autem conuersio ad commutabile bonum. Ex quibus duobus constituitur vnum peccatum sicut ex formali & materiali, eo quod omne peccatum est auersio ab incommutabili bono & conuersio ad commutabile
13 bonum. Ad decimumtertium dicendum, quod in appetitu proprij boni contingit esse peccatum si recedat à re-
14 gula rationis, vt dictum est. Ad decimumquartum dicendum, quod etiā Gregorius trigesimoprimo Moralium non ponit superbiam vnum de vitiis principalibus, sed reginam omnium & radicem, inquantum ad omnia peccata diffundit suum imperium. sed per hoc non excluditur quin superbia sit speciale peccatum. Ad decimumquintum di- 15
cendum, quod amor inordinatus proprij boni communiter conuenit omni peccato, & sic etiam conuenit superbiæ secundum quod id quod est generis, conuenit speciei: potest tamen dici quod superbia proprie sit amor proprij boni, si hoc quod dicitur proprij sumatur cum quadam præcisione, ita scilicet quod aliquis amet bonum non quasi superioris bonum, quod proprie ad superbiam pertinet, vt scilicet bonum suum ab alio non recognoscat. Ad deci- 16
mumsextum dicendum, quod ratio illa procedit de superbia quantum ad effectum, sic enim incōmutabile bonum spernitur in omni peccato, non autem semper quantum ad affectum. Ad decimumseptimum dicendum, quod 17
superbia potest vno modo dici ex eo quod superexcedit regulam rationis. Et sic semper superbia est peccatum, & ita communiter accipitur. Alio modo potest dici superbia ex eo quod superexcedit aliquid aliud. Et sic potest esse superbia bona vt Hieronymus dicit, sicut cum aliquis vult operari opera, consiliorum quæ superexcedunt communia opera præceptorum. Vel potest dici quod cum dicitur, Ponam te in superbiam seculorum, accipitur superbia materialiter, id est dabo tibi magnam excellentiam: de qua homines seculi superbiunt. Et similiter potest intelligi quod dicitur, opes superbæ. id est, de quibus solent homines superbire.

Vtrum superbia sit in vi irascibili.

ARTIC. III.

Primum. TERTIO quæritur, vtrum superbia sit in vi irascibili. Et videtur quod non. Cum enim irascibilis sit quædā pars sensibilis appetitus, oportet quod quilibet motus irascibilis sit quædam passio, quia passiones animę sunt motus appetitus sensitiui. Sed superbia non videtur cōsistere in aliqua passione ad irascibilem pertinente, neque in timore, neque in audacia, neque in spe, aut desperatione, neque in ira. ergo superbia non est in irascibili. Præterea, 2
cum irascibilis sit in parte sensitiua animæ, obiectum irascibilis non potest esse nisi aliquod bonū sensibile. Sed superbia quærit excellentiam non solum in bonis sensibilibus, sed etiam in rebus spiritualibus, & intelligibilibus, vt Gregorius dicit in vigesimoquarto Moralium. Ergo superbia non potest esse in irascibili sicut in subiecto. Præterea, in 3
dæmonibus non est sensitiua pars animæ, cum sint incorporei. Si ergo superbia esset in irascibili, sequeretur quod superbia non posset esse in dæmonibus, quod patet esse falsum. Præterea, superbia proprie est contemptus Dei. Sed 4
irascibilis non potest attingere ad hoc obiectum quod est Deus, cum sit potentia animæ sensitiuæ. ergo superbia non est in irascibili sicut in subiecto. Præterea, Auicenna no- 5
tificat vim irascibilem per hoc quod mouetur ad repellendum nociuum vel corrumpens cum appetitu vincendi. Sed hoc non pertinet ad superbiam, non enim intendit repellere nociuum, sed magis excellere in bono. ergo superbia non est in irascibili. Præterea, superbia est causa inuidiæ. 6
Inuidia autem est in concupiscibili, cum sit odium fœlicitatis alienæ. ergo superbia non est in irascibili. Præterea, 7
videtur quod non sit in irascibili, sed magis in rationali: Gregorius enim vigesimotertio Moralium assignans quatuor species superbiæ, dicit, Quatuor quippe sunt species quibus omnis tumor arrogantium demonstratur, cum bonum aut à semetipsis habere se æstimant, aut si sibi datum desuper credunt, pro suis se hoc accepisse meritis putant, aut certe coniectant se habere quod non habent, aut despectis cæteris singulariter videri appetunt habere quod habent. Sed omnia ista pertinent ad rationem, scilicet æstimare, putare, credere, enunciare, & se aliis comparare. ergo superbia est in ratione. Præterea, Prouerbiorum vn- 8
decimo dicitur, Vbi humilitas, ibi sapientia. Sed sapientia est in ratione. ergo & humilitas. ergo & superbia quæ humilitati contrariatur. Contraria enim nata sunt esse in eodem. Præterea, Bernardus dicit in libro de duodecim 9
Gradibus humilitatis quod perfectio humilitatis est cognitio veritatis. Sed cognitio veritatis pertinet ad rationem. ergo humilitas est in ratione. ergo & superbia. Præterea, 10

Philoso-

philosophus dicit in tertio Ethic. q̄ superbus est fictor fortitudinis. Sed fictio pertinet ad rationem. Fingere enim est reptæsentare, quod est rationis solius, vt dicit Philosophus
11 in sua Poëtica. ergo superbia est in ratione. Præterea, Abacuch secundo super illud, Quomodo vinum decipit bibentem, dicit glossa quod superbia primum credere altiora de se facit. Sed credere est actus rationis. ergo primus
12 actus superbire est in ratione. ergo ipsa superbia est in ratione. Præterea, Ambrosius dicit super, Beati immaculati, quod lex Dei sola est quæ vires superbiæ potest repellere. Sed lex Dei est in ratione. ergo & superbia quæ per eam
13 repellitur. Præterea, Gregorius dicit trigesimoprimo Moralium, quod superbia est regina omnium vitiorum. Sed regere ad rationem pertinet. ergo superbia est in ratione.
14 Præterea, Ieremię quadragesimonono super illud, Superbia tua & arrogantia tua &c. dicit glossa hęreticum non facit error, sed superbia. Sed hæresis est in ratione. ergo & su-
15 perbia. Præterea, Augustinus dicit in duodecimo de Trinitate, quod in inferiori ratione est peccatum inquantum non cohibetur à superiori ratione, vel inquātum etiam superior ratio consentit. Et sic videtur quod primum peccatum sit in superiori ratione. Sed superbia est primum pec-
16 catum. ergo superbia est in superiori ratione. Præterea, Augustinus dicit, & habetur in Decretis decimoquinto q. prima. quod superbia est motus ad consequendum quod iustitia vetat. Sed iustitia ad rationem pertinet, quia per eā hominis est alteri debitū reddere. Superbia est ergo in ra-
17 tione. Præterea, Augustinus dicit, & habetur in Decre. vigesimotertio, quæstione quarta. Vasis iræ nūquam Deus redderet interitum, nisi inueniret in eis spontaneum delictum. Spontaneum autem dicitur aliquid quod subiacet imperio rationis. Cum ergo maxime reddatur interitus vasis iræ propter superbiam, videtur quod superbia pertineat
18 ad rationem. Præterea, Seneca dicit in quadam epistola, quod summum bonum hominis est in rationali. hoc autem est virtus quam corrumpit superbia, vt dictum est. ergo etiā
19 superbia est in ratione, & non in irascibili. Præterea, videtur quod sit in voluntate & non in irascibili, quia super illud Mat. Sic decet nos implere omnem iustitiā, dicit glos. id est perfectam humilitatem. Sed iustitia est in voluntate.
20 ergo & humilitas. Præterea, ad superbiam præcipue videtur pertinere appetitus honoris. Sed appetere honores
21 est voluntatis. ergo superbia est in voluntate. Præterea superbire est superire. Et sic videtur quod maxime pertineat ad superiorem potentiam quæ super alias vadit. hæc autem est voluntas quæ mouet omnes alias potētias. ergo superbia videtur ad voluntatē pertinere, & non ad irascibilem.
22 Præterea, videtur quod sit in concupiscibili. Dicitur enim in libro Sententiarum Prosperi, quod superbia est amor propriæ excellentiæ. Sed amor est in concupiscibili. ergo
23 & superbia. Præterea, ad superbiā secundum Augustinum pertinet appetere læta & fugere tristia. Sed hoc pertinet ad concupiscibilem. ergo superbia est in concupiscibili.
24 Præterea ad superbiam pertinet delectari de bono proprio. Sed hoc est concupiscibilis. ergo superbia videtur esse in concupiscibili & non in irascibili.

Contra. 1 SED CONTRA, est quod Gregorius in secundo
2 Moralium ponit contra superbiam donum timoris. Præterea, Augustinus dicit decimoquarto de Ciuitate Dei. q̄ superbia est appetitus peruersæ celsitudinis. sed arduum est subiectum irascibilis, ergo superbia est in irascibili.
3 Præterea, pusillanimitas videtur esse vitium oppositum superbiæ. Pusillanimitas autē est in irascibili sicut & magnanimitas. ergo & superbia est in irascibili.

CONCLVSIO.

Superbia prout respicit sensibilem excellentiam, in ipsa est irascibili: in voluntate vero inquantum ad intelligibilem excellentiam ordinatur.

RESP. Secunda secundæ. q. 162 arti. 3. RESPONDEO dicendum, quod ad huius quæstionis euidentiam oportet primo considerare in qua potentia animæ possit esse peccatum vel virtus, vt sic considerari possit in qua vi animæ sit superbia tanquam in subiecto. Est ergo cōsiderandum quod omnis actus virtutis seu peccati est voluntarius. Sunt autem in nobis duo principia voluntarij actus, scilicet ratio siue intellectus, & appetitus. hæc enim sunt duo mouentia, vt dicitur in tertio de Anima.

Ad primū. & præcipue quantum ad actus proprios hominis. Ratio autem cum sit vis apprehensiua, differt à vi appetitiua in hoc quod operatio rationis & cuiuslibet virtutis apprehensiuæ perficitur in hoc quod apprehensum est in apprehendente. Intellectus enim in actu est intellectum in actu, & sensus in actu est sensatum in actu. Operatio autem appetitiuæ consistit in hoc quod appetens mouetur ad rem appetitam. Manifestum est autē quod hoc proprie ad superbiā pertinet, quod aliquis inordinate tendat in propriam excellentiam quasi magnificando seipsum. secundum illud Psal. Iudicare pupillo & humili, vt non apponat vltrà magnificare se homo super terram. vnde manifestū est quod superbia ad vim appetitiuam pertinet. Sed cum vis appetitiua moueatur quodammodo à vi apprehensiua, inquantum bonum apprehensum mouet appetitum, necesse est q̄ secundum diuersam rationem apprehensionis distinguatur vis appetitiua, eo quod passiua sunt proportionata actiuis & motiuis, & potentiæ distinguuntur secundum obiecta. Est autem quædam vis apprehensiua vniuersalium, scilicet intellectus vel ratio. Quædam autem vis apprehensiua singularium, scilicet sensus vel phantasia. vnde consequenter est duplex appetitiua, vna quæ est in parte rationali, quæ vocatur voluntas: alia quæ est in sensitiua, quæ vocatur sensualitas siue appetitus sensitiuus. Appetitus ergo rationalis, qui est voluntas, habet pro propria ratione obiecti bonum vniuersale. & ideo non diuiditur in plures potentias. Sed appetitus sensitiuus non attingit ad vniuersalem rationem boni, sed ad quasdam particulares rationes boni sensibilis vel imaginabilis. vnde oportet quod secundum diuersas particulares rationes huiusmodi boni distinguatur appetitus sensitiuus. habet enim aliquid rationis appetibilis ex eo quod est delectabile secundum sensum. Et secundum hanc rationem boni est obiectum concupiscibilis. habet etiam aliquid aliud rationis appetibilis ex hoc q̄ habet quandā altitudinem imaginatam ab animali vt possit repellere omnia nociua, & potestatiue vti proprio bono. Quod quidem bonum est absque omni delectatione sensus, & interdū cum aliquo dolore sensibili, sicut cum animal pugnat ad vincendum. & secundum hanc rationem boni imaginati accipitur obiectum irascibilis. Manifestū est autem quod omne particulare continetur sub vniuersali, sed non conuertitur: vnde in quodcunque potest ferri irascibilis, vel concupiscibilis, potest etiam ferri voluntas, & in multa alia. Sed voluntas fertur in suum obiectū absque passione, eo quod non vtitur organo corporali: irascibilis autem & concupiscibilis cum passione. Et ideo motus omnes, qui sunt in irascibili & concupiscibili cum passione, vt amoris, gaudij, spei & huiusmodi, possunt esse in voluntate sine passione. Manifestum est autem ex supradictis, quod superbiæ obiectum est excellentia sensibilis. Si ergo sola excellentia sensibilis vel imaginabilis ad superbiam pertinet, oportet superbiam solum in irascibili ponere. Sed quia superbia est etiam circa excellentiam intelligibilem, quæ est in spiritualibus bonis (vt Gregorius dicit trigesimo tertio Moralium) & quod plus est, inuenitur etiā in substantiis spiritualibus, in quibus non inuenitur appetitus sensitiuus, ideo necesse est dicere, quod superbia etiā sit in irascibili, inquantum respicit excellentiam sensibilē vel imaginabilem. Et sic etiam est in voluntate, prout respicit excellentiam intelligibilem, & secundum quod inuenitur in dæmonibus.

Ad primū. AD PRIMVM ergo dicendum, quod superbia est appetitus inordinatus excellentiæ. Sic autem se habet spes ad bonum arduum futurum, sicut se habet desiderium ad bonum absolute sumptum. vnde manifestum est quod superbia est principaliter circa spē, quæ est passio irascibilis. Nam & præsumptio quæ est inordinata spes, maxime videtur ad superbiam pertinere. Ad secundum dicendum, 2
quo sicut dictum est, superbia quæ respicit excellentiam intelligibilem non est in irascibili, sed in voluntate, & tamen ex excellentia intelligibili consequitur interdum aliquis effectus imaginatus, respectu cuius potest esse superbia in irascibili. Sicut cum aliquis propter excellentiam scientiæ laudatur, vel aliquem honorem sensibilem habet.
Ad tertium dicendum, quod superbia dæmonum, & si 3
non sit in irascibili, est tamen in voluntate, sicut dictum est. Ad quartum dicendum, quod duplex est obiectum. 4
vnum quidem quod se habet per modum termini ad quē: & tale obiectum irascibilis non potest esse Deus. Alio

Universidad de Deusto
Biblioteca

modo per modum termini à quo: & sic illud quod contemnitur est obiectum irascibilis. Et hoc modo nihil prohibet Deum esse obiectum irascibis, inquantum scilicet irascibilis fertur ad proprium obiectum non refrænata per
5 reuerentiam Dei. Ad quintum dicẽdum, quod vis irascibilis, licet sit subiectum multarum passionum, de nominatur tamen ab ira tanquam ab vltima. vnde Auic. notificat vim irascibilem solum secundum passionem iræ, & non se-
6 cundum alias passiones. Ad sextum dicendum, quod inuidia non est in irascibili, sed in concupiscibili, cum sit tristitia de alieno bono. Tristitia autem est in concupiscibili, sicut & delectatio, & ad eandem etiam vim pertinet odium sicut & amor. Si tamen inuidia esset in irascibili, non propter hoc prohiberetur superbia esse in concupiscibili, quia est causa eius. nihil enim prohibet vnum actum vel passionem alicuius potẽtiæ esse causam alterius actus vel passionis eiusdem potentiæ. Sicut amor est causa desiderij, cum
7 tamen vtr unque sit in concupiscibili. Ad septimũ dicendum, quod aliquis actus potest ad aliquod vitium pertinere tripliciter: vno modo directe, alio modo antecedenter, & tertio modo consequẽter. Sicut ad iram directe quidem & essentialiter pertinet quod sit appetitus vindictæ. Antecedenter autem quod tristetur de aliqua iniuria illata. Consequẽter autem quod delectetur de punitione eius qui iniuriam intulit. Sic ergo ad superbiam pertinet directe quidem & quasi essentialiter immoderatus appetitus excellentiæ. Antecedenter autem quod aliquis æstimet se tantum, qui talis excellentia competat. Consequenter autem vt ex existimatione & appetitu in verba & facta ostẽtationis prorumpat. Quorum trium primum pertinet ad irascibilem, alia vero duo ad rationem. Apprehensio enim rationis
8 præcedit appetitiuum motum, & imperium rationis de exteriori executione sequitur ipsum. Ad octauum dicendum, quod humilitas & sapientia inueniuntur in eodem homine inquantum humilitas ad sapientiã disponit. Quia qui humilis est, subicit se sapientibus ad discendum, & non innititur sensui proprio. non tamen oportet quod sapientia & humilitas sint in eadem parte animæ. Quia quod est in inferiori, potest disponere ad id quod est superioris,
9 sicut bonitas imaginationis disponit ad scientiam. Ad nonum dicendum, quod cognitio veritatis se habet ad humilitatem antecedẽter. Quia dum aliquis veritatem con-
10 siderat, se vitra suam mensuram non effert. Ad decimum dicendum, quod fictio se habet ad superbiam consequenter. Ex hoc enim quod aliquis appetit excellentiam, consequitur quod talem exterius se exhibeat, vt apud alios
11 aliquo modo excellat. Ad vndecimum dicendum, quod sentire de se altiora dicitur esse primus actus superbiæ,
12 quia antecedit ad appetitum excellentiæ. Ad duodecimum dicendum, quod ratio inquantum regit inferiores vires & mouet eas, retrahit eas ab inordinatis motibus. vnde lex Dei secundum quod est in ratione, excludit superbiam, non quidem formaliter, sicut nigredo excludit albedinem, sic enim essent in eodem: sed effectiue, sicut pictor excludit nigredinem. vnde non oportet quod superbia sit in ratione in qua est lex Dei. Ad decimum-
13 tertium dicendum, quod superbia dicitur esse regina aliorum vitiorum, inquantum imperium suum diffundit ad omnia alia vitia, propter ordinem finis eius ad fines aliorum vitiorum, non propter hoc quod sit in ratione.
14 Ad decimumquartum dicendum, quod hæresis per illam auctoritatem probatur esse effectus superbiæ: nihil autem
15 prohibet id quod est in vna vi animæ, habere effectum in alia vi animæ. Ad decimumquintum dicendum, quod primum peccatum dicitur esse in ratione antecedenter, in appetitu autem essentialiter, inquantum scilicet vis appetitiua tendit in aliquod illicitum, vel ab eo retardatur iu-
16 dicio rationis. Ad decimumsextum dicendum, quod peccatum est in inferiori vi animæ, ex eo quod à rectitudine rationis recedit. vnde non oportet si iustitia aliquo modo ad rationem pertinet, quod propter hoc omne peccatum
17 essentialiter sit in ratione sicut in subiecto. Ad decimumseptimum dicendum, quod peccatum dicitur esse voluntarium siue spontaneum, non solum quando actus eius à voluntate elicitur, sed etiam quando est imperatus ab ea quæ imperat actus inferiorum virium. vnde nihil prohibet aliquod peccatum voluntarium in aliqua inferiori vi
18 animæ esse. Ad decimum octauum dicendum, quod Socrates potuit omnes virtutes esse quasdam scientias, vt dicitur in sexto Ethicorum. Et ideo posuit ipse & Stoici in hoc eum sequentes, omnes virtutes esse in rationali per essentiam. Sed quia per virtutem moralem magis directe perficitur vis appetitiua quam ipsa ratio, ideo melius est 11
dicendum secundum Aristotelem quod virtutes morales sunt in vi appetitiua, quæ est rationalis per participationem inquantum mouetur per imperium rationis. Ad de- 19
cimumnonum dicendum, quod omnis virtus quodammodo est iustitia, inquantum per rationem ordinatur ad obediendum legi, vt dicitur in quinto Ethicorum. vnde licet iustitia sit in voluntate, non tamen oportet quod omnes 11
virtutes quæ prædicto modo iustitiæ nomen accipiunt, in ratione vel voluntate esse dicantur, quia ratio & voluntas possunt etiam alias vires mouere. Ad vigesimum dicen- 20
dum, quod appetere honores sensibiles vel imaginabiles inquantum habent rationem ardui vel excellentis, non solum ad voluntatem, sed etiam ad irascibilem pertinet. Ad 21
vigesimumprimum dicendum, quod superbire est superre excedendo propriam mensuram, quod non solum ad superiorem, sed etiam ad inferiorem pertinere potest. Ad vigesimumsecundum dicendum, quod omnes passiones irascibilis incipiunt ab amore qui est passio concupiscibilis, & terminantur ad delectationem & tristitiam, quæ etiam sunt in concupiscibili. vnde nihil prohibet si ea quæ pertinent ad concupiscibilem attribuantur antecedẽter vel consequenter superbiæ in irascibili existenti. Et per hoc patet solutio ad ea quæ sequntur. *Ad duo sequentia.*

De speciebus superbiæ.

ARTIC. IIII.

QVARTO quæritur de speciebus superbiæ, quas assignat Gregorius vigesimoquarto Moralium dicens, Quatuor quippe sunt species quibus omnis tumor arrogantium demonstratur, cum bonum aut à semetipsis habere se existimant, aut si sibi datum desuper, pro suis se hoc accepisse meritis putant, aut certe cum iactant se habere quod non habent, aut despectis cæteris singulariter videri appetunt. Et videtur quod inconuenienter huiusmodi species superbiæ assignẽtur. Quod enim aliquis existimet bonum se habere non ab alio sed semetipso, ad infidelitatem pertinet, cum fides recta hoc habeat quod Deus omnium bonorum est auctor, ergo non debet poni species superbiæ, quod aliquis existimet bonum à semetipso habere, sed magis species erroris vel infidelitatis. Præterea, inter omnia bona quæ in hac vita habentur, potissimum est bonum gratiæ, de quo etiam contingit aliquos superbire. Sed credere quod gratia detur homini ex meritis, pertinet ad hæresim Pelagianam. ergo non debet poni species superbiæ quod aliquis credat id quod habet, esse sibi datum à Deo pro suis meritis. Præterea, iactare se habere quod non habet, ad mendacium pertinet, quod est vitium distinctum à superbia. Non ergo debet poni species superbiæ. Præterea, velle videri, ad inanem gloriam pertinet, quæ non est superbia sed filius eius, vt Gregorius dicit trigesimoquarto Moralium. Non ergo debet poni species superbiæ quod aliquis singulariter velit videri. Præterea, Hieronymus dicit quod nihil est tam superbũ quam ingratum videri. Ingratitudo autem inter istas quatuor species non numeratur. ergo videtur quod Gregorius insufficienter enumeret species superbiæ. Præterea, Augustinus dicit decimoquarto de Ciuitate Dei. quod excusare se de peccato commisso, ad superbiam pertinet hoc autem inter has species non enumeratur. ergo insufficienter species superbiæ tanguntur. Præterea, ad superbiam præcipue pertinere videtur quod aliquis præsumptuose tendat ad consequendum aliquid quod est supra se. hoc autem inter istas quatuor non tangitur. ergo videtur quod insufficienter species superbiæ tangantur.

IN CONTRARIVM sufficiat auctoritas Gregorij quæ posita est. *Contra.*

CONCLVSIO.

Tot & illas contingit esse superbiæ species, quibus homo bonum aliquod excellens propriam mensuram appetit.

RESPONDEO dicendum, quod sicut Dionysius dicit 4. capite de Diui. no. bonum causatur ex vna & tota causa: malum autem causatur ex singularibus defectibus. Sicut pulchritudo causatur ex hoc q̃ omnia corporis membra decẽter se habent. Quorum si vnum tantum fuerit indecenter dispositum, turpitudinem inducit. Sic ergo pertinet ad virtutẽ quod appetitus hominis feratur in aliquam excellentiam secundum regulam rationis, & suam mensuram. Malum autem superbiæ in hoc consistit, quod aliquis in appetendo aliquod bonum excellens proptiam mensurã excedit. vnde quot modis cõtingit excedere propriam mensuram in appetitu propriæ excellentiæ, tot sunt species superbiæ. hoc autem contingit tripliciter. Vno modo quantum ad ipsum bonum excellens quod appetitur, vt cum scilicet appetitus fertur in aliquid quod excedit suam mensuram. & secundum hoc est tertia species superbiæ, cũ scilicet aliquis iactat se habere quod nõ habet. Alio modo quãtum ad modum adipiscendi, vt scilicet habeat aliquam excellentiam à se, vel suis meritis, quã non potest obtinere nisi per gratiam alterius. Et sic sumuntur primæ duæ species, eo quod aliquid esse à nobis dupliciter contingit: vel simpliciter. Sicut cum facimus aliquid: vel per quandã præparationem, sicut cũ aliquid meremur: tertio modo potest aliquid excedere propriã mẽsuram quantũ ad modum habendi, vt scilicet aliquis afficiatur ad habendum aliquid supra cæteros, quod cõpetit sibi similiter habere cum cæteris.

Primum.

Secundum.

Tertium.

Quartum.

Quintum.

Sextum.

Septimum.

Octauum.

Nonum.

Decimum.

Vndecimum.

Duodecimum.

Decimumtertium.

Decimumquartum.

Decimumquintum.

Decimumsextum.

Decimumseptimum.

Decimumoctauum.

Decimumnonum.

Vigesimum.

Vigesimumprimum.

Vigesimumsecundum.

Ad primũ,

AD PRIMVM ergo dicendum, quod æstimatio rationis corrũpitur dupliciter: vno modo in vniuersali, alio modo in particulari propter aliquam passionem. Corruptio ergo directæ existimationis circa ea quæ pertinent ad fidem vel bonos mores, si sit quidem in vniuersali, pertinet ad peccatum hæresis, nõ autem si sit in particulari propter passionem, secundum quod errant omnes qui operantur malum, vt dicitur Prouerbiorũ decimoquarto. Sicut si aliquis sentiret in vniuersali fornicationem non esse peccatũ, esset infidelis. Non autem infidelis censetur fornicator qui eligit fornicationem tanquam bonum propter concupiscentiæ passionem. Similiter si quis in vniuersali æstimaret Deum non esse auctorem omnium bonorum, vel bonum gratiæ esse ex meritis, pertineret ad hæresim. non autem si propter amorem inordinatum excellentiæ quæ incipit in concupiscẽtiis corrumpatur in particulari iudicium rationis, vt aliquis præsumat de seipso tanquam bonum aliquid à se possit habere, aut ex meritis propriis, quod pertinet ad superbum. Et per hoc patet solutio ad secundum. Ad tertium dicendum, quod iactantia ponitur species superbiæ, non quantum ad ipsum exteriorem actum, qui consequẽter se habet ad superbiam, vt supra dictum est. Sed quãtum ad interiorem affectum, ex quo talis actus exterior procedit: dũ scilicet homo præsumit de seipso ac si haberet quod non habet, & in talem excellẽtiam animus eius tendit quæ sibi non competit nisi haberet quod non habet. Ad quartum dicendum, quod etiam velle singulariter videri consequenter ad superbiam pertinet, essentialiter autem quarta species superbiæ in hoc consistit, quod homo præsumat de se ac si singulariter omnes excelleret. Et ad huiusmodi excellentiam animus eius afficitur. Ad quintum dicẽdum, quod primæ duæ species ad ingratitudinem pertinent. Est enim ingratus qui non recognoscit beneficium sibi gratis collatum, vel qui æstimat se hoc suis meritis obtinuisse. Ad sextum dicẽdum, q̃ sicut Philosophus dicit in quinto Ethic. Carere malo accipitur in ratione boni. Et ideo sicut ad tertiam speciem pertinet quod aliquis iactet se habere quod nõ habet, ita etiam quod excuset se de peccato quod habet. Ad septimum dicendum, quod peccatum superbię quandoque euidentius apparet per aliqua præcedentia & subsequẽtia, quã per id in quo essentialiter cõsistit. Et ideo Greg. species superbiæ assignauit secũdũ aliquos actus antecedẽtes, vel cõsequentes, cũ tamen omnes species superbiæ in quadã præsumptione animi essentialiter consistant.

QVÆSTIO NONA.

DE INANI GLORIA.

In tres articulos diuisa.

Primo enim quæritur vtrum inanis gloria sit peccatum.
2 Vtrum inanis gloria sit peccatum mortale.
3 Vtrum filiæ inanis gloriæ conuenienter assignentur.

Vtrum inanis gloria sit peccatum.

ARTIC. I.

QVÆSTIO est de inani gloria. Et primo quæritur vtrum inanis gloria sit peccatum. Et videtur quòd non. Consistit enim inanis gloria in eo quòd aliquis velit bona sua aliis apparere. Sed hoc non est peccatum, sed laudabile. Dicitur enim Matth. 5. Sic luceat lux vestra coram hominibus, vt videant opera vestra bona. Ergo inanis gloria non est peccatum. Præterea, appeti- 2
tus inanis gloriæ in hoc consistit, quòd aliquis quærit bona sua ab hominibus laudari. Sed hoc nobis ab Apostolo mandatur Roma. 12. Prouidentes bona non solum coram Deo, sed etiam coram omnibus hominibus. Ergo inanis gloria non est peccatum. Præterea, omne peccatum con- 3
sistit in deordinatione appetitus naturalis. Sed per inanem gloriam non appetitur aliquid quod non sit naturaliter appetibile. Est enim naturaliter appetibile, quòd homo veritatem cognoscat, & quod ipse cognoscatur. Ergo inanis gloria non est peccatum. Præterea, Ephe. 5. dicitur, Estote imitatores Dei sicut filij charissimi. Sed in hoc quod homo 4
quærit gloriam, sit imitator Dei qui suam gloriam quærit, ergo videtur quod appetere gloriam non sit peccatum.

Præterea, appetere illud quod homini rependitur pro 5
præmio non est peccatum, Sed gloriare promittitur homini pro præmio. Dicitur enim Iob 22. Qui humiliatus fuerit, erit in gloria. Et Prouer. 3. Gloriam sapientes possidebunt: ergo appetitus gloriæ non est peccatum. Præterea, 6
illud quod est prouocatiuum ad opera virtutum non videtur esse peccatum. Sed huiusmodi est appetitus gloriæ: dicit enim Tullius in primo Tusculanarum quæstionum, Omnes ad studia accenduntur gloriæ. Ergo appetitus gloriæ non est peccatum. Præterea, illud quod appetitur æ- 7
qualiter à bonis & malis, non videtur esse peccatũ. Sed Sallustius dicit in Catilinario, Gloriam & honorem & imperium bonus & ignauus æque sibi exoptant. ergo appetitus gloriæ nõ est peccatum. Præterea, Augustinus dicit quòd 8
inanis gloria est iudicium hominum bene de aliquo opinantium. Sed hoc appetere non est peccatum: quia sicut ipse dicit, Crudelis est qui famam suam negligit. ergo inanis gloria non est peccatum. Præterea, illud quod est ob- 9
iectum cupiditatis non est peccatum, quamuis ipsa cupiditas peccatum sit, vt patet de pecunia, & de pecuniæ cupiditate. Sed inanis gloria est obiectum cupiditatis, vt patet per illud quod dicitur Galata. quinto. Non efficiamur inanis gloriæ cupidi. ergo inanis gloria non est peccatum. 10

Præterea, peccatum virtuti opponitur circa eandem materiam. Sed inanis gloria non opponitur veræ gloriæ, possunt enim in eodem esse, vt videtur. ergo inanis gloria non est peccatum.

SED CONTRA, est. Id quod impedit hominem à fide per quam acceditur ad Deum, est peccatum, huiusmodi autem est appetitus humanæ gloriæ: dicitur enim Ioannis quinto. Quomodo potestis credere qui gloriã quæ est adinuicem accipitis, & gloriam quæ à solo Deo est non quæritis. ergo inanis gloria est peccatum. *Contra.*

CONCLVSIO.

Quicunque bona, quæ habet, vel non habet, aliis manifestare conatur & appetit non ad Dei omnipotentis laudem, seu proximi & sui ædificationem, peccatum inanis gloriæ se incurrere non dubitet.

RESPONDEO dicendum, quod ad huius quæstionis euidentiam oportet primo videre quid sit gloria: & secundo quid sit vana gloria, & sic tertio inspici poterit quomodo inanis gloria sit peccatum. Est ergo sciendum, quod sicut Augustinus dicit super Ioannem. Gloria claritatem quandam importat. vnde glorificari & clarificari pro eodem in euangelio sumuntur. Claritas autem importat euidentiam quandam, secundum quam aliquid fit conspicuum & manifestum in suo splẽdore & ideo gloria importat quandam manifestationem alicuius in bono. Si autem manifestatur malum alicuius, iam non dicitur gloria, sed magis ignominia. Et propter hoc Ambrosius dicit super epistolam ad Rom. quod gloria est clara cum laude notitia. Considerator autem gloria secũdum triplicem statum. Nã secundum maximum sui statum gloria consistit in hoc q̃ bonum alicuius multitudini manifestetur. hoc enim cla- *RESP. Secunda secundæ q. 132. art. 2.*

Universidad de Deusto
Biblioteca

rum esse dicimus, quod ab omnibus vel à multis perspicue videri potest. Vnde Tullius dicit quod gloria est frequens fama cum laude. Titus Liuius introducit Fabium dicentē. Neque tempus gloriandi mihi apud vnum est. Sed tamen secundo modo gloria dicitur secundum aliquem sui statū, prout bonum vnius vel paucis vel vni soli manifestatur. Tertio modo etiam gloria dicitur secundum quod bonum alicuius consistit in consideratione sui ipsius, secūdum, scilicet quod aliquis considerat bonum suum sub ratione cuiusdam claritatis, vt manifestandum & admirandū multis. Et secundum hoc aliquis dicitur gloriari, cum aliquis appetit vel etiam delectatur circa manifestationem sui boni, vel ad multitudinem, vel ad aliquos paucos, siue ad vnum, vel ad seipsum tantum. Sed vt sciatur quid sit vana gloria vel inaniter gloriari. sciendum est quod vanum tripliciter accipi consueuit. Quandoque enim accipitur vanum pro eo quod non habet subsistentiam, secundum quod res falsæ dicuntur vanæ. vnde dicitur in Psalm. Vt quid diligitis vanitatem & quæritis mendacium. Quandoque vero accipitur vanū pro eo quod non habet soliditatem vel firmitatem: secundum quod dicitur Eccle. 1. Vanitas vanitatum & omnia vanitas, quod dicitur propter mutabilitatem rerum. Quandoque vero dicitur vanum quando aliquid non consequitur finem debitum, sicut dicitur aliquis in vanum medicinam sumpsisse, qui non est consecutus sanitatem. vnde dicitur Isa. 49. In vanum laboraui sine causa, & vane consumpsi fortitudinem meam. Secundum hoc ergo tripliciter potest dici gloria vana. Primo quidem quando aliquis gloriatur falso: puta de bono quod non habet. vnde dicitur primę ad Corinth. quarto, Quid habes quod non accepisti, si autem accepisti, quare glorians quasi non acceperis? Secundo dicitur gloria vana: quando aliquis gloriatur de aliquo bono quod de facili transit, secundum illud Isaiæ quadragesimo, Omnis caro fœnum, & omnis gloria eius sicut flos fœni. Tertio modo dicitur gloria vana, quando gloria hominis non ordinatur ad debitum finem. Est enim homini naturale quod appetat cognitionem veritatis, quia per hoc perficitur eius intellectus. Sed quod aliquis appetat bonum suum ab aliquo cognosci, non est appetitus perfectionis. vnde habet quandam vanitatem prout hoc non est vtile ad aliquem finem. potest autem laudabiliter ordinari ad tria. Primo quidem ad gloriam Dei. per hoc enim quod bonum alicuius manifestatur, glorificatur Deus: cuius est principaliter illud bonum, sicut primi actoris. vnde dicitur Matth. sexto. Sic luceat lux vestra coram hominibus, vt videant opera vestra bona, & glorificent patrem vestrum qui in cœlis est. Secundo est vtile ad proximorum salutem, qui bonum alicuius cognoscentes ædificantur ad imitandum secūdum illud 1.ad Corinthios decimo, Vnusquisque proximo suo placeat in bonum ad ædificationem. Tertio modo ordinari potest ad vtilitatem ipsius hominis, qui dum considerat bona sua ab aliis laudari, de his gratias agit & firmius in eis persistit. vnde Apostolus frequenter fidelibus Christi commemorat ipsorum bona, vt firmius in eis persistant. Si quis ergo appetat manifestationem suorum bonorum, vel etiam in huiusmodi manifestatione delectetur, non propter aliquod trium prædictorum erit gloria vana. manifestum est autem quod secundum quemlibet horum modorum vana gloria importat quandam inordinationem appetitus, quæ facit rationem peccati. vnde vana gloria quocunque modo sumatur est peccatum. Sed tamen tertio modo sumpta communior est. Sic enim potest aliquis inaniter gloriari, tam de habitis quam de non habitis, & tam de spiritualibus bonis quam etiam de temporalibus.

Ad primū. AD PRIMVM ergo dicendum, quod Dominus ibi mandat quod bona nostra faciamus aliis innotescere propter gloriam Dei. vnde subditur, vt videāt opera vestra bona, & glorificent patrem vestrum qui in cœlis est: hoc autem non est inanis gloriæ. Ad secundum dicēdum, quod 2
Apostolus mandat vt bona corā hominibus prouideamus propter eorum vtilitatem. vnde subdit. si fieri potest quod ex vobis est, cum omnibus hominibus pacem habentes, 3
quæ etiam intētio vanitatē gloriæ excludit. Ad tertium dicēdum, q̄ vnumquodq; perfectū naturaliter cōmunicat se aliis secundum quod possibile est, & hoc cōpetit vnicui que rei ex imitatione primi perfecti, scilicet Dei, qui bonitatem suam communicat omnibus. Bonum autem alicuius cōmunicatur aliis & quantum ad esse, & quantum ad cognitionem. vnde ad naturalem appetitum pertinere videtur, quod aliquis bonum suum innotescere velit, si igitur hoc referatur ad debitum finem erit virtutis, si autem non, erit vanitatis. Ad quartum dicendum, quod cognoscere 4
diuinam bonitatem est vltimus finis rationalis creaturæ. In hoc enim beatitudo consistit. vnde gloria Dei non est ad aliquid aliud referenda, sed proprium ipsius Dei est, vt gloria eius propter seipsam quæratur. Nullius autem creaturæ bonum sua cognitione facit creaturam rationalem beatam. vnde nulla creaturæ gloria est propter ipsam quærenda, sed propter aliud. Ad quintum dicendum, quod 5
pro præmio promittitur gloria non vana: sed vera, quæ in cognitione Dei consistit, & talis gloria nūquam est peccatum. Ad sextum dicendum, quod plures homines ad 6
bona spiritualia propter aliqua bona temporalia incitātur: non tamen propter hoc inordinata cupiditas bonorum temporalium vitio caret. Ita etiam & si plurimi propter gloriam virtutis opera faciant, non tamen propter hoc inordinatus appetitus gloriæ vitio caret: quia virtutis opera non sunt propter gloriam facienda, sed magis propter bonum virtutis, vel potius propter Deum. Ad septimum dicen- 7
dum, quod sicut Salustius ibi subdit boni nituntur ad gloriam vera via, id est per virtutem, hoc autem non est inaniter appetere gloriam, sed ad eam inordinate conari. Ad 8
octauum dicendum, quod iudicium, bene opinantium de aliquo, ita ad inanem gloriam pertinet, dum absq; vtilitate appetitur. Ad nonum dicendum, quod gloria secun- 9
dum quod est in his qui cognoscunt bonum nostrum est obiectum cupiditatis. Et sic non est peccatum. potest enim & bene & male desiderari. Alio modo secundum quod est in appetitu ipso. Et sic habet vanitatem & rationem peccati.
Ad decimum dicendum, quod vera gloria & inanis glo- 10
ria possunt esse in eodem, sed non secundum idem.

Vtrum inanis gloria sit peccatum mortale.

ARTIC. II.

Primum. SECVNDO quæritur vtrum inanis gloria sit peccatū mortale. Et videtur quod sic. Nihil enim excludit æternam mercedem nisi peccatum mortale, sed inanis gloria excludit mercedem æternam. Dicitur enim Matth. 1exto, Attendite ne iustitiam vestram faciatis coram hominibus vt videamini ab eis: alioquin mercedē non habebitis apud patrem vestrum qui in cœlis est. ergo inanis gloria est peccatum mortale. Præterea, Chrisostomus ibidem dicit de 2
inani gloria, quod occulte ingreditur, & omnia quæ intus sunt, miserabiliter aufert: sed nihil aufert interiora & spiritualia bona, nisi peccatum mortale. ergo inanis gloria est peccatum mortale. Præterea, Iob. 31. dicitur. Si vidi solem 3
cum fulgeret, & lunam incedentem clare, & lætatum est in abscondito cor meum & osculatus sum manum meam ore meo, quæ est iniquitas maxima, quod Gregorius exponit 12. Moralium de inani gloria: ergo inanis gloria est maximum & mortale peccatum. Præterea, Hiero. dicit quod 4
nihil est tam periculosum quantum gloriæ cupiditas: & iactantiæ vitium, & animus de conscientia virtutum tumens. sed illud quod est maxime periculosum videtur esse mortale. ergo inanis gloria est peccatum mortale. Præterea, o- 5
mne vitium capitale est peccatum mortale, sed inanis gloria est vitium capitale. ergo inanis gloria est mortale peccatum. Præterea, Quicunque surripit, quod est Dei pro- 6
prium mortaliter peccat, multo magis quam qui furatur rem proximi. Sed quicūque appetit inanem gloriam vsurpat sibi illud quod est proprium Dei. Dicitur enim Isaiæ 42. Gloriam meam alteri non dabo. Et primę ad Timoth. vltimo. Soli Deo honor & gloria. ergo videtur quod inanis gloria sit peccatum mortale. Præterea, peccatum ido- 7
latriæ esse videtur vt gloriam Dei quis creaturæ attribuat, secundum illud Roma. 1. Mutauerunt gloriam incorruptibilis Dei in similitudinem imaginis corruptibilis hominis. Sed ille qui appetit gloriam videtur sibi optare quod Dei est, gloria enim proprie debetur Deo, vt supra dictum est. ergo inanis gloria est peccatum idolatriæ. Et sic sequitur q̄ sit peccatum mortale. Præterea, August. dicit 5. de Ciuit. 8
Dei, quod contemnere gloriam magnæ virtutis est. Sed magno bono contrariatur magnum malū. ergo appetere gloriam est magnum peccatū. Præterea, inanis gloria quęrit hominibus placere, quia secūdū Philosophū gloria est quæ nullo

nullo consentiente non festinaret ad esse, sed quærere placere hominibus est peccatum mortale, quia excludit à seruitio Christi, secundum illud Gala. primo. Si adhuc hominibus placerem Christi seruus non essem. ergo inanis glo- 10
ria est peccatum mortale. Præterea, sicut forma dat speciem in rebus naturalibus, ita obiectum in moralibus. Sed ea, quæ communicant in vna forma naturali non differunt specie. ergo in moralibus ea, quæ communicant in vno obiecto, non differunt specie. veniale autem & mortale differunt specie. cum ergo inanis gloria non habeat nisi vnum obiectum, videtur quod non possit esse quod aliqua inanis gloria sit peccatum mortale, & aliqua peccatum veniale. Sed manifestum est quod aliqua inanis gloria est peccatū mortale. ergo omnis inanis gloria est peccatum mortale.

Contra. SED CONTRA est quod Matth. 10. super illud. Excutite puluerem de pedibus vestris. dicit glo. puluis est leuitas terrenæ cogitationis, à qua nec summi doctores possunt esse immunes, dum intendunt curis subditorum. Sed illud, quod etiam summi doctores vitare non possunt est peccatum veniale. ergo leuitas terrenæ cogitationis quæ maxime ad inanem gloriam pertinet est peccatum venia- 2
le. Præterea, Chrisostomus dicit super Matth. quod cum cætera vitia locum habeant in seruis diaboli, inanis gloria locum habet etiam in seruis Christi, sed nullum peccatum mortale locum habet in seruis Christi. ergo inanis gloria 3
non est peccatum mortale. Præterea, peccatum oris & operis grauius est quam peccatum cordis: sed non omnis vanitas in factis vel verbis est peccatū mortale: ergo nullo modo dicendum est quod omnis vana gloria quæ consistit in corde, sit peccatum mortale.

CONCLVSIO.

Qui non actu vel habitu bona quæ habet, & quibus in Deum se dirigere posset, in ipsum tamen non refert, mortale inanis gloriæ vitium incurrit.

RESP. Secunda secūdæ. q. 132. arti. 3. RESPONDEO dicendū, quod huius quæstionis veritas ex præcedenti quæstione manifestari potest. Dictū est enim quod vana gloria dicitur cū aliquis gloriatur aut de falso, aut de re temporali, aut cum aliquis gloriam suam non refert in debitum finem. Quantum ergo ad duo manifestum est, quod non omnis inanis gloria est peccatum mortale, nullus enim diceret eum peccare mortaliter, qui gloriatur de cantu existimans se bene cantare cū male cantet, nec eum qui gloriatur quod habeat equum bene currentem. Sed circa tertium modum vanæ gloriæ, videtur esse dubitatio maior. nam cum vanum sit, quod non refertur ad debitum finem: videtur gloria hominis vel non esse vana si referatur in Deum, vel esse peccatum mortale si nō referatur in Deum, sed in ea finis intentionis ponatur. Iam enim aliquis creatura frueretur, quod non fit sine peccato mortali. Et ideo considerandum est quod aliquis actus non referatur in Deum sicut in finē, potest dupliciter cōtingere. Vno modo ex parte actus: eo scilicet quod ipse actus nō est ordinatus in finem: & sic nullus actus inordinatus est referibilis in finem vltimum, siue sit peccatum mortale, siue veniale. Actus enim inordinatus non est conueniens mediū, quo perueniatur ad finem bonum, sicut nec propositio falsa est conueniens medium quo perueniatur ad scientiam veram. Alio modo contingit ex parte ipsius agentis: cuius scilicet mens non ordinatur actu, vel habitu in debitum finem. Ex hoc enim sequitur quod actus à tali mente procedens ordinetur in aliquid aliud, sicut in vltimum finem. Et tunc semper actus humanus, qui non refertur in Deum sicut in finem, est peccatum mortale. Dico autem mentem hominis non ordinari in Deum actu vel habitu, quia contingit quandoque quod homo actu non ordinet aliquem actum in Deum, cum tamen actus ille de se non contineat aliquem inordinationem, ratione cuius nō sit in Deum referibilis, & tamen, quia mens hominis est habitualiter relata in Deum sicut in finē actus ille non solum non est peccatum, sed etiam est actus meritorius. Sic ergo dicendum est quod si gloria dicatur vana ex hoc quod non refertur in Deum sicut in finem, propter hoc quod mens hominis de aliquo gloriantis nō sit conuersa in Deum actu vel habitu. tunc semper inanis gloria est peccatum mortale. Sequitur enim quod homo glorietur de aliquo bono creato non relato actu vel habitu in Deum sicut in finem. Si vero gloria dicatur vana ex hoc quod non refertur in Deum sicut in finem ex parte ipsius actus, quia scilicet non est referibilis in finem, propter hoc quod est inordinatus, sic non semper vana gloria est peccatum mortale, quia quælibet inordinatio gloriæ facit gloriam non ordinabilē in Deum: puta, cum aliquis gloriatur de eo de quo non debet gloriari: vel vltra quam debet, vel prætermissa alia circunstantia debita. Cum tamen non sequatur peccatū mortale ex hoc quod quælibet debita circunstantia prætermittitur, sed solum quando actus inordinatus est contra legem Dei. Sic ergo dicendum est quod non semper peccatum inanis gloriæ est peccatum mortale.

Ad primū. AD PRIMVM ergo dicendum, quod Dominus loquitur quando homo opera iustitiæ refert ad humanā gloriam, sicut ad vltimum finem. Tunc enim vana gloria est peccatum mortale, & totaliter excludit à mercede æterna. Potest tamen dici quod inanis gloria etiā quando est peccatum veniale excludit à mercede æterna, nō quidem simpliciter, sed ratione alicuius actus determinati, inquantum scilicet facit quod ille actus, qui ex inani gloria procedit, nō sit remunerabilis mercede æterna: sicut & veniale peccatum non est remunerabile mercede æterna. non tamen inanis gloria, quę est veniale peccatum, excludit hominem simpliciter à mercede vitæ æternæ. Ad secundum dicen- 2
dū, quod dupliciter inanis gloria interiora hominis aufert. Vno modo quātum ad actus interiorū virtutum. non enim meretur præmium vitæ æternæ, si eos propter inanem gloriam faciat, etiam si inanis gloria sit peccatū veniale. Alio modo quantum ad ipsos interiores habitus: prout scilicet priuat hominem interioribus virtutibus. Sed hoc non facit inanis gloria, nisi secūdum quod est mortale peccatum.
Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de inani 3
gloria secundum quod homo de bonis suis gloriatur in seipso, nullo modo ea referendo in Deum, vel actu vel habitu, prout est peccatum mortale. Ad quartum dicendum, 4
quod illud dicitur esse periculosum quod de facili inducit aliquem ad pereundum. Inanis autem gloria inducit de facili ad pereundum, inquantum facit ipsum de seipso confidere. vnde dicitur esse periculosissimum peccatum, nō tam propter grauitatem sui quam propter hoc quod est dispositio ad grauius peccatum. Ad quintum dicendum, quod 5
non est æstimandum quod omnia peccata, quæ dicūtur capitalia sint ex genere suo peccata mortalia. Alioquin sequeretur quod omne peccatum gulæ & iræ esset peccatum mortale, quod patet esse falsum. vnde neque oportet quod omnis inanis gloria sit peccatum mortale: licet inanis gloria sit vitium capitale. sed quia vitiū capitale dicitur ex quo alia peccata oriuntur: siue sint venialia, siue mortalia, dici potest quod omne peccatū quod est capitale respectu aliorum peccatorū mortalium est mortale peccatum, si tamen capitale peccatum accipiatur secūdum quod vnum peccatum oritur ex alio: quasi ordinatum in finē illius. Manifestum enim est quod quicunque in tantum afficitur aliquo peccato vt ad finem illius consequēdum peccare velit mortaliter, quod etiā in primo peccato mortaliter peccat. Sicut si aliquis intantum afficitur ad delectationem gustus: quod propter hoc velit mortaliter peccare, ipsa etiam gula erit ei peccatum mortale, & sic etiam inanis gloria peccatū mortale est, quando aliquis propter inanem gloriam aliud peccatum mortale committit. Ad sextum dicēdum, quod si- 6
cut in regno aliter debetur honor & gloria regi, aliter duci vel militi, ita etiam in vniuersitate rerum aliqua gloria & honor soli Deo debetur, quā cum aliquis sibi vsurpare vellet, attribueret sibi quod est Dei. Sicut etiam si miles in aliquo regno appeteret gloriam quę regi debetur, ex hoc ipso sibi regiam dignitatē exoptaret, non autē omnes qui inaniter gloriam concupiscunt appetunt honorem & gloriā debitam soli Deo, sed quæ debetur homini propter aliquā excellentiam. In hoc tamen contra Deum peccāt quandoque, quod non referunt huiusmodi gloriam ad debitū finem. Et sic licet non vsurpent sibi gloriam Dei secundum substantiam, vsurpant tamen gloriam Dei quantum ad modum habendi. Soli enim Deo competit vt eius gloria in alium finem non referatur. Ad septimum dicendū, quod quicun- 7
que vsurparet sibi diuinitatis gloriam & honorē, esset vere idolatra, sicut multi tyranni fecisse leguntur. non autem omnes, qui inaniter gloriantur: vsurpant hoc modo diuinam gloriam. vnde non omnes sunt idolatræ. Ad octauū 8
dicendum, quod vitare minora peccata est abundantioris virtutis, vt patet per id quod Dominus dicit Matth. quinto

Universidad de Deusto
Biblioteca

abundantiorem iustitiam esse, quæ vitat non solum homicidium, sed etiam iram, quam sit iustitia veteris legis, quæ prohibet homicidium. vnde per hoc quod cõtemnere manem gloriam est magnæ virtutis, non potest concludi quod
9 inanis gloria sit graue peccatum. Ad nonum dicendum, q̃ placere hominibus potest & bene & male desiderari. Si quis enim velit hominibus placere vt eos in bono ædificare possit, hoc est virtuosum & laudabile. vnde & Apostolus dicit primę ad Cor. decimo. Vnusquisq; proximo suo placeat in bonum ad ædificationem, sicut ego per omnia omnibus placeo. velle autem placere hominibus propter solam gloriam mũdanam est peccatum inanis gloriæ. quandoque quidem mortale, cum scilicet aliquis finem in fauore humano constituit diligens humanum fauorẽ plus quã obseruantiam mandatorum Dei. Et secundum hoc excludit à Dei seruitio. Quandoque vero est peccatum veniale, quando aliquis inordinate fauore hominũ delectatur non
10 tamen contra Deum sed sub Deo. Ad decimũ dicendum, quod in mortalibus obiectum constituit speciem, non secundum id quod est materiale in ipso, sed secundum formalem rationem obiecti. Differt autem obiectum inanis gloriæ prout est veniale & mortale peccatum secundum rationem formalem obiecti: id est secundum differentiam finis, & eius quod est ad finem. Nam peccatum mortale est quando finis in humana gloria constituitur. veniale autem quando non constituitur in ea finis.

Quæritur de filiabus inanis gloriæ, quæ sunt inobedientia, & iactantia, &c.

ARTIC. III.

Primum. TERTIO quæritur de filiabus inanis gloriæ, quæ sunt inobedientia, iactãtia, hypocrisis, contentio: pertinatia: discordia: nouitatum præsumptio. Et videtur q̃ inconuenienter assignẽtur. hæc enim omnia videtur ad superbiam pertinere, cuius filia est & ipsa inanis gloria. ergo huiusmodi vitia non debent poni filiæ inanis gloriæ. sed
2 simul cum inani gloria debent poni filiæ superbiæ. Præterea, generale peccatum non debet deriuari ex alio peccato. Sed inobedientia est generale peccatum. Dicit enim Ambro. quod peccatum est tran sgressio legis & cœlestium inobedientia mandatorum. ergo inobedientia non debet poni filia inanis gloriæ. Item iactantia est tertia species superbiæ, vt ex supradictis patet. Si ergo iactantia sit filia inanis gloriæ. sequetur quod superbia sit filia inanis gloriæ. quod patet esse falsum, cum superbia sit mater omniũ peccatorũ, vt Gregorius dicit trigesimoprimo Moralium.
3 Præterea, contentiones & discordiæ videntur ex ira maxime prouenire. Sed ira est capitale vitium contra inanem gloriam distinctum. ergo discordia & contentio non debent poni filiæ inanis gloriæ.

Contra. SED IN CONTRARIVM est auctoritas Gregorij qui 31. Moral. has filias inanis gloriæ assignat.

CONCLVSIO.

Inanis gloriæ filiæ, quibus propriam manifestare excellentiam nitimur, sunt inobedientia, iactantia, hypocrisis, contentio, pertinatia, discordia, & nouitatum præsumptio.

RESP. Secunda secũdæ. q. 132. art. 5. RESPONDEO dicendum, quod secundum eandem rationem aliquod vitium dicitur esse caput & mater inquantum scilicet alia vitia ex se oriuntur ordinata ad finem eius. hoc enim competit & rationi capitis secundum quod caput habet vim regitiuam respectu eorum, quæ sunt sub capite. omnis autẽ regiminis ratio à fine sumitur. competit etiam rationi matris. Nam mater est, quæ in seipsa concipit. vnde illud vitium dicitur esse aliorũ mater, quod procedit ex conceptione proprij finis. Sic ergo cum proprius finis inanis gloriæ sit manifestatio propriæ excellentiæ, filiæ inanis gloriæ dicentur illa vitia, per quæ homo ad manifestationem propriæ excellentiæ tendit. propriam autem excellentiam homo potest manifestare dupliciter. vno modo directe, & alio modo indirecte. Directe quidem, aut per verba, & sic est iactantia. Aut per facta vera, quæ habent aliquam admirationem, & sic est præsumptio nouitatum. Ea enim quæ de nouo fiunt solent magis in admiratione hominum esse. Aut per facta ficta, & sic est hypocrisis. Indirecte autem aliquis suam excellentiam manifestat, per hoc quod nititur ostendere se non esse ab alio minoratum. & hoc quantum ad quatuor. Primo quidem quantum ad intellectum, & sic est pertinacia, per quam homo innititur suæ sententiæ, nolens credere sententiæ saniori. Secundo quantum ad voluntatem, & sic est discordia: dum non concordat homo propriam voluntatem voluntati meliorum. Tertio quantum ad verbum, & sic est contentio: dum aliquis non vult verbis ad alio superari. Quarto, quãtum ad factum, dum aliquis non vult facta sua præcepto superioris subiicere. & sic est inobedientia.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendum, quod superbia, sicut supra dictum est, ponitur generaliter mater omnium vitiorum, & sub ipsa ponuntur septem vitia capitalia, inter quæ inanis gloria est maxime ei affinis, quia excellentiam quam superbia appetit, inanis gloria manifestare intendit, & ex ipsa manifestatione quandam excellentiam quærit. Et ideo per consequens omnes filiæ inanis gloriæ affinitatem cum superbia habent. Ad secundum dicẽdum, quod 2
inobedientia ponitur filia inanis gloriæ, prout est speciale peccatum. Sic enim nihil aliud est inobedientia quam contemptus præcepti. Inobedientia vero secundum quod est peccatum generale significat absolutum recessum à mandatis Dei. Quod quandoque fit non ex contemptu: sed ex infirmitate vel ignorantia, vt Augustinus dicit in libro de Natura & gratia. Ad tertium dicendum, quod iactantia 3
ponitur esse species superbiæ quantum ad interiorem affectum, quo aliquis excellentiam appetit vltra suam mensuram, vt supra dictum est: sed quantum ad actum exteriorem, quo aliquis manifestat excellentiam suam verbis, pertinet ad inanem gloriam. Ad quartum dicendum, quod 4
ex ira nunquam causatur contentio & discordia: nisi cum adiunctione inanis gloriæ: dum aliquis non vult videri minor in hoc quod voluntatem suam ad alterius voluntatem reducat: vel quod verba sua minus valida quam verba alterius videantur.

QVÆSTIO DECIMA.

DE INVIDIA.

In tres articulos diuisa.

Primo enim quæritur vtrum inuidia sit peccatum.
2 Vtrum inuidia sit peccatum mortale.
3 Vtrum inuidia sit vitium capitale.

Vtrum inuidia sit peccatum.

ARTIC. I.

QVÆSTIO est de inuidia. Et primo quæritur vtrum inuidia sit peccatum. Et videtur quod non: quia, vt *Primum.* Philosophus dicit in 2. Ethico. Passionibus nõ laudamur nec vituperamur. sed inuidia est passio. dicit enim Damascẽ. in 2. lib. quod inuidia est tristitia de alienis bonis. ergo propter inuidiam nullus vituperatur. Sed propter omne peccatum aliquis vituperabilis redditur, ergo inuidia non est peccatum. Præterea, quod 2
non est voluntarium non est peccatum, vt Augustinus dicit. Sed inuidia cum sit tristitia non est aliquid voluntarium. vt enim Augustinus dicit 14. de Ciuitate Dei. Tristitia est de his quæ nobis nolentibus acciderunt. ergo inuidia non est peccatum. Præterea, cum malo contrarie- 3
tur bonum: bonum non mouet ad peccatum quod est malum, sicut nec aliquod contrarium mouet ad suum contrarium, sed motiuum inuidiæ est bonum. Dicit enim Remigius, quod inuidia est dolor de alieno bono. Præterea, 4
Augustinus dicit decimoquarto de Ciuitate Dei, quod in omni peccato est immediata conuersio ad bonum commutabile: sed inuidia non est conuersio ad aliquod bonũ commutabile, sed magis auersio ab eo: cum sit tristitia de alieno bono. ergo inuidia non est peccatum. Præterea, Au- 5
gustinus dicit in libro de Libero arbitrio, quod omne peccatum est ex libidine, sed inuidia cum sit cum tristitia non procedit ex libidine, quæ est appetitus delectationis. ergo inuidia non est peccatum. Præterea, id quod est impossi- 6
bile esse, non potest esse peccatum: sed impossibile est aliquem inuidere, vt videtur: quia cum bonum sit quod omnia appetũt, nullus potest dolere de bono, quod est inuidere. er-

7 re. ergo inuidia non potest esse peccatum. Præterea, omne peccatum in aliquo actu consistit, sed inuidia cum sit tristitia diminuit actionem quę per delectationem perficitur ergo inuidia diminuit peccatum. non ergo est peccatũ.
8 Præterea, actus morales dicuntur boni vel mali secundũ formalem rationem obiecti, sed obiectum inuidiæ est bonum: vt dictũ est, quia est dolor de alieno bono. ergo actus
9 inuidiæ est bonus, non est ergo peccatum. Præterea, malum pœnale diuiditur contra malum culpæ, vt patet per Augusti. in primo de lib arbitrio sed inuidia est quoddam malum pœnale, vt dicit Isidorus in lib. de Summo bono. q̃ liuor, id est, inuidia suum punit actorem. ergo inuidia non
10 est culpa. Præterea, Augusti. di. 14. de Ciui. Dei quod omne peccatum est amor improbus, sed inuidia non est amor improbus, quia amor facit gaudere de bonis amici, & tri-
11 stari de malis. ergo inuidia non est peccatum. Præterea, grauius esse videtur inuidere alicui circa bona spiritualia: quam circa bona corporalia: sed inuidia circa bona spiritualia non est peccatum. Dicit enim Hierony. ad Alletam de instructione filiæ: habeat socias cũ quibus addiscat, quibus inuideat, quarum laudibus moueatur. ergo inuidia non est peccatum.

Contra. SED CONTRA. Extrema in moralibus sunt vitiosa, sed inuidia est quoddam extremum, vt patet in secundo Ethico. ergo inuidia est peccatum.

CONCLVSIO.

Cum inuidia tristitiam ex bono importet, ex suo genere peccatum est.

Secunda secũdæ. q. 132. artic. 5. Secunda secundæ q. 36. artic. 2. RESPONDEO dicendum, quod inuidia ex suo genere est peccatũ, cum enim actus moralis ex suo obiecto speciem habeat, vel in genere collocetur, ex hoc potest cognosci aliquem actum moralem esse malum ex suo genere, si actus ipse non referatur conuenienter ad suam materiam vel obiectum. Est autem considerandum quod appetitiuæ virtutis est obiectũ bonum & malum, sicut obiecta intellectus sunt verum & falsum. Omnes autẽ actus appetitiuę virtutis ad duo communia reducuntur, scilicet, ad prosecutionem & fugam: sicut & actus intellectiuę virtutis referuntur ad affirmationem & negationem, vt hoc sit prosecutio in appetitu quod affirmatio in intellectu, & hoc sit fuga in appetitu quod negatio in intellectu, vt Philosophus dicit in 6. Ethico. Bonum autem habet rationem attractiui, cum bonum sit quod omnia appetunt, vt dicitur in ptimo Ethico. & econtrario malum habet rationem repulsiui, quia malum est præter voluntatem & appetitum, vt Dionysius dicit 4. capitu. de Diui no. Sic ergo omnis actus appetitiuę virtutis ad prosecutionem pertinens, cuius obiectum est malum, est actus non conueniens suæ materiæ, vel obiecto: & ideo omnes huiusmodi actus ex genere suo sunt mali, sicut amare malum & gaudere de malo: sicut etiam est vitium intellectus affirmatiuę falsum. Et similiter etiam omnis actus ad fugam pertinens, cuius obiectum est bonum, est non conueniens suæ materiæ vel obiecto: & ideo omnis talis actus ex suo genere est peccatum, sicut odire bonum & abominari bonum, & de ipso tristari, quia etiam in intellectu vitium est negare verum. Non tamen sufficit ad hoc quod actus sit bonus quod importet prosecutionem boni, vel fugam mali, nisi sit prosecutio boni conuenientis, & fuga mali, quod ei opponitur: quia plura requiruntur ad bonum quod perficitur ex tota & integra causa, quam ad malum quod relinquitur ex singularibus defectibus, vt Dionysius dicit 4. cap. de Diuinis nomini. Inuidia autem importat tristitiam ex bono. vnde patet quod ex suo genere est peccatum.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendum, quod cum passio sit motus appetitus sensitiui, vt Damasce. dicit in 2. lib. Passio secundum se considerata non potest esse vel virtus vel vitium, siue aliquod laudabile vel vituperabile, quia ista pertinent ad rationem. Sed secundum quod appetitus sensitiuus est aliqualiter rationalis inquantum potest obedire rationi, secundum hoc etiam & ipsæ passiones possunt esse laudabiles vel vituperabiles, prout possunt ordinari vel reprimi. vnde Philosophus ibidem dicit, quod non laudatur neque viperatur, qui simpliciter irascitur, sed qui aliqua- 2
liter irascitur, id est, secundum ordinem rationis, vel præter ipsum. Ad secundum dicendum, quod illa auctoritas non dicit quod tristitia sit motus inuoluntarius, sed quod obiectum tristitiæ sit aliqualiter inuoluntarium. Nihil autem prohibet circa rem inuoluntariam esse actum hominis bonum vel malum. prout scilicet rem inuoluntariam potest aliquis ferre bene vel male. Ad tertium dicendum, quod 3
bonum quantum est de se semper mouet ad bonum, sed ex praua dispositione effectus contingit, quod aliquis ex bono moueatur ad malum inuidiæ, sicut etiam ex praua dispositione corporis contingit, quod cibus sanus sit ei noci- 4
uus. Ad quartum dicendum, quod carere bono accipitur in ratione mali, vt Philosophus dicit in 5. Ethic. Et secundum hoc aduersari bono per tristitiam, in idem redit cum eo quod est conuerti ad malum, quod adiungitur commutabili bono inordinate amato. Ad quintum dicendum, 5
quod sicut bonum naturaliter prius est quam malum, quod est priuatio eius, ita etiam affectiones animæ, quarum obiectum est bonum, naturaliter sunt priores illis affectionibus animæ, quarum obiectum est malum: & propter hoc ex eis oriuntur. Et ideo odium & tristitia causantur ex aliquo amore desiderio & delectatione. Et secundum hoc inuidia causatur ex aliqua libidine. Ad sextum dicendũ, quod 6
ex bono sub ratione boni nullus potest tristari, sed de bono inquantum apprehenditur sub ratione mali vel veri, vel apparentis, potest aliquis tristari. Et hoc modo inuidia est tristitia de alieno bono, inquantum scilicet impeditiuum propriæ excellentiæ. Ad septimum dicendum, 7
quod sicut delectatio perficit operationem propriam, ita impedit operationem extraneam, vt Philosophus dicit in 10. Ethico. Sicut ille qui delectatur in studendo magis studet, & minus circa alia occupatur. Sic ergo tristitia, quæ est de bono proximi impedit actiones, quæ ad bonum proximi tendunt, sed mouet ad operationes contrarias, quibus bonum proximi impeditur. Ad octauum dicendum, quod 8
sicut in amore boni non potest esse peccatum, nisi inquantum id quod amatur, & si apprehendatur in ratione boni, non tamen est vere bonum, sed malum, ita etiam tristitia quæ est in bono, quod apprehenditur vt malum, quod non est vere malum, sed apparens: nihilominus est mala, quia non est conueniens tali obiecto, quod est vere bonum. Sic enim actus moralis sit bonus ex obiecto inquantum est ei conueniens. Ad nonum dicendum, quod quibusdam pec- 9
catis adiunguntur quædam pœnalitates: & tunc idem est pœna & culpa secundum aliud & aliud, culpa quidem secũdum quod procedit ab inordinata hominis voluntate, & sic non est à Deo. pœna autem secundum quod habet quandam pœnalem afflictionem adiũctam & hoc est à Deo secundum illud Psalmi. Arguam te & statuam contra faciem tuam. Et Augusti. dicit in 1. Confes. Iussisti Domine & sic est vt pœna sibi sit omnis inordinatus animus. Et hoc modo inuidia potest esse & pœna & culpa. Ad decimum dicen- 10
dum, quod omne peccatum est amor improbus per causam, non per essentiam, quia omnis affectio animæ, etiam tristitia ex amore procedit, vt Augusti. in eodem lib. dicit.

Ad vndecimum dicendũ, quod Aristote. 2. Rheto. distin- 11
guens, inter zelum & inuidiam, dicit quod zelus ex bonis est virtuosorum, inuidere autem est prælium prauorũ. Zelans enim seipsum præparat propter æmulationem, vt obtineat bona. Inuidus autem vt proximus non habeat pro- *Æmulatio est hic zelus appellatus.*
pter inuidiam. Inuidia enim est cum aliquis tristatur de hoc quod proximus habet bona quæ ipse non habet, zelus autem est cum aliquis tristatur de hoc quod ipse non habet bona quæ proximus habet. Hieronymus autem in auctoritate prædicta accepit inuidiam pro zelo. Est enim laudabile, aliquis addiscẽs si conetur ad addiscendum quæ alius addiscit, secundum illud apostoli primæ Cor. 12. Æmulamini charismata meliora.

Vtrum inuidia sit peccatum mortale.

ARTIC. II.

Primum. SECVNDO quæritur vtrum inuidia sit peccatũ mortale. Et videtur quod non. Dicit Grego. 22. Moral. Euenire plerunque solet vt non amissa charitate inimici nos ruina lętificet, & eius gloria contristet. hoc autem est inuidere. ergo inuidia non tollit charitatem, & ita non dicitur
2 peccatũ mortale Præterea, Damasc. dicit in 2. lib. quod passio est motus appetitus sensibilis. hic autẽ motus sensualitas dicitur, vt Augu. dicit in 12. de Trinita. ergo inuidia cũ sit passio est in sensualitate: in qua non est nisi veniale peccatum: vt Augu. dicit in eodem lib. ergo inuidia non est peccatum mortale. Præterea, sicut bona ex genere possunt 3

Universidad de Deusto
Biblioteca

male fieri, ea autem quæ sunt mala ex genere non possunt bene fieri, vt Augustinus dicit in lib. contra mendacium. Ita ea quæ sunt ex genere venialia possunt fieri mortalia, ea autem quæ sunt ex genere mortalia nullo modo possunt esse venialia, sicut patet de homicidio & adulterio. Sed non omnis inuidia est peccatum mortale. ergo inuidia non est
4 peccatum mortale ex genere. Præterea, peccatum operis in eodem genere est grauius peccato cordis: sed impedire opere bonum proximi non semper est peccatum mortale. ergo non semper est peccatum mortale dolere de bono
5 proximi, quod est inuidere. Præterea, in viris perfectis non potest esse peccatum mortale: sed in eis potest esse aliquis motus inuidiæ ex surreptione. ergo inuidia nõ est pec-
6 catum mortale. Præterea, in pueris nondum loquentibus non potest esse peccatum mortale, quia nondum habent vsum rationis, in qua sola est peccatum mortale, sed in pueris potest esse inuidia. Dicit enim Augustinus in primo confess. Vidi ego & expertus sum zelantem puerum: nondum loquebatur & intuebatur pallidus, amaro aspectu collacta-
7 neum suum. ergo inuidia non est peccatum mortale. Præterea, omne peccatum mortale contrariatur ordini charitatis: sed inuidia quæ tristatur de bono alterius inquantum redundat in proprium nocumentum, non repugnat ordini charitatis, secundum quem quilibet debet se plus diligere quam aliũ, & proximos plus quam extraneos, vt Am-
8 bro dicit ergo inuidia non est peccatum. Præterea, omne peccatum mortale alicui virtuti contrariatur, sed inuidia non contrariatur alicui virtuti: sed cuidam passioni, quam Philosophus in 2. Ethic. Nemesim vocat. ergo inuidia non est peccatum mortale.

Contra. SED CONTRA est quod Grego. dicit in 6. Moral. exponens id quod habetur Prouerb. 14. Putredo ossium inuidia. per liuoris inquit vitium ante Dei oculos pereunt bene acta virtutum. Sed hoc non facit nisi peccatum mor-
2 tale. ergo inuidia est peccatum mortale. Præterea, in itinerario Clementis narratur quod Petrus dixit quod tria peccata æqualiter pœnam merentur, cum aliquis manu occidit, cum lingua detrahit, & cum corde inuidet, vel odit. Sed homicidium est peccatum mortale. ergo & inui-
3 dia. Præterea, Isidorus dicit in lib. de Summo bono. Nulla virtus est cui non contrarietur inuidia: sola enim miseria caret inuidia. Sed nihil contrariatur omni virtuti nisi peccatum mortale. ergo inuidia est peccatum mortale. Præ-
4 terea, sicut Augustinus dicit super illud Psal. Conuertit cor eorum vt odiret populum eius, inuidia est odium fœlicitatis alienæ. Odium autem est ira inueterata, vt ipse dicit vndecimo super Gene. ad literam. ergo omnis inuidia est aliquid inueteratum, & ita non potest esse veniale peccatum
5 quasi subreptitia. Præterea, nihil interficit spiritualiter nisi peccatum mortale, sed inuidia occidit spiritualiter, secundum illud Iob quinto, Paruulum occidit inuidia. Et super illud secundæ ad Corinth. 2. Christi bonus odor sumus. dicit glo. Odor iste vegetat diligentes, vocat inuidentes. ergo inuidia est peccatum mortale.

CONCLVSIO.

Cum charitati qua diligendus est proximus, inuidiæ malum ex suo genere aduersetur, peccatum mortale est, nisi forte subitus sit motus, vel quis inuideat bono quod paruum & minimum est.

RESP. Secunda secundæ q. 36. arti. 3. RESPONDEO dicendum, quod sicut dictum est, genus siue species actus moralis attenditur secũdum materiam vel obiectum. vnde etiam actus moralis dicitur bonus vel malus secundum suum genus. vita autem animæ est per charitatem, quæ coniungit nos Deo, per quem anima viuit. vnde dicitur 1. Ioan. 3. Qui nõ diligit manet in morte. mors enim est priuatio vitæ. Quando ergo ex comparatione actus ad suam materiã intelligitur aliquid oppositum charitati, oportet quod actus ille sit peccatum mortale ex suo genere. Sicut occidere hominem importat aliquid repugnans charitati, per quam diligimus proximum, & volumus eũ viuere, & esse, & alia bona habere. hoc enim est de ratione amicitiæ, vt Philosophus dicit in 9. Ethico. Et ideo homicidium est peccatum mortale ex genere suo. Si vero ex comparatione actus ad suum obiectum non appareat aliquid contrarium charitati, non est peccatum mortale ex suo genere, sicut dicere verbum ociosum, & alia huiusmodi, quæ tamen possunt fieri peccata mortalia per aliquid aliud superueniens, sicut supra habitum est. Inuidere autem importat aliquid charitati repugnans ex ipsa comparatione actus ad suum obiectum. est enim de ratione amicitiæ, vt eis velimus bona, sicut & nobis ipsis, vt dicitur in nono Ethic. eo quod amicus est quodammodo alter ipse. vnde quod aliquis de fœlicitate alterius tristetur, hoc manifeste repugnat charitati, inquantum per eam diligitur proximus. vnde Augustinus dicit in libro de Vera religione. Qui inuidet bene cantanti, non amat bene cantantem. vnde inuidia ex suo genere est peccatum mortale. Est tamen considerandum quod in genere alicuius peccati mortalis potest inueniri aliquis actus, qui non est peccatum mortale propter suam imperfectionem, quia scilicet non attingit ad perfectam rationem illius generis. Quod quidem contingit dupliciter. Vno modo ex parte principij actiui, quia scilicet non procedit à ratione deliberante, quæ est propriũ & principale actiuum principium humanorum actuum. Vnde subiti motus etiam in genere homicidij vel adulterij non sunt peccata mortalia, quia non attingunt perfectam rationem actus moralis, cuius principium est ratio. Alio modo potest contingere ex parte obiecti, quod scilicet propter sui paruitatem non attingit ad perfectam rationẽ obiecti. Quod enim paruum est quasi nihil accipit ratio, sicut patet in specie furti. Si enim aliquis accipiat de agro alterius vnam spicam, vel aliquid huiusmodi, non est credendũ quod peccet mortaliter, quia hoc quasi nihil computatur tam ab illo qui accipit, quam ab illo cuius est res ipsa. secũdum hoc ergo potest contingere, quod aliquis motus inuidiæ non est peccatum mortale: quamuis inuidia secundum suum genus sit peccatum mortale propter imperfectionem ipsius motus: vel quia est subitus, & non procedit ex ratione deliberata, vel quia homo tristatur de aliquo bono alterius, quod est adeo paruum, quod non videtur esse aliquod bonum, puta si aliquis inuideat alicui simul ludenti, quod vincat in ludo, puta cum eo currendo vel aliquod huiusmodi ludicrum faciendo.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendum, quod quia in diffinitione alicuius non ponitur id quod est per accidens, sed solum id quod est per se. Cum dicitur quod inuidia est tristitia de fœlicitate vel gloria alterius, oportet quod intelligatur secundum quod aliquis tristatur de ipsa fœlicitate alterius inquantum est huiusmodi. De qua ea ratione aliquis tristatur, quia vult singulariter excellere. vnde qui ab aliquo vincitur in gloria vel fœlicitate, & de hoc dolet: proprie dicitur inuidere. Contingit autem aliquem tristari de fœlicitate alterius propter alias rationes, quæ ad inuidiam non pertinent, sed quandoque ad alia vitia. Quicunque enim odit aliquem tristatur de fœlicitate eius, non inquantum est excellentia quædam, sed inquantum est simpliciter bonum quoddam eius quem odit. Cum enim aliquis inimico velit malum, consequens est quod de omni bono eius tristetur. vnde hæc est differẽtia inter inuidentem & odientem, quia inuidens non tristatur de bono alterius, nisi per hoc quod excellitur vel singularitatem suæ gloriæ amittat. Odiens autem de quocunque bono inimici tristatur. potest etiam esse & alia ratio quare aliquis de felicitate alterius tristetur, quia scilicet timet ex hoc aliquod nocumentum sibi prouenire: vel aliquibus quos amat, quod magis est timoris quam inuidiæ: vt Philosophus dicit in 2. Rheto. Contingit autem timorem esse & bonum & malum. vnde hoc potest fieri & cum peccato, quando timor est malus, & sine peccato quando timor est bonus. vnde Gregorius præmissa verba exponens subdit, quod hoc credimus cum ruent te aliquo quoldam bene erigi credimus: & proficiente illo plures iniuste opprimi formidamus. vnde etiam interponit quod talis tristitia est sine inuidiæ culpa. Ad secundum
2 dicendum, quod quando motus est sensualitatis tantum non potest esse peccatum mortale, sed quando motus tristitiæ ex deliberatione rationis procedit: tunc nõ solum est sensualitatis, sed etiam rationis. Et ideo potest esse peccatum mortale: quamuis etiã dici possit quod huiusmodi nomina passionum quandoque signant ipsos simplices motus voluntatis. Et secundum hoc tristitia non erit in sensualitate, sed in parte rationali. Ad tertium dicendum, quod
3 illud quod est mortale ex genere non potest fieri veniale, si actus sit perfectus. potest tamen contingere per imperfectionem actus, vt dictum est. Ad quartum dicendum, quod
4 impedire bonum alicuius potest esse absque peccato mortali propter imperfectionem actus, quia illud quod impeditur

ditur nõ habet plenam rationem boni, aut quia est partiũ,
5 aut quia est indebitum. Ad quintum dicendum, quod motus subreptitius inuidiæ est imperfectus, & talis etiam inuidiæ motus est in pueris qui non habent vsum rationis.
6.7 vnde patet responsio ad sextum. Ad septimum dicendum, quod quãdocunque aliquis tristatur de fœlicitate alterius propter nocumentum, quod exinde sibi vel suis imminet, talis tristitia non est inuidiæ, sed timoris. vnde quandoque
8 potest esse sine peccato: sicut dictum est. Ad octauum dicendum, quod inuidia respicit duo obiecta. Est enim tristitia de prosperitate alicuius boni. Et secundum hoc duabus virtutibus contrariari potest. Ex parte enim prosperitatis: de qua dolet contrariatur ei misericordia: quæ dolet de aduersitate bonorum. Ex parte autem boni, de cuius prosperitate tristatur: opponitur ei ira per zelum quæ intelligitur per nemesim, quando scilicet aliquis tristatur de hoc quod aliqui mali in sua pietate prosperantur. Et quamuis mi-
Ad argumẽta in contrarium. sericordia & nemesis passiones videantur secundũ rationem tristitiæ, tamen secundum quod superuenit electio rationis accipiunt rationem virtutis. Similiter ad ea quæ in contrarium obiiciuntur facile est soluere.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendum, quod Grego. ibi loquitur de inuidia secundum quod est peccatum mortale. & de tali etiam cordis inuidia loquitur beatus Petrus. Quæ quidem meretur æqualem pœnam homicidio quantum ad
2.3 genus pœnæ, quia vtrumque meretur pœnã æternam. vnde patet solutio ad secundum. Ad tertium dicendũ, quod peccatum mortale contrariatur virtuti peccantis. Inuidia autẽ vt Isidorus dicit, contrariatur omni virtuti, non ipsius peccantis, sed alterius. vnde per hoc probari non posset
4 quod inuidia sit peccatum mortale. Ad quartũ dicendum, quod inuidia non est odium hominis, sed fœlicitatis, prout sub odio comprehenduntur omnes passiones animæ tendentes in malum, quæ ex odio deriuantur, quod autem dicitur odium esse ira inueterata, non est sic intelligendum quasi omne odium sit tale, sicut est aliquis status motus
5 odij. sed quia ira inueterata odium causat. Ad quintum dicendum, quod auctoritates illæ loquuntur de inuidia secũdum quod est peccatum mortale.

Vtrum inuidia sit vitium capitale.

ARTIC. III.

Primum. TERTIO quæritur vtrum inuidia sit vitium capitale. Et videtur quod non, quia ad vitium capitale pertinet habere filias, non autẽ ad ipsum pertinet quod sit alterius filia. Sed inuidia est filia superbiæ, sicut Augustinus
2 dicit in lib. de Sancta virginitate: ergo inuidia non est vitium capitale. Præterea, inuidia est tristitia quædã, vt iam dictũ est. Tristitia autẽ importat quendam terminum appetitiui motus: vbi enim homo incurrit malũ quod prius oderat contristatur. ergo inuidia non est vitiũ capitale, quia de ratione viti j capitalis est quod ex eo omnia alia vitia oriã-
3 tur. Præterea, cuilibet vitio capitali assignantur aliquæ filiæ, sed inuidia non videtur habere aliquas filias. Assignat enim Grego. in 30. Moral. quinque filias quæ sunt odium, susurratio, detractio, exultatio in aduersis: afflictio in prosperis. Quorum nullum videtur esse filia inuidiæ. Nam odium magis nascitur ex ira: susurratio autem & detractio & exultatio in diuersis procedunt ex odio. afflictio autem in prosperis videtur esse idem quod inuidia. ergo inuidia non est vitium capitale.

Contra. SED CONTRA est quod Grego. 31. Moral. connumerat inuidiam inter vitia capitalia.

CONCLVSIO.

Cum ex inuidia ad multa inordinata facienda moueantur homines, vitium capitale est, ex quo tanquã filiæ oriuntur, odium, susurratio, detractio, in aduersis exultatio, & in prosperis afflictio.

RESP. Secunda secundæ q. 36. arti. 4. RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est, vitia capitalia sunt ex quibus alia vitia nata sunt oriri secundum rationem causæ finalis. Finis habet rationẽ boni. Eodem autem modo tendit appetitus in bonum, & in fruitionem boni, quæ est delectatio. Et ideo sicut appetitus ex intentione boni mouetur ad aliquid agendum, ita etiam ex intentione delectationis. Est autem cõsiderandum, quod sicut bonũ est finis appetitiui motus, qui est prosecutio, ita malum est finis appetitiui motus qui est fuga. Sicut enim aliquis volens obtinere bonum prosequitur ipsum, ita ali-1 quis volens carere malo, fugit ab ipso. Et sicut delectatio est fruitio boni, ita tristitia est quædam malitia, secundum quã animus opprimitur à malo. Et ideo ex hoc quod homo repudiat tristitiam inducitur ad multa facienda, per quæ tristitiam repellat: vel ad quæ tristitia inclinat. Sic ergo quia inuidia est tristitia alienæ gloriæ inquantum apprehenditur vt quoddam malum, consequens est vt homo ex inuidia tendat ad aliqua inordinate facienda contra proximum. Et secundum hoc est inuidia vitium capitale. In hoc autem conatu inuidiæ est aliquid tanquam principium, & aliquid tanquam terminus. principium quidem est vt aliquis excludat gloriam alterius, quæ eum contristat. quod quidem fit diminuendo bona eius siue mala de eo dicendo & latenter, quod fit per susurrationem, & manifeste quod fit per detractionem. Terminus autem huius conatus potest considerari dupliciter. Vno quidem modo respectu eius cui inuidet. Et sic motus inuidiæ interdum terminatur ad odium, scilicet vt homo non solum tristetur de superexcellentia alterius, sed vlterius velit simpliciter mala eius. Alio vero modo terminus huius conatus potest accipi ex parte ipsius inuidentis. Qui siquidem possit consequi finem intentum vt diminuat gloriam proximi, gaudet. & sic ponitur filia inuidiæ, exultatio in aduersis. Si autem non possit consequi suũ propositum, vt scilicet impediat gloriam proximi, tristatur. Et sic ponitur filia inuidiæ afflictio in prosperis.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendum, quod sicut Gregorius dicit 32. Moralium. Superbia communis mater est omnium vitiorũ. vnde per hoc quod inuidia est filia superbiæ, non excluditur quin inuidia sit vitium capitale. Ad secũ-2 dum dicendum, quod tristitia & si sit terminus in exequendo, est tamen primum in intentione, inquantum scilicet ex fuga tristitiæ multi alij motus procedunt. Ad tertium di-3 cendum, quod nihil prohibet eadem vitia ex diuersis vitiis secundum diuersas rationes oriri. Odium ergo nascitur ex ira secundum quod ille, qui ad iram prouocauit lesionem intulit, ex inuidia autem secundum quod eius bonum cui inuidetur apprehenditur vt impeditiuum propriæ excellentiæ. Similiter etiam susurratio & detractio & exultatio in aduersis oriuntur ex odio inquantum diminuit omne bonum & procurat omne malum sui inimici. hæc ex inuidia prouenient secundum solam rationem remouendi excellentiam. Afflictio autem in prosperis est aliquo modo ipsa inuidia: & quodammodo filia eius, secũdum enim quod aliquis tristatur de prosperis alicuius inquantum aduersatur singulari excellentiæ alicuius: sic est ipsa inuidia. Secundum vero quod aliquis tristatur de prosperis alicuius ea ratione, quia eueniunt contra suum conatum ad impediendum ea, sic est filia inuidiæ.

QVÆSTIO VNDECIMA.

DE ACEDIA.

In quatuor articulos diuisa.

Primo enim quæritur vtrum acedia sit peccatum.
2. Vtrum acedia sit peccatum speciale.
3 Vtrum sit peccatum mortale.
4 Vtrum sit peccatum capitale.

Virum acedia sit peccatum.

ARTIC. I.

QVÆSTIO est de acedia. Et primo quæritur vtrum acedia sit peccatum. Et videtur quod non. virtus enim & peccatum cum sint contraria sunt in eodem genere. sed virtus est in genere amoris. Dicit enim Augustinus in libro de Moribus Ecclesiæ & decimoquinto de Ciuitate Dei. quod virtus est ordo amoris. Cum ergo acedia non sit in genere amoris, sed magis sit tristitia quædam: vt Damascenus dicit, videtur quod acedia non sit peccatum. Præterea, in Psalm. super ter-2 tio. Confitemini. ponit Glossa 4. tentationes, quæ sunt error, difficultas vincendarum concupiscentiarum, tedium, & tempestas seculi: Sed error & difficultas & tempestas seculi non sunt peccata. ergo nec tedium quod est acedia est peccatum.

Universidad de Deusto
Biblioteca

3 peccatum. Præterea,omne peccatum est ab homine, secundum illud Oseæ penul.Perditio tua ex te Israël.Sed acedia cum sit quædam tristitia,non est ab homine: quia 2.ad Corint.9.super illud, Non ex tristitia aut necessitate: dicit glo.Si cum tristitia facis,fit de te,non tu tamen facis: ergo
4 acedia non est peccatū. Prætere,non potest contingere ꝙ actus sit simul meritorius & peccatum. Sed aliquis actus cum acedia factuseſt meritorius:puta cum aliquis ex voto vel obedientia ieiunat,& tamen ieiunium ipsum cōtristat & sic est ibi acedia:quæ est tristitia de bono spiritualis virtutis:ergo acedia nō semper est peccatum. Prætereа, Damasce.dicit in secundo lib.quòd acedia est tristitia aggrauans: sed aggrauatio magis videtur esse pœna quam cul-
6 pa,ergo acedia non est peccatum, sed magis pœna. Præterea,acedia videtur esse tristitia vel tędium interni boni: de quo dicitur in glossa super illud Psal. Omnē escam abominata est anima eorum, Si ergo acedia sit peccatum,aut est peccatum,quia non accipit spirituale bonum, aut quia eo spreto accipit corporale bonum:sed non potest esse peccatum, quia non accipit spirituale bonum, quia non accipere,non est actus, sed priuatio quædam. Omnis autem laus & vituperium sequitur aliquem actū, vt Philosophus dicit in 1.Ethico.vituperium autem peccato debetur. Restat ergo si acedia sit peccatum,quod sit peccatū, quia prosequitur aliquod corporale bonum spirituali contempto. Sed prosecutio boni videtur pertinere ad cōcupiscibilem, sicut fuga mali ad irascibilem:ergo videtur quod acedia sit
7 in concupiscibili,cū magis videatur ad irascibilem pertinere. Præterea, Grego.dicit 11. Moral. quòd acedia est interna mētis tristitia, per quam quis minus deuote oratаut psallit.Sed non est in potestate hominis quod deuote oret: ergo nō est in potestate hominis quod acediam vitet. Ace-
8 dia ergo non est peccatum, quia nullus peccat in eo quod vitare non potest. Præterea, Damasc.in 2.libr.ponit acediam speciem quandam tristitiæ quæ est vna de quatuor passionibus:sed passiones non sunt peccata,quia secundum
9 eas nec laudamur, nec vituperamur. ergo accedia non est peccatum. Præterea, illud quod eligit sapiens non est peccatum, sed acediam siue tristitiam eligit sapiens. Dicitur
10 enim Eccle.7.quod cor sapientis vbi tristitia.ergo acedia sine tristitia non est peccatum.Præterea,illud quod Deus remunerat non est peccatum,sed Deus tristitiam remunerat. Dicitur enim Malach.vlt.ex persona malorū. Quod emolumentum habuimus:quia custodiuimus præcepta eius, & ambulauimus tristes coram eo. ergo acedia siue tristitia
Contra. non est peccatum.

SED CONTRA est quod Gregor. 31. Moral. acediam inter alia peccata cōnumerat. Et similiter Isidorus in libro de Summo bono.

CONCLVSIO.

Cum acedia spiritualis boni tristitia sit, peccatum abominabile est, vt vero est, quidem sensitiui appetitus, actus præter voluntatem,peccatum non est.

Secunda secunde.q. 35. artis.1.

RESPONDEO dicendum,quod sicut ex Damasce. patet.Acedia tristitia quædam est.vnde Grego. in moralibus loco acediæ quādoque ponit tristitiam.Obiectum autem tristitiæ est malum præsens:vt Damasce.dicit. Sicut autem est duplex bonum, vnum quod est vere bonum, & aliud quod est apparens bonum, propter hoc quod est secundum quid bonum,non enim est vere bonum, quod non est simpliciter bonum, ita etiam est duplex malum, quoddam quod est vere & simpliciter malum,& quoddam quod est apparens & secundum quid malum, & simpliciter est vere bonum.Sicut ergo amor & concupiscentia & delectatio,quæ sunt de vero bono sunt laudabilia, quæ autem sunt de apparenti bono & non vere bono, sunt vituperabilia, ita etiam odium, fastidium, & tristitia, quæ sunt de eo quod est vere malum sunt laudabilia, quæ autē sunt ex eo, quod est secundum quid vel apparens bonum & simpliciter malum, sunt vituperabilia & peccata. Acedia autem est tædium vel tristitia boni spiritualis & interni, vt Augustinus dicit super illud Psal. Omnem escam abominata est anima eorum: & ideo cum internum & spirituale bonum sit vere bonum, & non possit esse malum nisi apparens, inquantum scilicet contrariatur carnalibus desideriis: manifestum est quod acedia de se habet quod sit peccatum. Sed considerandum quod acedia cum sit tristitia potest dupliciter considerari:vno modo secundum quod est actus appetitus sensitiui,alio modo secundum quod est actus appetitus intellectiui,qui est voluntas. Omnia enim huiusmodi affectionum nomina secundum quidem quod sunt actus appetitus sensitiui passiones quædam sunt,secundum vero quod sunt actus appetitus intellectiui, sunt simplices motus voluntatis.peccatum autem per se & proprie est in voluntate,vt dicit Augustinus.Et ideo si acedia nominet actum voluntatis refugientis internum & spirituale bonum, potest habere perfectam rationem peccati.Si vero accipiatur prout est actus appetitus sensitiui,non habet rationem peccati, nisi ex voluntate: inquantum scilicet talis motus potest à voluntate prohiberi. vnde si non prohibetur, habet aliquam rationem peccati,sed imperfectam. *Ad primū.*

AD PRIMVM ergo dicendum, quod amor est principium omnium affectionum,vt patet per Augu.14. de Ciuita. Dei. Et ideo cum dicitur quod virtus est ordo amoris, est prædicatio per causam non per essentiam. Non enim omnis virtus essentialiter est amor,sed omnis affectio virtutis deriuatur ex aliquo amore ordinato. & simpliciter omnis affectio peccati deriuatur ab aliquo inordinato amore. 2

Ad secundum dicendum, quod ille modus argumentandi non est efficax: non enim oportet vt quicquid prædicatur de vno diuidentium aliquod commune prædicetur etiam de aliis.Illa enim,quæ connumerantur adinuicem vt diuidentia aliquod commune in illo communi conueniūt. Non autem necesse est quod in quolibet alia. vnde illa quatuor conueniunt in hoc communi quod est tētatio. Nihil autem prohibet quin vnum eorum sit peccatum, & alia non sint peccata. Sicut etiam tentatio quæ est à carne non est sine peccato, tentatio autem quæ est ab hoste potest esse omni- 3
no sine peccato.Ad tertium dicendum,quod actus qui fiunt ex tristitia vel timore sunt mixti ex voluntario & inuoluntario,vt dicitur in tertio Ethic. Et inquantum habent de inuoluntario non sunt ex nobis.Nam ipse modus tristitiæ est 4
ex nobis. Ad quartum dicendum, quod nihil prohibet aliquod opus secundum se consideratum esse tristabile, quod tamen est delectabile secundum quod refertur ad seruitium Dei. vnde etiam & martyres dicuntur in lachrymis seminasse, vt beatus Augustinus exponit. Nec illa tristitia passionis est acedia, quia non est de interiori bono: sed de exteriori malo. De interiori enim bono Martyres gaudebant. Et tanto illud gaudium erat magis meritorium : quanto exterius malum erat magis contristans. Et similiter si aliquis voluntarie implens obedientiam vel præceptum tristetur de aliquo opere afflicto vel laborioso, tristitia talis non est acedia, quia non est de in- 5
teriori bono, sed de exteriori malo. Ad quintum dicendum, quod tristitia dicitur esse aggrauans, inquantum opprimit affectum ne insurgat ad operandum. Et secundum hoc aggrauatio tristitiæ in bonis magis habet rationē cul- 6
pæ quam pœnæ,quia eius principium est ex nobis. Ad sextum dicendum,quod irascibilis & concupiscibilis non distinguuntur secundum prosecutionem & fugam,quia eiusdem potentiæ est prosequi bonum & fugere malum oppositum:sed distinguuntur secūdum hoc quod ad irascibilem pertinet prosecutio vel fuga boni vel mali ardui, ad concupiscibilem vero prosecutio vel fuga boni absolute.Et secundum hoc sicut spes & timor pertinet ad irascibilem, ita & gaudium & tristitia pertinent ad cōcupiscibilem.vnde acedia secundum quod est in appetitu sensitiuo, est in concupiscibili. Nec tamen oportet quod acedia non sit peccatum ex eo quod refugit bonū spirituale. tum quia ipsa fuga est quidā motus appetitiuus,& non est priuatio sola. tum quia etiam si esset priuatio sola:quæ est non accipere spirituale bonum, hoc etiam posset habere rationem culpæ. Et sic di- 7
citur tunc peccatum omissionis. Ad septimum dicendum, quod deuotio hominis est à Deo, sed secundū quod homo potest se disponere ad deuotionem habendam, vel etiā deuotionē impedire, secundum hæc indeuotio est peccatum, licet in auctoritate inducta non dicatur quod acedia sit in- 8
deuotio, sed quod ex ea procedat. Ad octauum dicendum, quod Damasce.Non loquitur de acedia secundum quod est peccatum prout, scilicet est tristitia de bono spirituali interno, sed vniuersaliter prout est de quocunque malo. Et ideo loquitur de acedia secundum quod est species passio- 9. 10
nis,& secundum quod est peccatum.Ad nonum & ad decimum dicendum, quod rationes illæ procedunt de tristitia eius,quod est malum simpliciter,quæ laudabilis est.

Virum

Vtrum acedia sit speciale peccatum.

ARTIC. II.

Primum. SECVNDO quæritur vtrum acedia sit speciale peccatum. Et videtur quod non. Acedia enim cum sit tristitia,delectationi opponitur, sed delectatio non est specialis
2 virtus. Quilibet enim virtuosus delectatur in actu propriæ virtutis,vt patet in 1. Ethic. ergo tristitia de bono spirituali non est peccatum speciale. Præterea,illud quod consequitur ad omne peccatum non est speciale peccatum, sed tristitia spiritualis boni consequitur ad omne peccatum.vnicuique enim est tristabile quod est sibi contrarium. Cuilibet enim peccato contrariatur aliquod spirituale bonum virtutis.ergo acedia non est speciale peccatum. Sed dicendum quod acedia tristatur de bono spirituali sub speciali
3 ratione,inquantum scilicet est impeditiuū corporalis quietis. Sed contra, appetere coporalem quietem pertinet ad vitia carnalia. Eiusdem autem rationis est appetere aliquid & tristari de eius impedimento.Si ergo acedia non sit speciale peccatū, nisi quia est impeditiua corporalis quietis,sequeretur quod acedia sit peccatū carnale, cum tamen Gregorius ponat acediā inter peccata spiritualia, vt patet in 31. Moral.non ergo acedia est speciale peccatum.

Contra. SED CONTRA est quod Greg.31.Moral.connumerat ipsam aliis peccatis.ergo est speciale peccatum.

CONCLVSIO.

Acedia vt boni diuini & interni tristitia est, speciale peccatum est,non autem vt cuiuscunque spiritualis boni dolor est.

RESP. Secunda secunde q 35. art.2. RESPONDEO dicendum,quod si acedia esset absolute tristitia cuiuscunq; boni specialis secundū quancunque rationē, sequitur ex necessitate non esse peccatum speciale,sed quoddam consequens omnia peccata. Ad hoc ergo quod ponatur speciale peccatū, oportet dici quod est tristitia de bono spirituali secūdum aliquam specialem rationem. Non autem potest dici, ꝙ ista specialis ratio sit secundum quod est impedimentum alicuius corporalis boni, quia secundum hoc acedia non esset peccatum distinctum ab illo peccato, quod est circa illud corporale bonū, quia per eandem rationem aliquid delectatur in vno,& refugit impeditiuum eius : sicut etiam in rebus naturalibus ex eadem virtute naturali est quod graue deferat superiorem locum, & tendat in locum inferiorem. Et propter hoc videmus quod sicut propter gulam aliquis delectatur in cibo,ita etiam ex eodē vitio est quod tristetur est abstinentia cibi.Tamen hoc quod est esse impeditiuū boni corporalis, est ratio quare bonum spirituale est cōtristans, non tamen ratio,quare tristitia de hoc bono sit peccatum speciale. Est ergo considerandum quod nihil prohibet aliquid in se consideratum etiam speciale bonum, quod tamen est communis finis multorum. Et secundum hoc charitas est specialis virtus:quia primo & principaliter est amor boni diuini,secundario autem est amor boni proximorum:cuius bonum est finis omnium vel multorum aliorum bonorum. Sic ergo aliquod opus alicuius specialis virtutis, puta castitatis, potest esse amabile vel delectabile dupliciter. Vno modo secundum quod est opus talis virtutis, & hoc est proprium castitati. Alio modo secundum quod ordinatur ad bonum diuinum:& sic est proprium charitati. Sic ergo dicendum est, quod de hoc speciali bono quod est bonum internum & diuinum tristari, facit acediam esse speciale peccatum, sicut hoc bonum amare facit charitatem specialem esse virtutem. hoc autem bonum diuinum est tristabile homini propter contrarietatem spiritus ad carnem: quia vt dicit Apostolus ad Galat.quinto. Caro concupiscit aduersus spiritum. Et ideo quando affectus carnis in homine dominatur, fastidit spirituale bonum tanquam sibi contrarium, sicut homo habens gustum infectum, fastidit cibum salubrem & tristatur de eo, siquando oportet eum sumere talem cibum. Talis ergo tristitia & abominatio seu tædium boni spiritualis & diuini acedia est, quod est speciale peccatum. vnde ad hanc repellendam monet sapien. Ecclesiastici sexto.subiice humerum tuum, & porta illam (spiritualem sapientiam) & ne acedieris in vinculis illius.

Ad primū. AD PRIMVM ergo dicendum,quod delectatio spiritualis boni & diuini pertinet ad specialem virtutem quæ
2 est charitas,secundum illud Galata.5. Fructus autem spiritus, charitas, gaudium, pax. Ad secundum dicendum, quod quilibet peccator tristatur de bono spirituali secundum specialem rationem virtutis illius cui contrariatur suum peccatum : sed secundum rationem boni spiritualis diuini,quod est speciale obiectum charitatis, contristatur de ipsa acedia. Ad tertium patet responsio per id quod di- 3
ctum est. contrarietas enim ad quietem corporalem facit bonum spirituale esse cōtristabile, non autem facit specialem rationem peccati.

Vtrum acedia sit peccatum mortale.

ARTIC. III.

Primum. TERTIO quæritur vtrum acedia sit peccatum mortale.Et videtur quod non. Nullū enim peccatū mortale inuenitur in viris perfectis. Sed acedia est tristitia quæ inuenitur in viris perfectis, ex quorum persona dicit Apostolus.Quasi tristes, semper autem gaudentes. ergo acedia
2 non est peccatum mortale. Præterea,omne mortale contrariatur præcepto Dei, sed acedia non videtur contrariari alicui præcepto, quia inter præcepta decalogi non cōtinetur aliquod præceptum de delectatione. ergo acedia non est peccatum mortale. Præterea, cum tristitia sit de malo
3 præsenti:vt Damasc̃enus dicit in secundo libro acedia quæ est tristitia quædam, oportet quod sit de aliquo malo præsenti,quod quidem sit vere bonum, malum autē apparens, nec potest esse de vere bono, quod est bonum increatum, tum quia præsentia talis boni non habet tædium nec tristitiam. Dicitur enim Sapientiæ octauo, de diuina sapientia, quod non habet tædium conuersatio eius:nec tædium conuictus illius.tum etiam quia si sit præsens bonum increatū, non potest esse peccatum mortale. ergo relinquitur quod acedia sit tristitia de aliquo bono creato præsenti. Auerti autem à bono creato non facit peccatum mortale, sed solum auerti à bono incommutabili increato. Ergo acedia non est
4 peccatum mortale.Præterea, peccatum operis in eodem genere non est minus quam peccatum cordis, sed recedere opere ab aliquo bono creato spirituali ducente in Deum, non est peccatum mortale. non enim mortaliter peccat quicunque non ieiunat,vel quicunque nō orat. ergo etiam nec recessus cordis per tristitiam à bono creato, semper est peccatum mortale:& ita acedia non est peccatum mortale ex suo genere:quia sic semper esset peccatum mortale,sicut homicidium & adulterium.Sed dicetur quod recessus operis ab aliquo bono creato debito facit peccatum mortale.
5 Sed contra,opera quæ non sunt debita, quandoque magis sunt spiritualia,& tamen ab eis recedere non est peccatum mortale : nisi efficiantur necessaria per votum immo etiam nullum peccatum est si aliquis non seruet virginitatem vel paupertatem.ergo nec etiam omnis tristitia de bono spiri-
6 tuali est peccatum mortale. Præterea, recedere opere ab aliquo bono spirituali, non est peccatum mortale: nisi inquantum homo ad illud bonum obligatur, sed etiam si homo obligetur ad hoc quod operetur aliquod bonum spirituale,non tamen obligatur ad hoc quod cum delectatione illud operetur, quia delectatio facta in opere est signum habitus inhærentis.Et sic ad hoc non possunt obligari illi qui non habent habitum virtutis. ergo etiam acedia quæ est de
7 bono spirituali debito,non est peccatum mortale.Præterea, omne peccatum mortale est contrarium spirituali vitæ, sed non est de necessitate spiritualis vitæ quod aliquis delectabiliter operetur, sed sufficit quod operetur, alioquin quicunque faceret opus quod debet, si non delectaretur in eo, peccaret mortaliter. Ergo acedia quæ contrariatur
8 spirituali delectationi, non est peccatum mortale.Præterea ideo non quælibet concupiscentia est peccatum mortale, quia ex corruptione naturæ nobis imminet pronitas ad concupiscendum:sed ex eadem corruptione imminet nobis pronitas ad quiescendum,& ad refugiendum labores.quod videtur ad acediā pertinere.ergo non omnis acedia est peccatum mortale.

Contra. SED CONTRA est quod Dam. dicit quod acedia est tristitia quædam, sed non est tristitia secundum Deum, quia sic non esset peccatum.ergo est tristitia seculi,sed tristitia seculi mortem operatur : vt Apostolus dicit secundæ
2 ad Cor. 7. ergo acedia est peccatum mortale. Præterea. Augustinus 12. super Gen.ad literam dicit, quod Iacob dicens filiis suis, Deducetis senectutem meam cum tristitia ad inferos, videtur hoc timuisse ne nimia tristitia sic perturbaretur, vt non ad requiem beatorum iret, sed ad inferos peccatorum.Omne autem illud,quod retrahit à requie

beato

Universidad de Deusto
Biblioteca

beatorum & reducit ad inferos peccatorum, est peccatum mortale: ergo tristitia quæ est acedia, est peccatum mortale. Præterea, super illud, Quare tristis es anima mea: dicit glossa quod docet hîc tristitiam seculi fugiendam, quæ patientiam & charitatem & spem extinguit, & totam bonam vitam confundit: ergo acedia est peccatum mortale: hoc enim dicimus peccatum mortale, quòd charitatem & cæteras virtutes extinguit.

CONCLVSIO.

Acedia quę est tristitia de spirituali bono, quod est bonum diuinum, cum sit contra charitatem, peccatum mortale ex suo genere est.

RESP. secunda secundæ q. 35. artis. 3.

RESPONDEO dicendũ, quòd ex præmissis de facili patet quod acedia secundũ quod est speciale peccatum, est peccatũ mortale ex suo genere. Importat enim quandam tristitiam ex repugnãtia humani affectus ad bonum spirituale diuinum, talis enim repugnantia contraria tur charitati manifestè, quæ inhæret bono spirituali & delectatur in ipso. Cum ergo hoc faciat peccatum esse mortale, quod contrariatur charitati, per quam est animæ vita, manifeste sequitur quod acedia ex genere suo est peccatũ mortale, quia sicut dicitur 1. Ioan 3. Qui non diligit manet in morte. Et est considerandum quod sicut inuidia, quæ est tristitia de bono proximi, est peccatum mortale ex suo genere, inquantum contrariatur charitati quantum ad dilectionem proximi, ita acedia, quæ est tristitia boni spiritualis diuini, est peccatum mortale ex suo genere, inquantum contrariatur charitati quantum ad dilectionem Dei. Hoc tamen verificatur in omnibus peccatis, quæ sunt mortalia ex suo genere, quod motus imperfecti ex genere talium peccatorum nõ sunt peccata mortalia: qui scilicet sunt absque deliberatione rationis: vnde tales motus acediæ sunt peccata venialia, sicut supra de motibus inuidiæ dictũ est. Sed quando affectus carnalis ita prçualet rationi, vt ex deliberatione homo tristetur de bono spirituali diuino, manifeste talis motus voluntatis est peccatum mortale.

Primum. AD PRIMVM ergo dicendum, quòd in viris perfectis potest esse imperfectus motus acediæ, saltè in sensualitate, propter hoc quod nullus est ita perfectus in quo non remaneat aliqua contrarietas carnis ad spiritum. Apostolus tamen non videtur ibi loqui de tristitia boni spiritualis quæ est acedia, sed potius de tristitia quæ est de malis temporibus. Ad secundum dicendum, quòd acedia contrariatur præcepto de sanctificatione sabbati: in quo mandatur secundum quod est præceptum morale quies mentis in Deo. Ad tertium dicendum, quòd Deus secundũ quod est præsens menti, non comparatur secundũ tristitiam vel peccatum mortale: vnde acedia non est tristitia de præsentia ipsius Dei, sed de aliquo bono quod est per participationem diuinam. Ad quartum dicendum, quòd acedia nõ est recessus mentalis à quocunque bono spirituali, sed à bono spirituali, cui mens ex necessitate debet inhærere, quod est bonum diuinum, sicut iam dictum est. Et per hoc patet solutio ad quintum. Ad sextum dicendum, quòd ratio illa procedit de bono spirituali alicuius actus particularis virtutis: quod enim homo delectetur non cadit sub præcepto: sed quod delectetur de Deo, hoc cadit sub præcepto: sicut & quod homo Deum diligat: quia delectatio amorem consequitur. Ad septimum dicendum, quòd delectatio quæ prouenit ex charitate cui contrariatur acedia: est de necessitate spiritualis vitæ sicut & ipsa charitas. Et ideo acedia est peccatum mortale. Ad octauum dicendũ, quòd sicut concupiscentia, quæ est tantum in sensualitate, quæ prouenit ex corruptione naturæ, non est peccatum mortale, quia est motus imperfectus, ita etiam nec talis acedia est peccatum mortale.

Vtrum acedia sit vitium capitale.

ARTIC. IIII.

Primum. QVARTO quæritur vtrum acedia sit vitium capitale. Et videtur quod non. Sicut enim delectatio procedit ex amore: ita tristitia procedit ex odio. Sed odium non est vitium capitale: ergo multominus acedia quæ est tristitia quædam. Præterea, vitia capitalia dicuntur quæ inclinant ad actus aliorum peccatorum. Sed acedia nõ videtur esse huiusmodi, sed magis immobile reddere. Est enim tristitia aggrauans, vt Damascenus dicit: ergo acedia non est vitium capitale. Præterea, vitium capitale est quod habet aliquas filias. Sed acediæ non videntur esse filiæ, quæ ei assignãtur à Gregorio trigesimoprimo Moralium. Malitia enim est cõmune ad omnia peccata. Rancor autem pertinet ad odium, quod ex ira nascitur, pusillanimitas vero & desperatio pertinent ad irascibilem, in qua non est acedia: sed magis in concupiscibili. Torpor autem circa præceptum, videtur idem esse quod acedia. Euagatio vero mentis videtur contrariari rationi tristitiæ, quę est constrictiua: ergo acedia non debet poni vitiũ capitale.

Contra. SED CONTRA est auctoritas Gregorij qui acediam siue tristitiam inter vitia capitalia computat trigesimoprimo Moralium.

CONCLVSIO.

Sicut inuidia est vitium capitale, ex quo multa oriuntur vitia, ita acedia vitium capitale est.

RESP. secunda secundæ q. 35. art. 4. RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est, vitium capitale est ex quo alia vitia oriuntur secũdum rationem causæ finalis. Sicut autem homines propter delectationem quandam procedunt ad multa facienda vel vitanda, ita etiam & propter tristitiam fugiendam. vtrunque enim eiusdem rationis esse videtur, sicut quærere bonum, & fugere malum. Cum ergo acedia sit quædam tristitia de bono diuino interno, sicut inuidia de bono proximi, vt dictum est, & sicut ex inuidia multa vitia oriuntur inquantum homo multa facit inordinate ad huiusmodi tristitiam repellendam, quæ consequitur de bono proximi, ita etiam & acedia est vitium capitale. Sed quia etiã nullus homo est qui absque delectatione in tristitia manere possit, vt Philosophus dicit in octauo Ethicorum. ideo ex tristitia duo consequuntur. Quorum vnum est vt recedat à contristantibus, aliud est vt ad alia transeat in quibus delectet: & secundum hoc Philosophus dicit in secundo Ethicorum quod illi qui non possunt gaudere delectationibus spiritualibus, vt plurimum transferunt se ad delectationes corporales. Et secundum hoc ex tristitia, quæ concipitur ex spiritualibus bonis, sequitur euagatio circa illicita, in quibus animus carnalis delectatur. In fuga autem tristitiæ talis processus attenditur, quod primo quidem homo ea fugit, secundo etiam prosequitur. Ad fugam autem spiritualium bonorum, quæ delectare possunt, pertinet & recessus à bono diuino sperato, & hæc est desperatio: & iterum recessus à bono spirituali agendo. Quæ quidem quantum ad communia quæ sunt de necessitate salutis, est torpor circa præcepta: quantum autem ad ardua, quæ cadunt sub consiliis, est pusillanimitas. Vlterius autem contingit quod si aliquis inuitus detineatur in spiritualibus bonis, quæ ipsum contristant, concipit primo quidem indignationem ad prælatos, vel ad quascunque personas in his detinentes, & hic est rancor. secundo vero concipit indignationem & odium contra etiam ipsa spiritualia bona: & hæc proprie est malitia.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendum, quod in virtutibus animi amor, ex quo oritur delectatio, ponitur principalis virtus quę est charitas, quia bonum diuinum & bonum proximi est secundum se amabile, non autem est secundum se odibile, sed solum secundum quod ex aliquo accidente contristat. Et ideo magis accipiuntur capitalia vitia secundum tristitiam quam secundum odium. Ad secundum dicendum, quòd acedia immobilitat quidem ab his de quibus contristatur, sed ad contraria promptum reddit. Ad tertium dicendum, quæ malitia hic non accipitur secundum quod est communis omni peccato, sed secundum quod importat quandam impugnationem spiritualium bonorum. Nihil etiam prohibet quin rancor ex ira & ex acedia generetur: idem enim potest ex diuersis causis secundum diuersas rationes causari: Quod autem pusillanimitas & desperatio pertinet ad irascibilem, non impedit quin ex acedia causentur, quia passiones irascibilis omnes causantur ex passionibus concupiscibilibus. Torpor autem circa ipsa agenda non est ipsa tristitia, sed tristitiæ effectus: vnde ex acedia oritur tristitia, sicut ex hoc ipso quod cõstringit, grauat cor: & hoc huiusmodi grauedinem fugiens ad alia euagatur.

QVÆSTIO

QVÆSTIO DVODECIMA.

DE IRA.

In quinque articulos diuisa.

Primò enim quæritur vtrum omnis ira sit mala, vèl aliqua ira sit bona.
2 Vtrum ira possit esse peccatum, vel non.
3 Vtrum ira sit peccatum mortale.
4 Vtrum ira sit leuius peccatum odio & inuidia.
5 Vtrum ira sit vitium capitale.

Vtrum omnis ira sit mala, vel bona.

ARTICVLVS PRIMVS.

Primum. QVÆSTIO est de ira. Et primo quęritur, vtrum omnis ira sit mala, vel aliqua ira sit bona. Et videtur quod omnis ira sit mala. Hieronymus enim exponens illud Matth. 5. Qui irascitur fratri suo, sic dicit: In aliquibus codicibus additur sine causa, cæterum in veris diffinita sententia est, & ira penitus tollitur. Si enim iubemur orare pro persequentibus, omnis iræ occasio tollitur: & hoc omnino est & sine causa, quia ira viri iustitiam Dei non operatur: ergo omnis ira est mala & prohibita. Præterea, sicut Dionysius dicit quarto cap. de Diui. nomi. Ira est naturalis cani, innaturalis autem homini. Sed id quod est contra naturam hominis est malum & peccatum, vt patet per Damasc. in 1. libro: ergo omnis ira est peccatum. Præterea, malum animæ humanæ est præter rationem, vt ibidem Diony. dicit. Sed ira semper est præter rationẽ. Dicit enim Philosophus in septimo Ethico. Videtur ira audire secundum quid rationem: obaudire autem, id est, nõ perfecte audire, vt postea exponit: ergo ira semper est mala. Præterea, Dominus Mat. 7. arguit eum qui habet trabẽ in oculo suo, & vult eiicere festucam de oculo fratris sui. Multo magis ergo est arguendus qui trabem in oculo suo ponit, vt eiiciat festucam de oculo alterius. Sed talis est quicũque irascitur vt alium corrigat. Dicit enim Cassianus in 8. libr. de institutione cænobiorum, quod quilibet iracundiæ motus efferuens excæcat oculum cordis. Ergo arguendus est quicunque irascitur ad corrigendum fratrem suum, & multo magis ex quacunque alia causa aliquis irascitur. Præterea, perfectio hominis cõsistit in imitatione diuina: vnde dicitur Matth. 5. Estote perfecti sicut & pater vester perfectus est. Sed sic dicitur sapien. 12. Deus cum tranquillitate iudicat. Ira autẽ quietẽ mentis subuertit: vt Grego. dicit 5. Moral. ergo omnis ira derogat perfectioni humanæ: vtpote separans nos à similitudine diuina. Præterea, omne quod est bonũ vel indifferens, est vtile ad actum virtutis, quia vsus bonorum est actus virtutis: vt Augu. dicit in secundum de lib. arb. Sed nulla ira est vtilis ad virtutem. Dicit enim Cassianus in lib. prædicto. Cum Apostolus dicit, Omnis ira tollatur à nobis, nullam pœnitus necessariam & vtilem nobis excipit. Tullius etiam dicit in quarto de Tusculanis quæstionibus. Fortitudo non indiget aduocato iracundia: satis suis armis munita perfecta est. ergo nulla ira est bona. Præterea, Gregorius dicit 5. Moralium. Cum tranquilitatem mentis ira diuerberat, dilaniatam quodammodo scissamque perturbat: vt sibimetipsi non congruat, ac vim intimæ simlitudinis amittat. Et sic patet quod ira maxime animæ nocet. Sed malum dicitur quia nocet, vt dicit Augu. in Ench. ergo omnis ira est mala. Præterea, Leuiti. 9. super illud, Ne oderis fratrem tuum in corde tuo, dicit glo. quod ira est libido vltionis. Sed quærere vltionem est contra legem diuinam. Subditur enim ibidem. Ne quæras vltionem. ergo ira semper est peccatum. Præterea, de similibus idẽ est iudicium. ergo & de similiter nominatis similiter debet iudicari. Sed ira nominatur inter alia vitia capitalia. Quodlibet autem aliorum quæ dicuntur vitia capitalia, semper est malum, & nunquam bonum: vt patet discurrenti per singula. ergo ira semper est mala, & nunquam bona. Præterea, principia & si sint minima quantitate, sunt tamen maxima virtute, vt Philosophus dicit. Sed capitalia vitia sunt quædam principia peccatorum. ergo sunt maxima in malo. Non ergo habent aliquam permixtionem boni: & sic nulla ira est bona

Præterea, illud quod impedit optimũ actum hominis, est malum. Sed ira etiam quæ est ex zelo rectitudinis, impedit optimũ actum hominis, scilicet contemplationem. Dicit enim Greg. 5. Moralium. Cum quis à recti æmulatione concutitur, ea quæ nisi tranquillo corde percipi nõ potest contemplatio, dissipatur. Ergo omnis ira est mala. Præterea, sicut Tullius dicit in tertio de Tusculanis quæstionibus, passiones sunt quidã morbi animæ. Sed omnis morbus corporalis est malũ corporis. Ergo omnis passio animę est malum eius. Sed ira est quædam passio animæ. Ergo omnis ira est mala. Præterea, Philosophus dicit in lib. Topico. quod patiens & abstinens est qui patitur & non deducitur, mitis autẽ & temperatus qui non patitur. Et per hoc habetur quod virtuosum esse consistat in nihil pati. Et sic omnis passio repugnat virtuti. Sed omne tale est malum. Ergo omnis ira cum sit passio, est malum. Præterea, quicunque vsurpat sibi quod Dei est, peccat. Sed quicunque irascitur, vsurpat sibi vindictam quæ competit soli Deo, secundum illud Deuter. 32. Mihi vindictam, & ego retribuam. Ira enim est appetitus vindictæ, vt Philosophus dicit. Ergo quicunque irascitur, peccat. Præterea, Valerius Maximus narrat de Archyta Tarẽtino, quod cum seruus suus eum offendisset, dixit. Grauiter te punirẽ, nisi tibi iratus essem. Ergo videtur quod ira impedit debitam correctionem. Præterea, si aliqua ira sit bona, hæc non est nisi illa quæ insurgit contra peccatum. Sed nulla ira est talis: quia ira cum sit passio appetitus sensualis, non insurgit nisi contra malum sensibile. Ergo nulla ira est bona.

Contra. SED CONTRA, Chrysostomus super Matth. Qui sine causa irascitur, reus erit, qui vero cum causa, non erit reus. Nam si ira non fuerit, nec doctrina proficit, nec iudicia stant, nec crimina compescuntur. Ergo aliqua ira est bona & necessaria. Præterea, præcepta diuina ad nihil inducunt nisi ad bonum. Sed ex præcepto diuino inducimur ad irascendum, secundum illud Ephes. 4. Irascimini, & nolite peccare. Et glossa exponit. Irascimini contra peccantes, quod est naturalis motus animæ, qui solet ad profectum pertinere delinquentium. Ideo irascendũ dicit ostendens hanc iram esse bonam. Non ergo omnis ira est mala.

Præterea, Gregorius dicit quinto Moralium. Non recte intelligunt qui irasci nos nobis tantummodo, non etiam proximis delinquentibus volunt. Si enim sic proximos vt nos amare præcipimur: restat vt sic eorum erroribus sicut nostris vitiis irascamur. Præterea, Damasce. dicit in tertio lib. quod ira fuit in Christo: in quo tamen nullum peccatum fuit, vt dicitur 1. Petri 2. Ergo non omnis ira est peccatum. Præterea, omne peccatum est vituperabile. Sed non omnis qui irascitur, vituperatur, vt Philosophus dicit in 2. Ethic. Ergo non omnis ira est peccatum.

CONCLVSIO.

Ira quæ non secundum iudicium rationis est, mala est, quæ vero moderata secundum rationem est, bona & meritoria nonnunquam est.

Secunda secundæ q 158 art. 1. & 2. RESPONDEO dicendum, quod circa hanc quæstionem fuit olim controuersia apud Philosophos. Nam Stoici dixerunt omnem iram esse vitiosam. Peripatetici autem dicebant aliquam iram esse bonam. Vt ergo circa hoc quid sit verius videatur, considerandum est, quod in ira, sicut in qualibet alia passione, duo possumus considerare. Vnum quod est quasi formale, aliud quod est quasi materiale. Formale quidem in ira est id quod est ex parte animæ appetitiuæ, quod scilicet ira appetitus vindictæ. Materiale autem id, quod pertinet ad commotionem corporalem, scilicet quod ira sit accensio sanguinis circa cor. Ira ergo si consideretur secundum id quod est formale in ea, sic potest esse & in appetitu sensitiuo, & in appetitu intellectiuo, qui est voluntas, secundum quam aliquis potest velle sumere vindictam: & secundum hoc manifestum est quod ira potest esse & bona & mala. Manifestũ est enim quod quando aliquis quærit vindictam secũdum debitum iustitiæ ordinem, hoc est virtutis: puta cum vindictam quærit ad correctionem peccati saluato ordine iuris, & hoc est irasci contra peccatum. Cum autem aliquis inordinate appetit vindictam, est peccatum, vel quia quærit vindictam præter ordinem iuris: vel quia quærit vindictã magis intendens exterminationem peccantis quam abolitionem peccati, hoc est irasci in fratrem. Et quantum ad hoc non fuisset

Universidad de Deusto
Biblioteca

fuisset discordia inter Stoicos & Peripateticos. Nam Stoici etiã concessissent quod aliquãdo volũtas vindictæ est virtuosa Sed quãtum ad secundum quod est materiale in ira, scilicet commotio cordis, tota cõtrouersia versabatur, quia huiusmodi commotio iudicium rationis impedit, in quo consistit principaliter bonum virtutis: & ideo ex quacunque causa aliquis irascatur, videtur hoc esse in detrimentũ virtutis, & pro tãto videtur quod omnis ira sit vitiosa. Sed si quis rectè consideret, inueniet Stoicos in sua consideratione tripliciter defecisse. Primo quidem quantum ad hoc quod non distinguebant inter id quod est optimum simpliciter, & id quod est optimum huic. Contingit enim aliquid esse melius simpliciter, quod non est huic melius, sicut Philosophari est simpliciter melius quàm ditari, sed indigenti necessariis ditari est melius, vt dicitur in tertio Topi. & furiosum esse est bonum cani secundum conditionem suæ naturæ, quod tamen non est homini bonum. Sic ergo quia natura hominis composita est ex anima & corpore, & ex natura intellectiua & sensitiua, ad bonum hominis pertinet quod secũdum se totum virtuti subdatur, scilicet & secundum partem intellectiuam, & secundum partem sensitiuam, & secũdum corpus: & ideo ad virtutem hominis requiritur vt appetitus debitæ vindictæ non solum sit in parte rationali animæ, sed etiam sit in parte sensitiua & in ipso corpore, & ipsum corpus moueatur ad seruiendum virtuti. Secundo vero considerauerunt quod ira & aliæ huiusmodi passiones dupliciter se possunt habere ad iudicium rationis. Vno modo antecedenter: & sic necesse est vt semper ira & omnis huiusmodi passio iudicium rationis impediat, quia anima maxime iudicare potest veritatẽ in tranquillitate quadam mentis. Vnde Philosophus etiam dicit quod in quiescendo sit anima sciens & prudẽs. Alio modo potest se habere ira ad iudicium rationis vt consequenter: quia scilicet postquam ratio diiudicauit & ordinauit modum vindictæ, tunc passio insurgit ad exequendum. Et sic ira & aliæ huiusmodi passiones non impediunt iudiciũ rationis: quia iam præcessit, sed magis adiuuãt ad promptius exequendum. Et in hoc sunt vtiles virtuti: vnde Gregorius dicit in quinto Moralium. Curandum summopere est, ne ira, quæ vt instrumentum virtutis assumitur, menti Dominetur, ne quasi domina præeat, sed velut ancilla ad obsequium parata à rationis tergo nequaquam recedat. Tunc enim robustius contra vitia erigitur, cum subita ratione fa mulatur. Tertiò defecerunt Stoici in hoc, quod non rectè accipiebant iram & alias passiones. Cum enim non omnes motus appetitiui sint passiones, non distinguebãt passiones ab aliis appetitiuis motibus in hocquod alij appetitiui motus sunt in volũtate, passiones autem in appetitu sensitiuo: quia non distinguebant inter vtrumq; appetitum. Sed passiones dicebant motus appetitiuos transgredientes temperiem ordinatæ rationis. Vnde dicebant eas esse morbos quosdam animæ, sicut morbi corporis transgrediũtur temperiem sanitatis: & secundum hoc oportebat quod omnis ira & omnis passio sit mala. Sed quia ira secundum veritatem dicitur quicunque motus appetitus sensitiui, & huiusmodi motus potest esse ordinatus à ratione: & secũdum qꝺ consequitur iudicium rationis, deseruit rationi ad promptè exequendum, & hoc exigit conditio naturæ humanæ vt appetitus sensitiuus moueatur à ratione: inde est quod necesse est dicere secundum Peripateticos aliquam iram esse bonam & virtuosam.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendum, quòd Hieronymus loquitur de ira qua quis irascitur fratri, vt patet ex verbis Domini, quæ exponit. Omnis autem talis ira est mala. Sed 2 ira quæ est contra peccatum, est bona vt dictum est. Ad secundum dicendum, quòd ira prædominans rationi, non est naturalis homini, sed naturale est ei vt ira rationi deser 3 uiat. Ad tertium dicendum, quòd Philosophus ibi loquitur de ira incontinentis, quæ non subiicitur rationi. Ad 4 quartum dicendum, quòd ira quando consequitur iudiciũ rationis, turbat quidem aliqualiter rationem, sed iuuat ad promptitudinem executionis: vnde non tollit ordinem rationis, qui iam ex præcedẽtibus iudicio rationis stabilitus est: vnde & Grego. dicit in quinto Moralium, quòd ira per vitium excæcat oculũ mentis, sed ira per zelum non excæ- 5 cat, sed solum turbat. Ad quintum dicendum, quòd Deus est incorporeus: vnde sicut sine mẽbris corporis operatur, ita sine appetitu sensitiuo. Et tamen ad virtutem hominis pertinet qꝺ motu appetitus sensitiui vtatur, sicut etiã quod vtatur corporeis instrumẽtis. Ad sextum dicendum, quòd ira prẽueniens iudiciũ rationis, non est vtilis ad virtutem: sed nociua: subsequens autem est vtilis ad exequendum, sicut dictum est. Ad septimum dicendum, quòd illa verba 7 Gregorii sunt intelligenda de ira per vitium: vnde ipse etiã in sequentibus ostendit esse aliam iram laudabilem & virtuosam. Ad octauum dicendum, quòd vltio prohibetur in 8 lege quæ fit ex solo liuore vindictæ, non autem illa quæ ex zelo iustitiæ. Ad nonum dicendum, quòd iudicium non 9 est sumendum ex nominibus, sed ex natura rerum. Vnde non oportet quod quæcunque similiter nominantur, idem iudicium sortiantur: alioquin tolleretur fallacia æquiuocationis. Est ergo sciendum quod sicut Philosophus dicit in quarto Ethicorum, vitia opposita mansuetudini, sunt innominata: & ideo vtimur nomine passionis pro nomine vitij capitalis. Et quia passio potest esse bona & mala: ideo ira potest esse bona & mala. Alia autem vitia capitalia nominantur nominibus propriis vitiorum: & ideo semper sunt mala. Ad decimum dicendum, quòd sicut Dionysius di- 10 cit quarto cap. de Diui. nomi. malum non agit nisi virtute boni. Et ideo vitia capitalia non habent quod sint principia ex ratione mali, sed potius ex ratione boni, secundum quam fines eorum appetibiles, & mouentes ad aliquos actus: vnde non oportet quod vitia capitalia sint maxime & pure mala: & tamen potest dici quod ira secundum quod est vitium capitale, nunquam est bona. Ad vndecimum 11 dicendum, quod nõ omne illud quod est impeditiuum melioris, est malum, alioquin matrimoniũ esset malum: quia impedit virginitatem. Sed vlterius id quod est impeditiuũ alicuius boni ad horam, potest etiam ésse pro tempore illó melius: vnde licet cõremplatio sit simpliciter optima inter humanas operationes, tamẽ in aliquo casu potest esse melior aliqua actio ad quam coadiuuat ira. Ad duodecimũ 12 dicendum, quòd ratio illa procedit de ira secundum qꝺ importat inordinatũ motum, vt Stoici accipiebant. Ad deci 13 mumtertium dicendum, quòd Philosophus in lib. Top. inducit pro exemplis quædam quæ non sunt vera secundum propriam opinionem, sed inducit ea vt probabilia secundũ opiniones aliorum. Et tale est quod dicit quod virtus consistit in nihil pati: hoc enim erat probabile secundum opinionem Stoicorum. In secundo autem Top. improbat opiniones eorum qui dicebant virtutes esse impassibilitates quasdam: potest tamen dici quod virtus consistit in nihil pati inordinate. Ad decimumquartum dicendum, quòd 14 ille qui irascitur de peccato fratris sui, non quærit vindictã sui, sed vindictam Dei. Peccatum nihil aliud est quam offensa Dei. Et ita ille qui iuste irascitur, non vsurpat illud sibi quod Dei est. Ad decimumquintum dicendum, quòd 15 Architas non taxauerat modum vindictæ: & ideo iratus no lebat taxare, nec excederet. Ad decimumsextum dicendũ, 16 quod in ira duo possunt considerari, scilicet causa iræ quã initiat ratio. Et hoc potest esse peccatum. Et iterum nocumentum, in quod tẽdit appetitus sensitiuus: & hoc est semper aliquid sensibile.

Vtrum ira possit esse peccatum vel non.

ARTIC. II.

SECVNDO quæritur, vtrũ ira possit esse peccatũ vel nõ. Et videtur quod non. Ira enim passio quædã est. Sed passionibus non meremur neque demeremur, neque etiam laudamur aut vituperamur, vt patet per Philosophum in 2. Ethicorum: ergo ira non est peccatum Præterea, sicut homo claudus est homo, ita natura lapsa est natura. Sed irasci est naturæ lapsæ: ergo irasci est aliquid conueniens naturæ. Sed nullũ tale peccatum est: ergo ira non est peccatũ. *Primum.* 2

Præterea, illud quod est de se ordinabile ad bonum vel ad malum, non debet iudicari esse peccatum. Sed ira potest determinari vel ad bonum vel ad malum: ergo ira non est secundum se peccatum. Præterea, actus proprij naturalium virium animæ non sunt peccata, quia peccatum est contra naturam, vt Damascenus dicit in secundo libro. Sed ira est actus potentiæ irascibilis quæ est quædam naturalis vis animæ: ergo ira non est peccatum. Præterea, omne peccatum est voluntarium, vt Augustinus dicit. Sed ira non est voluntaria, quia vt Philosophus dicit in septimo Ethicorum. Iratus cum tristitia operatur. Tristitia autem est de his quæ nobis nolentibus accidunt, vt Augustinus dicit decimoquarto de Ciuitate Dei; ergo ira non est peccatum. Præterea, illud quod non est in potestate nostra, 3 4 5 6

non est peccatum. Nullus autem peccat in eo quod vitare non potest, vt dicit Aug. Sed ira non est in potestate nostra: quia super illud Psal. Irascimini & nolite peccare. dicit glo. quod motus iræ nõ est in potestate nostra, ergo ira non est 7 peccatũ. Præterea, Philosophus dicit quod ira est accensio sanguinis circa cor. Sed hoc non importat aliquod peccatum, ergo ira non est peccatum. Præterea, Hiero. dicit in 8 epistola ad Antonium Monachũ, quod irasci est hominis, sed non inferre iniuriam, est Christiani. Sed illud quod est hominis in eo quod homo, non est peccatũ, ergo ira non est 9 peccatum. Præterea, in omni peccato est conuersio ad cõmutabile bonum: sed in ira non est cõuersio ad commutabile bonum: sed magis ad malum, id est ad nocumentum proximo inferendum, ergo ira non est peccatum.

Contra, SED CONTRA, est quod Apostolus dicit ad Ephe. 4. Omnis indignatio & ira tollatur à vobis. Quod non diceret nisi ira esset peccatum. ergo ira est peccatum.

CONCLVSIO.

Ira, quæ est appetitus iustæ vindictæ, bona & meritoria est. quæ vero est vindictæ non simpliciter iustæ, sed apparentis, iniusta est & peccatum.

RESP. Loco vbi so. pra. Secunda secundæ. q. 158 art. 2. RESPONDEO dicendum, quod ira importat quendam motum appetitus, non autẽ importat fugam, sed prosecutionem. est enim appetitus alicuius rei consequendæ. Et quia cõueniens obiectum prosecutionis est bonum, non autem malum, ideo supra dictum est, qꝺ omnes motus appetitiui, quorum obiectum est malum, si ad prosecutionem pertinent, sunt mali, sicut amare vel concupiscere malum, & gaudere de malo. Ira autem importat quendam appetitum alicuius mali, id est nocumenti quod quærit inferre proximo: non tamen appetit illud sub ratione mali, sed sub ratione boni: quod est iustum vindicatiuũ. propter hoc enim iratus quærit alium lædere, vt vindicet iniuriam sibi factam. motus autem appetitiui magis diiudicantur secundum illud quod est formale in obiecto, quam secundum id quod est materiale in ipso. vnde magis est dicendum quod ira sit prosecutio boni quam qꝺ sit prosecutio mali: quia id quod quærit, est malum materialiter, sed bonum formaliter. Quãuis autem omnis prosecutio mali sit mala, non tamen omnis prosecutio boni est bona, sed oportet considerare an illud bonum sit verum & simpliciter bonũ, vel magis sit apparens & secundum quid bonum. Nam prosecutio eius quod est vere & simpliciter bonum, est bona: sicut amor & concupiscentia sapientiæ, & gaudium de ipsa. Sed prosecutio eius quod est bonum apparens & secundũ quid, malum autem simpliciter & secundum rei veritatem, est mala: sicut patet in gula & luxuria, in quibus vituperatur concupiscentia apparentis & non veri boni. Sic ergo dicendum est in proposito, quod si ira sit appetitus vindictæ secundum quod vere est iusta, tunc ira erit bona & virtuosa: & vocatur ira per zelum. Si autem sit vindictæ, quæ est apparens iusta & nõ vere iusta, sic ira est peccatũ: quã Grego. in 5. Moralium, vocat iram per vitiũ. Est autem vindicta sic desiderata apparẽs iusta propter præcedentẽ iniuriam, quam ratio dictat esse vindicandam. Non tamẽ est vere & simpliciter iusta: quia non seruatur debitus ordo iustitiæ: quia forte aliquis quærit maiorẽ vindictã quam debet, vel quia quærit se vindicare sua auctoritate, cum hoc ei non liceat, vel quia quærit vindictã non debito fine. Et ideo Philosophus dicit in septimo Ethi. qꝺ iratus incipit quidẽ audire rationem, prout scilicet iudicat esse iniuriã vindicandã: non tamẽ perfectè audit eam, quia nõ attendit vt sequatur rectum ordinẽ vindictæ secundum qꝺ ratio dictat. vnde cõparat iram ministris festinantibus exequi mandatum antequam totum audiant, & propter hoc offendunt.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendum, quod passiones neque dicuntur laudabiles neque vituperabiles, quia secundũ se non importãt aliquid conueniens rationi, vel rationi repugnans. Si tamen ad passionem addatur aliquid vnde cõueniat rationi: erit passio laudabilis. Si vero addatur ei aliquid vnde à ratione discordet: erit passio vituperabilis. Et sic ira ponitur peccatum inquantum rationem perfectam non audit, vt dictum est. Et tamen ira dicitur esse peccatum non solum prout est passio, id est motus appetitus sensitiui, sed etiam prout nominat actum intellectiui appeti 2 tus, qui est voluntas, vt dictum est. Ad secundum dicendum, quod homini claudo potest aliquid conuenire inquantum est homo, & hoc per se conuenit homini, per accidens autem claudo. Potest etiam ei aliquid conuenire inquantum est claudus, quod per accidens se habet ad hominem. Et similiter naturæ lapsæ ira conuenit inquantum natura est lapsa. Ex hoc enim contingit quod motus iræ discedit ab ordine rationis. Ad tertium dicendum, sicut supra 3 dictum est, quod quia vitium oppositum mansuetudini est innominatum: ideo nomen passionis quæ de se est indifferens: sumitur pro nomine vitij. Et hoc modo dicimus iram esse peccatum. Sic autem non se habet nisi ad malum. Et 4 similiter dicendum ad quartum. Si enim ira nominat actũ potentiæ naturalis: secundum quod est passio quædam indifferenter se habens ad bonum & ad malum. Ad quintum 5 dicendum, quod iratus operatur cum tristitia, quæ consequitur ex iniuria illata. Vnde ex hoc nõ potest haberi quod ira sit inuoluntaria: sed quod aliquod inuoluntarium sit causa iræ. Nunquam enim aliquis irasceretur nisi aliquid sibi fieret contra suam voluntatem. Ad sextum dicendum, 6 quod glo. illa loquitur de ira inordinata secũdum quod est in sensualitate præueniens plenam deliberationem rationis. Tales autem sensualitatis motus sunt quidem in potestate nostra in particulari: quia possumus vnum motum impedire applicando cognitionem ad alia: non tamen possumus impedire quin aliquis motus inordinatus surgat. Ad septimum dicendum, quod illa diffinitio iræ datur se- 7 cundũ id quod est materiale in ipsa. pertinet enim ad transmutationem corporalem accensio sanguinis circa cor. Sed talis corporalis commotio sequitur motum appetitiuũ qui est formalis in ira in qua cõsistit ratio peccati. Ad octauum 8 dicendum, quod quandoque nomen hominis accipitur pro infirmitate humana, sicut primę ad Cor. 3. Cum adhuc sit inter vos zelus & contentio, nonne carnales estis, & secundum hominem ambulatis? Et hoc modo irasci inordinate, dicitur esse hominis: quia pertinet ad infirmitatẽ humanam. Ad nonum dicendum, quod obiectum iræ est ma- 9 lum sub ratione alicuius boni, & ita importat cõuersionem ad aliquod bonum.

Vtrum ira sit peccatum mortale.

ARTIC. III.

TERTIO quæritur vtrum ira sit peccatum mortale. Et videtur quod sic; quia ad Ephe. 4. super illud, Sol non occidat super iracundiam vestrã. dicit glo. quod Christus cum ira nunquam simul inhabitat. Sed solũ peccatum mortale est illud quod Christus in anima non compatitur. ergo ira est peccatum mortale. Præterea, Mat. 5. Dominus 2 dicit: Audistis quia dictum est antiquis, nõ occides: qui autem occiderit, reus erit iudicio. Ego autẽ dico vobis quod omnis qui irascitur fratri suo, reus erit iudicio. Ex quo patet qꝺ eadẽ pœna debetur iræ in noua lege, quæ debebatur homicidio in veteri lege. Sed homicidiũ in veteri lege sem per erat peccatũ mortale. ergo ira in noua lege est peccatũ mortale. Præterea, omne id quod meretur damnationem 3 æternam, est peccatũ mortale. Sed ira meretur damnationem æternam. Dicit enim glo. ibidem qꝺ his tribus, scilicet iudicio, concilio, gehenna: diuersæ mansiones in æterna damnatione pro modo peccati singulariter exprimuntur. Ergo ira est peccatũ mortale. Præterea, Gregorius dicit 4 quinto Moralium. Per iram iustitia relinquitur, concordia rumpitur, sancti spiritus splendor excutitur. Sed ista non fiunt nisi per peccatum mortale. Ergo ira est peccatũ mortale. Præterea, omnis libidinosus appetitus quẽ sibi Chri- 5 stus retinuit, peccatum est mortale. Sed sicut Augustinus dicit decimoquarto de Ciuita. Dei: ira est libido vlciscendi, vindictam autem sibi Christus retinuit, secundum illud Deutero. 23. Mihi vindictam, & ego retribuam. (secundum aliã literam: vbi nos habemus: mea est vltio) ergo ira est peccatum mortale. Præterea, illud quod facit augmẽtum sce- 6 lerum videtur esse scelus, id est peccatum mortale. Sed ira facit augmentum scelerum: vt glo. dicit super illud Prouer. 28. Vir iracundus prouocat rixas. ergo ira est peccatũ mortale. Præterea, nihil corrumpit intellectum, nisi excellens 7 peccatum, quia & sensum corrumpunt excellentiæ sensibilium. Sed ira corrumpit intellectum. Dicit enim Gregorius quinto Moralium, quod ira excęcat oculũ rationis. ergo ira est excellens peccatum, cuiusmodi est peccatum mortale. 8

Præterea, illud quod est contra rationem, videtur esse peccatum mortale. Sed ira inordinata est contra iudicium rationis: vt ex supra dictis patet. ergo ira est peccatum *Primum.*

Universidad de Deusto
Biblioteca

9 mortale. Præterea,illud quod est contra naturam hominis,est peccatum mortale. Sed ira est est huiusmodi,homo enim est animal mansuetũ natura. Ira autẽ mansuetudini
10 cõtrariatur.Ergo ira est peccatũ mortale. Præterea,quicquid contrariatur actui charitatis, est peccatũ mortale.Sed ira contrariatur actui charitatis quæ vult bonum proximo. Ira autem vult proximo nocumentum. ergo ira est pecca-
11 tum mortale. Præterea, peccatum mortale dicitur ex eo quod spiritualiter occidit.Sed Iob 5.dicitur quod virũ stultum interficit iracundia.Ergo ira est peccatum mortale.

Contra. SED CONTRA super illud Psalmistæ. Irascimini, & nolite peccare. Dicit Glossa.Venialis est ira quæ nõ perducitur in effectum. Sed ea quæ sunt secundũ genus suum peccata mortalia etiam antequam perducãtur adeffectum: nunquam sunt venialia secundum solum consensum. ergo
2 ira ex genere suo non est peccatum mortale. Præterea, peccatum operis non est minus quam peccatũ cordis. Sed opus iræ non semper est peccatum mortale : sicut quando aliquis per irã aliqua modica nocumenta infert,vel leuiter impellendo eum,vel obiurgando ipsum, vel aliquid huiusmodi faciendo.ergo etiam neque ira ex genere suo est pec-
3 catum mortale. Præterea,Augustdicit 9. de Ciuita. Dei. quod in disciplina Christiana non consideratur an aliquis irascatur, sed magis vnde pius animus irascitur. Sed nullum peccatum mortale potest esse simul cum pietate. ergo
4 ira non est peccatum mortale. Præterea, est quædam ira quæ est virtuosa,vt supra habitum est : & quædam ira quæ est peccatum mortale. ergo etiam est quædam media,quæ
5 est peccatum veniale. Præterea,nullum peccatum mortale potest esse cum spiritu sancto.Legitur enim 4.Reg.2.ℭ requieuit spiritus Eliæ super Eliseum,& tamen maledixit statim postea pueris , & egressi duo vrsi de saltu lacerauerunt ex eis quadraginta duos pueros:quod videtur ad maximã iram pertinere. Ergo ira non est peccatum mortale, Præterea,in lege noua
6 nullum peccatum mortale permittitur:sed ira permittitur: vt patet in glossa ad Ephe. 4.super illud,Irascimini,& noli-
7 te peccare.ergo ira non est peccatum mortale. Præterea, secundum Philosophũ in 7.Ethic.Concupiscẽtia est turpior quam ira: sed cõcupiscentia non est semper peccatum mor-
8 tale:ergo etiam neque ira. Præterea,peccatũ mortale nõ est aliquis motus appetitus præueniens cõpletam delibera tionem rationis. Sed ira semper præuenit cõpletam delibe rationem rationis. quia nũquam perfecte audit rationẽ, vt in 7. Ethic.dicitur.ergo non est peccatum mortale.

CONCLVSIO.

Quicunque sic irascitur, quod cum deliberatæ rationis consensu , graue damnum inferre alicui pro vindicta appetit, præter iustitiæ ordinem,mortale iræ vitium incurrit.

RESP. Secunda secundæ q.158. arti.3 RESPONDEO dicendum, quod cum actus morales ex obiectis speciem trahant,secundũ eorum obiecta considerari debent,vtrũ ex genere suo sint boni vel mali,& si mali, vtrum mortalia vel venialia peccata. Dictum est autem quod obiectũ iræ secundum quod est peccatum, est vindicta iniusta, quæ nihil aliud est quam nocumẽtum illatum proximo contra iustitiæ debitum.hoc autem de sui ratione importat peccatum mortale. Quia enim debitũ iustitiæ cadit sub præcepto,quicquid est contra rationem debiti iustitiæ,contrariatur præcepto:vnde est peccatum mortale.vnde ira per vitium ex suo genere est peccatum mortale , cum nihil aliud sit quam voluntas nocendi proximo iniuste propter aliquã offensam præcedentem. Sed sicut in aliis peccatis dictum est contingit aliquod peccatũ ex genere suo esse mortale,quod tamen propter imperfectionem actus est veniale.Dictum est supra,quod actus hominis potest esse imperfectus dupliciter.vno modo ex parte agentis & sic imperfectus actus hominis est qui est soluus sensualitatis præueniens iudiciũ rationis , quæ est primum principium actiuum in homine. Et secundum hoc motus sensualitatis ad quodcunque peccatum mortale,etiam ad adulterium vel homicidium perpetrandum, est peccatum veniale. Alio modo dicitur actus imperfectus ex parte obiecti: quod propter sui paruitatẽ quasi nihil habetur. Nam ratio id quod est modicum,accipit quasi nihil, vt Philosophus dicit in 1.Polit.Et secundum hoc quamuis accipere rem alienam sit peccatum mortale ex genere suo, tamen accipere aliquid modicum,quod quasi nullius est precij vel momenti,non est peccatũ mortale , puta si aliquis acciperet vnum modicum racemum de vinea alicuius.Vtroque autem modo contingit in genere peccati iræ inueniri aliquod peccatum veniale. Vno modo sicut subitus motus iræ , cui ratio non consentit, est peccatum veniale. Alio modo propter paruitatem nocumenti, puta si aliquis irascitur contra aliquem puerum volens eum parum trahere per capillos, vel per aurem , aut aliquid aliud leue facere in sui vindictam. Sed quando aliquis appetit se vindicare non seruata iustitia inferendo aliquod graue nocumentum cum consensu deliberatæ rationis,talis ira semper est peccatum mortale. Et quia quædam ira est peccatum mortale: & quædam veniale,ad vtrasque rationes respondendum est.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendum, quod glossa illa loquitur de ira per vitium,quando motus iræ est perfectus & ex parte agentis , & ex parte obiecti. Sic enim est semper peccatum mortale:vt dictum est. Et similiter dicendum ad 2. 3. & 4
secundum & ad tertium & quartum. Ad quintum dicen- 5
dum, quod circa vindictam Deus aliquid sibi soli retinuit. Inferre enim vindictã in manifestis delictis,aliis commisit qui cõstituunturin ordine alicuius potestatis.Dicitur enim de homine potestatem habẽte , ad Romanos decimotertio quod est vindex Dei in iram ei qui male agit. De occultis vero sibi soli iudicium & vindictam reseruauit , secundum illud primę ad Corin.quarto.Nolite ante tempus iudicare. Sibi etiam soli reseruauit Deus, vt propter seipsum vindicaretur. homo enim non debet vindicari propter seipsum, sed propter culpam in seipso commissam , quæ est Dei offensa. Quando ergo aliquis quærit vindictam propter seipsum, vel præter ordinem iudiciarię potestatis:vsurpat sibi quod Dei est , & ideo peccat mortaliter , nisi sit actus imperfectus,vt dictum est. Ad sextum dicendum,quod cre 6
mentum scelerum potest fieri non solum per additionem sceleris ad scelus:sed etiam per occasionem. Et hoc modo ira quæ est peccatum veniale,potest facere cremẽtum scelerum. Ad septimum dicendum,quod intellectus vel ra- 7
tio potest aliquid dupliciter corrumpere. Vno modo per se & directe per quandam contrarietatem. Et sic solum peccatum mortale corrumpit iudicium rationis. Alio modo indirecte , & per accidens , inquantum impeditur vsus rationis per quãdam corporalem commutationem.Et hoc modo etiam ira quæ est peccatum veniale , potest impedire vsum rationis. Non tamen propriè dicitur excæcare, nisi quando rationem ducit in consensum peccati. Ad 8
octauum dicendum,quod ratio dirigit omnia ex fine.Illud ergo directe contrariatur rationi , quod excludit debitum finem , & non fit nisi per peccatum mortale. Si autem fit inordinatio circa ea quæ sunt ad finem non excluso fine, non est proprie contra rationem:sed præter eam,& est pec- 9
catum veniale. Ad nonum dicendum,quod ira est contra naturam hominis,qui est animal rationale,inquãtum contrariatur rationi.Et hoc conuenit soli iræ quæ est peccatum mortale. Ac decimum dicẽdum, quod charitas vult pro- 10
ximo bonum sub ratione boni. Et ideo propriè charitati contrariatur ordium. Ira autem appetit malum proximo non inquantum malum,sed sub ratione iusti vindicatiui,vt dictum est. Et ideo ex parte obiecti , quod non est vere iustum sed apparens, contrariatur iustitiæ. Ex parte vero passionis contrariatur mansuetudini,quę tenet medium in ira. Ad vndecimum dicendum, quod auctoritas illa est intelli- 11
genda de perfecto motu iræ per vitium.

Ad primũ in cõtrarium. AD PRIMVM vero quod in contrarium obiicitur, dicendum quod glossa illa loquitur de ira , quæ est in sola sensualitate,quæ dicitur ad effectum perducere,non solum in exteriori opere, sed etiam per interiorem cõsensum qui apud Deum pro facto reputatur. Ad secundũ dicendum, 2
quod ratio illa procedit de ira quæ est imperfecta ex parte obiecti. Ad tertium dicendum, quod pius animus irasci- 3
tur ira per zelum quæ est virtuosa, vt supra dictũ est. Ad 4
quartum dicendum, quod inter vindictam iustam & iniustam nihil est medium. Et ideo etiam nec inter iram virtuosam , & iram quæ est peccatum mortale , nisi forte ira imperfecta quæ est venialis. Ad quintum dicẽdum,quod 5
Eliseus non maledixit pueris ex ira vitiosa, quasi propter liuorem vindictæ, sed ex zelo diuinæ iustitiæ. Ad sex- 6
tum dicendum , quod Apostolus permittit motum iræ imperfectæ quæ in sola sensualitate consistit. Ad septimum 7
dicendum , quod si illa concupiscentia est perfecta eius quod ex genere suo est peccatum mortale , ipsa etiam est peccatum mortale. Si tamen sit imperfecta , est peccatum
8 veniale, sicut & de ira dictum est. Ad octauum dicendum, quod ira non perfecte audit rationem dissuadentem : audit tamen quandoque perfecte rationem consentientem.

Vtrum ira sit leuius peccatum odio & inuidia & aliis huiusmodi.

ARTIC. IIII.

Primum. QVARTO quæritur vtrum ira sit leuius peccatum odio & inuidia,& aliis huiusmodi. Et videtur quod non:quia vt Augustinus in Enchi. Malum dicitur quia nocet. ergo quanto aliquod peccatum maius nocumentum affert,tanto grauius est.Sed ira maius nocumentum infert homini quam inuidia.Dicit enim Hugo de sancto Victore in libro de Septenariis,quod superbia aufert homini Deũ, inuidia proximum , ira seipsum. ergo inuidia non est gra-
2 uius peccatum quam ira.Præterea, effectus assimilatur suę causæ.Sed effectus inuidiæ est ira, vt Hugo dicit in eodem libro. Ergo ira non est minus peccatum quam inuidia.
3 Item videtur quod non sit minus peccatum quam odium, quia grauitas peccatorum attenditur secundum effectum. Sed idem est effectus odij & iræ scilicet inferre nocumentum proximo .Ergo odium nõ est grauius peccatum quam
4 ira. Item videtur quod sit grauius peccatum quam concupiscentia carnis , quia secundum Philosophum in tertio Topic. si summum huius præeminet summo illius : hoc præeminet illi.Sed summum peccatum in genere iræ,scilicet homicidium,præeminet in grauitate cuicunque peccato in genere concupiscentiæ carnis. Ergo ira est simpliciter
5 grauius peccatum quam concupiscentia carnis. Præterea, quanto aliquod peccatum est grauius,tanto maiorem pœnitudinem inducit.Sed pœnitentia magis est adiuncta iræ quam concupiscentiæ carnis : quia sicut Philosophus dicit in septimo Ethicorum. Qui irascitur, cum tristitia peccat. concupiscens autem sinẽ tristitia. Ergo ira est grauius pec-
6 catum quam concupiscentia. Præterea, Ezechie. decimosexto dicitur. Sicut mater:ita & filiæ. Sed blasphemia quæ est filia iræ,secundum Gregorium est grauissimum peccatum.Ergo ira est grauius peccatum omnibus aliis vitiis.

Contra. SED CONTRA est quod Augustinus in regula cõparat iram festucæ:odium vero trabi.

CONCLVSIO.

Ira non est simpliciter grauissimum peccatorum, odio, inuidia,& concupiscentia, quibus comparatur, sed minimum,nisi forte ex circunstantia grauius fiat.

RESP. Secunda secundæ q.158. art.4. Nec satisprædictus sensus articulus intelligetur, non leuis & consideratu quæ ex Martino obiiciuntur contra Thomam, in cõmentarijs. Gaietani. Secunda secundæ q. vbi supra. RESPONDEO dicendum, quod ibi quærenda est differentia, vbi aliqua conuenientia inuenitur,peccatum autem iræ cõuenit cum tribus peccatis in obiecto. Est enim obiectum iræ,sicut dictum est , malum aliquod inferendum sub ratione cuiusdam boni.Ex parte ergo mali cõuenit cum odio,quod appetit malum alicuius:& cum inuidia,quæ dolet de bono. Ex parte vero boni desiderati conuenit cum concupiscentia , quæ etiam est inordinatus appetitus boni.Sed absolute loquendo ira deficit in grauitate a tribus prædictis vitiis.Nam odium quærit malum proximi sub ratione mali ,& inuidia contrariatur bono proximi sub ratione boni , ita autem non quærit malum proximi, nec impedit bonum eius nisi sub ratione boni , quod est iustum vindicatiuum. Et ita illud quod facit odium & inuidia per se intendens ad malum vel ad impedimentum boni, hoc facit ira per se intendens ad bonum : per accidens autem ad malum. Semper autem id quod est per se , potius est eo quod est per accidens : & ideo inuidia & odium excedunt in malitia peccatum iræ. Similiter etiam peccatum concupiscentiæ est ex hoc quod tendit in bonum quod est delectabile secundum sensum , ira autem tendit inordinate in bonum quod est apparens iustum , quod est secundum rationem. Et ideo cum bonum rationis sit melius quam bonum sensus:motus iræ magis accedit ad virtutem quam motus concupiscentiæ. Et ideo simpliciter loquendo est minus peccatum.vnde Philosophus dicit in septimo Ethico.quod incontinens concupiscentiæ est turpior quam incontinens iræ.Et hæc quidem comparatio attenditur secundum ipsa genera peccatorum. Nihil enim prohibet secundum aliquas superuenientes circunstantias iram esse aliis grauiorem.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendum, quod inuidia aufert homini proximum per quandam cõtrarietatem ad ipsum.

Sic autem ira non aufert homini seipsum,sed indirecte:inquantum per corporalem commotionẽ iræ impeditur vsus
rationis : per quam homo non est compos sui ipsius. Ad 2
secundum dicendum,quod ira secundum Philosophum ex tristitia causatur.Et ita cum inuidia sit quædam tristitia,cõtingit ex inuidia iram causari.Non tamen oportet quod ira sit æqualis inuidiæ, quia non semper effectus adæquatur suæ causæ,quamuis aliquam similitudinem eius habeat.

Ad tertium dicendum , quod ira & odium diuersimode 3
procedunt ad inferendum nocumentum proximo. Et hæc quidem diuersitas potest attendi secundum plura,vt Philosophus dicit in secundo Rheto.Primo quidem quia ira non intendit nocumentum nisi sub ratione iusti vindicatiui.vnde non quærit nocere nisi illis qui nos læserunt,vel aliquos ad nos pertinentes, vt fiat quædam retributio. Sed odium potest esse ad quoscunque extraneos qui nihil vnquam nos læserunt : propter hoc quod eorum dispositio contrariatur nostro affectui.Secundo,quia ira est semper ad aliquas singulares personas : quia causatur ex aliquibus iniurtosis actibus:actus autem sunt singularium: odium autem potest esse ad aliquid commune:sicut homo habet odio totum latronum genus. Tertio,quia iratus non quærit nocumentũ proximi,nisi vsque ad illam mensuram quæ requiritur , secundum quod ei videtur vindicatiua iustitia : quo quidem adepto quietatur ira. sed odium de quocunque malo non saturatur.quærit enim malum proximi secundum se. Quat
to,quia iratus hoc appetit , vt ille cui nocumentum infert, hoc sentiat,quod propter iniuriam illatam hoc malum sibi euenit.Odiens autem non curat qualitercunque immerito malum veniat.Ex quibus etiam patet quod odium est gra-
uius peccatum quam ira.Ad quartum dicendum, quod ra- 4
tio illa procederet si homicidium esset species iræ. Non est autem species iræ : sed effectus. Contingit autem quod ex minori malo consequitur quandoque maius malum. Ad 5
quintum dicendum,quod concupiscentia magis est pœnitibilis quam etiam ira, eo quod ira plus habet de ratione. Tristitia autem quæ coniungitur iræ, non pertinet ad pœnitentiam:quia non est de actu iræ,sed de causa prouocante ad iram,scilicet de iniuria illata. Ad sextum dicendum, 6
quod quia malum nihil causat nisi virtute boni,in processu peccatorum proceditur ab eo quod habet magis speciem boni. Et ideo plerunque ex minoribus peccatis homo perducitur in maiora. Vnde non oportet quod ira sit tantæ quantitatis sicut blasphemia.

Vtrum ira sit vitium capitale.

ARTIC. V.

Primum. QVINTO quæritur vtrum ira sit vitiũ capitale. Et videtur quod non. Capitis enim non est caput. Sed ira habet aliud caput, causatur enim ex tristitia : vt etiam Philosophus dicit.ergo ira non est vitium capitale.Præter- 2
ea,omne vitium capitale est speciale peccatum. Sed ira videtur esse generale : quia non contrariatur vni soli virtuti, sed pluribus. Contrariatur enim & charitati & iustitiæ & mansuetudini.Ergo ira non est vitium capitale. Præterea, 3
aliis vitiis capitalibus quædam alia vitia opponuntur:sicut superbiæ pusillanimitas : acediæ vana lætitia. Sed iræ non opponitur aliud vitium.Ergo non est vitium capitale.

Contra. SED CONTRA est quod Prouer.29.super illud,Vir iracundus prouocat rixas : dicit glossa, Ianua omnium vitiorum est iracundia:qua clausa,virtutibus intrinsecus debetur quies:aperta,ad omne facinus armabitur animus.

CONCLVSIO.

Cum ex ira in corde , tumor & indignatio : vt vero in ore, blasphemia,clamor,& contumeliæ:vt autem in actu, rixæ oriatur,vitium capitale necessario est.

RESP. Secunda secũ. dæ. q. 158. arti 5. RESPONDEO dicendum,quod sicut supra dictum est,vitiũ capitale est,ex quo alia vitia oriuntur secundum rationem causæ finalis. Contingit autem vt in pluribus, ad finem iracundiæ , id est , ad vindictam sumendam multa inordinate fieri : quæ quidem inordinate facta sunt quædam peccata : & ideo ira est vitium capitale, & ponit Gregorius 31. Moralium septem filias eius: quæ sunt rixæ: tumor mentis:contumeliæ , clamor , indignatio , blasphemiæ.Et huius ratio est, quia ira potest considerari tripliciter.Vno modo secundum quod est in corde. Alio modo secundum quod est in ore. Tertio modo secundũ quod procedit vsque ad opus. Secundum autẽ quod est in corde,vnũ

Universidad de Deusto
Biblioteca

quidem vitium oritur ex parte suæ causæ, quæ est iniuria illata. non enim nocumentum illatum prouocat ad iram, nisi inquantum consideratur sub ratione iniusti: sic enim ei debetur vindicta. Quanto autē aliqua persona est vilior, vel magis obnoxia alteri, tanto iniustius est quod ei nocumentum inferat: & ideo iratus considerans nocumentum sibi illatum, magnificat in animo suo iniustitiam, & ex hoc procedit ad vindicandum indignitatem personæ inferentis nocumentum. Et hæc est propria indignatio. Aliud autem vitium causatur ex ira in corde existente ex parte eius quod iratus appetit. excogitat enim iratus diuersas vias & modos per quos possit se vindicare: & talibus cogitationibus quodammodo inflatur animus eius, secundum illud Iob 15. Nunquid sapiens implebit ardore stomachum suū? & sic ex ira oritur tumor mētis. Procedit etiam ira in locutionem, & contra Deum, qui permittit iniuriam inferri: & sic ex ira causatur blasphemia. Et contra proximum qui infert, & sic sunt duo gradus iræ, qui tanguntur Matt. 5. Quorum vnus est cum aliquis prorumpit in verba inordinata sine expressione specialis iniuriæ, vt qui dixerit fratri suo racha, quæ est interiectio irascentis: & sic ex ira oritur clamor, id est inordinata & confusa locutio indicans motum iræ. Alius gradus iræ est cum aliquis prorūpit vsque ad verba iniuriosa: sicut cum quis dixerit fratri suo fatue: ad quē pertinet contumelia. Secundū autem quod ira procedit in actum, sic causantur rixæ, in quibus includuntur omnia cōsequentia: sicut vulnerationes, homicidia, & huiusmodi.

Ad primū. AD PRIMVM ergo dicendum, quod tristitia ex qua 2 oritur ira, non est solum illa tristitia quæ est vitium capitale. vndenon continetur sub aliquo capitali vitio. Ad secundum dicendum, quod ira est speciale vitium: opponitur tamen diuersis virtutibus secundū diuersas rationes. Nam quantum ad ipsam inordinationem passionis opponitur mansuetudini. Quantum autem ad nocumentum quod intentat inferre, opponitur charitati. Quantum autem ad rationem apparentis iustitiæ, opponitur veræ iustitiæ. Magis tamen opponitur mansuetudini quæ est moderatiua iræ.

3 Ad tertium dicendum, quod etiam iræ contrariatur aliquod vitium quod est inordinata remissio irę, de quo Chrisostomus dicit super illud Matth. 5. Qui irascitur fratri suo, patientia irrationalis vitia seminat, negligentiam nutrit, & non solum malos: sed etiam bonos inuitat ad malum. Quia tamen illud vitium est innominatum: iracundiæ non videtur opponi aliud vitium.

QVÆSTIO DECIMATERTIA.

DE AVARITIA.

In quatuor articulos diuisa.

Primo enim quæritur vtrum auaritia sit vitium speciale.
2 Vtrum auaritia sit peccatum mortale.
3 Vtrum sit vitium capitale.
4 Vtrum mutuare ad vsuram sit peccatum mortale.

Vtrum auaritia sit peccatum speciale.

ARTIC. I.

Primum. QVÆSTIO est de auaritia. Et primo quæritur vtrum sit vitium speciale. Et videtur quod non. Omne enim vitium speciale habet materiam specialem, quia semper in moralibus species determinantur secūdum obiecta: sed auaritia non habet materiam specialem, sed generalem. Dicit enim Augustinus de Lib. arb. auaritia, quæ Græce philargyria dicitur, non in solo argento vel nummis, sed in omnibus rebus quæ inordinate cupiuntur intelligenda est: vbicunque omnino plus vult quisquam quam satis est. ergo auaritia non est speciale peccatum.

2 Præterea, id quod continet sub se diuersa genera peccatorum, non est speciale peccatum: sed auaritia continet sub se diuersa genera peccatorum. Nam etiam sub auaritia continetur superbia, quæ est appetitus inordinatus excellentiæ. Dicit enim Grego. in Homilia super, Ductus est Iesus, &c. Auaritia non solum pecuniæ est, sed etiam altitudinis: cum supra modum sublimitas ambitur. Ergo
3 auaritia non est speciale peccatum. Præterea, Tullius dicit quod auaritia est immoderatus amor habendi. Sed omnia quæ ad nos pertinent, habere dicimur: & partes nostræ substantiæ & qualitates & quantitates & exteriora accidentia: vt dicit Philosophus in prædicamētis. Ergo auaritia non 4
est speciale peccatum. Præterea, omne peccatum speciale habet aliud peccatum sibi oppositum: vt dicitur in 2. Ethic. Sed auaritia nō habet aliquod peccatum sibi oppositum, vt patet per Philosophum in 5. Ethic. ergo auaritia non est speciale peccatum. Præterea, illud quod se habet ad omnia 5
genera peccatorum, non videtur esse speciale peccatum. Sed auaritia se habet ad omnia genera peccatorum. Dicitur enim primę ad Timo. vlti. Radix omnium malorum est cupiditas: per quam auaritia intelligitur: vt Augu. dicit 11. super Gene. ad literam ergo auaritia non est speciale peccatum. Præterea, si auaritia sit speciale peccatū, hoc ma- 6
xime erit inquantum auaritia est inordinatus appetitus pecuniarum. Sed hoc etiam modo auaritia est peccatum generale: quia omne peccatum est per conuersionem ad commutabile bonum: vt Aug. dicit. Bona autem temporalia ferè omnia per pecuniā possunt acquiri, secundūillud Eccle. 10. Pecuniæ obediunt omnia. ergo auaritia nullo modo est speciale peccatum. Præterea, nullum speciale peccatum 7
contrariatur diuersis virtutibus: eo quod vni vnum est contrarium, vt dicitur in 10. Metaph. Sed auaritia contrariatur diuersis virtutibus. Contrariatur enim charitati: vt Aug. dicit super Gen. ad literā. Contrariatur etiā liberalitati, secundum quod cōmuniter dicitur. Contrariatur etiā iustitiæ secundum q̄ est specialis virtus:: vt dicit Chrisostomus exponens illud Matt. 5. Beati qui esuriunt & sitiunt iustitiā. Iustitia enim dicit vel vniuersalē virtutē, vel particularem auaritiæ contrariam. ergo auaritia non est speciale peccatum.

Præterea, auaritiæ proprium est vt retineat nō retinenda. 8
Sed spiritualia sunt specialiter non retinēda, quia cōmunicata non minuuntur, sed crescūt ergo auarita est circa spiritualia bona. Manifestum est autem q̄ est circa bona corporalia. ergo vniuersaliter circa omnia bona. Non ergo est vitium speciale: sed generale.

SED CONTRA, nullum generale diuiditur contra specialia. Sed auaritia diuiditur contra specialia peccata. Gregorius enim 31. moralium distinguit auaritiam contra alia vitia capitalia. Gene. etiam 3. in glos. dicitur quod diabolus tentauit primum hominem de gula, superbia, & auaritia: & sic auaritia contra alia peccata diuiditur ergo auaritia est speciale peccatum. Præterea, speciali virtuti pec- 2
catum speciale contrariatur. Sed auaritia contrariatur iustitiæ secundum quod est virtus specialis, vt patet per auctoritatem Chrisost. inductam. ergo auaritia est peccatum speciale. Præterea, radix habet rationem principij. Sed 3
principium distinguitur ab his quorū est principium: quia nihil est principium vel causa sui ipsius. Cum ergo auaritia sit radix omnium malorū. vt Apostolus dicit: videtur quod auaritia sit peccatum distinctum ab aliis peccatis. Et ita non est generale peccatum, sed speciale.

Contra.

CONCLVSIO.

Auaritia vt quendam inordinatum appetitum quodcunque bonum habendi importat, generale peccatum est, vt vero inordinatum appetitum pecuniarum, & vt liberalitati opposita, speciale vitium est.

RESP. Secunda secūdæ. q. 118. art. 2. & 3.

RESPONDEO dicendum, quod auaritia secundum quod est ex prima sui nominis impositione, significat inordinatam cupiditatē pecuniarum. Dicitur enim aurus quasi auidus æris, vt Isidorus dicit in libro Etymo. Et huic consonat quod in Græco auaritia philargyria nominatur, quasi amor argenti. vnde, cum pecunia sit quædam materia specialis, auaritia videtur secundum primam nominis impositionem speciale quoddam vitium esse. Sed secūdum quandam similitudinem ampliatum est hoc nomen ad significandum inordinatam cupiditatem quorumlibet bonorum. Et secundum hoc auaritia est generale peccatum, quia in omni peccato est conuersio per appetitū inordinatum ad aliquod cōmutabile bonum. Et ideo Augu. 12. super Genes. ad literā dicit quod est auaritia generalis, qua quis appetit aliquid plusquam oporter, & est auaritia specialis, quæ vsitatius appellatur amor pecuniæ. Et huius distinctionis ratio est: quia cum auaritia sit inordinatus amor habendi, sicut habere potest vno modo sumi communiter, & alio modo specialiter, prout dicimur habere possessionē de qua

possumus quod volumus facere, ita etiam auaritia sumitur generaliter pro inordinato amore habendi quamcunque rem, & specialiter pro amore habendi possessionis, quæ omnes sub nomine pecuniæ intelliguntur, quia eorum pretium pecunia mensuratur, vt Philosophus dicit in 4. Ethic. Sed quia peccatum virtuti opponitur, oportet considerare quod circa possessiones vel pecunias consistit & iustitia & liberalitas: aliter tamen & aliter. Ad iustitiam enim pertinet medium æqualitatis constitutæ in ipsis rebus possessis: vt scilicet vnusquisque habeat quod sibi debetur. liberalitas vero cōstituit mediū in ipsis affectionibus animæ: vt scilicet vnusquisque non sit nimium amator vel cupidus pecuniæ: & quod sit emissiuus earum cum delectatione vel sine tristitia quando oportet & vbi oportet. Quidam ergo loquuntur de auaritia sicut de opposito liberalitatis: & secundum hoc auaritia importat quendam defectum circa emissiones pecuniarum, & quandam superfluitatem circa acquisitionem & retentionem earum in superfluo amore pecuniæ. Philosophus vero in quinto Ethicorum loquitur de auaritia sicut de opposito iustitiæ: & secundum hoc auarus dicitur qui recipit vel retinet aliena contra debitum iustitiæ. liberalitati enim opponit non auaritiam, sed liberalitatem: vt patet in quarto Ethico. Et huic etiam consonat auctoritas Chrysostomi inducta. Et etiam id quod dicitur Ezech. 22. Principes eius in medio eius quasi lupi rapientes prædam, ad effundendum sanguinem, & auare lucra sectanda.

Ad primū. AD PRIMVM ergo dicendum, quod Augustin. lo- 2
quitur de auaritia communiter dicta. Et similiter dicēdum 3
ad secundum. Ad tertium dicendum, quod habere speciale- liter dicimur possessiones quarum omnino domini sumus. vnde cū Tullius dicit quod auaritia est inordinatus amor habendi: proprie intelligendum est secundum quod dici- 5
mur habere possessiones. Ad quartum dicendum, quod obiectio illa procedit de auaritia secundum quod opponitur iustitiæ. Iustitia enim mediū quid est inter superfluum & diminutum; sed non est medium inter duas malitias, sicut aliæ virtutes, vt dicitur in 5. Ethicorum. Sed quod aliquid superabunder in accipiendo vel retinendo vltra debitum iustitiæ, malitia quædam est, & ad auaritiam pertinet. Quod autem aliquis minus habeat quam sibi debeatur, hoc non est iniustum facere: sed iniustum pati, quod magis est pœna, quam culpa. Et secundum hoc auaritia opponi- 6
tur alicui peccato. Ad quintum dicendum, quod auaritia pertinet ad omnia peccata non sicut genus, sed sicut radix & principium. Et ideo ex hoc non potest concludi quod auaritia sit generale peccatum: sed quod sit generalis quædam causa peccatorum. Ad sextum dicendum, quod quædam acquiruntur pecunia, quæ sunt secundum eandem rationem appetibilia, sicut & pecunia, inquātum scilicet sunt vtilia ad necessitatem vitæ, vt etiam omnia ista, quæ possessiones dicūtur, sub pecuniæ nomine includantur: & sunt materia auaritiæ specialiter dictę. Quædam vero sunt quæ possunt acquiri per pecuniam, & tamen habent aliam rationem appetibilitatis. Et ista pertinent ad alia vitia specialia, sicut sublimitas honorum quæ pertinet ad ambitionem, & prauitas laudis quæ pertinet ad inanem gloriam: & delectatio ciborum quæ pertinet ad gulam: & venereo- 7
rum, quæ pertinet ad luxuriam. Ad septimum dicendum, quod auaritia opponitur iustitiæ & liberalitati secundum diuersas acceptiones. Charitati vero opponitur sicut & 8
quodlibet peccatum mortale, inquantum constituit finem in bono creato. Ad octauum dicendum, quod spiritualia bona non sunt retinenda, sed communicanda. Non tamen est idem modus habendi aut communicādi ea sicut habentur vel communicantur possessiones. vnde non pertinēt ad auaritiam proprie dictam.

Vtrum auaritia sit peccatum mortale.

ARTIC. II.

Primum. SECVNDO quæritur, vtrum auaritia sit peccatū mortale. Et videtur quod sic. Nihil enim excludit à regno Dei nisi peccatum mortale: sed auaritia excludit à regno Dei. dicitur enim Ephe. 5. Omnis fornicator aut immundus aut auarus (quod est idolorum seruitus) non habet hæreditatem in regno Christi & Dei. ergo auaritia est peccatum
2 mortale. Præterea, omne peccatū quod contrariatur charitati, est mortale, quia per charitatem est vita animæ secundum illud primæ Ioan. 3. Si quis diligit seculum, non est perfecta charitas patris in illo. Sed auaritia contrariatur charitati. Dicit enim Augustinus in libro 83, quæstionum, quod venenū charitatis est cupiditas. ergo auaritia quæ est idem cupiditati, est peccatum mortale. Præterea, primæ 3
Ioannis secūdo dicitur. Si quis diligit mundū, non est charitas patris in eo. Sed auaritia ex inordinato amore mundi procedit. ergo auaritia excludit ab homine charitatē Dei, & ita est peccatū mortale. Præterea, illud quod cōtraria- 4
tur iustitię, videtur esse peccatum mortale, eo quod iustitia habet rationē debiti quod cadit sub præcepto. Sed auaritia cōtrariatur iustitiæ. Reseruat enim aliqua quæ possunt cedere in vtilitatē proximorum. Dicit enim Basilius. Est panis famelici quem tu tenes, nudi tunica quam conseruas, indigētis argentū quod possides. Quocirca tot iniuriaris, quot exhibere valeres. ergo auaritia est peccatū mortale. Præter- 5
ea, donum Dei est aliquid perfectius virtute. Sed auaritia opponitur cuidam dono Dei, scilicet pietati, vt habetur in glossa Lucæ secundo. Ergo auaritia est peccatum mortale.

Præterea, peccatum mortale est auersio à bono incōmu- 6
tabili, & conuersio ad cōmutabile bonum. Sed hoc maxime est in auaritia, quæ est inordinatus appetitus cōmutabilis boni. ergo auaritia est peccatum mortale. Præterea, illud 7
quod deprimit mentem ad terrena vt ad superiora nō possit consurgere videtur esse peccatum mortale. Sed auaritia est huiusmodi. Dicit enim Gregorius decimotertio Moralium quod auaritia mentē quam infecerit, ita graue reddit, vt ad appetenda sublimia attolli nō possit. Ergo auaritia est 8
peccatū mortale. Præterea, insanabilitas est conditio grauissimi peccati. Nam peccatum in spiritum sanctum, quod est grauissimum, irremissibile dicitur. Sed auaritia est insanabilis: vt Philosophus dicit in quarto Ethicorū. ergo auaritia est peccatum mortale, & quidem grauissimum.

Contra. 1. SED CONTRA est quod dicitur primę ad Corint. tertio super illud, Si quis ædificauerit super hoc fundamētum &c. dicit glossa quod lignum, fœnum, & stipulam is superædificat, qui cogitat quæ mundi sunt: quomodo mundo placeat: quod ad peccatum auaritiæ pertinet. Sed per hoc non significatur peccatum mortale, sed veniale. Subditur enim quod saluus erit sic quasi per ignem. ergo auaritia non est peccatum mortale. Præterea, auaritia pro- 2
digalitati opponitur. Sed prodigalitas ex genere suo non est peccatum mortale. ergo neque auaritia: cum contraria sint in eodem genere. Præterea, ad auaritiam proprie 3
pertinet superflue temporalia congregare. hoc autem non semper est peccatum mortale; cum non contrarietur alicui præcepto. ergo auaritia non est peccatū mortale. Præ- 4
terea, non accipere aliena videtur esse laudabile. Sed quandoque auari nolunt accipere aliena, vt Philosophus dicit in quarto Ethicorum. ergo auaritia quandoque non est malum, & per consequens nec peccatum mortale.

CONCLVSIO.

Auaritia, quæ iustitiæ opposita est, id est aliena iniuste retinens, mortale vitium est: auaritia vero liberalitati opposita, id est inordinatus amor pecuniarum, non nisi charitati contraria, semper veniale peccatum est,

RESP. Secunda secūdæ. q. 118. artic. 4.

RESPONDEO dicendum, quod sicut dictum est, auaritia dicitur dupliciter. Quādoque enim sumitur secūdum quod est opposita iustitiæ: & tunc semper est peccatum mortale, nisi forte propter imperfectionem actus, vt supra de aliis vitiis dictum est. Sic enim ad auaritiam pertinet accipere vel retinere aliena iniuste. & hoc semper est peccatum mortale. primi tamen motus in hoc genere non sunt peccata mortalia. Aliquando vero sumitur auaritia secundum quod opponitur liberalitati, quam Philosophus in quarto Ethicorū illiberalitatem nominat. Et tūc ad auaritiā pertinet excedere in amore & desiderio pecuniarum, & omnium quæ per pecunias acquiri possunt. Et sic cum communiter loquimur de desiderio & amore, non semper est auaritia peccatum mortale. Si autem loquamur de amore & desiderio stricte, sic auaritia semper est peccatum mortale. Cum enim amor & desiderium sit boni, bonum autem proprie & principaliter sit finis, id autem quod ad finem ordinatur, non habeat per se rationem boni nisi propter ordinem finis, inde est quod amor & desiderium proprie & principaliter est finis, secundario autem eorum quæ sunt ad finem. Si ergo auaritia dicatur amor & desiderium temporalium bonorum, ita quod

Universidad de Deusto
Biblioteca

in eis finis constituatur, auaritia semper erit peccatum mortale. Conuerti enim ab bonum creatum sicut ad finem, facit auersionem ab incommutabili bono, quod debet esse vltimus finis, eo quod non possunt esse plures vltimi fines. Si vero auaritia dicatur inordinatus amor vel desiderium rerum huius mundi communiter loquendo, sic non semper auaritia est peccatum mortale: quia vt habetur in glossa primę ad Cor. tertio super illud, Siquis superædificat &c. quidam adhuc amant secularia, & negotiis terrenis implicati sunt, ita tamen vt cor eorum non recedat à Christo, & nihil Christo præponant.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendum, quod Apostolus non dicit quod omnis auarus simpliciter non habeat partem in regno Christi & Dei, sed addit quod est idolorum seruitus. Illa enim auaritia à regno Christi & Dei excludit, quæ comparatur idolatriæ, eo quod honorem Deo debitum exhibet creaturæ, inquantum in temporalibus bonis finem
2 constituit, quod soli Deo debetur. Ad secundum dicendum, quod cupiditas extinguens charitatem, est illa quæ finem cõstituit in temporalibus bonis. Illa autem quæ in eis finem non constituit, quãuis superexcedat debitũ modum, non extinguit charitatem, sed impedit eam in suo actu. Et
3. 4 per hoc patet solutio ad tertium. Ad quartum dicendum, quod obiectio illa procedit de auaritia secundum quod ponitur iustitiæ. Non tamen auaritia quæ est idem quod illiberalitas, semper iustitiæ opponitur. potest enim contingere quod aliquis illiberalis est in hoc quod non dat quod laudabile esset dare, quod tamen dare non est debitum: vel quia etiam illa quæ dat, cum tristitia & parcitate dat. Basilius autem loquitur in casu illo quando aliquis tenetur bona sua pauperibus erogare: puta cum ei superfluum sit: secundum illud Luc. vndecimo. Quod superest, date eleemosynam. Et talis etiam auaritia contrariatur pietati, vt glossa
5. 6 ibidem dicit. Vnde patet solutio ad quintum. Ad sextum dicendum, quod ratio illa procedit de auaritia secundum quod finem in temporalibus bonis constituit. Et similiter di-
7. 8 cendum ad septimum. Ad octauum dicendum, quod alio modo est insanabilis auaritia, & alio modo peccatũ in spiritumsanctum, peccatum enim in spiritumsanctum dicitur esse insanabile ex perfecta inhæsione voluntatis ad peccatum. Qui enim peccat per ignorantiam, non eligit peccatum nisi per accidens. Eligit enim id quod est peccatum, quod tamen nescit esse peccatum: Qui vero peccat per infirmitatem, eligit quod est peccatum per se: sed tamen ex causa de facili transeunte: scilicet propter impetum passionis. Sed ille qui ex certa malitia peccat, eligit peccatum vt secundum se appetibile. Et ideo talis insanabilitas pertinet ad grauitatem peccati. Sed auaritia dicitur esse insanabilis propter conditionem subiecti, quia humana vita continue vergit in defectum. Omnis autem defectus incitatiuus est ad auaritiam, propter hoc enim temporalia bona quæruntur, vt subueniatur defectibus præsentis vitæ.

Ad primũ sic cõtrariũ. AD ID vero quod primo in contrarium obiicitur, dicendum, quod obiectio illa procedit de auaritia secundum
2 quod constituit finem in bonis temporalibus, quæ inordinate amat vel cupit. Ad secundum dicendum, quod auaritia siue illiberalitas magis opponitur virtuti liberalitatis quam prodigalitas, vt Philosophus probat in quarto Ethic.
3 Et ita prodigalitas, non ita de facili est peccatum mortale, sicut illiberalitas vel auaritia. Ad tertium dicẽdum, quod congregare temporalia bona contra iustitiam, semper est peccatum mortale. vnde dicitur Habacuc secundo: Væ ei
4 qui multiplicat non sua. Similiter etiam congregare temporalia bona, & si non sit contra iustitiam, constituendo tamen in eis finem est peccatum mortale. Ad quartum dicendum, quod non accipere aliena secundum se consideratum non habet rationem peccati. Sed non accipere ea quæ ab aliis dantur sub hac intentione ne ipsi aliis dare cogantur, est vituperabile.

Vtrum auaritia sit vitium capitale.

ARTIC. III.

Primum. TERTIO quæritur vtrum auaritia sit vitiũ capitale. Et videtur quod non: quia auaritia vno modo liberalitati opponitur vt dictum est, sed liberalitas non est virtus
2 principalis. ergo neque auaritia est vitium capitale. Præterea, vitium capitale sicut supra dictum est dicitur illud ex quo alia vitia oriuntur secundum rationem causæ finalis. Sed hoc non videtur auaritiæ competere, quia pecunia quæ est auaritiæ materia, non habet rationem finis: sed semper appetitur, vt vtile ad finem, vt Philosophus dicit in primo Ethicorum. ergo auaritia non est vitium capitale.

Præterea, vitium capitale est ex quo alia oriuntur. Sed 3 auaritia ex aliis vitiis oritur. Dicit enim Gregorius tertio Moralium quod aliquando oritur per elationem, aliquando per timorem. Dum enim quidam deficere sibi ad sumptum necessaria timent, mentem ad auaritiam relaxant. Sunt alij qui dum potentiores videri appetunt, ad alienarum rerum ambitum succenduntur. ergo auaritia non est vitium capitale.

SED CONTRA est quod Gregorius trigesimopri- *Contra.* mo Moralium computat auaritiam inter vitia capitalia.

CONCLVSIO.

Auaritia, & inordinatus amor diuitiarum, quæ pars fœlicitatis sunt, vitium capitale est.

RESPONDEO dicendum, quod auaritia inter vi- *RESP.* tia capitalia computari debet. Cuius ratio est quia si- *Secunda se-* cut supra dictum est, vitium capitale dicitur quod habet *cundæ, q. 18.* aliquem principalem finem, ad quem nata sunt alia mul- *art. 7. & 8.* ta ordinari: & sic secundum originem causæ finalis ex tali vitio multa alia oriuntur. Finis autem totius humanæ vitæ est beatitudo, quam omnes appetunt. vnde inquantum in rebus humanis est aliquid participans quamcunque beatitudinis conditionem, vere vel apparenter habet principalitatem quandam in genere finium. Sunt autem tres conditiones fœlicitatis secundum Philosophum in primo Ethicorum, scilicet quod sit quoddam perfectum bonum, & per se sufficiens, & cum delectatione. In tantum autem aliquod bonum videtur esse perfectum, inquantum excellentiam quandam habet, & ideo excellentia videtur esse quoddam principaliter appetibile: & secũdum hoc superbia vel inanis gloria ponitur vitium capitale. In rebus autem sensibilibus maxima delectio est circa tactum in cibis & venereis. Et ideo gula & luxuria ponuntur vitia capitalia. Sufficientiam autem temporalium bonorum maxime promittunt diuitiæ: vt Boetius dicit in secundo & tertio de Consol. vnde etiã auaritia, quæ est inordinatus appetitus diuitiarum, debet poni vitium capitale. Cuius ponit Gregorius trigesi- *Secunda se-* moprimo Moral. 7 filias quæ sunt, proditio, fraus, fallacia, *cundæ q. 118.* penuria, inquietudo, violentiæ, & contra misericordiam *art. 8. in corp.* obduratio: quarum distinctio sic accipi potest. Ad auaritiam enim pertinent duo, quorum vnum est superabundare in retinendo: & ex hac parte ex auaritia oritur obduratio contra misericordiam, siue inhumanitas, quia videlicet obdurat cor suum auarus, ne alicui misericorditer de rebus suis subueniat. Aliud autem ad auaritiam pertinens est quod superabundat in accipiendo: & secundum hoc auaritia dupliciter considerari potest. primo quidem secundum quod est in corde auari, & sic ex ea oritur inquietudo, quia ingerit homini solicitudines & curas superfluas. Auarus enim nõ impletur pecunia, vt dicitur Ecclesiast. quinto. Secundo vero considerari potest prout est in executione operis: & sic in acquirendo aliena vtitur quãdoque quidem vi; & sic sunt violentiæ: quandoque autem dolo. qui quidem si fiat verbo, erit fallacia in simplici verbo, quo quis decipit alium ad lucrandum. In verbo vero iuramento confirmato, erit periurium. Si autem dolus committatur in opere, sic in rebus quidem erit fraus, quantum ad personas autem proditio, sicut patet de Iuda qui propter auaritiam factus est proditor Christi.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod virtus perficitur secundum rationem, vitium autem perficitur secundum inclinationem appetitus sensitiui. Et ideo non oportet quod principale vitium opponatur principali virtuti, quia secundum aliud attenditur principalitas in vitio & virtute. Ad secundum dicendum, quod pecunia, & si 2 habeat rationem vtilis, quia tamen habet rationem vniuersalis, eo quod pecuniæ obediunt omnia, sicut dicitur Ecclesiast. decimo ex hoc ipso habet quandam similitudinem fœlicitatis. vnde secundum hoc auaritia est vitium capitale, vt dictum est. Ad tertium dicendum, quod nihil pro- 3 hibet vitium capitale, ex quo multa vitia vt plurimum oriuntur, quandoque etiam ab aliis vitiis oriri, vt supra dictum est.

Ad primũ.

Vtrum

Vtrum mutuare ad vsuram sit peccatum mortale.

ARTIC. IIII.

Primum. QVARTO quæritur vtrum mutuare ad vsuram, sit peccatum mortale. Et videtur q̃ non, nullum enim peccatum mortale est concessum in lege diuina. Sed dare mutuum ad vsuram est concessum in lege diuina. Dicitur enim Deutero. 23. Nõ fœnerabis fratri tuo ad vsuram pecuniã, nec fruges, nec quamlibet aliã rem, sed alieno. ergo dare mutuum ad vsurã, non est peccatũ mortale. Sed dicendũ,
2 q̃ hoc non est concessum illi populo, sed magis permissum propter eius duritiam, sicut & libellus repudij. Sed cõtra, illud quod permittitur tanquã malum, nõ repromittitur vt præmium iustitiæ, quod enim promittitur vt præmiũ, inducitur vt bonum & desiderandum, sed dare mutuum ad vsuram permittitur in lege Dei vt præmium iustitiæ. Dicitur enim Deuter. 28. Fœnerabis gentibus multis, & ipse à nullo fœnus accipies. ergo dare mutuum ad vsuram, non est
3 peccatum mortale. Præterea, prætermittere consilium non est peccatum, quia vt dicitur 1. ad Corinth. 7. Mulier non peccat si nubat, quamuis cõsilium virginitatis prætermittat. Sed dare mutuum absque vsura, ponitur inter consilia. Luc. enim quinto dicitur. Diligite inimicos vestros, & benefacite eis qui oderunt vos, & date mutuum nihil inde
4 sperantes. in quo prohibetur vsura, vt multi exponunt. ergo dare mutuũ ad vsurã, non est peccatum mortale. Præterea, sicut homo habet dominiũ suæ domus aut equi, ita etiam habet dominium suæ pecuniæ. Sed homo potest locare do-
5 mum suam, aut equum pro pretio. ergo pari ratione potest homo accipere præmium pro pecunia quã mutuat. Præterea, non videtur esse pactũ illicitũ si aliquis ad hoc obligetur ad quod tenetur ex iure naturali. Sed ex iure naturali tenetur homo vt aliquid recompenset ei qui sibi beneficium contulit. Ille autẽ qui peccuniã mutuat, aliquod beneficiũ confert. subuenit enim necessitati indigentis. ergo si pro hoc beneficio aliquo certo pacto obliget eum cui mu-
6 tuat ad hoc quod aliquid sibi retribuat, non videtur esse pactum illicitũ. Præterea, ius positiuum à iure naturali deriuatur, vt Tullius dicit in sua Rhetorica. Sed ius ciuile
7 tuum ad vsuras. ergo non est peccatum. Præterea, si dare mutuum ad vsuram sit peccatum, oportet quod alicui virtuti opponatur, & cum in communicatione quadam consistat, scilicet in mutuo, videtur maxime iustitiæ opponi si peccatũ sit. nam iustitia circa huiusmodi cõmunicationes consistit, vt dicitur in 5. Ethico. Sed iustitiæ non opponitur. Non enim potest dici quod ille qui soluit vsuras, iniustum patiatur. neque enim patitur iniustum à seipso, quia nullus sibi ipsi facit iniustũ, vt Philosophus probat in 5. Ethic. neque etiã ab alio, quia nullus patitur ab alio iniustum, nisi per dolum aut violentiam, quorum neutrum est in proposito, quia volẽs & sciẽs ille qui accipit mutuum, vsuras solu-
8 it. ergo nullo modo patitur iniustũ: ergo nec vsurariũ facit iniustum. nõ ergo peccat. Sed dicendũ, quod est ibi violentum mixtũ. vult enim ille qui accipit mutuũ, vsuras dare quasi coactus. Sed contra, violentũ mixtum ibi habet locum vbi aliqua necessitas imminet, sicut patet in eo qui proiicit merces in mare, ne periclitetur nauis. Sed quãdo-
9 que aliqui accipiunt mutuum ad vsurã absque magna necessitate. ergo ad minus in tali casu concedere mutuum ad vsurã nõ est peccatum mortale. Præterea, quilibet potest alienare illud cuius est dominus. Sed ille qui dat vsurã, est dominus suæ pecuniæ quam vsurario dat. ergo potest eam
10 alienare, & ita vsurarius qui recipit, potest eam licite retinere. Præterea, in contractu mutui duæ personæ concurrunt, scilicet debitoris & creditoris. Sed creditor potest dimittere de eo quod sibi debetur. ergo & debitor potest abs-
11 que peccato amplius dare. Præterea, multo grauius est occidere hominem quam accipere preciũ pro pecunia mutuata. Sed occidere hominẽ in aliquo casu licet: ergo multo magis dare pecuniam ad vsuram in aliquo casu est lici-
12 tum. Præterea, illud ad quod homo se obligat, licite potest ab eo exigi. sed ille qui dat vsuram, ad hoc se obligauit quando mutuum accepit. ergo licite vsurarius potest exi-
13 gere. Præterea, simonia committitur quodcunque munus accipiatur siue à lingua, siue à manu, siue ab obsequio. si ergo accipere munus à manu pro pecunia mutuata, esset peccatum mortale, pari ratione etiam videretur q̃ quodcũque obsequiũ aliquis acciperet pro pecunia mutuata, esset peccatum mortale, quod videtur valde durum. Præterea, du- 14
plex est interesse, quoddam quidem ex eo quod aliquid nõ adest, quia scilicet aliquis nõ acquisiuit quod acquirere potuisset, & ad hoc interesse non obligatur aliquis. Aliud est interesse ex eo quod aliquid abest, quia scilicet aliquid subtractum est alicui de hoc quod habebat. & de tali interesse nascitur obligatio. Sed contingit quandoque quod ex pecunia mutuata aliquis damnificatur in eo quod habebat. ergo videtur q̃ possit per hoc interesse aliquid accipere absq;
peccato. Præterea, laudabilius videtur cõcedere alicui pe- 15
cuniam pro aliqua vtilitate, quàm pro sola ostentatione. Sed quando aliquis concedit alicui pecuniam suam causa ostentationis, vt ille diuitem se demonstret, potest absque peccato preciũ inde accipere. ergo multo magis si pro aliqua necessitate pecuniam suam concedat. Præterea, facta 16
Christi nobis proponuntur in sacra scriptura, vt ea imitemur, secundum illud Ioan. 13. Exemplum dedi vobis, vt quemadmodum ego feci, ita & vos faciatis. Sed dominus de se ipso dicit Lucæ decimonono. Ego veniens cum vsuris exegissem illam, scilicet pecuniam mutuatam. ergo exigere vsuras non est peccatum. Præterea, quicunque con- 17
sentit alicui peccãti mortaliter, etiam ipse mortaliter peccat. Dicitur enim Roma. 1. quod digni sunt morte non solum qui talia faciunt, sed etiam qui consentiunt facientibus. Sed ille qui accipit mutuo pecuniã ad vsuras, cõsentit accipienti vsuras. Si ergo mutuare pecuniam ad vsuras, est peccatum mortale: etiam accipere mutuo pecuniam sub vsuris, erit peccatum mortale, quod per contrariam consuetudinem multorum bonorum falsum esse videtur. Præterea, 18
ille qui subministrat peccanti mortaliter, peccare videtur, sicut si quis mutuaret arma furenti vel interficere volenti. Si ergo vsurarius mortaliter peccat mutuans pecuniam ad vsuras, videtur quod etiam illi qui apud eos deponunt pecunias, mortaliter peccent. Sed dicendum, quod si absque necessitate aliquis pecuniam accipiat mutuo sub vsuris, aut apud vsurarium deponat suam pecuniam, mortaliter peccat. si vero ex necessitate, à peccato excusatur. Sed contra, necessitas accipiendi mutuum sub vsuris non potest esse nisi ad euitandum aliquod damnum temporale. Sed pro 19
nullo temporali damno debemus consentire, aut materiam ministrare alterius peccato, quia plus debemus diligere animã proximi quam omnia temporalia bona. Ergo pro tali necessitate non excusantur prædicti à peccato mortali. Præterea, maius peccatum videtur esse furtum, quam dare pecuniam mutuo ad vsurã, quia illud est omninò inuoluntarium, hoc autem est aliquo modo voluntarium ex parte eius cuius pecunia accipitur. Sed furtũ aliquãdo potest esse licitum, sicut patet de filiis Israël qui acceperũt ab Ægyptiis mutuo vasa quæ non reddiderunt, vt dicitur Exodi 12. ergo multo magis mutuari pecuniam ad vsuram, potest esse sine peccato.

SED CONTRA est, quod Greg. Nyssenus dicit. Ma *Contra. 1.* lignam fœneris excogitationem, si quis appellaret furtum aut homicidiũ, nõ peccabit. nam quid refert suffosso pariete quẽquam erepta possidere, an fœnorũ necessitate possidere illicita? Sed homicidium & furtum est peccatum mortale. ergo etiam dare pecuniã mutuo ad vsuram, est peccatum mortale. Præterea, si propositum in proposito, & op- 2
positum in opposito, vt Philosophus dicit. sed non dare pecuniam mutuo ad vsurã, ducit homines ad vitam. Dicitur enim Ezech. 18. quod qui vsuras non acceperit, vita viuet & in Psalmo. Qui pecuniam suã non dedit ad vsuram, hic accipiet benedictionem à domino. Ergo accipere vsurã ducit ad mortem, & aufert diuinam benedictionẽ. est ergo peccatum mortale. Præterea, omne quod est contra præce- 3
ptum legis diuinæ, est peccatum mortale. Sed dare pecuniam ad vsuram est contra præceptum legis diuinæ. Dicitur enim Exodi 22. Si pecuniam tuam ad vsurã dederis populo meo pauperi, qui habitat tecum, nõ vrgebis eum quasi exactor, nec vsuris opprimes: ergo dare pecuniam mutuo ad vsuram, est peccatum mortale.

CONCLVSIO.

Qui vsuram pecuniarum petunt, id est pro pecunia mutua ta quicquam accipiunt, cum idem vel bis vendant, vel quod non est, mortale vitium committunt.

RESPONDEO dicendum, quod dare pecuniã mu- *RESP.* tuo ad vsuram, est peccatũ mortale. Nec ideo est pec- *1. 2. q. 78.* catum, quia est prohibitũ, sed potius ideo est prohibitum, *art. 1.* quia est secundum se peccatũ. est enim cõtra iustitiam na-

Universidad de Deusto
Biblioteca

turalem. Et hoc patet si quis recte cõsideret vsuræ rationẽ. Dicitur enim vsura ab vsu,eo scilicet quod pro vsu pecuniæ precium quoddã accipitur,quasi ipse vsus pecuniæ mutuatæ vendatur.Est autem considerãdum q̃ diuersarum rerum diuersus est vsus. Quædã enim sunt quarũ vsus est cõsumptio substantiæ ipsarum rerum, sicut proprius vsus vini est vt bibatur, & in hoc consumitur vini substantia, & similiter proprius vsus tritici aut panis est vt comedatur, quod est consumptio ipsius tritici vel panis.ita etiã proprius vsus pecuniæ est vt expendatur pro cõmutatione aliarũ rerum. Sunt enim inuẽta numisinata cõmutationis gratia,vt Philosophus dicit in 7.Politic.Quædam vero res sunt quarum vsus non est consumptio substantiæ ipsarum, sicut vsus domus est inhabitatio.non est autem de ratione inhabitationis quod domus diritmatur.si autem cõtingat q̃ domus inhabitãdo in aliquo melioretur vel deterioretur, hoc est per accidens. Et idem est dicendum de equo & veste, & aliis huiusmodi. Quia ergo huiusmodi res non cõsumuntur per vsum per se loquendo, ideo seorsum potest cõcedi aut vendi aut res ipsa,aut vsus,vel simul vtrumque.potest enim aliquis vendere domum retinendo sibi vsum domus ad tempus.Et similiter potest aliquis vẽderevsum domus retinendo sibi proprietatem & dominium domus. Sed in illis rebus quarũ vsus est consumptio,non est aliud vsus rei quam ipsa res.vnde cuicunque cõceditur vsus talium rerum,conceditur etiam & ipsarum rerum dominium, & econuerso. Cum ergo aliquis pecuniam mutuat sub hoc pacto quod restituatur sibi pecunia integra,& vlterius pro vsu pecuniæ vult certum precium habere, manifestum est quod vendit seorsum vsum pecuniæ,& ipsam pecuniæ substantiam.vsus autem pecuniæ,vt dictum est, non est aliud quam eius substantia. vnde vel vendit id quod non est : vel vendit idem bis,ipsam scilicet pecuniam,cuius vsus est cõsumptio eius. Et hoc est manifeste contra rationem iustitiæ naturalis.vnde mutuare pecuniam pro vsura,est secundum se peccatum mortale.Et eadem ratio est de omnibus aliis rebus quarum substantia per vsum consumitur,sicut patet in vino,tritico, & aliis huiusmodi.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicẽdum,quod accipere ad vsuram ab extraneis non fuit concessum Iudæis quasi licitum, sed permissum,vt scilicet pro hoc nõ punirẽtur pœna temporali. Cuius quidẽ permissionis fuit ratio,quia proni erãt ad auaritiam: vnde permissum fuit eis minus malum,scilicet accipere vsuras à gentibus, vt vitaretur maius malum, scilicet accipere vsuras à Iudæis Deum colẽtibus.Sed postmodum per prophetas admoniti sunt,vt totaliter ab vsuris abstinerent,vt patet per auctoritates in contrariũ inductas.

2 Ad secundum dicendum,quod fœnerare quandoq; large accipitur pro mutuare,vt patet Ecc.29.Multi vero causa nequitiæ non fœnerati sunt,id est,non mutuauerunt. Mutuare autem pertinet ad eum qui superabundat. Et ideo quod dicitur, Fœnerabis, intelligendum est, mutuabis : vt per hoc detur intelligi quod intãtum affluerent temporalibus bonis,quod ipsi aliis possent mutuare, & à nullo mutuũ in-
3 digerent accipere. Ad tertium dicendum, quod secũdum superficiem literæ Euangelij potest esse sensus, quod dare mutum sit consilium.sed si detur mutuum, quod detur absque spe vsurarij lucri,hoc est præceptũ.Et quantum ad primum ponitur eum cõsiliis.Vel potest dici quod quædã sunt secũdum rei veritatem præcepta vel prohibitiones,quæ tamen sunt supra præcepta secundum Phariſæorũ intellectũ: Sicut dominus Matth. 5. Super hoc præceptum, Non occides,quod Phariſæi intelligebãt de homicidio exteriori,dominus superaddit.Qui iraſcitur fratri suo,reus erit iudicio. Et hoc modo quantum ad Phariſæos exiſtimantes non esse prohibitum vniuersaliter pecuniam ad vsuram dari, ponitur inter cõsilia:vt detur mutuum absque spe vsurarij lucri. Vel potest dici quod non loquitur ibi de spe vsurarij lucri, sed de spe quæ ponitur in homine. Non enim debemus bona nostra facere sperantes ab homine retributionem, sed
4 à solo Deo. Ad quartum dicendum,quod quidam dicunt quod domus & equus deteriorantur per vsum, & ideo pro recompensatione potest aliquid accipi.Pecunia autem non deteriorat. Sed ista ratio nulla est:quia secũdum hoc aliquis nõ posset iuste accipere maius precium pro domo sua locata quam domus inde deterioretur. Est ergo dicendum, quod venditur ipse vsus domus licite, non autem pecuniæ
5 propter rationem supradictam. Ad quintum dicendum, quod sicut Philosophus dicit in 9. Ethicorum,recõpensatio beneficij accepti aliter fit in amicitia vtilis,& aliter in amicitia honesti:quia in amicitia vtilis est mensuranda recompensatio secundum vtilitatem quam cõsecutus est ille, qui beneficium accepit: in amicitia autem honesti est recompensatio mensuranda secundum affectum eius qui beneficium dedit.Obligare autem ex certo pacto ad beneficium recompensandum,non competit amicitiæ honesti, quia in tali amicitia amicus benefaciens affectum amici inclinat, vt sibi gratis & liberaliter recompensẽt cum opportunitas fuerit. Sed obligare certo pacto ad recompensandum beneficium,est proprium in amicitia vtilis : & ideo non debet obligari ad plus reddendum quam accepit. Non autem aliquis aliquid plus accepit quam ipsam quantitatem pecuniæ,quia eius vsus, qui est pecuniæ consumptiuus, non est 6
aliud quam ipsa pecunia:& ideo non debet ad plus obligari quam ad restituendum pecuniam. Ad sextum dicendum, quod ius positiuum principaliter intendit bonũ commune multitudinis. Contingit autem quandoque quod si impediatur aliquod malum,prouenit maximum detrimentum communitati. Et ideo quandoque ius positiuum permittit aliquid dispensatiue. non quia sit iustum id fieri, sed ne communitas maius incommodum patiatur : sicut etiam Deus aliqua permittit mala fieri in mũdo,ne impediantur bona quæ ex his malis ipse elicere nouit. Et hoc modo ius positiuum permisit vsuras propter multas commoditates quas interdum aliqui consequuntur ex pecunia mutuata, licet sub vsuris. Ad septimum dicẽdum, quod iste qui dat 7
vsuram,patitur iniustum nõ à seipso,sed ab vsurario:quiliicet non inferat ei violentiam absolutam, inferttamen ei quandam violentiã mixtam, quia scilicet necessitatem habenti accipere mutuũ grauem cõditionem imponit, vt scilicet plus reddat quã sibi præstetur. Et est simile si quis alicui in necessitate cõstituto venderet rem aliquã multo amplius quã valeret.Esset enim iniusta vẽditio,sicut & vsura rij mutuatio est iniusta. Ad octauũ dicendum, q̃ duplex 8
est necessariũ,vt dicitur in 5.Metaph. Quoddã quidem sine quo res non potest esse, sicut cibus est necessarius. Quoddamvero est necessariũ sine quo res quidem potest esse,non tamen ita bene & commode. Et secũdum hoc omnia vtilia necessaria dicuntur. Semper autẽ ille qui mutuum accipit, patitur necessitatẽ, vel primo vel secundo modo. Ad no- 9
num dicẽdum,q̃ ille qui dat pecuniam suã vsurario,nõ dat simpliciter volũtarius,sed quoddãmodo coactus,vt dictum est. Ad decimum dicendũ,quod sicut creditor licite potest 10
minus accipere sua propria volũtate, ita etiam debitor potest sua propria volũtate amplius dare, & ille cui dat, licite recipere. Sed si hoc deducatur in pactũ mutui, pactũ est illicitum,& illicita est acceptio. Ad vndecimum dicẽdum, 11
quod occidere est communiter contra Deum,sic nõ est mutuare.Et vtrunq; potest bene & male fieri. Sed occidere innocentẽ, importat determinationẽ mali.Et hoc nunquã potest bene fieri, sicut nec dare mutuũ ad vsuram. Ad duo- 12
decimum dicendũ, quod quando obligatio est licita, licite potest exigi ab homine id ad quod se obligauit.Sed ipsa obligatio vsuraria est naturaliter iniusta:vnde nõ potest vsurarius licite exigere id quod alium illicite obligauit. Ad 13
decimumtertiũ dicẽdum,quod munus aliquod vel à manu, vel à lingua, vel ab obsequio, potest vsurarius sperare ex mutuo quod cõcedit,dupliciter. Vno modo quasi debitũ ex quadam obligatione tacita vel expressa.Et sic quodcunque munus sperset,illicite sperat.Alio modo potest aliquod munus sperare,nõ quasi debitum,sed quasi gratuitũ,& absque obligatione præstãdum. Et sic licite potest ille qui mutuat, sperare aliquod munus ab eo cui mutuat : sicut si facit seruitium alicui, confidit de eo vt amicabiliter suo tẽpore seruitium faciat. Alia tamen ratio est de simoniaco,& de vsurario:quia simoniacus nõ dat id quod est suum,sed id quod est Christi : & ideo non debet sperare aliquam recompensationem sibi fiendam, sed solum honorem Christi,& vtilitatem Ecclesiæ. Sed vsurarius nihil alteri præstat nisi quod suum est : vnde potest aliquam amicabilem recompẽsationem sperare per modũ prædictum. Ad decimumquartum 14
dicendũ,quod ex pecunia mutuata, potest ille,qui mutuat, incurrere damnũ rei iam habitæ dupliciter. Vno modo ex quo non redditur sibi pecunia statuto termino:& in tali casu ille qui mutuũ accepit, tenetur ad interesse. Alio modo infra tempus deputatũ : & tunc nõ tenetur ad interesse ille qui mutuũ accepit. Debebat enim ille qui pecuniã mutuauit,sibi cauisse ne detrimẽtum incurreret. Nec ille,qui mutuo

tuo accepit, debet damnum incurrere de stultitia mutuantis.Et est etiam simile in emptione. Qui enim emit rem aliquam,tantum pro ea iuste dat quantum valet, non autem quantum ille qui vendit, ex eius carentia damnificatur.

15 Addecimumquintum dicendum, quod sicut Philosophus dicit in primo Politicorum, duplex vsus potest esse alicuius rei. vnus proprius & principalis.alius secundarius & communis:sicut calciamenti proprius & principalis vsus est calceatio,secundarius autem commutatio. Pecuniæ autem econuerso principalis vsus est commutatio. propter hanc enim pecunia facta est. Secundarius autem vsus pecuniæ potest esse quicunque alius, puta quod ponatur in pignore,vel quod ostentetur. Commutatio autem est vsus quasi consumens substantiam rei commutatæ inquantum facit eam abesse ab eo qui commutat, & ideo si quis pecuniam suam alteri concedat ad vsum commutationis, qui est proprius pecuniæ, & pro hoc vsu precium aliud quærat vltra sortem,erit contra iustitiam. Si vero aliquis concedat alteri pecuniã suam ad vsum alium quo pecunia non consumitur, erit eandem ratio quæ est de rebus illis quæ ipso vsu non consumuntur, quæ licite locantur & conducuntur. vnde si quis pecuniam signatam in sacculo concedat alicui ad hoc quod ponat eam in pignore: & ex inde precium accipiat,non est vsura, quia non est ibi contractus mutui, sed magis locatio & conductio. Et eadem est ratio si quis concedat alteri pecuniam ad vsum ostentationis, sicut ecõverso,si quis concedit alteri calceamenta ad vsum cõmutationis,& ex hoc aliud preciũ quæreret vltra calceorũ valorem,
16 esset vsura. Ad decimumsextum dicẽdum,quod vsuræ ibi metaphoricè dicuntur superexcrescentiæ spiritualium bonorum, quas Deus requirit à nobis propter nostram vtili-
17 tatem. Ex metaphoricis autem locutionibus non potest argumentatio trahi. Ad decimumseptimum dicendũ,quod aliud est consentire alicui in malitia, aliud est vti malitia alicuius ad bonum.Ille enim alicui in malitia consentit,cui placet vt ille malitiam exerceat, & ad hoc forte eum inducit:& hoc semper est peccatum. Vtitur autem malitia alicuius,qui hoc quod aliquis malum facit,retorquet ad aliquod bonum. Et sic etiam Deus vtitur peccatis hominum, ex eis eliciens aliquod bonum. Vnde & homini licet vti peccato alterius in bonum. Et hoc patet per Augustinum, qui Publicolæ quærenti vtrum liceret vti iuramento eius, qui per falsos Deos iurat, in quo manifeste peccat,respondit quod qui vtitur fide illius quem cõstat iurasse per Deos falsos, & hoc non ad malum, sed ad bonum, non peccato illius se associat, quo per dæmonia iurauit, sed pacto bono eius quo fidem seruauit. Si cui tamen placeret quod alius per falsos Deos iuraret,& ad hoc eum induceret, peccaret. Similiter dicẽdum est in proposito, quod si aliquis propter aliquod bonum vtatur malitia vsurarij,accipiẽs ab eo mutuum ad vsuram,non peccat. Si vero persuaderet quod mutuaret suam pecuniam ad vsurã ei qui mutuare ad vsuram
18 paratus non esset,absque dubio in omni casu peccaret,tanquam peccanti consentiens. Ad decimumoctauum dicẽdum, quod si quis ea intentione pecuniam alicui vsurario committeret, vt exinde lucrum vsurarium quæreret,absque dubio peccaret tanquam consentiens in peccatum.Et idem videtur dicendum de eo qui concedit pecuniam suam scitet ei de quo credit quod vtatur ea ad vsurarium lucrum, quod alias exercere non posset. Si vero aliquis pecuniam suam vsurario tradat alias vsuras exercenti, non vt ille lucretur,sed propter suam necessitatem, magis vtitur malitia eius quam in peccatum ipsius consentiat, vel materiam peccandi ei tradat. & ideo hoc absque peccato fieri potest.
19 Ad decimumnonum dicendum, quod pro nullo incommodo corporali vitando debet homo consentire in peccatum alterius. Sed tamen pro aliquo incommodo vitando potest homo licitè vti malitia alterius, vel materiam ei nõ subtrahere,sed præbere:sicut si latro aliquem iugulare vellet,& ad vitandum mortis periculum aliquis latroni thesaurum suum diripiendum detegeret,non peccaret, exemplo illorum decem virorum,qui dixerunt ad Ismael. Noli occidere nos,quia habemus thesaurum in agro:vt habetur
20 Hiere.41. Ad vigesimum dicendum, quod hoc quod filij Israël vasa mutuò accepta asportauerunt,non fuit furtum, quia res illæ in eorum dominium transierunt auctoritate eius qui est dominus omnium.

QVÆSTIO DECIMAQVARTA.

DE GVLA,

In quatuor articulos diuisa.

Primo enim quæritur vtrum gula sit peccatum.
2 Vtrum gula sit peccatum mortale.
3 Vtrum conuenienter assignentur species gulæ.
4 Vtrum sit vitium capitale.

Num gula semper sit peccatum.

ARTIC. I.

QVÆSTIO est de gula. Et primo quæritur vtrum gula semper sit peccatum. Et videtur quod non. Nullus enim peccat in eo quod vitare nõ potest, vt Augusti. dicit in lib. de Libero arbitrio, sed gulam nullus vitare potest. Dicit enim Gregorius in 30. Moralium, quod per esum voluptas necessitati miscetur. Quid necessitas petat, & quid voluptas suppetat, ignoratur. ergo gula non est peccatum. 1

Præterea,Aug.dicit 10.Confes.Quis est domine qui ali- 2
quantulum extra metas necessitatis cibum non sumat: sed hoc ad gulam pertinet:gula ergo nõ potest vitari. Non ergo gula est peccatum. Præterea,Aug.dicit in secundo de 3
Libero arbitrio,quod ibi nulla culpa est, vbi natura & necessitas dominatur.Sed ad actum gulæ natura & necessitas mouet:ergo videtur quod gula non sit peccatum. Præter- 4
ea,sicut Philosophus dicit in secũdo de Anima. Esuries est appetitus cibi:ergo immoderata esuries est immoderatus appetitus cibi sumendi,in quo consistit ratio gulæ. Sed nõ est in potestate nostra quin immoderate esuriamus: ergo vitare gulam non est in potestate nostra. Non est ergo peccatum. Præterea, Augustinus dicit decimo Confes. Hoc me 5
docuisti,vt quemadmodum medicamẽta,sic alimẽta sumpturus accedam:sed in sumptione medicamentorum non ponitur aliquod peccatũ:ergo videtur quod nec gula, quæ consistit circa sumptionem alimentorum, sit peccatum.

Præterea,omne peccatum opponitur alicui virtuti, sicut 6
extremum medio,vt patet per Philosophum in secundo Ethicorum:sed gula non opponitur temperantiæ vel sobrietati,sicut extremũ medio, quia oporteret quod virtus corrumperetur per defectum sumptionis cibi, quod videtur esse falsum:quia hoc pertinet ad abstinentiam, vt patet in iciuniis,& aliis huiusmodi:gula ergo non est peccatum.

SED CONTRA. Illud videtur esse peccatum, per *Contra.* quod sicut per hostem à spirituali cõflictu impedimur.Sed gula est huiusmodi. Dicit enim Gregorius secundo Moralium,quod ad conflictum spiritualis agonis nõ assurgitur, si non prius intra nosmetipsos hostis positus, gulæ videlicet appetitus, edomatur:ergo gula est peccatum.

CONCLVSIO.

Gula quæ immoderatus appetitus comedendi est, semper peccatum est.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut Dionysius *RESP.* dicit 4.cap.de Diui.nomi. Malũ animæ est præter rationem esse : vnde in quibuscunque contingit à regula rationis discedere,in his contingit esse peccatũ. Nihil enim est aliud peccatum, quam actus inordinatus siue malus. Contingit autem à regula rationis discedere,& in actionibus exterioribus & in interioribus animę passionibus,quę debent per regulam rationis ordinari. Vnde tanto in aliquibus passionibus magis contingit esse peccatum,quanto huiusmodi passiones difficilius regulæ rationis subduntur. inter omnes autem passiones difficilius est delectationem secundum rationem ordinare, & maxime delectationes naturales,quæ sunt contemporaneæ vitæ nostræ:& huiusmodi sunt delectationes in cibis & potibus,sine quibus humana vita transigi non potest.Et ideo circa huiusmodi delectationes plurimum à regula rationis disceditur. Quando vero concupiscentia huiusmodi delectationũ transcendit regulam rationis,est peccatum gulę:vnde dicitur quod gula est immoderatus appetitus edendi. Non autem pec-

Universidad de Deusto
Biblioteca

catum gulæ consistit circa exteriores actus, circa ipsam scilicet sumptionem nisi ex consequenti, inquantum scilicet ex inordinata concupiscentia sibi procedit, sicut est in omnibus aliis vitiis, quæ sunt circa passiones. Vnde Augustinus dicit in decimo Confes. Non ego immoderatiam obsonij timeo, sed immoderantiam cupiditatis. Vnde patet, quod gula principaliter esse dicitur circa passiones. Et opponitur temperantiæ, prout est circa cõcupiscentias & delectationes quæ sunt in cibis & potibus.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendum, quòd regula rationis hæc est, vt homo sumat cibum secundum quod conuenit sustentationi naturæ, & bonæ habitudini hominis, & conuersationi eorum cum quibus viuit, vt dicitur in tertio Ethicorum. Quando ergo secundum hanc regulam rationis appetit aliquis & sumit cibum, secundum necessitatem sumit. Quando vero vltra hoc excedit, transcendit regulã rationis à medio virtutis discedẽs vt satisfaciat voluptati. Sed sicut Philosophus dicit in 2. Ethi. à medio virtutis quãdoque quidem multum receditur: & istud de facili percipi potest. Quandoque autẽ parum receditur: & istud est imperceptibile: vnde parum habet de ratione peccati. Et quan
2 tum ad hoc intelligendum est verbum Gregorij. Ad secundum dicendum, quòd non quicunque sumit cibum extra metas necessitatis, peccat vitio gulæ: potest enim contingere quod id quod credit sibi esse necessarium, sit superfluum. Et tunc concupiscentia cibi non est immoderata, quia non recedit à regula rationis. Gula autem, sicut dictũ est, non importat primò & per se immoderatam cibi sumptionem, sed immoderatam concupiscentiam sumptionis ipsius. Mensura autem ipsius sumptionis cibi sumitur secundũ regulam naturæ corporalis: vnde magis potest esse cognita secundum medicinæ quam secundum rationem prudentiæ, secundum quã tamen potest diiudicare vtrum concupiscẽtia sit moderata vel immoderata, quamuis de facili nec hoc cognosci possit, vbi non multum à ratione disceditur, sicut dictum est, sed hoc homo præcipue potest ex auxilio Dei. Et ideo Aug. post verba inducta subdit. Quisquis est scilicet qui nõ sumit cibum extra metas necessita-
3 tis, magnus est, magnificet nomen tuum. Ad tertium dicendum, quòd ad sumendum cibum natura & necessitas inducit. Sed in actu gulæ transcenditur naturæ necessitas,
4 secundum quam ratio concupiscentiam moderatur. Ad 4. dicendum, quòd duplex est appetitus cibi: vnus quidem appetitus naturalis, secũdum quod vis appetitiua, retẽtiua, digestiua & expulsiua deseruiunt nutritiuæ, quæ est potentia animæ vegetabilis. Et talis appetitus est esuries, quæ non sequitur aliquam apprehensiuam, sed sequitur naturæ indigentiam: vnde excessus esurici non est peccatum moris, sed magis peccatum diminuit, vel totaliter excusat. Alius est appetitus sensitiuus consequens apprehensionem in quo sunt animæ passiones. Et huius appetitus immode-
5 rata concupiscentia in sumendis cibis, habet rationem gulæ: vnde ratio procedebat ex æquiuoco. Ad quintum dicendum, quòd alimenta conueniunt cum medicamentis in hoc quòd vtraque sumuntur contra defectus naturę corporalis. Sed potest in eis attendi differentia quantum ad duo. Primò quidem quia medicamenta sumuntur secundũ regulam artis medicinæ: vnde in sumptione medicamentum si sit inordinatio, magis imputatur medico danti quã infirmo sumẽti. Alimenta vero, vt pluries sumit homo proprio arbitrio: & ideo illi imputatur ad peccatum, si propter immoderatam concupiscentiam delectationis ciborum superfluæ cibum assumat. Secundò differunt, quia sumptio medicamentorum non est delectabilis, sicut sumptio alimentorum. Et ita in sumendis medicamentis non est peccatum ex inordinata concupiscentia delectabilis, sicut est in sumptione ciborum. Tamen si quis infirmus de aliquo delectabili medicamento sumeret vltra debitum contra consilium medici propter concupiscentiam delectabilis, similiter peccaret vitio gulæ. Ad sextum dicendum, quòd superfluum & diminutum & medium accipitur in virtute morali, non secundum quantitatem absolutam, sed secundum proportionem ad rationem rectam, secundum quam medium virtutis determinatur, vt patet ex ipsa diffinitione virtutis in 2. Ethico. Et ideo contingit cp aliquando virtus tenet extremum secundũ quantitatem absolutam, quæ tamen tenet medium secundũ proportionẽ ad rationẽ rectã, sicut in 4. Ethi. Philosophus dicit de magnanimo, cp magnitudine quidẽ est extremus, quia scilicet ad maxima tendit, eo autem cp vt oportet, medius. Sic ergo virginitas & paupertas & ieiunium extremum tenent secundum quantitatem absolutam, sed tamen tenent medium secundum proportionem ad rationem rectam, à qua si quis deficiat, etiã per superfluam abstinentiam est peccatũ. Vnde & Gregorius dicit 30. Moralium, Plerunque dum plus iusto caro restringitur, etiam ab exercitatione boni operis eneruatur, vt ad orationem vel prædicationẽ non sufficiat, dum incẽti ua vitiorum funditus suffocare festinat. Et sic dum hostem insequimur, etiam ciuem quem diligimus trucidamus.

Num gula sit mortale vitium.

ARTIC. II.

SECVNDO quæritur vtrum gula sit peccatũ mortale. Et videtur quod sic, quia Heb. 12. Super illud. Ne quis
1 fornicator aut prophanus, vt Esau, dicit Glossa quod Esau fuit prophanus, quia gastrimargus id est gulosus. Sed tamẽ nullus dicitur prophanus, nisi propter peccatum mortale. ergo gula est peccatum mortale. Præterea, virtutes non
2 tolluntur nisi per peccatum mortale. Sed per gulam tollun tur virtutes. Dicit enim Gregorius 30. Moral. Dominante gulæ vitio, omne quod fortiter egerunt perdunt, & dum venter non restringitur, simul cunctæ virtutes obruuntur. ergo gula est peccatum mortale. Præterea, omne quod corrumpit medium virtutis corrumpit virtutẽ quæ in me-
3 dio consistit: & per consequens est peccatum mortale. Sed gula corrumpit medium virtutis, sicut dictum est: ergo gula est peccatum mortale. Præterea, grauius peccatum est
4 quod homo occidat seipsum, quã quod occidat aliũ. Et similiter grauius peccatũ esse videtur quod aliquis inferat nocumentũ suo corpori quam corpori alterius. Sed per gu lam infertur nocumentum proprio corpori. Dicitur enim Eccle. 27. In multis escis erit infirmitas, & propter crapulam multi obierunt: ergo gula est peccatum mortale, sicut
5 & ira quæ tendit in nocumentum proximi. Præterea, sicut ordo præceptorum apparet in benefactis, ita ordo prohibitionum apparet in peccatis. Sed prima prohibitio homini facta fuit de vitio gulæ, vt patet Gene. secũdo, vbi Do minus præcepit Adæ, vt de ligno scientiæ boni & mali non ederet: ergo peccatum gulæ est primum & maximum. Et
6 ita videtur esse peccatum mortale. Præterea, peccatum mortale consistit in auersione à Deo. Sed gula auertit hominem à Deo: quia facit hominem idololatrare, secũdum illud Exo. 32. Sedit populus manducare & bibere, & surrexerunt ludere scilicet in honorem idoli. Facit etiam fornicari. Dicitur enim Oseæ quarto, Comedent & non saturabuntur, fornicati sunt & non cessauerũt: ergo gula est pec-
7 catum mortale. Præterea, Hieronymus dicit in libro Contra Iouinianum. Ciborum auiditas, quæ est auaritiæ mater, quibusdam vinculis animam ligat. Sed anima non ligatur nisi per peccatum mortale. Ergo gula est peccatum
8 mortale. Præterea, Hieronymus in eodem libro dicit quod contra naturam est per voluptates diffluere: sed illud quod est contra naturam, est peccatum mortale, quia oportet quod etiam sit contra rationem: ergo gula, quæ consistit in quodam voluptatum fluxu, est peccatum mortale. Præterea, omne illud peccatum est peccatum mor-
9 tale, cuius effectus etiam est peccatum mortale. Sed effectus gulæ sunt peccata mortalia semper: quia super illud Psalmistæ, Qui percussit Ægyptum cum primogenitis eorum, dicit Glossa. Luxus, superbia, auaritia, sunt quæ primo generat vẽter: ergo gula est peccatum mortale. Præ-
10 terea, Eccle. 39. dicitur, Initium rei necessariæ vitæ hominum, aqua, ignis & ferrũ, sal & lac, & panis similagineus, & mel, & botrus vuæ, & oleum, & vestimentũ: hæc omnia sicut sanctis in bona, sic impiis & peccatoribus in mala cõuertentur, Glossa. Peccatoribus id est abutẽtibus conuertẽtur in mala, id est damnationẽ æternam. Sed abusus illorũ bonorũ pluries fit per gulam: ergo gula meretur damnationẽ æternã, & ita est peccatũ mortale. Præterea, illud quod
11 facit hominem bestialem, est peccatum mortale, & grauissimum. Sed intemperantia, cuius pars est gula, facit hominem bestialem, vt Philosophus dicit in tertio Ethicorũ. Ergo gula est peccatum mortale. Præterea, idololatria est
12 peccatum mortale. Sed gula est idololatria quædam. Dicitur enim ad Romanos vltimo de quibusdam, quòd Domino Christo non seruiunt, sed suo ventri, & ad Philippenses quarto dicitur. Multi ambulant, quorũ finis interitus, quorum Deus venter est. Ergo gula est peccatum mortale.

SED

Contra. 1. SED CONTRA, nullum peccatum mortale inuenitur in sanctis viris: sed gula aliquando in sanctis viris inuenitur. Dicit enim Aug. in 10. Cõfes. Crapula nonnunquã surrepsit seruo tuo: miserereberis, vt longe fiat à me. Crãpula autem ad gulam pertinet. Ergo gula nõ est peccatum mor-
2 tale. Præterea, omne peccatum mortale alicui præcepto legis contrariatur. Sed gula non contrariatur alicui præce pto legis, vt patet discurrenti per singula præcepta decalo-
3 gi. Ergo gula non est peccatum mortale. Præterea, Gregorius dicit decimo Moralium exponens illud Iob 11. Ipse nouit hominum vanitatem. Ex vanitate, inquit, ad iniquitatẽ ducimur, cum prius per leuia delicta diffluimus, vt vsu cuncta leuigante nequaquam post committere etiam grauiora timeamus. Et inter alia exemplificat de gula, subdẽs. Dum gulæ incumbitur, ad leuitatis protinus insaniã proditur. Et sic gula inter leuia delicta computatur. Sed pec-
4 cata mortalia non dicuntur leuia: ergo gula non est peccatum mortale. Præterea, Augustinus dicit in sermonibus de Purgatorio. Quotiens aliquis in cibo aut potu plus accipit quam necesse est, ad minuta peccata nouerit pertinere. Sed plus accipere in cibo vel potu quam necesse sit, pertinet ad gulam. Ergo gula non est peccatum mortale.

CONCLVSIO.

Peccatum gulæ, id est inordinatus cibi & potus appetitus, si non auertat hominem à charitate Dei & proximi, ex natura sua mortale vitium non est.

RESP. RESPONDEO dicendum, quòd cum quæritur de aliquo peccato in generali, vtrum sit mortale, debet intelligi quæstio, vtrũ sit mortale ex suo genere: quia sicut in superioribus multoties dictum est, in quolibet genere peccati mortalis, puta vt homicidij, vel adulterij, potest inueniri aliquis motus, qui est peccatum veniale. Et similiter in quolibet genere peccati venialis potest inueniri aliquis actus qui est peccatum mortale, sicut in genere verbi ocio-
2 si cum refertur ad finem peccati mortalis: species autem moralis actus sumitur ex obiecto: vnde si obiectum peccati alicuius contrariatur charitati, in qua vita spiritualis cõsistit, necesse est quod illud peccatum sit mortale ex suo genere, vel ex sua specie: sicut blasphemia ex suo genere contrariatur charitati quantum ad dilectionem Dei, & homicidium quantum ad dilectionem proximi: vnde vtrunque est peccatum mortale. Peccatum autem gulæ consistit in concupiscentia inordinata delectationis ciborum. Ipsa autem ciborum delectatio secundum se considerata non contrariatur charitati, neque quãtum ad dilectionem Dei, neque quantum ad dilectionem proximi: sed secũdum quod additur inordinatio, potest quodammodo contrariari & quodammodo non contrariari. Concupiscentia enim huius delectabilis potest esse inordinata dupliciter: vno modo sic quod excludat ordinem finis vltimi: quod quidem contingit quando talem delectationem homo appetit vt finem vltimum, eo quod non est possibile vnius hominis esse multos fines vltimos. Et talis inordinatio repugnat charitati quantum ad dilectionem Dei, qui debet diligi vt finis vltimus. Alio modo concupiscentia potest esse inordinata secundum ea, quæ sunt ad finem, saluato ordine finis vltimi, puta cum aliquis concupiscit nimium cibum vel potum, non tamen sic concupiscit vt propter hoc consequendum vellet transgredi diuina præcepta. & talis inordinatio non repugnat charitati. Est autem de ratione gulæ inordinatio concupiscentiæ, non tamen est de ratione eius inordinatio tollens ordinem finis vltimi. Et ideo gula secundum rationem suæ speciei non habet quod sit peccatum mortale, sed potest quandoque esse peccatum mortale, & quandoque veniale, secundum iam dictos duos inordinationis modos.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendum, quod Esau propter gulam dictus prophanus est, quia in eo tanta fuit inordinatio concupiscentiæ cibi, quod propter cibum primogenita vendidit. vnde quodammodo videbatur delectationẽ
2 cibi concupiscere tanquam finem. Ad secundum dicendum, quod aliquod peccatũ tollit virtutes dupliciter. Vno modo directe per contrarietatem ad virtutem: & sic tollit virtutes gula quæ est peccatũ mortale, sicut & cætera peccata mortalia. Alio modo dispositiue, & sic etiam peccata venialia tollunt virtutes, quia vt dicitur Eccl 28. Qui sper-
3 nit modica, paulatim decidit. Ad tertium dicendũ, quod omne peccatum veniale & mortale corrũpit medium virtutis in actu. Non enim esset peccatum nisi à medio rationis discederetur. Sed habitum virtutis non tollit nisi illud peccatum quod contrariatur charitati, à qua omnes virtutes dependent. Et secundum hoc gula quæ est peccatum veniale, non corrumpit medium virtutis in habitu, sed in actu. Ad quartum dicendum, quod nocumentum proxi- 4
mi est per se obiectum iræ. appetit enim ira vindictam iniustam, quæ consistit in proximi nocumento, sed nocumentum proprij corporis non est proprium obiectum gulæ, sed consequitur quandoque ad obiectum præter intentionem: & tale nocumentum est præter rationem gulæ. Si quis tamen scienter propter immoderatam concupiscentiam cibi graue suo corpori nocumentum inferret, nimis comedendo, & nociua sumendo, non excusaretur à peccato mortali.

Ad quintum dicendum, quod illa prohibitio facta Adæ, 5
non fuit prohibitio vitij gulę, quia poterat absque omni vitio gulæ pomũ illud comedi si prohibitio non interuenisset, sed illud fuit præceptum disciplinæ, vt scilicet homo experiretur quid interesset inter obedientiæ bonum, & inobedientiæ malum, sicut Augustin dicit super Gene. ad literã. Vnde primum peccatum hominis non fuit gula, sed inobedientia sue superbia. Ad sextum dicendũ, quod gula di- 6
spositiue inducit ad idololatriam & luxuriam. Non autem ita quod hæc duo sint de ratione gulæ. vnde non sequitur quod peccatum gulæ sit peccatum mortale, quia etiam peccatum veniale potest disponere ad mortale. Ad septimum 7
dicendum, quod peccatum mortale simpliciter ligat animam: inquantum impedit eam ne per seipsam possit redire in ordinem charitatis, sed peccatum veniale ligat animam secũdum quid, inquantum impedit virtutem in actu. Et sic gula aliter ligat animam secundum quod est peccatum veniale, & aliter secundum quod est peccatum mortale. Ad 8
octauum dicendum, quod ratio hominis est natura. vnde quicquid est contra rationem, est contra hominis naturam. sic ergo diffluere voluptatibus est cõtra naturam hominis inquantum transcendit regulam rationis, vel tollendo ordinem finis, quod est simpliciter esse contra rationem, vel tollendo ordinem eorum quæ sunt ad finem, quod est esse contra rationem secundum quid, vel magis esse præter rationem. Ad nonum dicendum, quod illa tria dicuntur es- 9
se effectus gulæ inquantum gula ad illa vitia disponit. Sed ex hoc non sequitur quod gula semper sit peccatum mortale. Ad decimum dicendum, quod vti est referre aliquid in vltimum finem qui nos beatos facit: vnde propriè illi 10
abutuntur rebus creatis, qui in eis finem constituunt, non referendo eas in finem vltimum. Et hoc meretur damnationem tam in gula quam in aliis peccatis, per quæ homo sic abutitur rebus creatis. Ad vndecimum dicẽdum, quod 11
Philosophus non dicit quod intemperantia simpliciter faciat hominem bestialem, sed quia talibus delectationibus gaudere, & maxime eas diligere est bestiale. Et hoc ideo quia huiusmodi delectationes sunt in quibus cum bestiis communicamus. Aliæ enim delectationes sunt propriæ hominum. Ille autem maxime has delectiones diligit, qui in eis finem constituit. Ad duodecimum dicendum, quod illi 12
seruiunt ventri suo tanquam Deo qui in delectationibus ciborum ad ventrem pertinentium finem constituunt, qui in solo Deo est constituendus.

Ad argumenta in cõtrarium. AD EA vero quæ in contrarium obijciuntur, de facili patet responsio. procedunt enim de gula secundum quod est veniale peccatum. Oportet autem respondere ad secundum quod videtur ostendere quod gula nullo modo sit peccatum mortale, quia non contrariatur alicui præcepto. Dicendum est enim quod præcepta decalogi præcipiunt & prohibẽt ea quæ manifeste ratio naturalis habet vt fiãt vel non fiant. Cadunt enim in conceptione communi. vnde non omnia peccata mortalia directe contrariantur præceptis decalogi, sed per quandã reductionẽ. Sicut prohibitio simplicis fornicationis reducitur ad hoc præceptum, Non mœchaberis. Et similiter prohibitio gulæ secundum quod est peccatum mortale, per reductionem contrariatur præcepto de sanctificatione sabbathi, per quã intelligitur spiritualis quies quæ impeditur per immoderantiam gulæ.

Quotnam & quæ sint gulæ species.

ARTIC. III.

TERTIO quæritur de speciebus gulæ, quas Greg. assignat 30. Moraliũ dicẽs. Quinq; modis nos gulę vitiũ tentat

Universidad de Deusto
Biblioteca

tentat. Aliquando nanque indigentiæ tempora præuenit. Aliquando cibos lautiores quærit. Aliquando quæ sumenda sunt, præparari accuratius appetit. Alsquando in ipsa quantitate sumendi mensuram refectiones excedit. Aliquando ipso æstu immensi desiderij aliquis peccat. Et continentur in hoc versu.

Præpropere, laute, nimis, ardenter, studiose.

Primum, Videtur autem quod inconuenienter istæ quinque speties gulæ distinguantur: differunt enim prædicti modi gulæ secundum diuersas circunstantias, quia præpropere respicit tempus: laute respicit substantiam cibi, & sic de aliis. Sed circunstantiæ cum sint accidentia actuum, non diuersificant speciem: ergo secundum prædicta quinque non de-
2 bent distingui diuersæ species gulæ. Præterea, in quolibet peccato contingit transgredi regulam secundum diuersas circunstantias, sicut illiberalis accipit quãdo non oportet, & vbi non oportet, & similiter secũdum alias circunstãtias. Non tamen secundum hoc distinguuntur diuersæ illiberalitatis species: ergo etiam neque sunt distinguendæ diuer-
3 sæ species gulæ, secundum prædicta quinque. Præterea, sicut tempus ponitur vna circunstantia, ita etiam locus & substantia peccantis. Si ergo secundum tempus accipitur vna species gulæ, debent etiam aliæ species accipi secundũ locum, & secundum septem alias circunstantias, vt sint se-
4 ptem vel octo species gulæ. Præterea, secundum Philosophum in tertio Ethicorum, temperantia cui opponitur gula, est circa delectationes gustus, non inquantum est gustus, sed inquantum est tactus. Sed laute & studiose videntur pertinere ad bonitatem saporis, qui est proprium obie-
5 ctum gustus. Ergo inconuenienter secundum illa duo assignantur species gulæ. Præterea, Augustinus dicit decimo Confes. quòd populus in eremo, non quia carnes desiderauit, sed quia escæ desiderio aduersus Deum murmurauit, meruit improbari. Sed Grego. 30. Moralium dicit, q populus despecto manna cibos carnium petiit, quos lautiores putauit: ergo appetere lauta cibaria nõ videtur pertinere ad peccatum gulæ. Et sic videtur quod prædictæ species gulæ inconuenienter assignantur.

Contra. IN CONTRARIVM est auctoritas Gregorij huiusmodi species distinguentis.

CONCLVSIO.

Tot & hæ gulæ species erunt, quot modis quis cibi & potus præpropere, laute, nimis, ardenter, studiose delectationem quærit.

RESP. RESPONDEO dicendum, quòd in distinguendis speciebus moralium actuum oportet præcipue attendere ad motiua, quæ sunt propria obiecta actuum voluntariorum, eo quod obiectũ mouens voluntatem est sicut forma ipsius: vnde actus voluntarij distinguuntur secundum diuersa motiua, sicut actus rerum naturalium secũdum diuersas formas agentium. Contingit autem quandoque q idem motiuum est causa quod homo transgrediatur medium virtutis secundum diuersas circunstantias: & tunc secundum diuersas circunstantias inordinatas nõ sumuntur diuersæ species peccati: sicut in auaritia mouetur homo ad rapiendum aliena, & in tempore in quo non debet, & in loco in quo non debet, & à personis à quibus non debet, propter vnum & idem motiuum, scilicet vt cõgreget pecuniam: & ideo secundum hoc non diuersificantur species à-uaritiæ. Si vero essent diuersa motiua ad peccandum, sic essent diuersæ species auaritiæ, puta si ad transgressionem quarundam circunstantiarum inclinaretur propter defectum dationis, ad alias autem propter superabundantiam acceptionis. Sic ergo dicendum est quod prædictæ species gulæ distinguuntur secundum diuersa motiua: vt enim dictum est, peccatum gulæ consistit in concupiscentia inordinata delectationis ciborum: huiusmodi autem inordinatio potest referri vel ad delectationem, vel ad ipsam concupiscẽtiam. Causa autem delectationis potest esse vel naturalis, vel artificialis: naturalis quidem, sicut cum aliquis superflue quærit delectari in esu preciosarum & electarum rerum, secundum illud Amos 9. Qui comeditis agnum de grege, & vitulos de medio armenti. Causa autem artificialis delectationis, sicut cum aliquis superflue appetit cibos nimis delicate præparatos. Quantum ergo ad primum modum dicitur laute, quantum ad secundum studiose. Ex parte vero concupiscentiæ, potest inordinatio diuersificari secundum diuersa motiua tripliciter. Concupiscentia enim est quidam motus appetitiuæ virtutis in delectationẽ tendens. Inordinata autem vehementia motus etiam in corporalibus secundum tria potest attendi. Primo quidem antequam perueniat ad terminum, in quem tendit, & sic motus vehemens festinat ad terminum peruenire. Similiter & concupiscentia quando est inordinate vehemens, non potest pati dilationem cibi, sed ad esum festinat. Et sic accipitur hoc quod dicitur, Præpropere. Secundò, vehementia motus consideratur in ipsa peruẽtione ad terminum, quia quod vehementer mouetur corporaliter, inordinate coniungitur ei in quod intendit. Et similiter quando concupiscentia cibi est vehemens, inordinate homo se habet circa cibi sumptionem. Et ad hoc pertinet quod dicitur ardẽter. Tertio consideratur inordinata vehementia motus corporalis postquam peruenerit ad id in quod tendit, quia non sistit in eo, sed vlterius procedit. Et similiter quãdo aliquis immoderate concupiscit cibum, & non sistit concupiscentiam eius in cibo moderato, quem natura requirit, sed vlterius sumit, & ad hoc pertinet quod dicitur nimis.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendum, q prædictæ species non diuersificantur propter diuersas circunstãtias, sed propter diuersa motiua, vt dictum est. Et per hoc etiam patet 2 3
solutio ad secundum & tertium, quia non semper trãsgressio diuersarum circunstantiarum habet diuersa motiua.

Ad quartum ergo dicendum, quod gulosus non delecta
4 tur in cibis lautis & studiose præparatis propter iudicium saporum, sicut faciunt qui vina probãt, quod est proprium gustus inquantum est gustus: huius enim delectationis inordinatio magis pertinet ad curiositatem quam ad gulam. Sed delectatur gulosus in ipsa sumptione cibi lauti, & studiose præparati, quæ quidem sumptio est per quendam tactum. Ad quintum dicendum, quòd comedere lauta ciba
5 ria non est peccatum, vt Augustinus dicit, sed concupiscentia inordinata lauti cibi potest esse peccatum, secundũ intentionem Gregorij.

Num gula capitale vitium sit.

ARTIC. IIII.

Primum. QVARTO quæritur vtrum gula sit vitium capitale. Et videtur quod non. Sicut enim cõtingit esse delectationem in sensu gustus & tactus, ita etiam in aliis sensibus: sed circa delectationes aliorum sensuum non ponũtur aliqua vitia capitalia: ergo neque gula quę est circa delectationes gustus, debet poni vitium capitale. Præterea, 2
superbia secundum Gregorium 31. Moralium non ponitur vitium capitale, sed regina vitiorum, quia ex ea omnia vitia oriuntur. Sed ebrietas est radix omnium vitiorum. Dicitur enim in Decretis dist. 35. Ante omnia clericis veretur ebrietas quæ omnium vitiorum fomes ac nutrix est. Ebrietas autem est quædam species gulæ. Ergo gula non debet poni inter vitia capitalia. Præterea, vnum vitium capitale 3
non numeratur inter filias alterius. Sed immunditia quam Gregorius ponit 31. Moralium filiam gulæ, pertinet ad luxuriam, secundum illud Ephe. 5. Omnis fornicatio & immundicia &c. ergo cum luxuria sit vitium capitale, videtur quod gula non sit vitium capitale. Præterea, appetere læ- 4
ta est proprie proprium superborum, vt Bernardus dicit. Sed superbia non est filia alicuius vitij capitalis. Cum ergo inæpta lætitia ponatur à Grego. filia gulę, videtur quod gula non sit vitium capitale.

Contra. IN CONTRARIVM est quod Gregorius 31. Moralium ponit gulam inter alia vitia capitalia.

CONCLVSIO.

Cum ex gulæ vitio inepta lætitia, scurrilitas, multiloquiũ, immunditia, & sensus hebetudo circa intelligentiam oriantur, iure capitale vitium est.

RESP. RESPONDEO dicendum, quod sicut in præcedentibus quæstionibus dictum est, vitium capitale dicitur ex quo alia oriuntur secundum rationem causæ finalis inquantum scilicet obiectum alicuius vitij est multum à pluribus appetibile, & præcipuę inquãtum habet aliquam similitudinẽ cum fœlicitate, quam omnes naturaliter appetunt. Vna autem de conditionibus fœlicitatis est delectatio, sine qua fœlicitas esse non potest: & ideo peccatum gulæ, quod est circa vnam maximarum delectationum in cibis & potibus consistẽtem, est vitium capitale. Oriuntur autem

autem ex gula vitia quædam, quæ eius filiæ dicuntur, secũdum ea quæ consequi possunt ad immoderatam delectationem in cibis & potibus. quod quidem cõsiderari potest, vel ex parte corporis, & sic ponitur gulæ species immunditia, cuius pollutio de facili sequitur ex nimia cibi sumptione. Nec potest considerari ex parte animæ, cuius est regere corpus, & eius regimen impeditur multipliciter propter immoderatam delectationem in cibis & potibus. Et primo quidem quantum ad rationem, cuius acies hebetatur ex nimia sumptione cibi, vel sollicitudine circa sumptionem ipsius, quia perturbatis inferioribus viribus corporalibus per inordinatam cibi sumptionem, ipsa ratio per consequens impeditur, & sic ponitur filia gulæ hebetudo sensus circa intelligentiam. Secundo sequitur inordinatio in affectu, qui consopito gubernaculo rationis inordinatæ afficitur, & sic est inepta lætitia. Tertio sequitur inordinatio locutionis, & sic est multiloquium, quia dum ratio verbo non ponderat, consequens est vt homo ad verba superflua dilabatur. Quarto sequitur inordinatio operis, & sic est scurilitas, id est iocularitas quædam in exterioribus gestibus, prouenies ex defectu rationis, cuius erat exteriora membra componere. Sic ergo est gula vitium capitale, & eius filiæ sunt quinque, vt Gregorius dicit 31. Moralium sci licet inepta lætitia, scurilitas, multiloquium, immunditia, & hebetudo sensus circa intelligentiam.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendum, quod delectationes aliorum sensuum consequuntur coniunctionem rei delectabilis secundum solam similitudinem, sed delectationes tactus consequuntur coniunctionem rei delectabilis corporalem. Et ideo circa delectationes tactus, sicut circa principaliores & maiores ponuntur vitia capitalia, & non circa delectationes aliorum sensuum, nisi gustus secundum
2 quod est tactus quidam. Ad secundum dicendum, quod ex ebrietate sequuntur omnia peccata, non secundum originem causæ finalis, sed secũdum prohibentis remotionẽ, inquantum scilicet remouet iudiciũ rationis, per quod homo à peccato cohibetur. vnde non sequitur quod gula vel ebrietas sit caput omnium vitiorũ, sicut superbia, sed quo-
3 rundam specialiter quæ directe ex gula oriuntur, sicut prolapsus eius effectus. Ad tertium dicendum, q pollutio corporis potest prouenire ex causa animali, puta ex concupiscentia delectationis apprehensæ, & hoc principaliter pertinet ad luxuriam. Vel ex causa corporali & intrinseca, scilicet ex superfluo humore interius abundante, ex quo stimulatur homo ad corporis pollutionẽ, & secundũ hoc im-
4 munditia ponitur filia gulæ. Ad quartum dicendum, q superbiæ est appetere læta, sed gulę est vt ex ea lætitia inepta sequatur propter rationem impeditam, vt dictum est.

QVÆSTIO DECIMAQVINTA.

DE LVXVRIA,

In quatuor articulos diuisa.

Primo enim quæritur vtrum omnis actus luxuriæ sit peccatum.

2 Vtrum omnis actus luxuriæ sit peccatum mortale.

3 Vtrum species luxuriæ conuenienter distinguantur.

4 Vtrum luxuria sit vitium capitale.

Num quilibet luxuriæ actus peccatum sit.

ARTICVLVS PRIMVS.

Primum. QVÆSTIO est de luxuria. Et primo quæritur vtrũ omnis actus luxuriæ sit peccatũ. Et videtur quod non. Fornicatio enim est actus luxuriæ. Sed ipsa cõ numeratur quibusdam quæ non sunt peccata, & secundum se licita. Dicitur enim Actu. 15. Visum est spiritui sancto & nobis nihil vltra imponere oneris vobis quam hæc necessaria, vt abstineatis vos ab immolatis simulacrorum, & sanguine suffocato, & fornicatione. Sed nullus cibi esus secundum se est peccatum, secundum illud 1. Tim. 4. Nihil reiiciendum quod cum gratiarum actione percipitur: ergo neque fornicatio est peccatum. Et
2 ita non omnis actus luxuriæ est peccatum. Præterea, cognoscere mulierem est actus naturalis, & ita quantum est de se non est peccatum, sicut nec videre ipsam, cum vtrũq; sit actus cuiusdam naturalis potentiæ. Sed videre mulierem non suam non est peccatum: ergo nec cognoscere non suam. Præterea, si fornicatio est peccatum, aut hoc 3
est ratione potentiæ à qua egreditur actus, aut ratione materiæ, aut ratione finis. Sed fornicatio non est peccatum ratione potentiæ, quia potentia à qua egreditur actus naturalis est. Neque etiam ratione materiæ, quia materia est fœmina ad hunc vsum à Deo creata secundum illud Gene sis. secũdo. Faciamus ei adiutorium simile sibi: potest etiam contingere quod nec ratione finis, puta si aliquis fornicando intendat generare prolem ad cultum Dei nutriendam. Ergo videtur quod non omnis fornicatio sit peccatum. Præterea, secundum Philosophum in 15. de Animalibus. 4
Semen est superfluum alimenti. Sed alia superflua licitum est qualitercunque emittere: & hoc sit absque peccato: ergo videtur quod similiter hoc contingit in emissione seminis. Nõ ergo omnis actus luxuriæ est peccatum. Præ- 5
terea, illud quod est peccatum ex genere, non licet fieri quocunque bono fine, secũdum illud Roma. tertio non est sicut quidam dicunt nos dicere. Faciamus mala vt veniant bona. Sed sicut dicit Commenta. 5. Ethicorum epicheiches id est vir virtuosus committit adulterium cum vxore tyranni, vt tyrannum interficiens liberet patriam: ergo & adulterium non est secundum se peccatum. Multo ergo minus alij fornicationis actus. Præterea, nullius actus iusti in- 6
quantum iustus est, est peccatũ. Sed fornicatio videtur esse actus iustitiæ. Dicitur enim Gene. 38. quòd Iudas dixit de Thamar cum qua fornicatus fuerat, iustior me est, vel iustificata est ex me, sicut Hebraica veritas habet, vt Hieronymus dicit. ergo fornicatio nõ est peccatum. Præterea, 7
Augustinus dicit septimo de Ciuitate Dei, quod omne vitium est contra naturam. Sed fornicatio non est contra naturam, quia super illud Roma. 1. Nam fœminæ eorum immutauerunt naturalem vsum. dicit Glossa. Naturalis vsus est vt vir & mulier in vno concubitu coeant. ergo non est peccatum. Præterea, nullum peccatum committitur se- 8
cundum præceptum Dei. Sed fornicatio quandoque commissa est secũdum præceptum Dei. Dicitur enim Oseæ primo. Dixit Dominus ad Oseæ. Vade sume tibi vxorem fornicationum, & fac filios fornicationum. ergo fornicatio secundum se non est peccatum. Præterea, cuilibet vitio 9
quod in superabundantia consistit, opponitur virtus in diminutione consistens. Sed luxuria importat quandam superfluitatem circa concupiscentias delectationum in venereis. Opposita autem diminutio virginitas, vel perpetua continentia non est peccatum, sed laudabile aliquid. Ergo neque luxuria semper est peccatum.

Contra. SED CONTRA est quod dicitur Hebræorum decimotertio. Sit honorabile connubium in omnibus, & thorus immaculatus. fornicatores enim & adulteros iudicabit Deus. Sed illud pro quo homo subiicitur diuino iudicio est peccatum. ergo fornicatio & adulterium, & omnes huiusmodi actus luxuriæ sunt peccata. Præterea, Thobiæ quat 2
to dicitur. Attende tibi fili mi ab omni fornicatione, & præter vxorem tuam nunquam patiaris crimen scire. Sed actus luxuriæ dicuntur qui sunt præter legitimæ vxoris connubium. ergo omnis luxuriæ actus est peccatum.

CONCLVSIO.

Quiuis luxuriæ actus siue internæ concupiscentiæ, siue extrinseci actus inordinati, peccatum est.

RESP. RESPONDEO dicendum, quod luxuria est quoddam vitium temperantiæ oppositum, prout moderatur concupiscentias delectabilium tactus circa venerea. Sicut gula opponitur temperantiæ inquantum est moderatiua concupiscentiarum circa delectabilia tactus in cibis & potibus. vnde luxuria quidem principaliter importat inordinationem quandam circa concupiscentias delectationum in venereis secundum superabundantiam, huiusmodi autem inordinatio potest esse vel in solis interioribus passionibus, vel etiam vlterius in ipso exteriori actu, qui est inordinatus secundum seipsum, & non solũ propter inordinatam concupiscentiam à qua procedit. Ad inordinatam enim concupiscentiam pertinet, vt propter concupiscentiam delectabilis aliquis actum exerceat, qui secũdum se est inordinatus. sicut patet circa concupiscentias pecuniarũ. potest enim esse inordinata cõcupiscentia acquirendi vel retinendi pecunias suas sibi debitas. Et tunc talis ac

quisitio

Universidad de Deusto
Biblioteca

quisitio vel retentio pecuniæ nõ est vitiosa secundũ se, sed solum secundum quod ex immoderata concupiscẽtia provenit: quandoque vero ex inordinata concupiscentia pecuniarum provenit q̃ homo etiam velit accipere vel retinere aliena: & tũc ipsa acceptio vel retentio secundũ se inordinata est, & non solum secundum quod ex inordinata concupiscentia procedit, & vtrunque pertinet ad vitium illiberalitatis, vt patet per Philosophum in 4. Ethicorum. Similiter etiam dicẽdum est de luxuria, quia quandoque quidem importat solam inordinationem interioris concupiscentiæ, sicut patet in eo qui ex immoderata concupiscentia accedit ad vxorem suam: tunc enim ipse actus non est inordinatus secundum se, sed solum secundum quod procedit ex inordinata concupiscentia: quandoque vero cum inordinatione concupiscentiæ est etiam inordinatio ipsius actus exterioris secundum seipsum, sicut contingit in omni vsu genitalium membrorum præter matrimonialem actum. Et quod omnis talis actus sit inordinatus secundum seipsum, apparet ex hoc quod omnis actus humanus dicitur esse inordinatus, qui non est proportionatus debito fini sicut comestio est inordinata si non proportionetur corporis salubritati, ad quam ordinatur, sicut ad finem. Finis autem vsus genitalium membrorum est generatio & educatio prolis: & ideo omnis vsus prædictorum membrorũ, qui non est proportionatus generationi prolis, & debitæ eius educationi, est secundũ se inordinatus. Quicunq; autẽ actus prædictorum membrorum est præter commixtionẽ maris & fœminæ, manifestũ est q̃ nõ est accommodus generationi prolis. Omnis vero commixtio maris & fœminę præter legem matrimonij est improportionata debitę prolis educationi: est enim lex matrimonij instituta ad excludendum vagos concubitus, qui contrariantur certitudini prolis. Si enim quilibet posset indifferenter ad quamlibet accedere, quæ non esset sibi determinata, tolleretur certitudo prolis, & per consequens sollicitudo patris circa educationem filiorum, & hoc est contra id, quod conuenit humanæ naturæ. Quia naturaliter homines sunt solliciti de prolis certitudine, & de educatione suorum filiorum. Magis etiam hoc pertinet ad patres quam ad matres: quia educatio ad matres pertinẽs est circa infantilẽ ætatem, postea autem ad patrem pertinet educare filium, & instruere eum & thesaurizare ei in totam vitam. Sic autem videmus & in aliis animalibus, quod in quacunque specie animalis proles nata indiget cõmuni educatione maris & fœminæ, vbi non est vagus coitus, sed maris ad aliquã fœmellam determinatæ, vt patet in omnibus auibus simul nidificantibus. Vnde manifestũ est q̃ omnis commixtio maris & fœminæ præter legẽ matrimonij excludentẽ vagos concubitus, est de se inordinata, non autẽ nunc agitur vtrum ista determinatio fiat ad vnam habendam vel ad plures, vel diuisibiliter vel indiuisibiliter: hæc enim ad quæstionem de matrimonio pertinent. Sed qualitercunque hoc sit, oportet quod omnis cõmixtio maris & fœminæ præter matrimonij legẽ sit inordinata. Sic ergo omnis luxuriæ actus est peccatum vel propter inordinationem actus, vel etiam propter inordinationem solius concupiscentiæ, quæ inordinatio primo & per se ad luxuriã pertinet. Dicit enim Augustinus 12. de Ciuitate Dei, quòd luxuria nõ est vitium pulchrorum, suauiumque corporum, sed animæ peruersæ amantis corporeas voluptates neglecta tẽperantia, qua rebus turpia turpioribus, suauia suauioribusque aptamus.

Ad patres magis quam ad matres prolis educatio pertinet.

Ad primũ.

AD PRIMVM ergo dicendum, q̃ Apostoli volentes in primitiua ecclesia conuersos ex gentibus simul in vnum conuenire cum his, qui ex Iudæis erant conuersi, impedimenta huius vnionis excluserunt, ex vtraq; parte amputantes id quod aliis onerosum esse posset. Et ideo gentilibus interdixerunt quę Iudęis erant molesta, non sub hac consideratione an essent peccata vel non, sed solum quia scandalum faciebant. Gentiles enim existimabant omnem cibum secundum se licitum esse ad edendum, quod verum erat, sed Iudæi hoc abhorrebant propter pristinam legis consuetudinem. Et ideo Apostoli gentilibus interdixerunt pro tempore illo cibos maxime abominabiles Iudæis. Econtrario vero Gentiles falso existimabant fornicationem simplicem non esse peccatum, quam Iudæi vere sicut peccatum abominabãtur instructi per legem. Et ideo hoc etiã Apostoli prohibuerunt tanquam peccatum, & cum hoc dissidium generans. Ad secundum dicendum, quód nihil prohibet aliquid esse meum ad videndum, quod tamen nõ est meum ad aliquem alium vsum, sicut aurũ quod in platea ponitur est meum ad videndum, non autẽ ad possidendum. Similiter etiam mulier potest esse alicuius ad videndum vel etiam ad possidendum, sicut ancilla, non tamẽ ad vsum concubitus est sua, nisi secundum determinationem legis matrimonij. Ad tertium dicendum, quòd actus luxuriæ est peccatum ratione potentiæ, inquantũ scilicet concupiscibilis non continetur sub ordine rationis. Et ratione materiæ, quia actus conueniens generationi & educationi prolis nõ solum requirit mulierem pro materia, sed etiam mulierem matrimonio determinatam, vt dictum est. Finis etiam ipsius actus secundum suam naturam est inordinatus, licet ex intẽtione agentis potest esse finis bonus, qui nõ sufficit ad excusationẽ actus, vt patet in eo qui furatur intendens eleemosynam dare. Ad quartum dicendum, q̃ sicut Philosophus dicit in eodem libr. Semen est superfluũ quidem quãtum ad actum nutritiuę, sed quo indigetur ad generationem prolis. Et ideo omnis voluntaria emissio seminis est illicita, nisi secundum conuenientiam ad finem à natura intentum. Alia vero superfluа, vt sudor, vrina, & huiusmodi sunt superfluа quibus non indigetur: Et ideo non refert qualitercunque emittantur. Ad quintum dicendum, quòd ille Commentator, in hoc non est sustinendus: pro nulla enim vtilitate debet aliquis adulterium committere, sicut nec mendacium dicere debet aliquis propter vtilitatem aliquam, vt Augustinus dicit in libr. contra mendacium. Ad sextum dicendum, quòd Thamar dicitur esse iustificata, nõ propter fornicationem quam commisit, sed quia ex alio genere sibi prolem non quæsiuit quam ex eo vnde sibi vir debebatur. Ad septimum dicendum, quòd actus luxuriæ potest dici contra naturam dupliciter. Vno modo absolute, quia scilicet est contra naturam omnis animalis. Et sic omnis actus luxuriæ præter commixtionem maris & fœminæ dicitur esse contra naturam, inquantum non est proportionatus generationi quæ in quolibet genere animalis fit ex commixtione vtriusque sexus: & hoc modo loquitur Glo. Alio modo dicitur esse aliquid contra naturam, quia est contra naturam propriam hominis cuius est ordinare generationis actum ad debitam educationem. Et sic omnis fornicatio est contra naturam. Ad octauum dicendum, quòd sicut propter præceptum Dei in cuius potestate sunt omnia id quod alias fuisset furtum fuit nõ furtum filiis Israël Ægyptios spoliantibus, vt dicitur Exo. 12. ita & propter auctoritatem ipsius Dei qui est supra legem matrimonij, concubitus ille non fuit fornicarius qui alias fornicarius fuisset: vnde dicitur vxor fornicationum, & fornicationum filij, non quia tunc esset fornicatio, sed quia alias fornicatio fuisset. Ad nonum dicendum, quòd virginitas seu perpetua continẽtia non opponitur luxuriæ sicut extremum, sed sicut medium, eo quod medium in virtutibus non accipitur secundum quantitatem, sed secundum rationem rectam, vt de magnanimo Philosophus dicit in 4. Ethico. Extremum autem secundũ diminutionem esset si quis præter rationem rectam à carnali cõmixtione abstineret, vt patet in eo qui debitum vxoris reddere contemnit, vel qui abstinet propter aliquam reuerentiam dæmonum, sicut nigromantici & virgines Vestales.

Vtrum omnis actus luxuriæ sit peccatum mortale.

ARTIC. II.

SECVNDO quæritur, vtrum omnis actus luxuriæ sit peccatũ mortale. Et videtur quod nõ, quia super illud 1. Tim. 4. Pietas ad omnia vtilis est. dicit Glo. Ambr. Omnis summa disciplinę Christianę in misericordia & pietate est, quam aliquis sequẽs si lubricum carnis patitur, sine dubio vapulabit, non tamen peribit. Sed quicunque peccat mortaliter non solum vapulat, sed perit: ergo non quicunque patitur lubricum carnis per actum luxuriæ mortaliter peccat. Præterea, omne peccatum mortale alicui præcepto diuinæ legis contrariatur. Sed inter peccata luxuriæ solum adulterium præcepto legis contrariatur, illi, scilicet præcepto. Non mœchaberis. Ergo solum adulterium inter actus luxuriæ est peccatum mortale. Sed dicendum, quod in prohibitione mœchiæ, id est adulterij, intelligitur prohibitio omnis illiciti concubitus. Sed contra, in prohibitione maioris peccati non intelligitur prohibitio minoris peccati, sed adulterium est maius peccatum quam simplex fornicatio. Ergo in prohibitione adulterij non intelligitur prohibitio

Primum.

4 hibitio simplicis fornicationis. Præterea, omne peccatũ mortale contrariatur charitati, per quam est animæ vita, secundum illud 1. Ioan. 3. Translati sumus de mõrte od vitam, quia diligimus fratres. Sed simplex fornicatio nõ contrariatur neque dilectioni Dei, quia non est peccatum in Deum, neque etiam dilectioni proximi, quia proximo non facit iniuriam. Mulier enim sui iuris existẽs quæ in actum simplicis fornicationis cõsentit, iniuriam non patitur. quia nullus patitur iniustũ volens, vt Philosophus dicit in quinto Ethicorum. ergo fornicatio secundum suum genus non
5 est peccatum mortale. Præterea, Isidorus dicit in lib. de Summo bono, quod si delectatio fornicationis plus delectat hominem quam amor castitatis, adhuc peccatum regnat in homine. Ex quo videtur quod fornicatio simul posit esse in homine cum virtute castitatis, sed nullum peccatum mortale potest esse simul in homine cum virtute. ergo
6 fornicatio non est peccatũ mortale. Præterea, peccatum aliquod dupliciter minoratur. Vno modo propter infirmitatem hominis. Alio modo propter magnitudinem impugnationis. Sed homo patitur maiorem debilitatẽ circa peccatum luxuriæ quam circa peccatum gulæ, quia generatiua, ad quam pertinet peccatum luxuriæ, non solum est corrupta sicut nutritiua ad quam pertinet peccatum gulæ, sed etiam est infecta. Similiter etiam maior est impugnatio ex parte hostis circa luxuriam quam circa gulam, quia præcipue diabolus impugnat hominem de luxuria, vt patet per illud quod dicitur Iob quadragesimo. Virtus est in lumbis eius & potestas eius in vmbilico ventris illius, quod Gregorius refert ad peccatum luxuriæ. Ergo videtur quod peccatum luxuriæ sit minus quam peccatum gulæ, vt supra dictum est. ergo non omnis actus luxuriæ est peccatum mor-
7 tale. Præterea, corruptio naturæ humanæ consistit in rebellione carnis ad spiritum. Sed hæc rebellio consecuta est ex peccato gulæ. Dicit enim Bernardus exponens id quod habetur Genes. tertio. Vidit mulier lignum &c. quod ab inordinata concupiscentia ligni vetiti subsecuta est rebellio carnis ad spiritum. ergo vis nutritiua ad quam pertinet talis concupiscentia est magis corrupta quam vis generatiua. Et sic cum non omnis actus gulæ sit peccatum mortale: videtur quod multo minus omnis actus luxuriæ. Præ-
8 terea, pœna respondet culpæ, sed maior pœna consecuta est vim nutritiuam ex peccato primi parentis, quam aliquam aliam vim animæ. Ad nutritiuam enim pertinet esuries & sitis, & alia huiusmodi quæ interdum ducunt hominem vsque ad mortem. ergo est maior culpa circa nutritiuã quam
9 circa generatiuam, & sic idem quod prius. Præterea, peccatum mortale esse non potest nisi in ratione, vt patet per August. 22. de Trinita. Sed quandoque actus luxuriæ exercetur sine deliberatione rationis, sicut patet de Loth, qui ignoranter ad filias suas accessit, vt habetur Gene 19. ergo videtur quod actus luxuriæ non semper sit peccatum mor-
10 tale. Præterea, quando ratio absorbetur non imputatur aliquid homini ad peccatum mortale, sed in actu luxuriæ tota ratio absorbetur, quia 1. Cor. 6. super illud. Qui fornicatur in corpus suum peccat. dicit Glossa. hic proprie seruit anima corpori, intantum vt nihil aliud ipso momento & experimento tam magni flagitij cogitare homini liceat, aut intendere, quia mentem captiuam subdit ipsa submersio & absorptio libidinis. ergo videtur quod actus luxuriæ
11 non sit peccatum mortale. Præterea, Deutero. 23. super illud. Non enim meretrix &c. dicit Glo. Ad eas prohibet accedere, quarum est venialis turpitudo. ergo accędere ad
12 meretricem est peccatum veniale. Præterea, commixtio maris & fœminæ ordinata est ad actum generationis & educationis prolis, sed quandoque ex fornicario cõcubitu potest sequi conuenienter generatio & educatio prolis. ergo non omnis fornicarius concubitus est peccatum mor-
13 tale. Præterea, magis impedit bonum generationis & educationis prolis, qui nunquã operi generationis intendit, quam qui ad mulierem accedit fornicario concubitu. Si ergo fornicarius concubitus esset peccatũ mortale propter impedimentum educationis prolis, multo magis seruare continentiam esset peccatum mortale: cum per hoc
14 totaliter generatio prolis impediatur. Præterea, manifestum est, quod ex concubitu mulieris quę est sterilis vel vetula generatio prolis sequi nõ potest. Sed tamen hoc quandoque fieri potest sine peccato mortali in statu matrimonij. Ergo etiam alij actus luxuriæ ex quibus non sequitur generatio & debita educatio prolis, possunt esse absque peccato mortali. Præterea, Matth. quinto dicitur, quod si anima fuerit titillata concupiscentia, & si sit peccatum, non tamen est crimen, sed talis titillatio est actus luxuriæ. Ergo actus luxuriæ non est crimen siue peccatum mortale. Præ- 16
terea, delectatio fornicationis prout est in cogitatione sola, non est peccatum mortale. Sed cõsensus in veniale peccatum non est mortale peccatum, ergo neque etiam consensus rationis in talem delectationem est peccatum mortale. & tamen est actus luxuriæ. ergo non omnis actus luxuriæ est peccatum mortale. Præterea, illud quod non est 17
peccatum mortale vni, nõ est peccatum mortale alteri. Sed consensus in delectatione non est peccatum mortale viro habenti vxorem, quia nec etiam ipse actus est ei peccatum mortale. Ergo neque alius consensus in delectatione luxuriæ est peccatum mortale. Præterea, actus etiam luxuriæ 18
sunt tactus, amplexus, & oscula, sed huiusmodi non videntur esse peccata mortalia. Cum enim ad Ephe. quinto Apostolus dixisset. Fornicatio & immunditia, & auaritia, aut turpitudo, quæ scilicet consistit in amplexibus & osculis, vt Glossa dicit, aut stultiloquium, aut scurilitas, nec nominetur in vobis, postea subiecit. Omnis fornicator, aut immundus, aut auarus non habet hęreditatem in regno Christi & Dei, prætermissa turpitudine & stultiloquio & scurilitate. ergo videtur quod huiusmodi nõ sint peccata mortalia excludentia à regno Dei.

SED CONTRA est quod Apostolus dicit ad Galatas quinto Manifesta sunt opera carnis, quæ sunt fornicatio, immunditia, impudicitia, luxuria, & postea subdit, Qui talia agunt regnum Dei non possidebunt. Sed nihil excludit à regno Dei, nisi peccatum mortale: ergo omnis actus luxuriæ est peccatum mortale. Præterea, Matth. quinto 2
dicitur. Qui viderit mulierem ad concupiscendũ eam, iam mœchatus est eam in corde suo, & ita peccat mortaliter. Sed inter omnes actus luxuriæ primum & minimum est ipsum videre mulierẽ: ergo multo magis omnes alij actus sunt peccata mortalia.

Contra. 1.

CONCLVSIO.

Luxuriæ actus omnes, qui simpliciter inordinatam concupiscentiam sequuntur, & contra generationem & prolis educationem fiunt, mortale peccatum sunt.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut supra dictũ est, actus luxuriæ potest esse inordinatus dupliciter. Vno modo propter solam inordinationem concupiscentię. Alio modo etiam propter inordinationem ipsius actus: quando ergo est peccatum luxuriæ: propter solam inordinationem concupiscentiæ, sicut cum aliquis libidinose accedit ad suam vxorem, tunc est distinguendum, quia quandoque est talis inordinatio, quæ excludit ordinem finis vltimi: puta cum aliquis intantum concupiscit delectationẽ venereам, quod ab ea non abstineret propter præceptum Dei & quod illam mulierem cognoscere vellet, vel etiam aliam præter matrimonij legem: & sic est peccatum mortale, quia concupiscentia non refrenatur intra limites matrimonij. Aliquando vero inordinatio concupiscentiæ non tollit ordinem vltimi finis: quando scilicet aliquis & si superabundet in concupiscẽtia delectationis venereæ, tamen prius ab ea abstineret quam contra Dei præceptum ageret, nec istã mulierẽ aut aliam cognosceret si sua vxor non esset: & tunc concupiscentia sistit intra limites matrimonij, & est peccatum veniale, sicut & supra de gula distinximus. Si vero sit actus luxuriæ peccatũ propter ipsam inordinationem actus, quia scilicet actus non est proportionatus generationi & educationi prolis, tũc dico q̃ semper est peccatum mortale. Videmus enim quod peccatũ mortale est nõ solum homicidium, per quod vita hominis tollitur, sed etiam furtum, per quod subtrahuntur exteriora bona, quæ ad vitam hominis sustentandam ordinãtur, vnde dicitur Eccle. 34. Panis egentium vita pauperis, qui defraudat illum homo sanguinis est, propinquius autem ordinatur ad vitam hominis semen humanum, in quo est homo in potentia, quam quæcunque res exteriores: vnde & Philosophus in sua politica dicit, in semine hominis esse quiddam diuinum, inquantum scilicet est homo in potentia. Et ideo inordinatio circa emissionem seminis est circa vitam hominis in potentia propinqua: vnde manifestum est quod omnis talis actus luxuriæ est peccatum mortale ex suo genere. Et quia appetitus interior accipit bonitatẽ vel malitiam ex eo quod appetitur, inde est quod etiã appetitus

RESP.

Universidad de Deusto
Biblioteca

petitus huiusmodi actus inordinati est peccatum mortale, si sit completus, scilicet cum ratione deliberata, alioquin est peccatum veniale.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendum, quòd Ambrosius ibi loquitur de lubrico carnis secundum quod est veniale peccatum, vt patet in actu matrimoniali, sicut dictum est: vel potest dici & melius quod loquitur etiam de lubrico peccati mortalis: non est autem simpliciter intelligendum ꝙ si aliquis in tali lubrico carnis perseueret vsq; ad mortem, damnationẽ cuadat propter opera pietatis, sed quia opera pietatis frequentata disponunt hominem ad facilius pœnitendum, & postquam pœnituerit ad peccata præterita facilius expiãda: propter quod etiam dominus Matth. 25. per opera misericordiæ damnandis solum defectum misericordiæ imputat, quia scilicet non studuerunt per opera misericordiæ: peccata præterita expiare, vt dicit Augustinus
2 duodecimo de Ciuitate Dei. Ad secundum dicendum, ꝙ per illud præceptum. Non mœchaberis, intelligitur prohiberi omnis illicitus vsus genitalium membrorum qui de
3 genere suo est peccatum mortale. Ad tertium dicendum, quòd præcepta decalogi sunt immediate à Deo populo tradita: vnde secundum hanc formam tradũtur prout sunt manifesta naturali rationi cuiuslibet hominis etiam popularis: quilibet autem statim ratione naturali aduertere potest adulterium esse peccatum, & ideo inter præcepta decalogi prohibetur adulterium. Fornicatio vero & alię corruptelæ prohibentur per sequentia legis præcepta, quæ à Deo tradita sunt populo per Moysen, quia scilicet horum inordinatio cum non manifeste continet iniuriam proximi, non est omnibus manifesta, sed solum sapientibus per
4 quos debet ad aliorum notitiam deriuari. Ad quartũ dicendum, quòd omnes corruptiones luxuriæ quæ sunt præter legitimum matrimonij vsum, sunt peccata in proximũ, inquantum sunt contra bonum prolis generandæ & æduca-
5 candæ, sicut dictum est. Ad quintum dicendum, quòd amor castitatis potest delectare non solum eum qui castitatem habet, sed etiã eum qui virtute castitatis caret, inquantum per rationem naturalem homo iudicat bonum virtutis, & diligit ipsum, & delectatur in eo etiam si virtutem nõ
6 habeat. Ad sextum dicendum, quòd illa ratio procedit de quantitate peccati, quæ attenditur secundum circunstãtias, cui præponderat quantitas peccati, quæ attenditur secundum speciem actus: vnde patet quod quantumcunque aliquis inducatur ad faciendum homicidium, grauius est peccatum quã si dicat verbum ociosum etiam sine impulsu. Similiter etiam & si homo magis impugnetur ad actum luxuriæ quam ad actum gulæ, & in eo sit debilior, quia tamen actus luxuriæ est secũdum se mortale peccatum, quia habet materiam indebitam charitati repugnantem, quòd actus gulæ non habet, ideo non sequitur quod peccatum luxuriæ sit minus quam peccatum gulę. Sequeretur autem forte in casu illo quando actus luxuriæ est veniale peccatum: quia si quis vtitur superflue cibo suo venialiter peccat, sicut qui superflue vtitur sua vxore, n isi aliud sit quod faciat vtrobique peccatum mortale. Si quis autem cibo furtiuo vtatur vel prohibito per legem peccat mortaliter, minus tamen quam fornicator, quanto cibus, vel quælibet res exterior à remotiori se habet ad vitam hominis quam se-
7 men humanum, sicut dictum est. Ad septimũ dicendum, quòd in peccato primi parẽtis gula fuit materiale. Sed formale fuit & pricipale peccatum superbiæ, quo homo noluit sub regula diuini præcepti contineri. Et ex hoc subsecuta est rebellio carnis ad spiritum, vt Augustinus dicit de-
8 cimoquarto de Ciuitate Dei, non autem ex vitio gulæ. Ad octauum dicendum, quòd rebellio carnis ad spiritum quæ maxime sentitur in genitalibus membris maior pœna est
9 quam esuries & sitis, quia ilta est pure corporalis, illa est spiritualis. Ad nonum dicendum, quòd cum ad rationem pertineat consentire in actum, sicut Augustinus dicit 12. de Trinitate non potest esse actus fornicationis absque rationis deliberatione, nisi forte in eo qui vsum rationis non habet. Et tunc si hoc impedimentum proueniat ex causa illicita non omnino excusatur à peccato, sicut patet de Loth qui ex ebrietate commisit incestum, nisi forte ebrietas illa contigerit absq; peccato illius. Sicut & in Noë accidit propter inexperientiam fortitudinis vini. Si autem causa huiusmodi defectus sit absque culpa, sic actus sequẽs luxuriæ vel cuiuscunq; peccati non imputatur ad peccatum, sicut
10 patet in furiosis & amentibus. Ad decimum dicendum, ꝙ in ipso actu luxuriæ ratio deliberare non potest, sed potuit ante deliberare cum consensit in actum, & ideo imputatur ei ad peccatum. Ad vndecimum dicendum, quòd li- 11
tera illa corrupta est. Non enim debet dici quorum venialis est turpitudo, sed quorum turpitudo est venialis. Ad 12
duodecimum dicendum, quòd actus generationis ordinatur ad bonum speciei, quod est bonum commune. Bonum autem commune est ordinabile lege, sed bonum priuatum subiacet ordinationi vniuscuiusque. Et ideo quamuis in actu nutritiuæ virtutis, quæ ordinatur ad conseruationẽ indiuidui, vnusquisque possit sibi determinare cibum conuenientem: ergo cum determinare qualis debeat esse generationis actus non pertinet ad vnumquemque, sed ad legislatorem, cuius est ordinare de procreatione filiorum vt etiam Philosophus dicit in secundo Politi. lex autem nõ considerat quid in aliquo casu accidere possit, sed quid cõuenienter esse consueuit. Et ideo licet in aliquo casu possit saluari intentio naturæ in actu fornicatio quantum ad generationem prolis & educationis, nihilominus actus est secundum se inordinatus & peccatum mortale. Ad deci- 13
mumtertium dicendum, quòd in statu in quo erat vacandum multiplicationi humani generis non erat absque vitio, quod aliquis ab actu generationis abstineret, tam secundum legem humanam quam secundum legem diuinã. Sed tempore gratiæ debet insistere magis ad spiritualem propagationem, ad quam magis apti sunt cœlibem vitam agentes. Et ideo in hoc statu virtuosius reputatur ab actu
generationis abstinere. Ad decimumquartum dicẽdum, 14
quod lex communis datur, non secundum particularia accidentia, sed secundum communem considerationem. Et ideo dicitur actus ille esse contra naturam in genere luxuriæ, ex quo non potest sequi generatio secundum communem speciem actus, non autem ille ex quo nõ potest sequi propter aliquod particulare accidens, sicut est senectus vel infirmitas. Ad decimumquintum dicendum, quòd ratio 15
illa procedit de actu luxuriæ in quo est vitium propter solam inordinationẽ concupiscẽtiæ, quæ tamen non excludit ordinem vltimi finis. Ad decimumsextum dicendũ, quòd 16
consensus in id quod est veniale in genere suo, non est peccatum mortale. Delectatio autem fornicationis cogitare est peccatum mortale ex genere suo, sicut & ipsa fornicatio. Sed quod sit veniale hoc est per accidens, propter imperfectionem actus deficiente deliberatione rationis, qua adueniente per consensum deliberatum redit ad naturam sui generis, vt sit peccatum mortale. Ad decimumseptimum dicendum, quòd sicut Philosophus dicit in decimo 17
Ethicorũ, delectationes in bonitate & malitia consequuntur operationes delectabiles. Et ideo sicut carnalis commixtio non est peccatum mortale cõiugato: est autem peccatum mortale non coniugato. Similis etiam differentia est de delectatione, & de consensu in delectationem. Non enim potest esse grauius peccatum cõsensus in delectationem quam consensus in actum, vt patet per Augustinum duodecimo de Trinitate. Ad decimumoctauum dicen- 18
dum, quòd tactus, amplexus, & oscula inquantum ordinantur ad actum fornicationis consequuntur consensum, inquantum autem ordinantur ad solam delectationem, consequuntur consensum in delectatione qui est peccatũ mortale. Et ideo vtroque modo sunt peccata mortalia: quia cũ huiusmodi non sint secundũ speciem suam peccata mortalia, sicut fornicatio & adulterium, sed solum secundũ quod ordinãtur ad aliud, id est ad cõsensus prædictos, ideo Apostolus nõ reiterauit de turpitudine & scurilitate & stultiloquio, sed solũ de illis quæ sunt secũdũ se peccata mortalia.

Quot & quæ sint luxuriæ species.

ARTIC. III.

TERTIO quæritur de speciebus luxuriæ, quæ sunt fornicatio, adulterium, incestus, stuprum, raptus, & vitiũ contra naturam. Et videtur quod inconuenienter di- 1
stinguantur. Diuersitas enim materiæ nõ diuersificat speciem, sed prędicta non distinguuntur nisi secundũ materiã, prout, scilicet aliquis polluit, vel coniugatam, vel virginẽ, vel alterius conditionis mulierem: ergo prædicta non sunt diuersæ species luxuriæ. Præterea, luxuria per se consistit 2
circa delectationes venereas quæ sunt in cõmixtione maris & fœminæ. Sed quod fœmina sit coniugata, vel soluta, vel virgo hoc accidit ei: ergo prædicta non differunt nisi per accidens. Et sic non sunt diuersæ species, cum differentia

tia per accidens non diuersificet speciem. Præterea, luxuria per se opponitur temperantiæ, sed aliqua prædictorum opponuntur iustitiæ, præcipue adulterium, & raptus. ergo videtur quod inconuenienter ponantur species luxuriæ.

Contra. SED CONTRA est quod Magister in 4. sententiarum has species assignat.

CONCLVSIO.

Sex sunt Luxuriæ species, fornicatio, adulterium, incestus, stuprum, raptus, vitium contra naturam.

RESP. RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est: peccatum luxuriæ dupliciter habet inordinationem. Vno quidem modo ex parte concupiscentiæ, & talis inordinatio non semper facit peccatum mortale. Alio modo ex parte ipsius actus, qui de se est inordinatus, & sic semper est peccatum mortale. Et ideo ex hac parte, ex qua est maior grauitas peccati, sumuntur species prædictæ luxuriæ. Est autem actus luxuriæ inordinatus aut ex hoc quod non potest sequi ex actu generatio prolis, & sic est vitium contra naturam. Aut ex eo quod non potest sequi debita educatio, quia scilicet mulier non est determinata viro, vt sit sua secundum legem matrimonij. Et hoc quidem cõtingit tripliciter. Primo quia simpliciter non est determinata vt sit sua, & sic est fornicatio, quæ est concubitus soluti cum soluta. & dicitur à fornice, id est ab arcu triumphali, quia ad huiusmodi spectacula conueniebant mulieres quæ se prostituebant. Secundo quia non est determinabilis, & hoc vel propter propinquitatem, ex qua reuerentia quædam debetur contraria tali actui, & sic est incestus, qui est concubitus cum consanguinea vel affini. Aut propter aliquam sanctitatem, vel puritatem, & sic est stuprum, quæ est illicita defloratio virginum. Tertio quia mulier est alterius, vel secundum legem matrimonij, & sic est adulterium, vel secundum aliquem alium modum, & sic est raptus, puta cum
Ad primũ. puella rapitur de domo patris, cuius curæ subiacet. AD PRIMVM ergo dicendum, quod prædicta sex non differunt solum materialiter, sed etiam habent diuer-
2 sas rationes deformitatis, & ideo sunt diuersæ species peccati. Ad secundum dicendum, quod licet prædicta accidant mulieri inquantum est mulier, per se tamen consi-
3 derantur in muliere secundum quod ad matrimonium ordinatur. Ad tertium dicendum, quod quia deformitas iniustitiæ ordinatur ad finem intemperãtiæ, ideo totum ad genus intemperantiæ pertinet.

Vtrum luxuria sit vitium capitale.

ARTIC. IIII.

Primum. QVARTO quæritur vtrum luxuria sit vitium capitale. Et videtur quod non. Immũditia enim ponitur filia gulę secundum Greg. 31. Moralium. Sed vnum vitium capitale non ponitur filia alterius. cum ergo immunditia
2 ad luxuriam pertineat, vt patet ad Ephe. quinto. videtur ꝙ luxuria non sit vitium capitale. Præterea, Isidorus dicit in libro de Summo bono. Qui detinetur superbia labitur
3 in carnis luxuriam. ergo luxuria est filia superbiæ. nõ ergo est vitium capitale. Præterea, desperatio est filia acediæ, vt patet per Greg. 31. Moralium. Sed desperatio causat luxuriam, secundum illud Ephe. quarto. Qui desperantes seipsos, tradiderunt se impudicitiæ. ergo luxuria non est vi-
Contra. tium capitale.

SED CONTRA est quod Gregorius 31. Moralium ponit luxuriam inter vitia capitalia.

CONCLVSIO.

Luxuria vitium capitale est, cuius octo sunt filiæ, Cæcitas mentis, Inconsideratio, Inconstantia, Præcipitatio, Amor sui, Odium Dei, Affectus præsentis sæculi, Desperatio futuri sæculi.

RESP. RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est, quia delectatio est vna de conditionibus fœlicitatis, inde est quod vitia, quæ habent delectationem pro obiecto, sunt capitalia, vtpote habentes finem maxime appetibilem, ad quem alia nata sunt ordinari. delectatio autem venereorum, quæ est finis luxuriæ est maxima inter delectationes corporales: & ideo luxuria debet poni vitium capitale, & sunt octo filiæ eius: videlicet cæcitas mẽtis, inconsideratio, inconstantia, præcipitatio, amor sui, odium Dei, affectus, scilicet præsentis seculi, & desperatio futuri, vt patet per Gregorium 31. Moralium. Manifestum est enim ꝙ quando intentio animæ vehementer applicatur ad actum inferioris potentiæ, quod superiores potentiæ debilitantur & deordinantur in suo actu. & ideo quando in actu luxuriæ propter vehementiam delectationis tota intentio animæ attrahitur ad inferiores vires, id est ad concupiscibilẽ, & ad sensum tactus, necesse est quod superiores, scilicet ratio & voluntas defectum patiantur. Sunt autem quatuor actus rationis secũdum quod dirigit humanos actus, quorum primus est intellectus quidam, quo aliquis recte existimat de fine, qui est sicut principium in operatiuis, vt Philosophus dicit in secundo Physicorum. Et inquantum hoc impeditur ponitur filia luxuriæ cæcitas mentis secundum illud Danie. 13. Species decepit te, & cõcupiscentia subuertit cor tuum. Secundus actus est consiliũ de agendis, quod per concupiscentiam tollitur. Dicit enim Terentius in Eunucho. Quæ res in se neque consilium, neque modum habet vllum, eam consilio regere non potes, & loquitur in amore libidinoso: & quantum ad hoc ponitur inconsideratio. Tertius actus est iudicium de agendis. & hoc etiam impeditur per luxuriam. Dicitur enim Daniel. 13. quod auerterunt sensum suum vt non recordarentur iudiciorum iustorum. Et quãtum ad hoc ponitur præcipitatio, dum scilicet homo inclinatur ad consensum præcipitanter non expectato iudicio rationis. Quartus actus est præceptum de agendo, quod etiam impeditur per luxuriam, inquantum homo non persistit in eo quod diiudicauit, sicut etiam Terentius dicit in Eunucho hęc verba, quę scilicet dicis, te recessurũ ab amica, vna falsa lachrymula restinguet. Et quãtum ad hoc ponitur inconstantia. Ex parte vero inordinationis affectus duo sunt considerandа, quorum vnum est appetitus delectationis, in quem fertur voluntas vt in finẽ: & quantum ad hoc ponitur amor sui, dum scilicet inordinate sibi appetit delectationem. Et per oppositum odium Dei, inquantum scilicet prohibet delectationem concupitam. Aliud vero est appetitus eorum, per quæ consequetur quis hunc finem. Et quantum ad hoc ponitur affectus præsentis sęculi, id est omnium eorum, per quæ ad finem intẽtum peruenit, quæ ad sęculum istud pertinent. Et per oppositum ponitur desperatio futuri sæculi, quia dum nimis affectat carnales delectationes, magis despicit spirituales.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendum, quod immũditia ponitur filia gulæ secundum quod causatur pollutio corporis ex causa corporali, id est ex abundantia humorum, non autem ex causa animali, scilicet ex concupiscentia, quæ præ-
2 cipue pertinet ad luxuriam. Ad secundũ dicendum, quòd non est contra rationem vitij capitalis quod ex superbia oriatur ex qua omnia oriuntur. Ad tertium dicendum, ꝙ
3 desperatio est causa luxuriæ per accidens, sicut remouens specie futuræ beatitudinis, propter quam à luxuria aliquis desistit. Origo autem capitalium vitiorum non attenditur secundum causas per accidens, sed secũdum causas per se.

QVÆSTIO DECIMASEXTA.

DE DÆMONIBVS.

In duodecim articulos diuisa.

Primo enim quæritur vtrum dæmones habeant corpora naturaliter sibi vnita.
2 Vtrum Dæmones sint natura mali vel voluntate.
3 Vtrum diabolus appetierit æqualitatem diuinam.
4 Vtrum diabolus peccare potuerit in primo instanti suæ creationis.
5 Vtrum liberum arbitrium in dæmonibus possit redire ad bonum.
6 Vtrum intellectus dæmonis sit obtenebratus, vt in eum cadat error.
7 Vtrum Dæmones cognoscant futura.
8 Vtrum Dæmones cognoscant cogitationes cordium.
9 Vtrum dæmones possint transmutare corpora.
10 Vtrum dæmones possint mouere corpora localiter.
11 Vtrum possint immutare vim cognoscitiuam sensus.
12 Vtrum possint immutare hominis intellectum.

Universidad de Deusto
Biblioteca

Num dæmones habeant corpora sibi naturaliter vnita.

ARTIC. I.

Primum. QVÆSTIO est de dæmonibus. Et primo quæritur vtrum dæmones habeant corpora naturaliter sibi vnita. Et videtur quod sic. Dicit enim Aug. 11. super Gene. ad literam. In spiritu rationalis creaturæ bonũ est hoc ipsum quod viuit & viuificat corpus siue aëreum, sicut ipsius diaboli vel dæmonum spiritus, siue terrenũ, sicut hominis anima. Sed corpus quod viuificatur est naturaliter vnitum spiritui viuificãti, quia vita est quoddam naturale. ergo dæmones habent corpora aërea naturaliter sibi vnita.

2 Præterea, experientia fit ex multis memoriis quæ fit ex sensu præteriti, vt dicitur in principio Metaphysi. & sic vbicunque ex experientia est sensus. Sensus autem non est sine corpore naturaliter vnito, eo quod sensus est actus organi corporalis. In dæmonibus autem est experiẽtia. Dicit enim Augustinus in secundo super Gene. ad literam, quod quædam vera cognoscunt, partim quia ingeniis subtilioribus vigent. partim experientia callidiore. partim quia à sanctis angelis discunt. Ergo dæmones habent corpora sibi natu-3 raliter vnita. Præterea, Dionysius dicit quarto capite de Diuinis nominibus, quod malum in dæmonibus est furor irrationabilis, demens concupiscentia, & phantasia proterua. Sed hæc tria pertinent ad partem animæ sensitiuam, in qua est phantasia irascibilis & concupiscibilis: pars autem sensitiua non est sine corpore. ergo dæmones habent 4 corpora naturaliter sibi vnita. Præterea, quanto aliquid quod est inferioris ordinis est superius, táto maiorem coniunctionem habet cum superiori ordine. Vnde in libro de Causis dicitur quod ex intelligentiis est, quę est intelligentia diuina, scilicet inferior, & ex eis est quæ est intelligentia diuina, scilicet superior, & ex animabus est quæ est anima tantum, sicut brutorum, & ex eis est anima intellectualis, sicut hominũ & ex corporibus quod est corpus tantum, & ex eis quod est corpus animatum. vnde Dionysius dicit septimo capite de Diuinis nominibus, quod diuina sapientia fines priorum coniungit principiis secundorum. Sed aër est nobilius corpus quam terra. Cum ergo sint quædam corpora terrestria animata, multo magis erunt corpora quædam aërea animata, & huiusmodi dæmones dicimus.

5 Præterea, illud per quod aliquid alicui conuenit, magis est illius rei susceptiuum, sicut si corpus opacum illuminatur mediante diaphano, diaphanum est magis illuminabile. Sed corpus terrestre hominis vel alterius animalis viuificatur per spiritus vitales, qui sunt corpora aërea. ergo corpus aëreum est magis animabile quam corpus terre-6 stre. Et sic idem quod prius. Præterea, medium sapit naturam extremorum. Sed corpus supremum scilicet cœleste participat vita cum sit animatum secundum Philosophos. Similiter etiam in corpore inferiori, scilicet, terra, aqua, & in inferiori aëris parte sunt quædam corpora animata habentia vitam. Ergo etiam in aëre medio sunt quædam corpora animata viuentia, huiusmodi autem non sunt nisi dæmones, quia vsque illuc aues ascendere non possunt. ergo dæmones sunt animalia habentia corpora naturaliter sibi 7 vnita. Præterea, id quod inest alicui creaturæ in comparatione ad Deum naturaliter inest ei, quia relatio creaturæ ad Deum in creatura fundatur. Sed Grego. dicit in 2. Moralium, quod angelorum spiritus comparatione quidem nostrorum corporum spiritus sunt. Sed comparatione summi incircunscripti spiritus, corpus. Et Damascę. dicit in 2. lib. quod angelus incorporeus & immaterialis dicitur quãtum ad nos. Omne enim comparatum ad Deum & grossum & materiale inuenitur. Solus enim essentialiter immaterialis & incorporeus Deus est. ergo dæmones naturaliter habent corpora sibi vnita, cum sint eiusdem naturæ cum angelis.

8 Præterea, illud quod ponitur in diffinitione alicuius est naturale ei, quia diffinitio significat naturam rei, sed corpus ponitur in diffinitione dæmonis. Dicit enim Calcidius in commento supet Tymęum. Dæmon est animal rationale immortale, passibile animo: æthereum corpore. Et Apuleius dicit in lib. de Deo Socratis, quod dæmones sunt genere animalia, animo passiua, mẽte rationalia corpore aërea, tempore æterna. Et Aug. introducit in 8. de Ciuit. Dei Ergo dæmones habẽt corpora naturaliter sibi vnita. Præ- 9
terea, omne illud quod ratione sui corporis susçipit actionem pœnalẽ ignis materialis habet corpus sibi naturaliter vnitum, sed dæmones sunt huiusmodi. Dicit enim Aug. 21. de Ciuit. Dei, q̃ ignis erit supplicio hominum attributus & dæmonũ, quia sunt praua quædã etiam in dęmonibus corpora. ergo dæmones habent corpora naturaliter sibi vnita.

Præterea, illud q̃ ineſt alicui à principio suæ creationis 10
& semper naturaliter inest ei. Sed corp⁹ ineſt dęmoni à principio suæ creationis, & semper. Dicit enim Aug. 9. de Diui. Dei. hoc ipsum q̃ mortales sunt homines corpore ad misericordiã Dei patris pertinere arbitratus est Plotinus, ne sem per huius vitæ miseria tenerẽtur, hac misericordia indigna iudicata est iniquitas dęmonũ, qui in animo passiuimiseria non mortale sicut homines, sed æternũ corpus acceperint. ergo dæmones habẽt corpora naturaliter sibi vinita. Prę- 11
terea, Aug. dicit 11. de Ciui. Dei vt intelligeremus animarũ merita non qualitatibus corporum esse pensanda, aëreum corpus possidet pessimus dęmon. homo autem & nunc licet malus longe minoris mitioriſque malitiæ & ante peccatũ luteum corpus accepit. Sed homo habet corpus luteum naturaliter sibi vnitũ. ergo & dæmon corpus aëreum. Præ- 12
terea, quanto aliqua substantia est perfectior, tanto magis habet id quod de necessitate exigitur ad eius operationẽ. Sed anima humana quæ est inferioris naturæ quã dæmon habet organa corporalia naturaliter sibi vnita, quæ exiguntur ad eius operationes. Ergo cum dæmones indigeãt corporibus ad aliquas operationes, alioquin corpora non assumerent, videtur quod habeant corpora sibi vnita. Præ- 13
terea, plura bona sunt paucioribus meliora. Sed corpus & spiritus sunt plura bona quam spiritus tantum. Cum ergo homo qui est inferioris naturæ sit compositus ex corpore & spiritu, multo magis dæmon qui est superioris naturæ.

Præterea, nulla alia potentia inuenitur à corporeis orga- 14
nis separata, nisi intellectus & voluntas. Sed dæmones quędam operantur in inferiora corpora, sicut patet Iob primo & secundo, quæ non operantur sola voluntate, quia hoc est proprium Dei, vt corporalis materia ei ad nutum obediat, sicut dicit Augustinus in tertio de Trinitate, & per consequens etiam neque solo intellectu, quia nõ operatur in exteriora, nisi per voluntatem. Et sic dæmones habẽt alias potentias operatiuas, præter intellectum & voluntatem. ergo habent corpora naturaliter sibi vnita. Præterea, nihil po- 15
test agere in aliquid distans, nisi virtus eius per medium deferatur in illud, virtus autẽ spiritus puri non potest deferri per medium corporale, quia corpus non est capax spiritualis virtutis. Cum ergo dæmon agat in aliquid distans, videtur quod non sit spiritus purus, sed sit aliquid compositũ ex corpore & spiritu. Præterea, virtus imaginatiua non est 16
absq; organo corporali. Sed in angelis & dæmonibus est virtus imaginatiua. Dicit enim Aug. 12. super Gene. ad li. q̃ in suo spiritu corporalium rerum similitudines futurorum cognitione præformãt. ergo angeli & dæmones habẽt corpora naturaliter sibi vnita. Præterea, Aug. dicit in eodem 17
lib. q̃ assumente atque rapiente aliquo spiritu, tollitur anima ad videndas similitudines corporum. Non autem posset anima similitudines corporũ videre in substãtia omnino spirituali. ergo spiritus angeli vel dæmonis rapiens animã habet aliquã corporea organa in quibus huius species conseruãtur. Præterea, materia est causa multitudinis secun- 18
dum numerum, sed angeli & etiam dæmones sunt plures numero. ponitur enim in eis diſcretio personalis. ergo in eis est materia ex qua causatur pluralitas secundum numerum. Sed hæc est materia sub dimensionibus contenta, quibus separatis substantia est indiuisibilis, vt dicitur in 1. Physicorum & sic non poterit per materiæ diuisionem causari pluralitas numeralis. ergo in Angelis & dæmonibus sunt dimensiones corporales, & ita habent corpora naturaliter sibi vnita. Præterea, vbicunq; inuenitur proprietas corpo- 19
ris, inuenitur & corpus. Sed egredi & moueri est proprie corporum, quod tamen dæmonibus cõuenit. Dicitur enim Iob primo, quod egressus est sathan à facie Domini. ergo dæmones habent copora naturaliter sibi vnita.

SED CONTRA. Nihil compositum ex anima & cor- *Contra.*
pore dicitur spiritus. vnde dicitur Isaiæ 31. Ægyptus homo & non Deus & equi eorum caro, & non spiritus. Sed dæmones dicuntur spiritus, vt patet Matth. 12. Cum immundus spiritus exierit ab homine &c. ergo dæmones non habent corpora naturaliter sibi vnita. Præterea, dæmones & 1
angeli

angeli sunt eiusdem naturæ. Dicit enim Dionysius 4. cap. de Diui. nomi. quod dæmones non semper nec naturaliter sunt mali, sed per defectum angelicorum bonorum. Angeli autem sunt incorporei, sicut ipse in eodem capi. dicit. ergo etiam dæmones non habent corpora, sibi naturaliter 3 vnita. Præterea, Damascenus dicit in 2. lib. quod angeli non circum terminantur vel continentur cum à parietibus & ianuis & clausţris & signaculis indeterminabiles sint. Si autem haberent corpora naturaliter sibi vnita possent concludi ianuis & clausţris, eo quod plura corpora nõ possunt esse simul in eodem loco, vel si hoc per diuisionem eorum fieret sequeretur dæmonum mors. Non ergo dæmones ha-4 bent corpora sibi vnita. Præterea, Matth. 5. dicitur quod domino interroganti à dæmonibus, quod tibi nomen est, respondit, legio, multi enim sumus. Continet autem legio sicut Hierony. dicit super Matth. sex millia sexcentos sexaginta sex. Non autem esset possibile tot dæmones in vno hominis corpore esse si essent corporei. Non ergo dæmones habent corpora sibi naturaliter vnita.

CONCLVSIO.

Nulli prorsus corpori Dæmoniaci spiritus naturaliter vniuntur.

RESP. RESPONDEO dicendum, quod siue dæmones habeant corpora sibi naturaliter vnita, siue non habeant hoc non multum refert ad fidei Christianæ doctrinam. Di-
» cit enim August. 12. de Ciui. Dei. sunt quædã etiam sua dæ-
» monibus corpora sicut doctis hominibus visum est ex isto
» aëre crasso atque humido, cuius impulsus flante vento sen-
» titur. Si tamen quisquam nulla habere dæmones corpora assereret, non est laborandum de hac re aut operosa inquisitione, aut contentiosa disputatione certandum. Vt tamen huius quæstionis veritas innotescat considerãdum est quid de corporeo & incorporeo, & quid de dæmonibus aliqui sensisse inueniãtur. Aliqui enim, qui primitus de rebus scrutari cœperunt, nihil nisi corporea esse existimauerunt. sicut de primis naturalibus, dicit Arist. Ex quorum opinione deriuatus est error Manichæorũ, qui etiam Deum lucẽ quãdam corpoream esse posuerunt. Quod contingit ex hoc, q̃ imaginationem per intellectum transcendere nõ valebãt. probatur autem aliquid esse incorporeũ manifeste ex ipsa operatione intellectus, quæ non potest esse operatio corporis alicuius, vt probatur in 3 de Anima. hac ergo opinione exclusa posuerunt aliqui esse quidẽ aliquid incorporeũ, sed nullũ huiusmodi esse, quod nõ sit corpori vnitũ: adeo quod etiam Deum ponebant esse animam mundi, vt de Varrone Augustinus narrat in septimo de Ciuitate Dei. Sed hanc opinionem Anaxagoras quidem exclusit per vniuersalem virtutem mouendi omnia, ponens intellectum, qui omnia mouet, oportere omnibus esse immixtũ. Aristoteles autem per motus perpetuitatem, quæ non potest procedere nisi ab infinita virtute primi motoris. Infinita autem virtus nõ potest esse in aliqua magnitudine. vnde in octauo Physicorum concludit quod primus motor caret omni magnitudine corporali. Plato autem per viam abstractionis, ponens bonum & vnum, qui sine ratione corporis intelligi possunt subsistere in primo principio sine corpore. Et ideo supposito, quod primum principium quod est Deus, neque sit corpus, neque corpori vnitus, posuerunt aliqui hoc solius Dei proprium esse, cæteras vero spirituales substantias corporibus vnitas esse. Vnde Orige. dicit in 1. Periarchon, quod solius Dei proprium est vt sine rationali substantia, & absque vlla corporeæ abiectionis societate intelligatur existere. Sed hæc etiam positio euidenti ratione excluditur. Semper enim vbi inuenitur aliquid alicui coniunctum non secundum propriam rationem, sed secundum aliquid aliud, sine illo inuenitur, sicut ignis inuenitur sine permixtione aliorum elementorum, quæ non pertinet ad propriam eius rationem. Non autem inuenitur accidens sine substãtia, quia hoc pertinet ad propriam rationem accidentis. Manifestum est autem quod intellectus non vnitur corpori inquantum est intellectus, sed secundum alias vires. vnde manifestũ est quod inueniuntur aliqui intellectus à corpore separati. Deus autem supra intellectum est. His ergo visis de corporeo & incorporeo circa dæmones considerandũ est quod Peripatetici Aristotelis sectatores non posuerunt dæmones esse. Sed ea quæ attribuuntur dæmonibus, dicebant prouenire ex virtute cœlestium corporum & aliarum naturalium rerum. vnde Augusti. dicit in 10. de Ciuitate Dei. Porphyrio visum fuisse quod herbis & lapidibus & animantibus & sonis certis quibusdã ac vocibus & figurationibus atque figmentis: quibusdam etiã obseruatis in cœli cõuersione motibus syderum, fabricari in terra ab hominibus potestates syderum idoneas variis effectibus exequẽdis. Sed hoc apparet manifeste falsum, per hoc, quod inueniuntur aliquæ operationes dæmonum, quę nullo modo possunt ex aliqua naturali causa procedere, pura quod aliquis arreptus à dæmone loquitur linguam ignotam. Et multa alia inueniuntur opera dęmonum tam in arreptitiis quam in nigromanticis artibus, quæ mullo modo possunt nisi ex aliquo intellectu procedere. Et ideo coacti sunt alij etiam Philosophi ponere dæmones esse. Quorum Plotinus vt Augustinus narrat in 9. de Ciui. Dei. dicit animas hominũ dæmones esse, & ex hominibus fieri heroës, si meriti boni sint: lemures autem seu laruas si mali, manes autem si incertum eit bonorum eos seu malorum esse meritorum. Sed sicut Chrisostomus dicit super Matth. Dęmones de monumentis exibant pernitiosum dogma imponere volentes, scilicet quod animæ mortuorũ dęmones fiant. vnde & multi aruspicum occiderũt pueros, vt animam eorum cooperantem haberent. Non autem habet rationem posse vnam virtutem incorpoream in aliam transmutare substantiam, scilicet animam in substantiam dæmonis, neque etiam rationabile est animã à corpore separatam hic oberrare. Iustorum enim animæ in manu Dei sunt, quæ autem sunt peccatorum confestim hinc abducuntur. vnde hac opinione remota alij posuerunt vt Augustinus narrat octauo de Ciuitate Dei. quod omnium animalium, in quibus est anima rationalis, tripartita diuisio est, in Deos, homines, & dæmones. Deos autem dicebant habere cœlestia corpora, dæmones aërea, homines terrena. Et sic Plato sub substantiis intellectualibus omnino à corpore separatis hos tres ordines substantiarũ corporibus vnitarum ponebat. Sed quantum ad dæmones, videtur hæc positio impossibilis esse. Primo quidem, quia, cum aër sit corpus simile in toto & in partibus, necesse est, si aliquæ partes aëris animatæ ponũtur quod totus aër sit animatus, quod patet esse falsum: quia nulla operatio vitæ nec per motum, nec per aliquid aliud depræhenditur in toto aëre. Secundo quia omne corpus animatum, inferius est organicũ, propter diuersas operationes animæ. Corpus autem organicum esse non potest, nisi sit in se terminabile & figurabile: quod aëri non conuenit. vnde nullum corpus aëreum potest esse animatum. præsertim quia si in se non sit terminabile, nõ posset à circunsistente aëre distingui. Tertio, cum forma non sit propter materiam, sed potius econuerso, non ideo anima vnitur corpori, quia est tale corpus, sed potius corpus vnitur animæ, quia est necessariũ alicui animali operationi, scilicet propter sensum, vel propter aliquẽ motũ. Nõ est autẽ motus necessarius alicuius partis aëris ad generationem rerum sicut motus cœlestium corporum, quæ quidem ponunt animata. vnde propter hoc solum spiritualis substãtia vniretur aëreo corpori vt ipsum moueret. Relinquitur ergo quod hoc sit principaliter propter sensum, sicut & in nobis accidit. vnde & Platonici posuerunt dæmones esse animalia animo passiua, quod pertinet ad partem sensitiuam. Sensus autem non potest esse sine tactu, qui est fundamentum omnium sensuum. vnde eo corrupto corrumpitur animal. Organum autem tactus non potest esse corpus aëreum, nec aliquod corpus simplex vt probatur in lib. de Anima. vnde relinquitur quòd nullũ corpus aëreum possit esse animatum. Et ideo dicimus dæmones non habere corpora naturaliter sibi vnita.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod Augustinus *Ad primũ.*
ibi & in multis aliis locis loquitur de corporibus dæmonũ secundum quod visum est quibusdam doctis hominibus, id est Platonicis, vt patet ex auctoritate eius supra inducta.

Ad secundum dicendum, quod experientia proprie ad 2
sensum pertinet, quamuis enim intellectus non solum cognoscat formas separatas, vt Platonici posuerunt sed etiam corpora, non intellectus cognoscit ea prout sunt hic. & nũc quod est proprie experiri, sed secundum rationem cõmunem. Transfertur enim experientiæ nomẽ etiã ad intellectualem cognitionem, sicut etiã ipse nomina sensuũ, vt visus & auditus. Nihil tamen prohibet dicere q̃ Aug. in dæmonibus experientiam ponit, secundũ q̃ ponuntur habere corpora, & per cõsequens sensum. Ad 3. dicendum, quod 3

Universidad de Deusto
Biblioteca

satis probabile est quod Dionysi.qui in plurimis fuit sectator sententiæ Platonicæ,opinatus sit cum eis dæmones esse animalia quædam habentia appetitum & apprehensionem sensitiuam. Potest tamen dici quod furor & concupiscentia in dæmonibus ponitur metaphorice propter similitudinem operationis, non secundum quod important quasdam passiones partis sensitiuæ pertinentes ad vim irascibilem & concupiscibilem, quia sic etiam in sanctis angelis ponuntur,vt pater per Augustinum nono de Ciuitate Dei. & per Dionysium secundo cap. Cœlest. Hierar.Et similiter phantasia quæ à visione nomen accepit, vt dicitur in libro de Anima,metaphorice attribuitur dæmonibus. Sicut & visus
4 intellectui. Ad quartum dicendum, quod & si aër sit nobilius corpus quam terra, tamen & aër & omnia alia elementa materialiter se habent ad corpora mixta. vnde forma corporis mixti est nobilior quã forma elementi.& propter hoc,quia anima est nobilissima formarum, non potest esse forma aërei corporis,sed solum corporis mixti, in quo terra & aqua magis secundum quantitatem abundant, vt
5 fiat mixtionis æqualitas. Ad quintum dicendum, quod anima comparatur ad corpus dupliciter. Vno modo vt forma. Et sic spiritus quod est corpus aëreum non est medium inter animam & corpus mixtum terrestre. Sed immediate anima vnitur corpori mixto vt forma. Alio modo comparatur anima ad corpus animatum vt motor. Et in hac comparatione cadit medium corpus aëreum, id est spiritus inter animam & corpus animatum. Et quia habitudo formæ præcedit habitudinem motoris,consequens est q; per prius sit animabile corpus mixtum terrestre quam corpus aureũ.
6 Ad sextum dicendũ,quod si supponatur corpora cœlestia esse animata,vt quidam ponunt,non tamen propter hoc oportet quod in media regione sint corpora animata. Corpora enim infima per mixtionem ad medium deducta, maiorem habent similitudinem cum corporibus cœlestibus secundum remotionem à cõtrarietate quam corpora simplicia,puta ignis & aër, in quibus sunt superexcellentiæ con-
7 trariorum. Ad septimum dicendũ,quod possibile est Damascæ. quantum ad hoc secutum esse Origenem, vt crederet & angelos & dæmones naturaliter sibi vnita habere corpora, ratione quorum in comparatione ad nos spiritus dicantur. in comparatione autem ad Deum corporei. potest tamen dici quod corporeũ accipitur & ab eo & à Gregorio pro composito, vt ex eorum verbis nihil aliud intelligatur quam quod angeli & dæmones in cõparatione ad nos sunt
8 simplices .in cõparatione autẽ ad Deum sunt cõpositi. Ad octauum dicendum,q; differentia illa datur secundũ oppositiones Platonicorum. Ad nonum dicẽdum,q; Aug. etiam
9 ibi loquitur secũdum Platonicos. vnde dixit ibidẽ, sicut doctis hominibus visum est. Ad 10. dicendum,q; Aug. ibi
10 loquitur contra Platonicos qui ponebant quod cultus diuinitatis est exhibendus propter corporum æternitatẽ. Contra quos Aug. corũ positione vtitur, ostendens quod si corpora incorruptibilia habẽt, ex hoc ipso sunt magis miseri,
11 cum sint animo passiui. Ad vndecimũ dicendum,q; Aug. ibi loquitur contra Origenem, qui ponebat q; pro diuersitate meritorum diuersi spiritus nobiliora, vel minus nobilia corpora acceperunt, & secundũ hoc oporteret quod dæmones quorum malitia est maior haberent grossiora corpora quam homines. Ad duodecimũ dicendũ, quod anima
12 habet naturaliter sibi vnita corporea organa quæ exiguntur ad naturales eius operationes. Apparere autem hominibus non est naturalis operatio dæmonis, neq; aliqua alia ad quam requiratur corporeum organum. vnde non oportet quod dæmones habeant corpora naturaliter sibi vnita. Ad decimumtertiũ dicendum,quod plura bona sunt
13 paucioribus meliora,dum tamẽ sint singula vnius ordinis. Illud tamen quod in vno habet perfectionem suæ bonitatis sicut Deus, multo melius est quam illud quod habet suam bonitatẽ dispartiti eam secũdum diuersas partes. Et secundum hoc angelus qui est totaliter spiritus secundum suam naturam est melior homine composito ex corpore & spiritu. Ad decimumquartum dicendum, quod in angelo aut
14 dæmone si incorporei ponantur, non est alia potentia neque operatio nisi intellectus & voluntas. vnde Dionysius dicit quarto cap. de Diui.nomi. quod intellectuales sunt omnes eorum substantiæ, virtutes, & operationes. Oportet enim quod virtus & operatio cuiuslibet rei cõsequatur naturam ipsius. Angelus autem non est intellectus secũdum suam partem sicut anima, sed secundum suam totam naturam intellectualis est. vnde nulla virtus seu potentia in angelo potest esse nisi pertinens ad apprehensionem vel appetitum intellectualem. Non autem est inconueniens quod angeli aliqua corpora sola imperio voluntatis moueant motu duntaxat locali. videmus enim quod anima humana solo intellectu & voluntate mouet corpus sibi vnitum, quanto vero aliqua substãtia intellectualis est altior, tanto habet virtutem motiuam magis vniuersalem. vnde substantia intellectualis separata à corpore potest mouere imperio voluntatis aliquod corpus non sibi vnitum, & tanto magis quanto substantia intellectualis fuerit altior, intantum quod ministerio quorundam angelorum etiam corpora cœlestia dicuntur moueri. Est autem solius Dei proprium quod materia corporalis obediat ei ad nutum quantum ad formarum susceptionem. Ad decimumquin- 15
tum dicendum, quod angelus non agit immediate in aliquod corpus à se distans, quia vt Damascenus dicit, angelus vbi est,ibi operatur. Sed tamen vtendo quibusdam corporibus,quæ solo imperio voluntatis localiter mouẽt,quorum virtus in medio diffunditur, operatur circa aliqua distantia. Sicut ex virtute corporalium rerum vtitur ad aliquos corporales effectus, sicut Augustinus dicit in tertio de Trinitate. Ad decimumsextum dicẽdum,quod Augu- 16
stinus illud non dicit asserendo sed dubitando, quod patet ex ipso modo loquendi. Dicit enim duodecimo super Gene. ad literam. Quonammodo hæc visa in spiritum hominis veniant? vtrum ibi primitus informentur,an formata ingerantur & in quadam coniunctione cernantur, vt hominibus angeli ostendant suas cognitiones rerum corporalium propter similitudines, quando in suo spiritu cognitionem futurorum præformant, & scire difficilimum est, etsi iam sciamus differere atque explicare operosissimũ. Est autem prima pars vetior,scilicet quod angeli in imaginatione hominis formant similitudines rerum quas demonstrãt. Non autem videtur rationabile: quod ipsi eas in spiritu suo formẽt,& formata in eis spiritus hominis videat. Vnde etiam patet responsio ad decimumseptimum. Ad decimumoctauum dicendum, quod materia dimensionibus subiecta est principium distinctionis numeralis in his in quibus inueniuntur multa indiuidua vnius speciei. huiusmodi enim non differunt secundum formam. Sed in angelis simul est distinctio specierum & indiuiduorum,quia in eis nõ inueniuntur plura indiuidua vnius speciei, vt alibi ostẽsum est. 17. 18

Ad decimumnonum dicendum,quod angeli non sunt in 19
loco corporaliter. vnde nec ea quæ ad motum localem pertinent vniuoce dicuntur de angelis & de corporibus.

AD PRIMVM ergo eorum quæ in contrarium obiciuntur posset responderi si quis sustineret quod dæmones habent corpora aërea, quod dæmones non subduntur suis corporibus sicut nos:sed magis habent corpus suũ sibi subiectum,vt Aug. dicit super Gene. ad literã, vnde magis possunt dæmones dici spiritus quam nos: quamuis habeãt corpora naturaliter sibi vnita. præsertim quia etiam ipse aër spiritus nominatur. Ad secundum potest dici, quod Dio- 2
nysius omnino voluit superiores angelos esse incorporeos: sicut & Platonici posuerunt. potest autem esse quod nõ existimauit dæmones esse ex illis superioribus angelis,sed ex inferioribus qui habent corpora naturaliter sibi vnita. Vnde Augustinus dicit in tertio super Gene. ad literam: quod nonnulli nostrum cœlestes eos putant,vel supercœlestes angelos fuisse: vt Damascenus dicit quod princeps eorum præerat terrestri ordini. Ad tertium dicendum,quod sicut aër 3
cum sit corpus nõ potest simul cum alio corpore esse in eodem loco nec tamen continetur clausus aut inuius, quia per tenuissimas vias exire potest, ita etiam de corporibus dæmonum dici potest, præsertim quia non est necessarium ponere quod habeant magnum corpus naturaliter sibi vnitum. Vnde etiam patet responsio ad quartum. 4

Ad primum in cõtrarium.

Vtrum dæmones sint natura mali, an voluntate.

ARTIC. II.

Primum.

SECVNDO quæritur vtrũ dæmones sint natura mali, an voluntate. Et videtur quod non volũtate, sed natura. In dæmone enim, cum sit substantia intellectualis à corpore separata, non est nisi appetitus intellectualis, qui dicitur voluntas: sed appetitus intellectualis non est nisi simpliciter boni, vt dicitur in vndecimo Metaphysic. Nullus autem appetendo id quod est simpliciter bonum efficitur malus.

Ergo

Ergo dæmon non potuit per voluntatem propriã fieri ma-
2 lus. Est ergo naturaliter malus. Præterea, nihil innaturalium immutabiliter inest. vnaquæque enim res sibi ielicta redit ad suam naturam. Sed malitia dæmonibus immutabiliter inest. ergo inest eis à natura. Sed dicendum quòd huiusmodi immutabilitatis causa est voluntas dæmonis.
3 Sed contra,effectus immutabilis non potest esse à causa mutabili, Sed voluntas dæmonis est mutabilis : alias non potuisset de bono fieri malus propria voluntate. Non ergo immutabilis malitia dæmonis potest esse ex eius volun-
4 tate. ergo est à natura. Præterea,nulla potentia potest tẽdere nisi in suum obiectum. Sicut visus non potest videre nisi visibile.Sed obiectum voluntatis est bonum apprehensum. ergo non potest voluntas tendere in aliquid nisi apprehendatur sub ratione boni. Aut ergo est vere bonum,& sic voluntas non efficietur mala illud appetendo. Aut non erit vere bonum,& sic apprehensio erit falsa. ergo cuiuscũque apprehensio non potest esse falsa,nec voluntas eius potest esse mala. Sed apprehensio dæmonis est solum per intellectum,in quo non cadit falsitas, dicit enim Augustinus in lib. 83.q. Qui non intelligit verum nihil intelligit. & Philosophus in libro de Anima; quod intellectus semper est rectus. vnde & circa prima principia quorũ est intellectus non contingit errare. ergo neque voluntas dæmonis po-
5 test fieri mala. Præterea,falsitas non accidit in intellectu nostro nisi secundum quod componit & diuidit, & hoc est inquantum in ratiocinando obnubilatur ratio per phantasiam. Sed intellectus substantiæ separatæ à corpore non intelligit componendo & diuidendo,neque ratiocinando, neque à phãtasmate,quod nõ est sine corpore.ergo dæmon qui est substantia separata à corpore, non potest errare secundũ intellectum, & sic etiam videtur q; voluntas eius nõ
6 possit fieri mala. Præterea,Intelligentiæ substãtia & operatio est supra tẽpus, & in momento æternitatis. Sed quod huiusmodi est,immutabile est.ergo cum dæmon sit substãtia intellectualis, eius operatio non potest mutari de bono
7 in malum secundum operationem voluntatis. Præterea, Dionysius dicit quarto capite de Diuinis nomi. quod malum est corruptio boni. corruptio autem non inuenitur in his quæ carent contrarietate: sicut in corporibus cœlestibus:sed solum in his quæ habent contrarietatem, scilicet in elementis & elementatis. Contrarietas autem inuenitur quidem in ratione,eo quòd non habet viã ad opposita, non autem in intellectu qui sistit in vno, vnde comparatur ad rationem,sicut centrum ad circulum. sicut instans ad tẽpus,vt Boëtius dicit in 4.de Consola. Ergo malum voluntarij peccati nõ potest inueniri in dæmonibus qui non sunt
8 substantiæ rationales sicut homines, sed intellectuales sicut angeli. Præterea,substantiæ spirituales sunt nobiliores quam corpora cœlestia. Sed in motu corporũ cœlestiũ non potest accidere error.ergo multo minus in motu volũ-
9 tario substantiæ spirituales. Præterea, ideo homo potest suæ volũtate fieri malus,quia potest appetere aliquid,quod est sibi bonum secundum naturã sensibilem, & est sibi malum secundum naturam intellectualem. Sed hoc non habet locum in dæmone, quia non est compositus ex spiritu & corpore,sicut homo.ergo dæmon non potuit propria vo-
10 luntate fieri malus. Præterea, dicitur in libro de Causis, q; substantia intellectualis quando scit essentiam suam scit reliquas res: & quando scit reliquas res scit essentiam suã. quacunque vna re cognita cognoscit omnia. Non ergo potest cõtingere quod in aliquo subiecto appetibili conideret vnam circunstantiam secundum quam est bonum. & non consideret aliam secũdum quam est malum. Ex hoc autem videtur procedere malitia voluntatis quod considerat aliquid prout est bonum secundũ quid: & non considerat secũdum quod est malum simpliciter. ergo videtur quod in substantia intellectuali: cuiusmodi est dæmon,
11 non possit esse malitia voluntatis. Præterea, malitia voluntatis est quæ est corruptiua virtutis per superabundantiam vel defectum. Sed circa verum quod est bonum appetibile intellectualis substantiæ non potest esse aliqua superabundantia, quia quantumcunque aliquid est magis verum,tanto melius est. vnde in dæmonibus non est malitia
12 voluntatis. Præterea, si dæmon est factus malus voluntate,aut voluntate deficiente, aut non. Sed non potest dici quod sit factus malus voluntate non deficiente, quia talis voluntas est bona arbor quæ non potest facere fructum malum,vt dicitur Matth. septimo. Si autem voluntate deficiente: ipse defectus boni est quoddã malum,vt dicit Dionysius 4.cap.de Diui.no.& tunc iterum quæreretur de illo malo vtrum causetur ex aliqua voluntate deficiente, & sic semper. cum ergo non sit procedere in infinitum. videtur quod prima causa malitiæ dæmonis non sit voluntas, sed magis natura. Præterea, voluntas hominis mouetur ad 13
malum ex tribus scilicet ex carne,mundo, diabolo. Sed ex his mouetur voluntas dæmonis. ergo non est factus malus voluntate. Præterea, potentior est gratia cum natura 14
quam natura sola. Sed gratia cum natura si non proficit deficit,quia charitas aut proficit,aut deficit,vt Bernardus dicit. ergo natura etiam sola si non proficit deficit. Sed natura dæmonis non potuit per se proficere. ergo ex necessitate deficiens factus est malus. Non ergo est malus voluntate, sed natura. Præterea,illud quod inest alicui in primo in- 15
stanti suæ creationis. inest ei naturaliter. Sed dæmon potuit esse malus in primo instanti suę creationis,quod videtur ex hoc quod lux corporalis, & quædam aliæ creaturæ possunt habere in primo instanti suæ creationis quo esse incipiunt actum suum,anima etiam pueri in primo instanti quo creatur inficitur. ergo dæmon est naturaliter malus. Præterea,duplex est operatio Dei, scilicet creatio & 16
gubernatio:sed non repugnat bonitati gubernantis, q; aliquod malum eius gubernationis subiicitur,ergo non repugnat bonitati creantis q; aliquod malum ab ipso creetur,& ita potuit creare dæmonem malum, & sic esset naturaliter malus, quia quod inest alicui ex sua creatione naturaliter inest ei. Præterea,qui potest totum potest & partem: sed 17
Deus potest angelo iusto auferre simul naturam & iustitiã redigendo ipsum in nihilum.ergo etiam à principio potuit angelos priuare iustitia. ergo potuit ipsum facere malũ, & sic esset naturaliter malus,quia hoc est vnicuique naturale quod est ei à Deo. Præterea,quibusdã hominibus ex cor- 18
pore inest naturalis inclinatio ad malum, sicut quidã sunt naturaliter iracundi vel luxuriosi:sed dæmones secundum quosdam habent corpora naturaliter sibi vnita.ergo secundum hoc possent esse naturaliter mali.

SED CONTRA est quod Diony.dicit q; neque dæ- *Contra. 1.*
mones natura sunt mali. Præterea, quod inest alicui na- 2
turaliter, inest ei semper:sed dæmon aliquando fuit bonus, secundum illud Ezech. 28. Plenus sapientiæ in delitiis para disi fuisti. ergo non est naturaliter malus. Præterea,super 3
illud Psal. Quæ non rapui tunc exoluebam. dicit glo. quod diabolus voluit rapere diuinitatem. Anselm. etiã dicit in lib. de Casu diaboli,quod deseruit iustitiam volendo quod nõ debuit. ergo voluntate est malus,non natura.

CONCLVSIO.

Dæmones cum incorporei sint & substantiæ intellectuales in se natura mali esse non possunt, sed voluntate, quæ ordinem diuinæ sapientiæ non sequitur, sicut homo,malus voluntate est quæ non sequitur vel rationem superiorem ad dirigen tem,vel diuinam legem imperantem.

RESPONDEO dicendum,quod aliquid dicitur malum dupliciter. Vno modo,quia est in se malum, sicut furtum,vel homicidium,& hoc est simpliciter malum. Alio modo dicitur aliquid malum alicui, & hoc nihil prohibet esse simpliciter bonum, sed secundum quid malum: sicut iustitia,quæ est secundum se & simpliciter bona,in malum latroni vertitur,qui per eam punitur. Cum autem dicimus aliquid naturaliter esse malum, dupliciter intelligi potest. Vno modo vt malũ sit natura ipsius,vel aliquid naturę eius siue propium accidens consequens naturã. Alio modo potest dici aliquid naturaliter malũ,quia est ei naturalis inclinatio ad malum.sicut quidã homines sunt naturaliter iracundi, vel concupiscentes propter complexionem. Primo ergo modo nihil prohibet aliquid esse naturaliter malũ in his,quibus naturaliter cõtrarietas inest. ignis quidem in se bonus est,sed naturaliter est malus a quæ, quia eam corrũpit,& ecõuerso. Et eadem ratione lupus est naturaliter malus oui.sed quod aliquid hoc modo sit in se naturaliter malum est impossibile. Implicat enim contradictionem. Malum enim dicitur vnum quodque ex eo quod aliqua perfectione sibi debita priuatur. Intãtum autem vnumquodque perfectum est, inquãtum attingit ad id quod competit suæ naturæ. Et hoc modo Dionysius multipliciter probat quarto cap. de Diui no. q; dæmones non sunt naturaliter mali.

Universidad de Deusto
Biblioteca

Si autem secundo modo, dicatur, aliquid malum, quia inest ei naturalis inclinatio ad malum. nec sic etiam dæmonibus cõpetit esse naturaliter malos. Si enim dæmones sunt quædam substantiæ à corporibus separatæ intellectuales, naturalis inclinatio ad malũ eis inesse non potest duplici ratione. Primo quidem, quia appetitus est inclinatio cuiuslibet appetentis. Substãtiis autem intellectualibus inquantũ huiusmodi inest apetitus respectu boni simpliciter. vnde omnis naturalis inclinatio in eis est ad bonũ simpliciter. Cum autem natura inclinet ad sibi simile, quia vnumquodq; secundum suam naturam bonum est, vt ostensum est, consequẽs est quod naturalis inclinatio nõ sit nisi in aliquod bonum inquantum tamen contingit illud bonum esse particulare, & repugnãs bono simpliciter, vel etiam bono particulari alterius rei, intantum inclinatio naturalis est ad malum simpliciter, vel ad malũ alicuius alterius. Sicut concupiscentiæ inclinatio, quæ est in delectabile secundum sensum, quod est quoddam particulare bonum, si sit immoderata, opponitur bono rationis, quod est bonum simpliciter. vnde manifestũ est, quod dæmonibus si sunt substãtiæ intellectuales inclinatio naturalis ad malũ simpliciter inesse non potest: quia inclinatio cuiuslibet naturæ est in sibi simile, & per consequens in id quod est sibi conueniens & bonum. Non autem est aliquid malũ simpliciter, nisi quia est in se malum, vt dictum est. vnde relinquitur quod cuicunque ineſt naturalis inclinatio ad malum simpliciter, quod hoc sit compositum ex duabus naturis, quarum inferior habet inclinationem ad bonum aliquod particulare conueniens inferiori naturæ, & repugnans naturæ superiori, secundum quam attẽditur bonũ simpliciter. Sicut in homine est inclinatio naturalis ad id, quod est conueniens carnali sensui contra bonum rationis: hoc autem non habet locum in dæmonibus, si sunt substantiæ intellectuales & simplices à corporibus separatæ. Si autem habent corpora naturaliter sibi vnita, nec sic potest inesse eis naturalis inclinatio ad malum secundum totum dæmonum genus. Primo quidem, quia cum materia sit propter formam, non est possibile quod tota materia alicuius speciei habeat naturalem repugnantiam ad bonum formale ipsius. Sed forte in aliquibus paucis hoc accidit propter aliquam corruptionem. vnde nõ est possibile quod dæmonibus vniuersaliter ex natura suorum corporum insit inclinatio ad malum. Secũdo, quia sicut Aug. dicit super Gene. ad literam, dæmones non subduntur suis corporibus sicut nos, sed ea subita habent & trans formant in quamcunq; figuram voluerint. vnde ex corporibus suis non posset eis inesse aliqua inclinatio, quæ multum impediret eos à bono. Sic ergo patet quod dæmones nullo modo naturaliter sunt mali. Relinquuntur ergo quod sint voluntate mali. Quod quidem qualiter sit considerandum restat. Sciendum est ergo quod appetitus nihil est aliud quam inclinatio quædam in appetibile. Et sicut appetitus naturalis consequitur formam naturalem, ita & appetitus sensitiuus vel rationalis siue intellectiuus sequitur formam apprehensam. non enim est nisi boni apprehensi per sensum vel intellectum. Non ergo potest malum in appetitu accidere ex hoc quod discordet ab apprehensione, quam sequitur, sed ex eo quod discordat ab aliqua superiori regula. Et ideo considerandum est vtrum illa apprehensio, quam sequitur inclinatio huius appetitus, sit directa rigibilis aliqua superiori regula. Si enim non habeat superiorem regulã, qua dirigi debeat, tunc impossibile est quod sit malum in tali appetitu. Et hoc quidem contingit in duobus. Apprehensio enim bruti animalis non habet superiorem regulã, qua dirigi debeat. & ideo in eius appetitu non potest esse malum. Bonum enim est quod moueatur huiusmodi animal ad cõcupiscentiam vel iram secundũ formam sensibilẽ apprehẽsam. vnde Dionysius dicit 4. cap. de Diui. nomi. quod bonũ canis est esse furibũdum. Similiter etiam intellectus diuinus non habet superiorem regulam, qua dirigi possit ideo in appetitu eius seu voluntate non potest esse malum. In homine autem est duplex apprehensio superiori regula dirigenda. nam cognitio sensitiua debet dirigi per rationem, & cognitio rationis per sapientiam seu legem diuinam. Dupliciter ergo potest esse malum in appetitu hominis. vno modo quia apprehensio sensitiua non regulatur secundum rationem. Et secundum hoc Diony. dicit 4. cap. de Diui. nomi. quod malum hominis est præter rationem esse. Alio modo quia ratio humana est dirigenda secundum sapiẽtiam & legem diuinam. Et secundũ hoc Ambro. dicit quod peccatum est transgressio legis diuinæ. In substantiis autem à corpore separatis est vna cognitio, scilicet intellectualis dirigenda secundũ regulam sapientiæ diuinæ. Et ideo in voluntate earum potest esse malum ex hoc quod non sequitur ordinem superioris regulæ scilicet sapientiæ diuinæ. Et per hunc modum dæmones facti sunt voluntate mali.

Ad primũ.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod sicut Augusti. dicit in lib. de Natura boni: malum non solum est priuatio speciei: sed etiam modi & ordinis. vnde dupliciter contingit in voluntate esse peccatum. vno modo quia tendit in id quod est malum simpliciter: quasi carens specie boni: sicut cum quis eligit furtum vel fornicationem. Alio modo cum quis vult quod est simpliciter & secundum se bonum: puta orare vel meditari: non tamen tendit in illud secundum ordinem diuinæ regulæ. Sic ergo dicendum est quod primum malum voluntatis dæmonis non fuit ex hoc quod vellet malũ simpliciter, sed quia illud voluit quod est bonum simpliciter, & conueniens sibi, non tamen quasi sequendo directionem superioris regulæ, id est diuinæ sapientiæ, vt Dionysius dicit 4. cap. de Diui. nomi. quod malum dæmonibus est auersio, scilicet à superiori regula. Et cõuenientium ipsis excessus, quia videlicet bonum sibi cõueniens consequi voluerunt: non quasi regulati superiori regula, quod excedebat gradũ eorum. 2 Ad secundum dicendum, quod aliquid potest immutabiliter inesse dupliciter. vno modo ex causa positiua. Et sic impossibile est q̃ aliquid cõtra naturam existens sit immutabiliter, quia illud q̃ est præter naturam per accidens se habet ad rem. vnde possibile est illud abesse. Alio modo ex causa priuatiua. Et sic nihil prohibet q̃ immutabiliter ineſt contra naturam esse. Quia aliquod naturale principiũ irreparabiliter subtrahi potest. Sicut cæcitas est contra naturam animalis, & tamẽ immutabiliter ineſt propter irreparabilitatem visus. Sic ergo malitia dæmonibus irreparabiter ineſt propter priuationem gratiæ. 3 Ad tertium dicendum, quod causa mutabilis non potest producere effectum immutabilẽ positiue. potest autẽ priuatiue, sicut voluntate hominis causa immutabilis cæcitas alicuius.

4 Ad quartum dicẽdum, quod secũdum Aug. in lib. de Natura boni, malum non solum cõsistit in priuatione speciei, sed etiam in priuatione modi & ordinis. vnde malũ in actu voluntatis non solum est ex obiecto quod dat speciẽ actui per hoc quod aliquis velit malum, sed etiam ex subtractione debiti modi vel ordinis ipsius actus. puta si aliquis in hoc ipso quod vult bonum, non seruat debitum modum & ordinem. Et tale fuit dæmonis peccatũ, quo factus est malus. Non enim appetit aliquod malum, sed quoddam bonum sibi conueniens. Inordinate tamen & immoderate illud appetiit, quia scilicet non appetiit illud vt assequẽdum per diuinam gratiam, sed per propriam virtutem, quod excedebat modum suæ conditionis, vt Dionysi. dicit 4. cap. de Diui. nomi. Auersio ergo dæmonibus est malum, inquantum, scilicet eorum appetitus auertit se a directione superioris regulæ & conuenientium ipsis excessus, inquantũ scilicet appetendo bona conuenientia modum suum excesserunt. Semper autem in peccato defectus intellectus vel rationis & voluntatis proportionabiliter se concomitantur. vnde non oportet ponere in primo peccato dæmonis talem defectum intellectus, vt aliquid falsum existimauerit, puta aliquod malum esse bonum, sed in hoc q̃ defecit ab apprehensione suæ regulæ & ordinis eius. 5 Ad quintum dicendum, quod ex hoc q̃ dæmon non vtitur phantasia nec discursu rationis, & per alia huiusmodi potest haberi q̃ in his quæ ad naturalem cognitionem pertinent non errat vt existimet aliquid falsum esse verum, quia cum Deum propter infirmitatem eius apprehẽdere nõ possit, nihil prohibet q̃ intellectus eius defecerit in apprehendẽdo sufficienter ordinem diuini regiminis, & ex hoc consecutũ est peccatum in eius voluntate. 6 Ad sextum dicendum, quod nõ omnia, quæ sunt supra tempus, æqualiter in æternitate sunt, & per consequẽs nec æqualiter immobilitatẽ habent. Nam Deus est perfecte æternus & immutabilis. Aliæ vero substantiæ, quæ sunt supra tempus, participant æternitatem & immutabilitatem vnaquæq; secundũ suum gradũ. videmus enim quod mutabilitas consequitur quandam totalitatem. Quæ enim aliquid particulariter recipiunt, quasi de vna parte in aliam mutantur, sicut materia elementorum, quia non recipit simul omnes formas corporales, vel aliquam formam completam cõtinentem virtualiter in se omnes, sicut patet de materia cœlestis corporis, inde est, quod mutatur de vna forma particulari in aliã, quod non cõtingit in materia corporis cœlestis, & tamen quia corpus cœleste particularem quendã situm habet, fit in eo renouatio situs. Sic ergo intellectus angeli habet quidẽ totalitatem in obiecto per comparationem ad nostrum intellectũ, qui ex diuersis singularibus colligit formam vniuersalem. Intellectus vero angeli ipsam formam vniuersalem secundum seipsam apprehendit. Et tamen intellectus angeli per cõparationẽ ad intellectum diuinum particularitatẽ habet in suo obiecto. Nam intellectus diuinus cõprehendit vniuersaliter totum ens & totam veritatem in vno. vnde intellectus eius est omnino immutabilis secundũ suam operationem. Non enim habet vnde de vno ad aliud transeat, quia omnia simul in vno considerat. Intellectus vero angeli qui non omnia in vno cõsideratur, sed particulariter aliqua in seipsis, potest de vno in aliud pertransire. Tamen quantũ ad hoc operatio eius immutabilis est, quod semper intelligit. Et similiter considerandum est circa voluntatem, cuius operatio proportionatur operationi intellectus. vnde non est inconueniens si volũtas angeli de bono in malum mutetur.

17 Ad septimum dicendum, quod peccatum dæmonis non prouenit ex defectu rationis qui haberet rationem cõtrarietatis. Non enim approbauit malum pro bono, nec verũ pro falso, sed solum ex defectu qui habuit rationem negationis, inquantum scilicet voluntas eius non fuit regulata regula diuini regiminis. Qui quidem defectus potest habere locum in natura intellectuali contrarietate carente.

8 Ad octauum dicendum, quod corpora cœlestia subdũntur regulæ diuini regiminis, nõ quasi se agẽtia, sed quasi ab alio acta vel mota. Et si in motibus eorum esset aliquis defectus vel deuiatio ab ordine diuinæ regulæ, non hoc redũ daret in defectum Dei ordinantis, qui non potest deficere. Sed intellectuales & rationales naturæ subduntur diuino regimini, quasi se dirigentes secundum regulam diuinam, vnde potest inordinatio in eis accidere ex eorum defectu
9 absque defectu regentis. Ad nonum dicẽdum, q̃ ratio illa concludit q̃ in dæmonibus non potuit esse peccatum hoc modo q̃ appeterent aliquod malum sibi quasi bonũ. Quia propter simplicitatem naturæ ipsorum non est dare quod sit aliquid eis bonum secundum vnam partem, quod non
10 sit eis bonũ secundum aliam. Ad decimum dicendũ, quod intelligentia quando scit essentiam suam aut reliquas res scit per modum substantiæ suæ. Causa autẽ prima excedit modum substantiæ angeli vel dæmonis. vnde non oportet q̃ angelus cognoscendo essentiã suam apprehendat totum
11 ordinem diuini regiminis. Ad 11. dicendum, q̃ etiam ratio illa concludit, q̃ dæmon non peccauit ex eo q̃ appeteret aliquid quod esset malum per superabundantiam vel
12 defectũ. Ad 12. dicendum, q̃ dæmon peccauit voluntate deficiente, & ipse defectus voluntatis est peccatum eius. Sicut homo currit corpore suo moto, & ipse motus corpo-
13 ris est cursus eius. Ad decimumtertium dicendũ, quòd illorum trium mouentium ad peccandum vnum mouet, scilicet diabolus per modum persuadentis. Alia vero duo, scilicet caro & mundus per modũ allicientis. Et quamuis dæmones non peccauerint ex aliquo alio persuasi, peccant tamen allecti, non à carne quam non habent, nec à rebus sensibilibus mundi, quibus non indigent, sed à pulchritudine suæ naturæ. vnde dicitur Eze. 28. perdidisti sapientiã tuam
14 in decore tuo. Ad decimumquartum dicendum, quod nõ est intelligendum charitatem semper actualem diminui quando non proficit actu. Sed quando non proficit in homine disponitur ad defectum propter seminaria peccatorum, quæ ex corruptione humanæ naturæ proueniunt. Sed
15 hoc in angelo locum non habet. Ad decimumquintum dicendum, quod Angeli in primo instanti creationis actũ aliquem voluntatis habere potuerunt, non tamen in primo instanti creationis ipsorum potuit esse actus ipsorum quo sunt mali effecti, cuius ratio postea ostendetur. Nec est simile de anima humana quæ inficitur in primo instanti suæ creationis. Quia hæc infectio non est ex operatione animæ, sed ex vnione eius ad corpus infectum, quod de ange-
16 lo dici non potest. Ad decimumsextum dicendum, quod omnia quæ subduntur operi creationis procedunt ex Deo sicut ex principio. Et quia Deus nõ est actor malorum, impossibile est quod aliquod malum operi creationis subiaceat. Sed multa subduntur operi diuinæ gubernationis, quorum Deus non est actor sed solum permissor, & ideo gubernationi eius possunt aliqua mala subesse. Ad decimumseptimum dicendum, quod iustitiam gratuitam Deus homini subtrahere potest salua iustitia, etiam sine peccato, quia gratis eam dedit ex sua largitate supra modum naturæ. Si tamen subtraheretur iustitia gratuita per modum prædictum non ex hoc efficeretur malus. Sed remaneret bonus bonitate naturali. Iustitia vero naturalis consequitur naturam intellectualem & rationalem, cuius intellectus naturaliter ordinatur ad verum & voluntas ad bonũ. vnde non potest esse quod talis iustitia subtrahatur à Deo rationali naturæ, ipsa natura manente. potest tamen de potentia absoluta naturam rationalem in nihilum redigere subtracto influxu essendi. Ad decimumoctauũ dicendũ, quòd etiã si dæmones essent corporei, non possent habere naturalem inclinationem ad malum ratione supradicta.

Vtrum diabolus peccando appetierit æqualitatẽ diuinã.

ARTIC. III.

primum.

TERTIO quæritur vtrum diabolus peccando appetierit æqualitatẽ diuinam. Et videtur quod nõ. Dicit enim Dionysius 4. capite de Diuinis nominibus, quod auersio est in dæmonibus malum: sed ille qui appetit æqualitatem alicuius, vel similitudinem, nõ auertitur ab eo, sed magis suo appetitu accedit ad eum: ergo diabolus non peccauit æqualitatem Dei appetens. Præterea, Dionysius ibi 2
dem dicit quod malum in dæmonibus est excessus conuenientium ipsis, quia scilicet appetierunt excellenter habere id quod eis conueniebat. Sed habere æqualitatem Dei nullo modo conueniebat eis. Ergo non appetierunt æqualitatem diuinam. Præterea, Anselmus dicit in libro de ca- 3
su diaboli, quod diabolus hoc appetiit ad quod peruenisset si stetisset. Sed nõ peruenisset ad æqualitatem Dei. ergo nõ appetit æqualitatem Dei. Sed dicendum, quod non appetiit æqualitatem Dei absolute. Sed quantũ ad aliquid quãtum ad hoc scilicet quod est præesse multitudini angelorũ.

Sed contra, diabolus non peccauit appetendo illud quod 4
ei competebat secundum ordinem suæ naturæ, sed ab eo quod est secundum naturam cecidit in illud quod est extra naturam, vt Damasce. dicit. Sed præesse omnibus aliis angelis competebat ei secundum ordinem naturæ, secundum quam erat eminentior aliis, vt Grego. dicit in quadam homel. ergo non peccauit ex hoc quod appetiit præesse multitudini angelorum. Si dicatur quod appetiit præesse multitudini angelorum similiter sicut Deus. Contra Ioan. 5. di- 5
citur. Quæcunque facit pater, hoc & filius simpliciter facit. Sed per hoc quod filius similiter facit sicut & pater, probat Aug. quod filius est absolute patri æqualis. ergo secundum hoc diabolus petiuisset absolute æqualitatem diuinã. Item dicendum quod diabolus appetiit æqualitatem diuinam quantum ad hoc quod est non subesse Deo. Sed contra, 6
nihil potest esse nisi participando diuinum esse quod est ipsum esse subsistens. Omne autẽ participans est subiectũ participato. Si ergo appetiit non subesse Deo, sequitur q̃ appetiit non esse, quod est inconueniens, quia quælibet res appetit esse. Sed dicendum quod voluntas potest esse etiã impossibilium, vt dicitur in quarto Ethicorum, & ita angelus potuit velle esse absque hoc quod subesset Deo, quamuis sit impossibile. Sed contra, quamuis voluntas possit 7
esse impossibilium, non tamen potest esse non apprehensorum, quia bonum apprehensum est obiectum voluntatis, vt dicitur in tertio de Anima. Sed quod aliquid præter Deum habeat esse, & non sit sub Deo non cadit sub apprehensione, quia implicat contradictionem. hoc enim significat esse de quocũque alio dicatur subiici Deo per modum participationis. ergo nullo modo potuit angelus appetere non subesse Deo. Sed dicendum quod illud quod implicite contradictionem implicat quandoque cadit sub appetitu voluntatis, quia ratio est perturbata. Et ita propter perturbationem cognoscitiuę virtutis, diabolus potuit appetere illud quod contradictionem implicat. Sed con- 8
tra. perturbatio rationis est aut pœna, aut culpa. Sed primam culpam diaboli de qua nunc agitur, nõ præcessit neque culpa, neque pœna. ergo non potuit ex perturbatione rationis appetere aliquid contradictionem implicans.

Præterea, diabolus per liberum arbitrium peccauit, cu- 9
ius actus est eligere. Sed electio non est impossibilium, licet voluntas impossibilium sit, vt dicitur in tertio Ethicorum. ergo diabolus non potuit appetere non subesse Deo,

Universidad de Deusto
Biblioteca

aut æqualitatem Dei, cum hoc sit impossibile. Præterea, Augustinus dicit in lib. de Natura boni. peccatum nō est appetitio rerum malarum, sed desertio meliorū. Sed nihil potest esse melius quam esse Deo æquale. ergo nō potuit diabolus peccare appetendo æqualitatem Dei per hoc quod
21 desereret aliquid melius. Præterea, sicut dicit Aug. in lib. de Doctrina Christiana, omnis peruersitas est frui rebus vtendis, aut vti rebus fruendis. Sed si diabolus appetiit diuinam æqualitatem non appetiit eam vt vtens, quia nō potuit eam referre in aliquid melius. Si autem vt fruens non peccauit, quia fruebatur re fruēda. Ergo nullo modo pecca
22 uit appetendo æqualitatem Dei. Præterea, sicut intellectus fertur in id quod est sibi connaturale, ita etiam voluntas. Sed non est connaturale diabolo quod sit Deo æqualis.
23 ergo hoc non potuit appetere. Præterea, appetitus non est nisi boni. Sed hoc non fuisset bonum diabolo quod esset Deo æqualis, quia si in gradum superioris naturæ transferretur, iam ipse à sua natura deficeret, sicut si equus fieret homo non esset equus. ergo diabolus non appetiit æquali-
24 tatem Dei. Præterea, Isidorus dicit in libro de Summo bono quod diabolus non appetiit ea quæ Dei sunt, sed quæ sua sunt. Sed æqualitas est maxime Dei. ergo diabolus non
25 appetiit Dei æqualitatem. Præterea, sicut bonum & malum opponuntur, & similiter laudabile & vituperabile. Sed esse dissimilem Deo est reprehensibile & vituperabile. ergo laudabile est esse summe similem Deo, quod pertinet ad rationem æqualitatis. non ergo angelus peccauit appetendo Dei æqualitatem.

Contra.1. SED CONTRA est quod super illud Phili. 2. non rapinam arbitratus est se esse æquale. dicit Glossa, quod diabolus vsurpauit sibi Dei æqualitatem. loquitur autē ibi de æqualitate filij ad patrem, quæ est æqualitas absoluta. Ergo
2 diabolus appetiit æqualitatem Dei absolutam. Præterea, super illud Psa. quæ nō rapui tunc exoluebam, dicit Glossa, quod diabolus voluit rapere diuinitatem, & perdidit fœ-
3 licitatem. ergo appetiit æqualitatem Dei. Præterea, Isaię decimoquarto dicitur de lucifero quod dixit, Ascendam in cœlum. Sed hoc nō potest intelligi de empireo, in quo cum aliis angelis fuit conditus. Ergo intelligitur de cœlo sanctæ Trinitatis. voluit ergo conscendere ad æqualitatē Dei.
4 Præterea, sicut accipi potest ab Augustino in 9. de Trinitate. in plus fertur appetitus quam intellectus. vnde anima quæ perfecte se non cognoscit, appetit se perfecte cognoscere. Intellectus autem angeli cognoscebat Deum esse infinitum. ergo ad hoc magis potuit tendere eius appetitus,
5 vt appeteret Deo esse æqualis. Præterea, illa quæ nō possunt diuidi secundum naturam, possunt quandoque diuidi secundum voluntatem & rationem. vnde nihil prohibet q aliquis appetat id ad quod sequitur non esse, sicut carere miseria, licet non appetat non esse. Similiter ergo videtur q nihil prohibeat quod diabolus appetierit Dei æqualitatem, quamuis ad hoc sequitur quod ipse nō esset de his quę
6 pertinent ad esse. Præterea, Aug. dicit in lib. de Libero arbitrio, quod libido maxime in omni peccato dominatur. Sed peccatum diaboli fuit maximum, quia fuit primum in suo genere. ergo habuit maximam libidinē. ergo appetiit
7 maximum bonū, quod est Dei æqualitas. Præterea, Isido. dicit in lib. de Summo bono, quod diabolus peccauit in hoc quod voluit suam fortitudinem non à Deo, sed à se custodiri. Sed custodire creaturam & non custodiri ab aliquo superiori est proprium Dei. ergo voluit diabolus id quod est proprium Dei, & sic voluit Deo esse æqualis.

CONCLVSIO.

Non potuit diabolus peccare diuinam appetendo absolute æqualitatem, vel non illi subiici, sed inordinate diuinam sic appetendo æqualitatem, quod suæ naturæ viribus, non aliquo collatæ gratiæ auxilio, se consequi posse fœlicitatem existimauit.

RESP. RESPONDEO dicendum, quod diuersæ auctoritates in id tendere videntur, quod diabolus peccauerit appetendo inordinate diuinam æqualitatem, non autem potest esse quod appetierit diuinam æqualitatem absolute. Æqualitas enim relatio quædam est duorum adinuicem ex parte vtriusq; extremi. huiusmodi ratio manifesta est. Primo quidē ex parte Dei, cui non solū impossibile est aliquid æquari, sed etiam hoc est cōtra rationē essentiæ eius. Deus enim per suam essentiam est ipsum esse subsistens: nec est possibile esse duo huiusmodi, sicut nec possibile foret esse duas ideas hominis separatas, aut duas albedines per se subsistētes. vnde quicquid aliud ab eo, necesse est quod sit tanquam participās esse, quod non potest esse æquale ei quod est essentialiter ipsum esse. Nec hoc potuit diabolus in sua conditione ignorare. naturale enim est intelligentiæ siue intellectui separato quod intelligat subsistantiam suam: & sic naturaliter cognoscebat quod esse suum erat ab aliquo superiori participatum. quæ quidem cognitio naturalis in eo nondum erat corrupta per peccatum. vnde relinquitur quod intellectus eius non poterat apprehendere æqualitatem sui ad Deum sub ratione possibilis. Nullus autem tendit in id quod apprehendit vt impossibile, vt dicitur in primo de cœlo & mūdo. vnde impossibile est quod motus voluntatis diaboli tenderet ad appetendum absolute diuinam æqualitatem. secundo hoc apparet ex parte ipsius angeli appetentis. voluntas enim semper appetit aliquod bonum, vel sibi, vel alij. Non autem dicitur peccasse diabolus ex hoc quod voluit æqualitatem diuinam alij: potuit enim sine peccato vel filium esse æqualem patri. sed ex hoc quod appetiit diuinam æqualitatem sibi. Dicit enim Philosophus in 9 Ethico. quod vnusquisque appetit bonum sibi. Si autem fieret alius non curat quid illi accideret. vnde patet q diabolus non appetiit id, quo existente iam ipse idem non esset. Si autem esset æqualis Deo etiam si hoc esset possibile; iam non esset ipse idem. Tolleretur enim eius species, si transferretur in gradum superioris naturæ. vnde relinquitur, quod non potuit appetere absolutam Dei æqualitatem. Et simili ratione non potuit appetere quod absolute non esset Deo subiectus. tum quia hoc est impossibile, nec potuit in eius apprehensione cadere quasi possibile, vt per supradicta patet: tum etiam, quia ipse esse desineret si totaliter Deo subiectus non esset. Et quicquid aliud dici potest quod ad ordinem naturæ pertineat, in hoc eius malum consistere non potuit. Malum enim non inuenitur in his, quæ sunt semper actu, sed solum in his, in quibus potentia potest separari ab actu, vt dicitur in nono Metaphysi. Angeli autem omnes sic conditi sunt, vt quicquid pertinet ad naturalem perfectionem eorum, statim à principio suæ creationis habuerint, tamen erant in potentia ad supernaturalia bona, quæ per Dei gratiam consequi poterant. vnde relinquitur, quod peccatum diaboli non fuerit in aliquo, quod pertinet ad ordinem naturalem, sed secundum aliquid supernaturale. Fuit ergo primum peccatum diaboli in hoc quod ad *Nota.* consequendum supernaturalem beatitudinem, quæ in plena Dei visione consistit, non se erexit in Deum tanquam finalem perfectionem ex eius gratia desiderans cum angelis sanctis, sed eam consequi voluit per virtutem suæ naturæ, non tamen sine Deo in naturam operante, sed sine Deo gratiam conferentem. vnde Aug. in lib. de Libe. arbi. peccatum diaboli in hoc ponit quod est sua potestate delectatus. Et in 4. super Gene. ad literam dicit, quod si ad se natura angelica conuerteretur, sæpe angelus amplius delectaretur, quam eo cuius participatione beata est intumescens superbia caderet. Et quia habere finalem beatitudinem per virtutem suæ naturæ, & non ex gratia alicuis superioris est proprium Deo, manifestum quod quantum ad hoc appetiit diabolus Dei æqualitatem. Et quātum ad hoc etiam apetiit Deo non subiici, vt scilicet eius gratia supra suæ naturæ virtutem non indigeret. Et hoc etiam congruit ei quod supra dictum est: quod diabolus non peccauit appetendo aliquod malum, sed appetendo aliquod bonum, scilicet finalē beatitudinem non secundum ordinem debitum, id est non vt consequendam secundum gratiam Dei.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod diabolus appe *Ad primū.* tendo Dei æqualitatem cōuersus quidē est ad diuina quantum ad id quod appetiit quod erat in se bonū. Sed est auersus à Deo quantum ad modum quo appetiit, quia scilicet per hoc auersus est ab ordine diuinæ regulæ. Sicut & quilibet peccator quantum ad hoc quod appetit aliquod cōmutabile bonum conuertitur in Deum, cuius participatione omnia sunt bona: inquantum vero inordinate appetit illud auertitur à Deo, id est ab ordine iustitiæ eius. Ad se- 2
cundum dicendum, quod malū dæmonis fuit excessus conueniētium ipsis: inquantū scilicet appetierūt beatitudinem adquam facti erant, & ad quā peruenissent si debito modo appetissent: sed excesserūt mensuram proprij ordinis vt dictum est. Et per hoc patet responsio ad tertium. Ad quar- 3. 4
tum dicēdum, quod potest dici quod diabolus peccauit per hoc

Hoc quod appetiit præesse multitudini angelorum: non secundum naturalem ordinem: sed quātum ad hoc quod alij consequerentur per eius gratiam beatitudinem quam ipse
5 volebat consequi per suam naturam. Ad quintum dicendum, quod in hoc non etiam appetiit similiter præesse inferioribus angelis sicut Deus præest: vt scilicet præesset omnino tanquam primum principium. Sed potuit appete- 6
re similiter præesse Deo quantum ad hoc quod dictum est.
6 Ad sextum dicendum, quod ratio illa procedit de hoc quod est non subesse simpliciter Deo: quod non potuit ap-
57. & 8. petere diabolus in his quæ pertinent ad ordinem naturalem. Et similiter dicendum ad septimum. Ad octauum dicendum, quod in angelo non potuit esse perturbatio- cognitionis: nisi forte post peccatum, potuit tamen in eis esse defectus cognitionis respectu gratuitorum: vt dictum
9 est. Ad nonum dicendum, quod voluntas quæ dicitur esse impossibilium: non est perfecta voluntas tendens in aliquid consequendum quia nullus tendit in id quod existimat impossibile, vt dictum est. Sed est quædam imperfecta voluntas, quæ dicitur velleitas, quia scilicet aliquis vellet id quod existimat impossibile. Sed sub hac cōditione si pos-
10 sibile esset. Talis autem non est voluntas auersionis & conuersionis, in qua peccatum & meritum consistit. Ad decimum dicēdum, quod peccatum dicitur esse desertio meliorum quantum ad auersionem quæ formaliter complet rationem peccati. In peccato autem diaboli auersio attenditur non quantum ad id quod appetiit: sed quantū ad hoc quod recessit ab ordine diuinæ iustitiæ. Et secundum hoc
11 deseruit meliora: quia scilicet melior est regula diuinæ iustitiæ quam regula voluntatis angelicę. Ad vndecimum dicendum, quod quicunque aliquid concupiscit appetens id sibi: appetit illud propter se. Et ideo se quidem fruitur: illo autem quod concupiscit vtitur. Et secundum hoc diabolus appetens sibi diuinam æqualitatem eo modo quo
12 dictum est vsus rebus fruendis. Ad duodecimum dicendum, quod voluntas angeli peccantis tendebat quidem in id ad quod natura eius ordinabatur: licet esset bonum excedens bonum naturæ ipsius. Sed tamen modus non cō-
13 petebat naturæ ipsius. Ad decimumtertium dicendum, quod ratio illa procedit de appetitu absolutæ æqualitatis
14 ad Deum. Ad decimumquartum dicendum, quod quia motus recipit speciem à termino: ille dicitur appetere quæ sua sunt qui appetit aliquid vt suum sit etiā si appetat rem alienam. Et hoc modo diabolus appetiit quæ sua sunt: ap-
15 petendo sibi id quod est proprium Dei. Ad decimūquintum dicendum, quod esse similem Deo secundum quod competit vnicuique est laudabile, peruerse tamen vult esse similis Deo, qui diuinam similitudinem appetit: non secūdum ordinem diuinitus institutum.

Ad primū. in cōtrariū. AD PRIMVM vero quod in cōtrarium obiicitur dicendum, quod hoc pertinet ad excellentiam Christi: quam ibi Apostolus commendare intendit: quod ipse habet absolutam æqualitatem ad patrem. Quam non absolutam: sed secundum quid homo & diabolus appetendo peccaue-
2 & 3 runt. Et similiter dicendum, ad secundum. Ad tertium dicendum, quòd sicut Augustinus dicit in tertio & vndecimo super Genes. ad literam quidā posuerunt dęmones peccantes non fuisse de cœlestibus angelis: sed de his qui præerant terrestri ordini. Et secundū hoc potest ad literam intelligi de ascensu in cœlum corporale. Sed si non fuerūt de cœlestibus angelis vt cōmunius tenetur: dicendum est quod voluerūt ascendere in cœlum sanctæ Trinitatis: non quidem appetēdo absolutam æqualitatem Dei: sed aliqua-
4 lem: vt supra dictum est. Ad quartum dicendum, quòd quantum ad obiecta non plus potest tēdere appetitus, quā vis apprehensiua: quia non potest esse appetitus nisi boni apprehensi: quantum autem ad intensionem actus possunt se inuicem excedere: quia quandoque maior est feruor desiderij quam claritas cognitionis, quandoque autem econuerso: potest etiam contingere quod intellectus cognoscit aliquid, sed non habet illud: & voluntas potest illud appetere tanquam cognitum. Et hoc modo cum intellectus nō habeat perfectam sui cognitionem: quia tamen apprehendit quid est perfecta cognitio: potest voluntas appetere illam, sicut & econuerso intellectus potest apprehendere id quod non est in voluntate. Et secundum hoc non sequitur quod diabolus appeteret aliquid quod non potuit intelli-
9 gere. Ad quintum dicendum, quòd cum aliquis vult à se aliquid remouere vtitur se vt termino à quo: quod non est necesse saluari in motu. Et ideo potest aliquis appetere se nō esse vt careat miseriis. Sed cū aliquis appetit aliquod bonū sibi vtitur se vt termino ad quē: huiusmodi autē terminū necesse est saluari in motu. Et ideo nō potest aliquis appetere sibi aliquod bonū quo habito ipse non maneat. Ad
6. dicendū, q libido maxima nō oportet quod sit de maxi- 6
mo bono: sed de eo quod est maximū inter appetibilia. Ad
7 dicendū, quòd diabolus voluit suam fortitudinē à se cu- 7
stodiri, non quantū ad omnia: sed quātum ad hoc quod per seipsum beatitudinem adipisceretur, & in ea custodiretur.

Vtrum diabolus peccauerit vel peccare potuerit in primo instanti.

ARTIC. IIII.

Primum. QVARTO quęritur, vtrum diabolus peccauerit vel peccare potuerit in primo instanti suæ creationis. Et videtur quod sic. Dicitur enim primæ Ioannis tertio, quòd ab initio diabolus peccauit. Sed hoc non potest intelligi ab initio quo hominem tentādo occidit: quia antea ipse malus erat. Ergo hoc intelligitur ab initio quo ipse conditus fuit. Præterea, Ioannis octauo dicitur de diabolo quod in veritate non stetit. Stetisset autem in veritate si non peccasset in primo instanti suę creationis. Ergo videtur quod diabolus in primo instanti suæ creationis peccare potuerit. Præterea, potestas diaboli quam habuit in 3
primo instanti suæ creationis non fuit nec augmētata nec diminuta ante peccatum: sed potuit peccare & peccauit post primum instans suæ creationis. Ergo in primo instanti suæ creationis peccare potuit. Sed dicendum quod si in primo instanti suæ creationis peccasset, peccatum illud retorqueretur in Deum: qui est causa naturæ ipsius. Sed 4
contra, Deus operatur esse angeli quandiu angelus est: non solum cum primo fuit creatus: vt patet per Augustinum quarto super Genesim ad literam, vnde Ioannis quinto dicitur. Pater meus vsque modo operatur: & ego operor. Si ergo peccatum diaboli in primo instanti suæ creationis commissum referatur in Deum pari ratione referretur in Deum in quocunque alio instanti peccaret. quod patet esse falsum. Præterea, potentia naturalis angeli 2
quæ erat ei data diuinitus se habebat ad vtrumque scilicet ad bonum & ad malum: nec processisset ad malum nisi ab aliquo determinaretur in id. Non autem poterat determinari ad malum à Deo: sed solum à propria voluntate: Ergo si in primo instanti peccasset angelus non imputaretur Deo: sed proprię voluntati. Præterea, effectus 6
causæ secundæ potest esse deficiens sine hoc quod imputetur causæ primæ: sicut claudicatio non imputatur virtuti motiuæ sed instrumento distorto. Sed Deus comparatur ad actum angeli: sicut prima causa. Ergo si angelus peccaret in primo instanti suæ creationis non imputaretur Deo: sed libero arbitrio eius. Item dicendum quod si diabolus peccasset in primo instanti suæ creationis nunquam potuisset esse sine peccato, & sic inesset ei malitia ex necessitate; & non ex libero arbitrio quod est contra rationem peccati. Sed contra, ista necessitas non est alia nisi secun- 7
dum quam necesse est esse dum est: quæ quidem necessitas inuenitur in omni actu peccati. Si ergo hæc necessitas est contra rationem liberi arbitrij sequaretur quod nullum peccatum esset ex libero arbitrio quod est inconueniens. Sed dicendum quod in aliis peccati ante actum peccati est dare aliquod instans in quo prædicta necessitas peccanti non inest. Sed contra nullus peccat antequam actum pec- 8
cati faciat. Sed ea quæ sunt de ratione peccati simul sunt cum peccato. Ergo posse peccare vel non peccare non requiritur ante actum peccati. Præterea, peccatum diabo- 9
li fuit in hoc quod inordinate appetiit beatitudinem. Sed in primo instanti potuit intelligere beatitudinem. Ergo & in primo instanti potuit inordinate velle beatitudinem.

Præterea, quicunque agens non agit ex necessitate potest 10
vitare illud quod agit. Sed si diabolus peccasset in primo instanti suæ creationis: non propter hoc peccasset ex necessitate naturæ. ergo nihilominus potuit peccatum vitare: & sic nihil videtur impedire quin diabolus peccare potuerit in primo instāti suæ creationis. Præterea, si diabolus non 11
peccauit in primo instanti suæ creationis. videtur ex ea parte sequi inconueniens. Si enim antequam peccaret non fuit præscius sui casus: boni autem angeli certi erant de sua stabilitate futura: sine qua beati esse non possent, sequeretur quod Deus distinxisset inter hos & illos reuelādo qui-

Universidad de Deusto
Biblioteca

busdam quæ ad eos pertinebant: & non aliis, absque differentia meritorum præcedente: quod videtur inconueniens. Si autem fuit præscius sui casus, habuit pœnam tristitiæ ante culpam, quod etiam est inconueniens. Non ergo dicẽdum est quod diabolus in primo instanti suæ creationis non peccauerit. Præterea, secundum Augustinum in primo super Genesim ad literam. Informitas creaturæ conditæ non præcessit duratione: sed solum natura vel origine formationem quæ describitur per opera sex dierum. Sed sicut ipse postmodum dicit per distinctionem lucis ad tenebras intelligitur distinctio bonorum angelorũ à malis: ergo statim in primo instanti creationis rerum fuerunt quidam angeli boni & quidam mali. Præterea, dum boni angeli sunt conuersi ad Deum: mali angeli sunt auersi ab eo. Alioquin non esset ratio quare Deus illos confirmasset, & non istos: si nullum fuisset impedimentum ex parte eorum qui non sunt confirmati. Sed videtur quod in primo instanti suæ creationis angeli boni fuerunt conuersi ad Deum, quia secundum Augustinum quarto super Genesim ad literam: per vesperum primę diei intelligitur conuersio intellectus angelici ad suam naturam, quæ quidem fuit in primo instanti suæ creationis: per mane autem sequentis diei intelligitur conuersio eius ad verbum. Si ergo secundum eius sententiam omnia fuerunt simul facta quæ referũtur in operibus sex dierum: videtur quod simul angelus cum se cognouit in primo instanti suæ creationis fuerit conuersus ad Deum: vel auersus peccando. Præterea, secundum Dionysium sexto capite de Diui. nomi. angelus non habet discussiuam cognitionem, sicut & nos: vt scilicet ex principiis procedat in conclusiones: sed simul vtrumque considerat. Sic autem se habet finis ad ea quæ sunt ad finem, sicut principia ad conclusiones: vt Philosophus dicit in secundo Physicorum. Cum ergo natura angeli comparetur ad Deum, sicut ad finem: videtur quod simul ferebatur ad seipsum & in Deum conuertendo vel auertendo: & sic idem quod prius. Præterea, si angelus in primo instanti suæ creationis fuit bonus: constat quod diligebat Deum. Diligebat etiam naturaliter seipsum. Aut ergo diligebat se & Deum propter se, & sic peccabat fruendo seipso. Aut diligebat se propter Deum, quod est ex charitate cõuerti in Deum: ergo oportet quod angelus in primo instanti suæ creationis, vel conuerteretur in Deum, vel auerteretur ab ipso: & sic idem quod prius. Præterea, homo fuit factus ad reparandam ruinam angelicam: vt sancti dicunt: ergo non prius homo factus est quam diabolus peccando cecidit. Sed homo videtur factus fuisse in principio creationis rerum secundum sententiam Augustini qui ponit omnia simul fuisse creata. Ergo etiam diabolus in primo instanti suæ creationis peccauit. Præterea, creatura spiritualis est virtuosior qualibet creatura corporali. Sed aliquæ creaturæ corporales habent instãtaneum motum. Sicut lumen & radius visualis. Ergo multo magis angelus potuit moueri motu peccati in primo instanti suæ creationis. Præterea, quanto aliquid est nobilius: tanto minus est ociosum. Sed voluntas dicitur esse nobilior quã intellectus: quia voluntas mouet intellectum ad suum actum. Cum ergo intellectus angeli non fuerit ociosus in primo instanti suæ creationis, videtur quod nec voluntas. Et ita potuit in primo instanti suæ creationis peccare per voluntatẽ. Præterea, angelus mensuratur ęuo. Sed ęuum ponitur esse totum simul: ergo quãdocunque peccauit angelus peccauit in primo instãti suæ creationis. Præterea, sicut aliquis peccat per liberum arbitrium ita & meretur. Sed aliqua creatura meruit in primo instanti suæ creationis scilicet anima Christi. Ergo & diabolus potuit peccare in primo instanti suæ creationis. Præterea, sicut angelus est creatura Dei, ita & anima. Sed anima pueri in primo instanti suæ creationis subiicitur peccato: ergo pari ratione angelus potuit esse malus. Præterea, sicut creatura decideret in nihilum nisi manu diuina cõtineretur: vt Gregorius dicit, ita & decideret in peccatum rationalis creatura, nisi contineretur per gratiam. Si ergo angelus in primo instanti suæ creationis non habuit gratiam: nõ potuit esse quin peccaret. Si autem habuit gratiam, & nõ fuit vsus ea: similiter peccauit Si autem vsus fuit ea conuertendo se ad Deum fuit confirmatus in bono vt de cætero peccare non posset: ergo omnes angeli qui peccauerunt in primo instanti suæ creationis peccauerunt. Præterea, proprium simul est cum eo cuius est proprium. Sed peccatum est proprium diaboli secundum illud Ioan. 8. cum loquitur mendacium ex propriis loquitur: ergo in primo instanti quo diabolus fuit creatus peccauit.

SED CONTRA est quod dicitur Ezech. 28. ad diabolum in persona regis Tyri. Plenus sapientia & perfectus corde in deliciis paradisi Dei fuisti. Præterea, in libro de Causis dicitur. Inter rem, cuius substantia & actio est in momento æternitatis, & rem, cuius substãtia & actio est in momento temporis, media res est, cuius substantia est in momento æternitatis, & actio in tempore. Deus autem est res: cuius substantia & actio est in æternitate. Corpus autẽ est res cuius substantia & actio est in tempore. Ergo substãtia angeli qui est medius est in æternitate: & actio in tempore. Non ergo potuit in instanti suæ creationis peccare. *Contra.* 1 2

Præterea, sicut Aug. dicit in lib. Enchiri. malum dicitur quia nocet: nocet autem quia adimit bonum. Deus autem fecit angelum bonum in integritate suę naturæ. Cum ergo nihil possit esse simul integrum & diminutũ, videtur quod non potuit angelus in instanti suæ creationis esse malus. 3

Præterea, quod non est deliberatum non potest esse peccatum ad minus mortale. Sed quod est momẽtaneum non potest esse deliberatum: ergo non potest esse peccatũ mortale. Impossibile ergo videtur quod angelus in primo instanti suæ creationis fuerit factus malus peccando. 4 5

CONCLVSIO.

Cum angelum in primo instanti suæ creationis oportuerit conuerti ad suam naturalem cognitionẽ, in qua non potuit peccare, deinde in id quod est supra naturam suam, vel ab illo auerti, ideo non fuit beatus in eo instanti per conuersionem perfectam in Deum, neque peccator per auersionem ab illo.

RESPONDEO dicendum, quòd hanc quæstionem tractat Aug. 11. super Gene. ad literam. & in 11. de Ciuita. Dei. In neutro tamen loco aliquid super hoc assertiue determinat: quamuis in 11. super Gene. ad literam magis videatur in hoc declinare, quod in primo instanti suę creationis peccauerit. In 11. de Ciuita. Dei videtur magis declinare ad contrarium: vnde quidem moderni asserere præsumpserunt quod diabolus in primo instãti suæ creationis fuit malus, non quidem per naturam, sed per motum Lib. arbitrij quo peccauit. Sed hæc positio reprobata fuit ab omnibus magistris tunc Parisius legentibus. Et quidẽ quod angelus non peccauerit in primo instanti suæ creationis, sed aliquando fuerit bonus, dicitur expresse haberi ex auctoritate canonicæ scripturæ. Dicitur enim Isai. 17. Quomodo cecidisti lucifer qui mane oriebaris. Et in Exech. dicitur. In delitiis paradisi Dei fuisti. Quæ tamen August. exponit 11. super Gene. ad literam vt intelligantur hæc esse dicta de diabolo quantum ad membra eius, id est quãtum ad homines, qui à gratia Christi cadunt. Sed quare nõ potuerit in primo instanti suæ creationis peccare, assignare quidem oportet, & si difficile sit. Quidam enim assignarunt huiusmodi rationem ex parte naturæ angelicæ, quæ est condita à Deo: vnde dicunt quod oportuit in primo instanti suæ conditionis eum esse bonum qualis à Deo creatus est, ne aliquid ponatur simul esse integrum & diminutum sicut obiiciebatur. Sed hoc nullam necessitatem videtur habere, quia malitia culpæ non repugnat bonitati naturæ, sed in ea fundatur sicut in subiecto. vnde Augusti. dicit, 11. de Ciui. Dei, quòd quisquis huic sentẽtiæ acquiescit, nõ cum Manichæis sentit, qui dicunt quod diabolus habet naturam mali Deo contrariã. Nec esset inconueniens dicere, quòd quantũ est ex creatione Dei angelus in primo instãti habuit naturam omnino integram, ita tamen, quod hæc integritas fuerit mox impedita per resistentiã angelicæ voluntatis, sicut si radius solis impediatur ne illuminet aërẽ in ipso Solis exortu. Quidam vero rationem assignant ex hoc quod existimant in omni peccato deliberationem requiri. Et quia deliberatio non potest esse in momento, credunt quod peccatum angeli non potuerit esse in momento. Non autem fuit malus nisi in termino peccati: vnde relinquitur quod in primo instanti suę creationis non potuerit esse malus. Sed isti decipiuntur per hoc quod iudicant de intellectu angeli secundum modum intellectus humani: cum tamen longe aliter se habeat. Intellectus enim humanus est discursiuus: & ideo sicut procedit arguendo in speculatiuis, ita etiam procedit consiliando siue deliberando in agendis. Nam consilium est inquisitio quædam, vt dicitur in tertio Eth. eorum. Intellectus autem angeli apprehendit veritatem absque discursu & inquisitione, vt dicit Dionysius septimo capite de Diui. no. Et ideo nihil prohibet quin angelus in primo instanti, quo veritatem intelligit, possit eligere. quod est actus liberi arbitrij. Sicut & homo in ipso instanti, quo certificatur per consilium eligit quid est faciendum. Et si certum esset quod oporteret fieri absque consilio, statim in primo instanti eligere: sicut patet in arte scripturæ, & in aliis huiusmodi, in quibus non est opus consilio. Si ergo in primo instanti angelus apprehendere potuit quid esset appetendum, eo quod deliberatione non indiget, statim in eodem instanti potuit eligere. Non est ergo causa quare non potuerit peccare in primo instanti suæ creationis, quia non potuit in illo instanti eligere, ęp est actus liberi arbitrij. Oportet ergo aliunde idem inuestigare. Considerandum est ergo quod differentia est inter motum, qui sic mensuratur à tẽpore quod causat tempus, sicut est primus motus cœli: & inter motum, qui mensuratur tempore, sed non causat tempus. sicut sunt motus animalium, in quibus successio temporis non correspondet diuersitati vel identitati mobilis. Contingit enim aliquod animal manere in eodem loco tempore tamen currente: nam quies mensuratur tempore, sicut & motus, vt dicitur in sexto Physicorum. Sed in motu, qui causat tempus, successio temporis & motus se consequitur: quia per prius & per posterius in motu, est prius & posterius in tempore: vt dicitur in quarto Physicorum. Et ideo quicquid in tali motu distinguitur est in diuersis instantibus temporis. Quod enim in tali motu non est distinctum, non potest esse in diuersis instantibus: vnde cessante motu cœli necesse est esse simul temporis cessationem, secundum illud quod dicitur Apoc. 13. quod tempus amplius non erit. Est autem considerandum quod in conceptionibus & affectionibus angelorum est quædam temporalis successio. Dicit enim Augustinus in octauo super Genes. ad literam quod Deus mouet creaturam spitualem per tempus. Non enim angeli omnia simul actu intelligunt: quia non omnia intelligit vnus angelus per vnam peciem, sed diuersa diuersis speciebus. Tanto enim vnusquisque angelus naturaliter per pauciores species plura cognoscit, quanto superior est. vnde Dionysius dicit duodecimo capitulo Cœle. hierarch. quod superiores angeli habent scientiam magis vniuersalem. Et in libro de Causis dicitur, quod superiores intelligentiæ habent formas magis vniuersales id est ad plura cognoscibilia se extendentes. Sicut etiam in hominibus videmus quod quanto aliquis est altioris intellectus, tãto ex paucioribus plura cognoscere potest. solus autẽ Deus vno scilicet suæ essentiæ omnia cognoscit. Ideo autẽ homo non potest simul multa actu intelligere, quia non potest perfecte & finaliter intellectus eius fieri in actu secũdum diuersas species, sicut nec idem corpus secundum diuersas figuras. Vnde & circa angelos dicendum est quod omnia illa, quæ angelus per vnam speciem cognoscit, potest simul cognoscere, quæ autem per diuersas species cognoscit, non potest simul cognoscere, sed successiue. Ista autem successio non mensuratur per tempus, quod causatur à motu cœli, supra quem sunt affectiones & cõceptiones angelorum: superius autem non mensuratur ab inferiori, sed oportet quod ipsæ conceptiones vt affectiones sibi succedẽtes causent diuersa instantia huius temporis. In ea igitur, quæ secundum vnam speciem angelus apprehendere non potest, necesse est quod moueatur in diuersis instantibus sui temporis. Ea autem, quæ sunt supra naturam ad gratiam pertinentia, circa quæ fuit peccatum angeli, vt habitum est, magis distant à quibuscunque naturaliter cognitis, quã quæcunque naturaliter cognita abinuicem. vnde, si non omnia naturaliter cognita propter eorum distãtiam potest angelus apprehendere per vnam speciem & simul, multo minus potest simul moueri in naturaliter cognita, & in supernaturalia, quæ sunt gratuita. Manifestum est autem quod motus angeli primo est in id, quod est sibi cõnaturale: quia per id pertingit in id quod est supra naturã. Et ideo oportuit quod angelus in primo instanti suæ creationis conuerteretur ad naturalem sui cognitionem, secundum quam nõ potuit peccare, vt ex supra dictis patet. postmodum vero potuit conuerti in id quod est supra naturam, vel ab eo auerti. Et ideo angelus in primo instanti suæ creationis nõ fuit neque beatus per conuersionem perfectam in Deum, neque peccator per auersionem ab ipso. vnde Augustinus dicit quarto super Gene. ad literã: quod post vesperam primæ diei fit mane, cum lux spiritualis scilicet angelica natura post cognitionem proprię naturæ, quę nõ est quod Deus refert se ad laudandam lucem, quæ est ipse Deus, cuius contemplatione formatur. *RESP.*

AD PRIMVM ergo dicendum, quod Augustinus vndecimo de Ciuitate Dei exponit quod diabolus ab initio peccat id est ab initio sui peccati in peccato perseuerat. Quidam tamen exponunt ab initio id est statim post initium. Ad secundum dicendum, quod dicitur diabolus in veritate non stetisse, non quia nunquam in ea fuit: sed quia in ea non perseuerauit: vt Augustinus exponit vndecimo de Ciuitate Dei. Ad tertium dicendum, quod hoc quod angelus non potuerit in primo instanti peccare: non fuit neque propter defectum alicuius potentię qui postmodum fuerit suppletus: neque propter perfectionẽ quæ postmodum fuerit subtracta ante peccatum: sed propter ordinem actus, quia primo oportebat quod cõsideraret id quod pertinet ad suam naturam: & postmodum moueretur in supernaturalia per conuersionem vel auersionem. Ad quartum dicendum, quod operatio quam habet res in principio sui esse congruit naturæ ipsius. Et ideo oportebat quod retorqueretur in actorem naturæ. Sed postmodum poterat moueri ex his quæ sunt secundum naturã in alia vel bene vel male. Et hoc non oportebat referri ad actorem naturæ: sed in voluntatem angeli peccantis. Ad quintum dicendum, quòd voluntas rationalis creaturæ determinata est ad vnũ in quod naturaliter mouetur. Sicut omnis homo naturaliter vult esse, & viuere & beatitudinem. Et ista sunt ad quę primo mouetur naturaliter creatura vel intelligẽda vel volenda: quia semper actio naturalis præsupponitur aliis actionibus. Et ideo si angelus in primo instanti suæ creationis peccasset, videtur hoc competere suæ naturæ: & ita aliqualiter referretur ad actorem naturæ. Ad 6. dicendum, ęp defectus proueniens ex causa secundæ non imputatur primæ in illis quæ causa secunda non habet ex prima, sicut tibia non habet curuitatem ex virtute motiua. Sed oportet quod prima actio angeli sit secundum naturalia eius quæ habet ex Deo: & ideo ratio non sequitur. Ad septimum dicendum, quòd illa responsio procedebat secundum hoc quod æstimatur, quòd motus liberi arbitrij in angelis procedebat ex deliberatione consilij: oportet enim quod deliberans consilietur de duobus, quorum vtrunque potest facere vt alterum eorum eligat in futuro. Sed quando deliberatio non præcedit electionem: tũc non requiritur quod antequam aliquis eligat, habeat potestatem eligendi vel non eligendi. Sed in ipso instanti libere fertur in hoc vel in illud. Vnde octauum nonum & decimum concedimus. *Ad primũ.* 1 2 3 4 5 6 7 8 9 & 10

Ad 11. dicendum, ęp sicut angelus non peccauit in primo instanti suæ creationis: ita nec bonus angelus fuit perfecte beatus in primo instanti suę creationis. Et ideo oportuit ęp fuerit præscius futurę stabilitatis: sicut nec mali angeli fuerunt præscij sui casus antequam peccarent Quia tamen beatitudo angeli est principaliter à Deo: peccatum vero est ex libero arbitrio creaturæ: potuit Deus in primo instãti suæ creationis beatificare angelum mouendo ipsum in id quod est supra naturam: quia & hoc ipsum quod mouebatur in illo instanti in id quod est secundum naturam erat ei à Deo: nõ autẽ potuit angelus per seipsum peruerse moueri in id quod est supra natutã, nisi post primũ instans. 11 12

Ad duodecimum dicendum, quòd ista distinctio lucis ad tenebras, potest intelligi facta esse non quidem in illo rerum principio: sed per totum tempus quod nunc agitur in quo distinguuntur boni à malis. Sed hoc videtur ad allegoriam pertinere: vt ibidem dicitur. Et ideo ponit ibi aliã expositionẽ, vt per lucem intelligatur formatio primæ creaturæ: per tenebras autem informitas creaturæ nondum formatæ. Sed in vndecimo de Ciuitate Dei. dicit per hoc significatam esse distinctionem bonorum angelorum & malorum secundum diuinam præscientiam: vnde ibi dicit. Solus ille ista decernere potuit qui potuit prius quã caderent præscire casuros. Ad decimumtertium dicendum, quòd Augustinus in quarto super Gen. ad literam sub dubio derelinquit an simul angeli omnia illa cognoscant: & sic simul fuerit in eis dies & vespera & mane, vel non simul, sed successiue. Et qualitercunque sit sufficit ad eius intentionẽ quod illa distinctio dierum accipiatur secũdũ angelicam cognitionem non autem secundum dies temporaliter currentes. 13

Universidad de Deusto
Biblioteca

rentes. Ad decimum quartum dicendum, quòd angelus in primo instanti suæ creationis simul dum mouebatur in suam naturam, mouebatur etiam in Deum inquantum est actor naturæ. Quia vt dicitur in libro de Causis: intelligentia cognoscendo essentiam suam cognoscit causam suam: non tamẽ tunc ferebatur in Deum secundũ quod est actor gratiæ. Ad decimumquintum dicendum, quòd diligere se propter Deum inquantum est obiectum supernaturalis beatitudinis & actor gratiæ, est actus charitatis. Sed diligere Deum super omnia, & se propter Deum inquantum in eo consistit naturale bonum omnis creaturæ competit naturaliter non solum creaturæ rationali, sed etiam brutis animalibus & corporibus inanimatis inquantum participant naturali amore summi boni: vt Dionysius dicit quarto capi. de Diui. nomi. Et hoc modo angelus in primo instanti suæ creationis se dilexit propter Deum. Ad decimumsextum dicendum, quòd illa ratio deficit in tribus. Primò quidem quia homo non est simpliciter factus propter reparationem ruinæ angelicæ, sed propter fruitionem Dei: & perfectionẽ vniuersi: etiam si nunquam fuisset ruina angelica. Secundò, quia homo ad minus secũdum corpus actu non fuit factus in operibus sex dierum secundum sententiam Augustini. sed solum secundum rationes seminales. Solum autem illa quę non prius poterant esse in rationibus seminalibus quã in seipsis: secũdum Augustinum fuerunt facta in principio creationis rerũ. Tertio, quia nihil prohibet aliquid fieri propter finem futurum quem homo præscit. Sicut aliquis præparat ligna in æstate propter frigus futurum in hyeme. Ad decimumseptimum dicendum, quòd aliquis motus liberi arbitrij in animo potest esse in instanti, non tamen in instanti suæ creationis potuit habere motum liberi arbitrij in peccatum ratione supradicta.

Ad decimumoctauum dicendum, quòd & si angelus in primo instanti suæ creationis habuit motum voluntatis, sicut etiam intellectus, nõ tamen sequitur quod habuit motum voluntatis ad peccandum. Ad decimumnonum dicendum, quòd æuum mensurat esse angeli, non tamẽ mensurat actiones eiusin quibus est successio siue intellectus, siue voluntatis, vt ex supradictis patet. Ad vigesimum dicendum, quòd alia ratio est de merito & de peccato. Nam meritum procedit ex hoc quod mens rationalis creaturæ mouetur à Deo, qui à principio potest mouere ad quod voluerit. Sed ad peccãdum mouetur mens rationalis creaturæ à seipsa: quę non potest se mouere nisi secundum exigentiam naturalis ordinis. Ad vigesimumprimum dicendum, quòd anima in primo instanti suæ creationis efficitur mala, non per actionem propriam, sed per vnionem ad corpus infectum: vnde non est similis ratio de angelo qui non potuit fieri malus nisi per actum proprium. Ad vigesimumsecundum dicendum, quòd ratio illa deficit in duobus. Primò quidem: quia sicut creatura decideret in nihilum nisi per diuinam potentiam cõtineretur, ita etiam deficeret in non bonum si non contineretur à Deo. Non tamẽ sequitur quod nisi cõtineretur à Deo per gratiã quod rueret in peccatum, nisi solum de natura corrupta: quæ de se habet inclinationem ad malum. Secũdò, quia homo non obligatur ex necessitate præcepti ad vtendum gratia semper: quia præcepta affirmatiua non obligant ad semper. Et ideo non est necessarium quod in quolibet instanti aliquis mereatur vel peccet. Ad vigesimumtertium dicendum, quod diabolus dicitur loqui mendacium ex propriis: non quia mendacium sit naturalis proprietas eius: sed quia ea quæ sunt vera non habet à seipso, sed à Deo. Quod autem falsa loquatur, hoc habet à seipso, non autem à Deo.

Vtrum liberum arbitrium in dæmonibus possit reuerti ad bonum post peccatum.

ARTIC. V.

Primum. QVINTO quæritur, vtrum liberum arbitrium in dæmonibus possit reuerti ad bonum post peccatum. Et videtur quod sic. Dicit enim Dionysius quarto capi. de Diui. no. quod data naturalia in dæmonibus integra permanent post peccatum: sed ante peccatum poterat diabolus conuerti ad bonum: ergo etiam diabolus post peccatum poterit reuerti ad bonum. Præterea, nihil immobiliter quiescit in eo quod est contra naturam: quia id quod est cõtra naturam, per accidens se habet: ea vero, quæ sunt per accidẽs de facili moueri possunt: quia accidẽs est quod adest & abest præter subiecti corruptionem. Sed peccatum est contra naturam angeli, quia ab eo quod est secundum naturam cecidit in id quod est contra naturam, vt Damasc. dicit in secundo libro: ergo non potest esse quod liberum arbitrium diaboli immobiliter perseueret in malo. Sed dicendum quod hoc cõuenit diabolo ratione sui status, quia scilicet statim peccando amisit statum viatoris, ad quem pertinet mutari de bono in malum, & econuerso. Sed contra, statui viæ succedit status præmij vel pœnæ quæ est à Deo. Sed immobilitas in peccato non potest esse à Deo, quia Deus non est conseruator illius rei, cuius nõ est actor. ergo non potest esse quod immobilitas peccati conueniat angelo ratione status quem nunc habet. Præterea, omne quod non ineſt alicui per se, oportet quod ei insit ex aliqua causa. Sed immobiliter peccare non conuenit angelo secundum se. Sic enim conueniret ei secundum naturam, & sic esset naturaliter malus, quod supra improbatũ est. Nec iterum conuenit ei ex aliqua causa, quia neque à Deo, neque à natura, vt probatum est, neque etiam ex propria voluntate. Quia cum voluntas creaturæ sit de se mutabilis, non videtur quod possit immobilitatis causa existere: ergo immobiliter peccare nullo modo conuenit diabolo. Præterea, Augustinus dicit in libro de vera & falsa pœnitentia. Si posset diabolus sperare de Deo, & culpam in se sentire, quod nõ inuenit in se inueniret in Dei pietate, scilicet veniam sui peccati. Sed Diabolus potest sperare de Deo quia spes oritur ex fide, sicut & timor. Dicitur autem Iacobi quarto quod dæmones credunt & contremiscunt: ergo non est impossibile diabolum consequi veniam sui peccati, & ita non immobiliter in peccatis perseuerare. Præterea, si diabolus non potest sperare de Dei misericordia aut hoc est ex parte sua, aut hoc est ex parte Dei: sed non est ex parte Dei, quia sicut Augustinus in eodem libro dicit. Omnis malitia breuis in comparatione ad misericordiam Dei. Si autem dicatur quod hoc est ex parte sui: quia non potest per seipsum resurgere à peccato, pari ratione hoc competeret cuilibet peccanti mortaliter, quia nullus potest per seipsum de peccato exire, nisi liberetur à Deo, nec tamen omnes peccãtes mortaliter, irreuocabiliter perseuerant in malo: ergo diabolus non perseuerat immobiliter in malo. Præterea, ista consequẽtia valet, possum currere si volo: ergo possum currere. Sed diabolus potest conuerti ad bonum si vult, quia in ipso velle consistit conuersio: ergo diabolus potest conuerti ad bonum. Præterea, si motus sit naturalis, sequitur quod quies sit naturalis, quia per quam naturã aliquid mouetur ad locũ etiam quiescit in loco: ergo pari ratione si motus est voluntarius & quies voluntaria. Sed diabolus voluntarie motus fuit ad malum: ergo voluntarie quiescit in malo. Non ergo ex necessitate. Præterea, secundum Chrisostom. super Ioan. sicut se habet lux solis ad aërem, ita se habet lux increata ad spiritualem substantiam. Sed quanto aër est purior, tanto magis potest percipere lucem solis, angelus autem est subtilioris naturæ inter spirituales substantias quam anima. Cũ ergo anima post peccatum possit percipere lucem gratiæ, videtur quod multo fortius angelus: ergo videtur quod nõ immobiliter perseueret in malo. Præterea, quòd natura est tale, semper est tale. Sed angelus naturaliter habet quod possit conuerti in bonum: ergo semper potest in bonum conuerti, sicut ante peccatum, sic & post peccatum.

Præterea, diabolus non reportauit commodum ex suo peccato. Sed ante peccatum tenebatur conuerti in Deum. ergo etiam & post peccatum tenetur cõuerti in Deum. Sed nullus tenetur ad impossibile: ergo nõ est impossibile diabolum conuerti ad Deum. Et sic vt videtur non immobiliter manet in peccato. Præterea, quanto aliquod agens est magis infimum tanto magis est determinatũ ad vnum, sicut corpus graue & leue magis est determinatũ ad vnum motum, quam ratio quæ potest in diuersa moueri. Sed anima est ordine naturæ iuxta angelum. Cum ergo anima non sic determinetur ad vnum quin post peccatum possit reuerti ad bonum, videtur quod multo minus angelus.

Præterea, inferior appetitus potest dirigi per superiorem appetitũ. Sicut in nobis appetitus sensitiuus dirigitur per appetitum rationalem, vt dicitur in tertio de Anima. Sed supra appetitum dæmonis est alius superior appetitus scilicet appetitus Dei & boni angeli: ergo appetitus dæmonis quo tendit in malum potest in bonum dirigi. Præterea, vnumquodque naturaliter conuertitur ad id quod melius est. Sed diabolus intelligit bonum diuinum esse melius quam

quam bonum suum: ergo potest in bonum diuinum conuerti. Non ergo immobiliter perseueratin auersione à Deo quæ est malum eius. Præterea, mutatio status non tollit diabolo libertatem arbitrij quæ est ei naturalis. Sed libero arbitrio per se conuenit cõuerti posse in bonum, quia posse peccare non est libertas arbitrij nec pars libertatis, vt Ansel. dicit: ergo mutatio status non tollit diabolo quin possit conuerti in bonum. Præterea, diabolus antequam peccaret, poterat conuerti in bonum. Si autem post peccatum non potest conuerti in bonum, aut hoc est per subtractionem aliquam, aut propter additionem. Sed non per subtractionem, quia potentiæ naturales in eis manent integræ, sicut & cætera naturalia bona: vt Dionysius dicit. Similiter etiam nec per additionem: quia quod additur alicui aduenit ei secũdum modum eius. Et ita cum libero arbitrio angeli secundum se sit conuertibile, videtur quod illud quod ei additur vertibiliter inhæreat ei. Non ergo immobiliter perseuerat in malo. Præterea, voluntas proportionatur intellectui à quo mouetur. Sed intellectus angeli non ita intelligit vnum quin etiam possit intelligere aliud: ergo non ita vult vnum quin possit etiam reuerti ad aliud volendum, & ita non immobiliter perseuerat in malo.

Præterea, Dionysius dicit quarto capi. de Diui. no. quod dæmones intelligunt & volunt bonum. Nihil autem aliud videtur requiri ad hoc quod conuertantur, nisi quod huic voluntati consentiant: ergo videtur quod possint iterato cõuerti in bonum. Præterea, Ansel. dicit quòd si in dæmonibus est libertas arbitrij, oportet quod sit in eis vel quãtum ad hoc quod possunt seruare rectitudiuem, aut quantum ad hoc quod possunt eam deserere, aut quantum ad hoc quod possunt eam recuperare. Sed hoc non est in eis quantum ad hoc quod possint conseruare rectitudinem, quia non habent eam, nec quãtum ad hoc quod possint eam deserere, quia hoc pertinet ad posse peccare, quod nõ est pars libertatis. Relinquitur ergo quod sit in eis liberum arbitrium quantum ad hoc quod est potestas recuperandi rectitudinem, & ita non immobiliter perseuerant in malo.

Præterea, quod æqualiter deformatur, æqualiter reformari potest. Sed diabolus est æqualiter deformatus, sicut & multi homines qui ex eadem causa peccant scilicet ex malitia: ergo cum homines possint reformari, etiam dæmones reformari poterũt. Præterea, sicut se habet appetitus ad bonum & malum, ita intellectus ad verum & falsum. Sed nullus intellectus est qui ita inhæreat falso quod non possit redire ad verum: ergo voluntas diaboli non ita inhæret malo quin possit redire ad bonum.

Contra. 1. SED CONTRA est quod primę Ioannis tertio dicitur: ab initio sui peccati diabolus peccat. Quod exponens Augustinus in vndecimo de Ciuitate Dei, dicit quod semper peccat ab initio sui peccati. Præterea, Gregorius dicit 34. Moralium. Cor antiqui hostis sicut lapis indurabitur, quia nulla vnquam conuersionis pœnitentia mollietur. Præterea, angelus medius est inter Deum & hominem: sed Deus habet liberum arbitrium inuertibile ante electionem & post, homo autem habet ipsum vertibile ante & post: ergo angelus medio modo se habet, vt scilicet sit vertibile ante, sed non post. nam contrarium est impossibile, vt scilicet sit vertibile post & ante. non ergo post electionem peccati potest reuerti ad bonum.

CONCLVSIO.

Dæmonum liberum arbitrium post primam auersionem à Deo, impossibile est conuerti ad bonum.

RESP. RESPONDEO dicendum, quod circa hanc quæstionem errauit Origenes existimans cuiuslibet creaturæ liberi arbitrij in quolibet statu esse vertibile ad bonũ & ad malum. vnde putauit etiam dæmones quandoque per liberum arbitriũ posse redire ad bonũ, & per diuinã misericordiam veniam consequi peccatorum. Sed Augustinus dicit vigesimoprimo de Ciuitate Dei. Origenem propter hoc & propter alia nonnulla reprobauit ecclesia: quia ex hoc quod misericors videbatur defecit faciendo sanctis veras miserias, quibus pœnas luerent: & falsas beatitudines, in quibus verum ac securum, hoc est sine timore certum sempiternumque boni gaudium non haberent. ponebat enim eadem ratione quod & boni angeli & homines quandoque possent per liberum arbitrium peccare, & ita a beatitudine decidere quod manifeste contrariatur sententiæ domini dicentis. Ibunt hi in supplicium æternum, iusti autem in vitam æternam. Considerandum est autem quod hic Origenis error ex hoc prouenit, quod non rectè cõsideraũit quid per se pertineret ad liberi arbitrij potestatem, sine qua homo in nullo statu inuenitur. Est ergo considerandum, quod ad rationem liberi arbitrij pertinet quod in diuersa possit. vnde res cognitione carẽtes, quasi actiones sunt determinatæ ad vnum, nihil agunt suo arbitrio. Animalia vero irrationalia agunt quidem arbitrio, sed non libero: quia iudicium, quo aliquid prosequuntur vel fugiut, est in eis determinatũ à natura, ita vt ipsum præterire non possint, sicut ouis non potest non fugere lupum vilum. Sed omne illud, quod habet intellectum & rationem, agit libero arbitrio, inquantum scilicet arbitriũ eius, quo agit, consequitur apprehẽsionem intellectus vel rationis, quæ se habet ad multa. & ideo, sicut dictum est, ad rationem libe. arbi. pertinet quod in diuersis possit. Sed ista diuersitas potest attendi tripliciter. Vno modo secundum differentiam rerum, quæ eliguntur propter finem. nam vnicuique naturaliter conuenit vnus finis, quem naturali necessitate appetit: quia natura semper tendit ad vnum. Sed quia ad vnũ finem multa possunt ordinari, appetitus intellectualis vel rationalis naturæ potest tendere in diuersa, eligendo ea quæ sunt ad finem. & hoc modo Deus tanquam proprium finem naturaliter vult suam bonitatem, nec potest nõ velle eam. Sed quia ad bonitatem eius ordinari possunt diuersi modi & ordines rerum, voluntas eius non sic fertur ad vnũ in suis effectibus, quin quantũ est de se possit ferri in aliud. & secundum hoc competit Deo libertas arbitrij. Similiter & angelus & homo habent finem naturaliter sibi præstitutum beatitudinem: vnde naturaliter appetunt eam, nec possunt velle miseriam, vt Augu. dicit 8. de Trini. Sed quia ad beatitudinem diuersa possunt ordinari, in eligendo ea, quæ sunt ad finem, potest voluntas tam hominis quam angeli boni vel mali in diuersa ferri. Secunda autem diuersitas, in quam liberum arbitrium potest, attenditur secundũ differentiam boni & mali. Sed ista diuersitas non per se pertinet ad potestatem liberi arbitrij, sed per accidẽs se habet ad eã inquantũ, inuenitur in natura deficere potẽti. Cũ enim voluntas de se ordinetur in bonum sicut in proprium obiectum, quod in malum tendat, non potest contingere nisi ex hoc quod malum apprehenditur sub ratione boni, quod pertinet ad defectum intellectus vel rationis, vnde causatur libertas arbitrij non autem pertinet ad rationem alicuius potentiæ quod deficiat in suo actu. sicut non pertinet ad rationem visiuæ potentiæ quod aliquis obscure videat. Et ideo nihil prohibet inueniri Lib. arb. quod ita tendit in bonum, quod nullo modo potest tendere in malum, vel ex natura sicut in Deo, vel ex perfectione gratię, sicut in hominibus & angelis beatis. Tertia autem diuersitas, in quam Libe. arbi. potest, attenditur secundum differentiam mutationis, quæ quidem non consistit in hoc quod aliquis diuersa velit. Nam & ipse Deus vult vt diuersa fiant secundum quod conuenit diuersis temporibus & personis: sed mutatio Libe. arbi. consistit in hoc quod aliquis illud idem & pro eodem tempore non velit, quod prius volebat: aut velit quod prius nolebat: & hæc diuersitas non per se pertinet ad rationem Lib. arbi. sed accidit ei secundum conditionem naturæ mutabilis. Sicut non est de ratione visiuæ potentiæ quod diuersimode videat, sed hoc contingit quãdoque propter diuersam dispositionem videntis, cuius oculus quandoque est purus, quandoque autem turbatus. Et similiter etiam mutabilitas seu diuesitas Liberi arbitrij nõ est de ratione eius, sed accidit ei inquantum est in natura mutabili. Mutatur enim in nobis Liberum arbitrium ex causa intrinseca, & ex causa extrinseca. Ex causa quidem intrinseca vel propter rationem: puta cũ quis aliquid prius nesciebat, quod postea cognoscit: vel propter ipsum appetitum, qui quandoque sic est dispositus per passionem, vel habitum, vt tendat in aliquid sicut in sibi cõueniens, quod cessante passione vel habitu sibi conueniens non est. Ex causa vero extrinseca, puta cum Deus immutat voluntatem hominis per gratiam de malo in bonum, secundum illud Prouerb. 21. Cor Regum in manu Dei, & quocunque volucrit vertet illud. hæc autem duplex causa cessat in angelis post primam electionem. Et primo quidem naturaliter in his quæ ad ordinem naturæ pertinent immutabiliter se habent: quia mutatio est existentis in potentia, vt dicitur in 3. Physic. hoc autem ad naturam angelicam pertinet, vt

Liberum arbitrium quo modo nõ per se, sed per accidens nunquã ab intrinseco, aliquando ab extrinseco mutabile sit contingat.

actu

Universidad de Deusto
Biblioteca

actu habeant notitiam omnium, quæ naturaliter scire possunt. Sicut nos naturaliter actu habemus notitiam primorum principiorum, ex quibus procedimus ratiocinando ad acquirendam cognitionem conclusionum: quod in Angelis non contingit: quia in ipsis principiis intuentur omnes conclusiones, quæ ad naturalem eorum cognitionem pertinent. Et ideo sicut immobiliter nos habemus in cognitione primorum principiorum, ita intellectus eorum immobiliter se habet circa omnia, quæ naturaliter cognoscit. Et quia voluntas proportionatur intellectui, consequens est quod etiam voluntas eorum naturaliter sit immutabilis circa ea, quæ ad ordinem naturæ pertinent: verum est autem, quod sunt in potentia respectu motus in supernaturalia, siue per conuersionem, siue per auersionem: vnde hæc sola mutatio in eis esse potest, vt de gradu naturæ ipsorum moueantur in id quod est supra naturam conuertendo se vel auertendo. Sed quia omne quod aduenit alicui, aduenit ei secundum modum suæ naturæ, consequens est vt immobiliter angeli perseuerent vel in auersione vel in conuersione respectu supernaturalis boni. Ex parte vero extrinseca immutabiles sunt vel in bono vel in malo post primam electionem, quia tunc finitur in eis status viatoris: vnde non pertinet ad rationem diuinæ sapientiæ, vt vlterius dæmonibus gratia infundatur, per quam reuocentur à malo primæ auersionis, in qua immobiliter perseuerant. Et ideo quamuis diuersa eligant per liberum arbitrium, in omnibus tamen peccant: quia in omni eorum electione permanet via primę electionis ipsorum.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendum, quòd bona naturalia in angelis sunt integra quantum pertinet ad naturæ ordinẽ, sunt tamen corrupta vel deprauata seu diminuta per 2 comparationem ad capacitatem gratiæ vel gloriæ. Ad secundum dicendum, quòd peccatum est contra naturam non secundum id quod peccans appetit, sed secundum inordinationem ex qua habet rationem mali. Et ideo nihil prohibet ꝙ peccator immobiliter perseueret in eo quod 3 peccando appetit. Ad tertium dicendum, quòd Deus est causa status angelorum in quo sunt obstinati in malo non quidem sicut causando vel conseruando malitiam, sed sicut non impartiendo gratiam. Sic enim dicitur aliquos indurare, secundum illud Roma. nono. Cuius vult miseretur, & quem vult indurat. Ad quartum dicendum, quòd 4 immobiliter permanere in malo non conuenit diabolo ex vna causa, sed ex duabus. Nam esse in malo competit ei ex propria voluntate, sed immobiliter inhærere ei ad quod 5 voluntas applicatur, conuenit ei ex propria natura. Ad quintum dicendum, quòd diabolus non potest in se proprie loquendo culpam sentire, ita scilicet quod apprehendat & refugiat quasi malum culpæ suum peccatum, quia hoc pertineret ad mutationem liberi arbitrij. Et per consequens non potest sperare ex diuina misericordia veniam, 6 quasi de culpa. Ad sextum dicendum, quòd diabolus non solũ non potest per seipsum resurgere à peccato, sicut nec homo, sed vlterius secundum modum naturæ suæ competit ei vt immobiliter inhæreat ei quod per propriam voluntatem elegit. Et ideo peccatum eius est magis irremediabile quam peccatum hominis. Ad septimum dicendum, 7 quòd cum dico, possum surrere si volo, antecedens est possibile, & ideo consequens est possibile. Sed cum dico, diabolus potest reuerti ad bonum si vult, anteeedens est im- 8 possibile, vt ex dictis patet: vnde non est similis ratio. Ad octauum dicendum, quòd sicut motus auersionis à Deo fuit in diabolo voluntarius, ita etiam & quies in eo quod voluit est voluntaria. Nam voluntariè perseuerat in malo. Sed tamen voluntas eius in hoc immutabiliter manet ratione iam dicta. Ad nonum dicendum, quòd à luce in- 9 creata substantia spiritualis illuminatur dupliciter. Vno modo lumine naturali, & sic angelus bonus vel malus magis illuminatur quam anima. Alio modo lumine gratiæ, & sic malus Angelus minus est capax huius illuminationis propter impedimentum gratiæ quæ immobiliter in eis manet, vt dictum est. Ad decimum dicendum, 10 quòd liberum arbitrium diaboli non est naturaliter vertibile quantum ad naturalia sua, sed solum habet vertibilitatem respectu supernaturalium, ad quæ potest conuerti, vel ab eis auerti. Quod cum fecerit, immobiliter in 11 hoc perseuerat, sicut dictum est. Ad vndecimum dicendum, quòd sicut ebrius tenetur non peccare, non quidem considerato præsenti statu, sed considerata ebrietatis volũtaria causa secũdum quam imputatur ei aliquid ad culpã, ita etiam potest intelligi quod diabolus tenetur conuerti ad Deum, quamuis hoc ei sit impossibile secundum præsentem statum, quia in hunc statum ex volũtaria causa deuenit. Ad duodecimum dicendum, quod illud quod est 12 magis infimum est magis determinatum ad vnum secundum obiecta, quia virtus superior ad plura se extendit, Sed tamen illud quod est supremum ratione immutabilitatis est magis determinatum ad vnum. Et hoc modo liberum arbitrium diaboli est determinatum ad malum. Ad deci- 13 mumtertium dicendum, quòd mouere voluntatem solus Deus potest, qui etiam secundũ absolutam potentiam posset mutare voluntatem dæmonis in bonum. Sed tamẽ hoc non congruit naturæ ipsius, vt dictum est: vnde non est simile de appetitu sensitiuo qui secundum naturam mutabilis est. Ad decimumquartum dicendum, quòd diabolus 14 bonum diuinum secundũ ꝙ est fons omnis naturalis boni intelligit esse melius quam bonum proprium, non autem secundum quod est proprium principium bonum gratuiti. Quia adhuc manet in prima peruersitate, qua summã beatitudinem per naturalem virtutẽ voluit obtinere. Ad de- 15 cimumquintũ dicendũ, quòd per mutationem status non amisit liberum arbitrium dæmon, quin in bonum cõnaturale possit ferri, amisit tamen quod non possit in bonũ gratiæ. Ad decimumsextum dicendum, ꝙ immobilitas dia- 16 boli in malo causatur proprie per adhæsionem, quæ habet rationem appositionis. Et ex hoc ipso quod adhæret alicui secundum modum suæ naturę, magis sequitur quod immobiliter inhæreat quam quod vertibiliter. Ad decimumse- 17 ptimum dicendum, quòd appetitus diaboli potest quidem diuersa appetere, vt dictum est, sed tamen in omnibus quæ appetit, in malo immobiliter perseuerat, vt ex dictis patet.

Ad decimumoctauum dicendum, quòd ratio illa procedit de cognitione & voluntate naturalis boni. Nunc autem loquimur de bono gratuito & de malo culpæ, quod ei opponitur. Ad decimumnonum dicendum, quòd diabolus 19 habet libertatẽ seruãdi rectitudinem si eam haberet. Nam vt Anselmus dicit in eodem libro, liberum arbitrium semper habet potestatem seruãdi rectitudinem, & cum habet, & cum non habet eam. Sicut cum aliquis habet potestatem seruandi pecuniam si haberet, etiam si non habet.

Ad vigesimum dicendum, quòd quamuis aliquẽ homi- 20 nem contingat ex eadem causa peccare ex qua diabolus peccauit, non tamen propter hoc omnino similiter deformatur, sed diabolus immobiliter: homo utem mutabiliter secundum conuenientiam suæ naturæ. Ad vigesimumpri- 21 mum dicendum, quòd sicut diabolus immobiliter perseuerat in malo cui inhæret, ita etiam immobiliter perseueraret in falso cui assentiret.

Num intellectus diaboli post peccatũ sit obtenebratus, vt in eum possit cadere error vel deceptio.

ARTIC. VI.

SEXTO quæritur vtrum intellectus diaboli post peccatum sit obtenebratus, vt in eum possit cadere error, vel deceptio. Et videtur quod sic. Dicitur enim de Leuiathan, *Primum.* per quem diabolus intelligitur. Existimabit abyssum quasi senescentem. Quod exponens Greg. in 34. Moralium dicit, abyssum senescere existimat, qui terminari quandoque in suppliciis supernam animaduersionem putat: hoc autem est falsum: ergo in diabolo cadit falsa vel erronea opinio.

Præterea, quicunq; dubitat potest errare. Sed diabolus 2 quandoque dubitat, vt patet per hoc quod ipse dicit Matt. 4. Si filius Dei es dic vt lapides isti panes fiant: ergo diabolus potest errare. Sed dicendum quod diabolus errare potest quantum ad cognitionem gratuitam, non autem quantum ad cognitionem naturalẽ. Sed contra est quod Dio- 3 nysius dicit quarto cap. de Diuinis nomi. Data ipsis scilicet dæmonibus naturalia bona nequaquam mutata esse diximus. Sed sunt integra & splendidissima. Quamuis ipsi non videant claudentes suas inspectiuas boni virtutes. Sed ille qui non videt ex hoc quod suum visum claudit, potest decipi vel errare: ergo diabolus potest errare etiam circa sua naturalia. Præterea, vbicunque potest inueniri potẽtia sine 4 actu, ibi potest esse malum, vt patet per Philosophum in nono Metaphysicorum. Sed intellectu angelico etiam quantum ad naturalem cognitionem potest esse potentia sine

sine actu. Non enim simul actu considerant omnia ad quæ eorum naturalis cognitio se extendit. Alioquin non mutarentur per tempora, vt Augustinus dicit in octauo super gene. ad literam. ergo in intellectu angeli potest esse malum. Sed malum intellectus est falsum, vt dicitur in sexto Ethicorũ. ergo quamuis diabolus sit naturæ integræ, nihil 5 prohibet in intellectu eius inueniri falsam opinionẽ. Præterea, voluntas diaboli potuit deficere per peccatum, quia est ex nihilo. vt patet per Augusti. duodecimo de Ciuitate Dei. Sed similiter intellectus eius est ex nihilo. ergo pari 6 ratione potest deficere per errorem. Præterea, peccatum excludit à beatitudine. Sed beatitudo magis pertinet ad intellectum quam ad voluntatẽ, secũdum illud Io. 17. Hæc est vita æterna vt cognoscant te Deum, &c. Cum ergo per peccatum sit deprauata voluntas diaboli, intantum vt semper permaneat in peccato, multo magis sic est deprauatus 7 intellectus eius, vt semper permaneat in errore. Præterea, Ansel. probat in libro de Virtute, quod est vna sola veritas scilicet increata, vt Augustinus etiam dicit quod omnia videntur in lumine diuino. Sed dæmones sunt elongati à participatione Dei, secundum illud 2. ad Cor. sexto. Quæ conuentio lucis ad tenebras? ergo dæmones nullam veritate cognoscere possunt. Præterea, super illud Iob 15. Fa- 8 ctus est vt nullum timeret, dicit Gregorius in 34. Moralium de diabolo, quod appetitum celsitudinis vertit in rigorem mentis, vt iam per duritiam se male esse non sentiat, qui per gloriam præesse quærebat. Sed constat quod 9 male est ei. ergo habet de seipso falsam opinionem. Præterea, quicunque opinatur falsum quod prius opinabatur verum quandoque errat. Sed hoc conuenit diabolo, quia super illud. Sedẽte eo pro tribunali misit ad eum vxor eius, &c. dicit glossa. Nunc demum diabolus intelligens per Christum se spolia sua amissurũ, sicut primũ per mulierem mortem intulerat, ita modo per mulierem vult Christum de manibus sudæorum liberare, ne per eius mortem mortis amittat imperium. Ex quo videtur quod aliquando ei videbatur sibi expediens, quod Christus moreretur dum mortem eius procurabat. postmodum autem fuit ei visum quod hoc non expediret suo dominio. ergo videtur quod 10 aliquando habuerit falsam opinionem. Præterea, Augustinus dicit in libro de Vera religione. Cauendi sunt inferiores inferi, id est post hanc vitam pœnæ grauiores, vbi nulla potest esse commemoratio veritatis, quia nulla ratiocinatio. Et hoc ideo quia non perfundit lumen verum quod illuminat omnem hominẽ venientem in hunc mundum. Sed in statu illorum inferorum sunt dæmones. ergo ipsi nullam veritatem cognoscunt, nec est in eis aliqua ra- 11 tiocinatio. Præterea, sicut se habet vera cognitio ad rectum appetitum, ita se habet falsa cognitio ad peruersum appetitum. Sed non potest esse rectus appetitus nisi præcedat vera cognitio. ergo peruersum appetitum semper præcedit falsa cognitio. Sed in dæmonibus semper est peruer- 12 sus appetitus. ergo in eis est falsa cognitio. Præterea, super illud Lucę decimo. Plagis impositis abierunt semiuiuo relicto, dicit quædã glossa quod homo vulneratur per peccatum in naturalibus. Sed illud reformat in homine gratia quod per peccatum vulneratur. Cum ergo gratia reformet totam imaginem sub qua comprehenditur non solum voluntas, sed etiam intellectus, videtur quod per peccatum dæmonis fuerit vulneratus eius intellectus, etiam quãtum ad naturæ cognitionem. Et ita videtur quod etiam in na- 13 turali cognitione eius possit esse error & deceptio. Præterea, Dionysius dicit quarto capi. de Diuinis nominibus, quòd nullus ad malum aspiciens operatur. Sed id quod operatur diabolus est malum: ergo decipitur in sua existi- 14 matione. Præterea, Augusti. in libro de Vera religione. Ille angelus magis seipsum quam Deum diligendo subditus ei esse noluit, & intumuit per superbiam, & à summa decẽtia defecit per peccatum scilicet lapsus, & ob hoc minus est, quia eo quod minus erat frui voluit, quia magis voluit sua potentia frui quam Dei. Sed in hoc ipso quod suæ naturæ & virtuti peruertæ inhæsit, & per hoc incœpit minus esse, videtur ab ordine suorum naturalium defecisse: ergo & circa cognitionem naturalem potest in ipsum 15 cadere falsitas siue deceptio. Præterea, Gregorius dicit in pastorali, quòd menti furore ebriæ peruersum videtur esse quod rectum est. Sed mens diaboli est furore ebria. Dicit enim Dionysius quarto capi. de Diuinis nominibus, quòd malum dęmonis est furor irascibilis. ergo peruersum putat omne quod rectum est, & ita in sua opinione decipitur. Præterea, vniuersalis cognitio in nobis est decep- 16 tionis principium. Sicut cum considerantes lilij albedinem, quæ sibi & multis aliis est communis, decipimur existimantes quod est album esse lilium. Sed angeli cognoscunt per formas vniuersales, & tanto magis quanto sunt superiores. Cum ergo lucifer fuerit supremus inter angelos, & per consequens habeat formas maxime vniuersales, videtur quod maxime possit decipi. Præterea, simplex 17 ad quod se conuertit totum se conuertit: ergo pari ratione à quo se auertit totum se auertit. Sed diabolus est simplex secundum suam essentiam: ergo cum sit auersus à Deo, videtur quod totaliter sit ab eo auersus scilicet etiam quantũ ad effectionem & quantum ad cognitionem: ergo videtur quod eius cognitio totaliter à virtute deficiat, cum Deus veritas sit. Præterea, super illud secundæ ad Corint. sexto. 18 Quæ comparatio Christi ad Belial. dicit glossa quod diabolus omnia facit male. Sed ipsum intelligere est quoddam agere: ergo videtur quod diabolus male se habeat etiam in intelligendo. Et ita videtur quod in eius intellectu cadat falsa opinio.

SED CONTRA est quod Dionysius dicit septimo *Contra.* 1. capite de Diuinis nominibus, quòd angeli sunt simplices intellectus: sed in simplici intelligentia, etiam humana, non potest esse falsum: ergo multo minus in cognitione angelica. Sed diabolus est angelicæ naturæ: ergo in eius cognitione non cadit falsitas. Præterea, in dæmonibus 2 cum sint substantiæ incorporeæ non est cognitio nisi intellectiua. Sed intellectus semper est rectus, vt Philosophus dicit in tertio de anima. & August. etiam probat in libro 83. quæstionũ, quod nullus falsum intelligit ergo videtur quod in cognitione dæmonum non possit esse deceptio quantum ad cognitionem. Sed dicendum quod in cognitione dæmonum non potest esse deceptio quantum ad cognitionem naturalem, sed solum quãtum ad cognitionẽ gratuitam. Sed 3 contra, cognitio gratuita præcipue refertur ad Deum secundum quod excedit naturalem cognitionem creaturæ. Sed sicut Philosophus probat in nono Metaphysi. in cognitione substantiarum simplicium quæ super nos sunt, non potest esse falsum, sed est ibi defectus solum in non attingendo. ergo circa cognitionem gratuitam non potest esse aliqua falsa opinio in dæmonibus, sed solum deficiunt in cognoscendo. Præterea, omne quod aduenit alicui aduenit secun- 4 dum modum suæ naturæ, vt dicitur in lib. de Causis. Si ergo dæmones secundum suam naturalem cognitionem nõ possunt errare, videtur quod nec etiam circa cognitionem gratuitorum quæ eis superuenit errare possunt. Item dicẽdum quod dæmones possunt errare circa cognitionem affectiuam. Sed contra, cognitio angelica excedit omnem hu- 5 manam cognitionem. Sed aliqua vis cognoscitiua est in homine, quæ non errat etiam in peccatore, scilicet synderesis. ergo videtur quod multo fortius cognitio angeli peccantis sit absque errore. Præterea, dæmon ex libero arbi- 6 trio peccauit, quod est facultas volũtatis & rationis. Sed ratio & voluntas referuntur ad diuersa obiecta. Nam voluntas respicit bonum, ratio autem verum. ergo nihil prohibet voluntatem diaboli esse deficiẽtem circa bonum, ita tamen quod intellectus eius non sit deficiens circa verum. Præ- 7 terea, nihil corrumpitur vel diminuitur nisi per suum oppositum. Sed peccatum non opponitur naturæ. ergo videtur quod neque corrumpat neque diminuat bonum naturæ. Sed naturalis cognitio non patitur errorem. ergo videtur quod nec etiam post peccatum possit in eo esse error.

Præterea, Gregorius dicit in quarto Dialect. quod anima 8 à corpore eleuata cognoscit verum sine errore. Sed magis eleuatur à corpore angelus etiam malus quam anima. ergo videtur quod multo minus in malis angelis possit cadere error.

CONCLVSIO.

Cum naturalibus bonis non fuerint angeli neq; dæmones priuati, quo ad ea quæ naturaliter cognoscunt non potest error, vel deceptio contingere, sed tantum quo ad illa, quæ supernaturali lumine cognoscunt, non eodem tamen modo in angelis & dæmonibus.

RESP. RESPONDEO dicendũ, quod falsa opinio est quædam defectiua operatio intellectus. sicut partus monstruosus

Universidad de Deusto
Biblioteca

ſtruoſus eſt quædam defectiua operatio naturæ, vnde Philoſophus dicit in ſexto Ethicorum, quòd malum intellectus eſt falſum. Defectiua autem operatio ſemper procedit ex defectu alicuius principij ſicut ex aliquo defectu ſeminis procedit monſtruoſitas partus, vt dicitur in ſecundo Phyſicorum. Vnde neceſſe eſt, quòd omnis falſa extimatio procedat ex defectu alicuius principij cognoſcendi, ſicut in nobis falſa opinio accidit plerunque ex indebita ratiocinatione. Nihil autem poteſt deficere quantum ad id, ad quod ſemper eſt in actu ſecundum ſuam naturam, ſed in eo aliquid deficere poteſt reſpectu cuius eſt in potẽtia: nam id quod eſt in potentia, poteſt ſubiici & perfectioni & priuationi. Actus autem opponitur priuationi, ad quam pertinet omnis defectus. Sicut autem ſupra dictum eſt, angelus ſecundum conditionem ſuæ naturæ actu habet perfectam notitiam omnium eorum, ad quę vis ſua cognoſcitiua naturaliter ſe extendit: non enim diſcurrit à principiis ad cõcluſiones, ſed ſtatim in ipſis principiis notis concluſiones videt. Alioquin ſi actu habens principiorum notitiam in potentia concluſiones cognoſcere, oportet ipſum ſicut & nos per rationis diſcurſum per principia notitiam concluſionum acquirere: cuius contrarium patet per Dionyſium ſeptimo capite de Diuinis nominibus. Sicut ergo nobis non poteſt ineſſe falſa opinio circa prima principia naturaliter nobis nota, ita nec angelo poteſt ineſſe falſa opinio circa quæcunque, quæ naturali eius cognitioni ſubſunt. Et quia peccando diabolus proprietatem naturæ ſuæ non amiſit, ſed data naturalia in eis manent integra & ſplendidiſſima, vt Dionyſius dicit quarto capite de Diuinis nominibus, conſequens eſt quod nec diabolus falſam opinionem habere poſſit in his, quæ pertinent ad eius naturalem cognitionem. Quamuis autem mens eius ſit in actu reſpectu eorum, quæ naturaliter cognoſcere poteſt, eſt tamen in potentia reſpectu eorum, quæ ſuam naturalem cognitionem excedunt, & ad ea cognoſcenda indiget ſuperiori lumine illuſtrari. Sicut enim virtus actiua quanto eſt ſuperior tanto in plura agenda ſe poteſt extendere, ita virtus cognoſcitiua, quæ eſt altior, ad plura cognoſcenda ſe extendit: vnde neceſſe eſt, quòd reſpectu eorum, in quibus ſuperior intellectus inferiorem excedit, inferior intellectus ſit quaſi in potentia indigens perfici per ſuperiorem. Sic ergo reſpectu eorum quæ ſunt in diuina cognitione, omnis intellectus angelicus eſt in potentia, indigens illuſtrari ad ea cognoſcenda quodam ſupernaturali lumine: quod eſt lumen gratiæ diuinæ, & ſic reſpectu huius cognitionis gratuitæ poteſt in quolibet aliquis defectus exiſtere, aliter tamen & aliter. Nam in bono angelo poteſt quidem reſpectu huiuſmodi cognoſcibilium eſſe defectus, ſed ſimplicis negationis, ſecundum quod Dionyſius dicit ſeptimo capite Eccleſiaſti. hierar. quòd à neſcientia purgantur, non autem poteſt in eis eſſe defectus falſæ opinionis. Quia cum voluntas eorum ſit ordinata non applicant ſuum intellectum ad iudicandum de illis, quæ cognitionem eorum excedunt. Sed in malis angelis propter inordinatam, & ſuperbam voluntatem, poteſt eſſe reſpectu huiuſmodi cognoſcibilium etiam defectus falſæ opinionis, inquantum exhibent præſumptuoſe ſuum intellectum ad iudicandum de his quæ eos excedunt. Et hæc quidem falſitas reſpectu huiuſmodi cognoſcibilium poteſt in eis eſſe ſpeculatiue, inquantum ſcilicet abſolute in falſum iudicium prorumpunt: & practice ſiue affectiue, inquantum falſo exiſtimant aliquid eſſe appetendum vel agendum in ordine ad prædicta cognoſcibilia.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendum, quòd interminabilitas diuinæ animaduerſionis pertinet ad cognitionem gratuitam: quia ratio diuinorum iudiciorum excedit omnem naturalem cognitionem creaturæ ſecundum illud Pſal. Iudicia tua abyſſus multa. Non tamen diabolus ignorat interminabilitatem ſui ſupplicij: hoc enim diminueret eius miſeriam. Sicut enim ad augmentum fœlicitatis bonorum pertinet ſecuritas de perpetuitate gloriæ, ita ad augmentũ miſeriæ damnatorum pertinet certitudo de interminabilitate miſeriæ: vnde dicẽdum eſt quod dicitur diabolus exiſtimare abyſſum ſeneſcentem, ſicut Gregorius ibidẽ exponit, quia opinionem terminabilitatis pœnarum mentibus hominum ingerit in hoc mundo, vt minus peccare formi-
1 dẽt. Ad 2. dicendũ, quòd illa dubitatio diaboli fuit de myſterio incarnationis: quod excedit naturalem cognitionem etiam angelorum. Ad tertium dicendum, quòd dæmones 3
dicuntur non videre ſua naturalia, non quin ea abſolute videant: alioquin nihil cognoſcere poſſent, quia vt dicitur in lib. de Cauſis. Intelligentia intelligit omnia alia intelligendo eſſentiam ſuam. Sed nõ videt ea in ordine ad bona gratuita, à quibus conſiderandis auertit ſuam intentionem, ſolis ſuis naturalibus finaliter inhærens. Ad quartum dicen- 4
dum, quòd habere notitiam in actu dicitur dupliciter: vno modo quantum ad actualem conſiderationem. Et ſic non intelligitur quod angelus habeat actualem notitiam omnium ad quę ſua naturalis cognitio ſe extendit. Alio modo quantum ad habitualem notitiam, quia vt dicitur in 2. de Anima. & in 8. Phyſico. aliter dicitur aliquis eſſe potentia ſciens ante addiſcere, quando ſcilicet nondum habet habitum ſcientiæ, & aliter ante conſiderare. Et hoc modo angelus habet actualem notitiam reſpectu omnium quæ naturaliter cognoſcere poteſt, & iſtud ſufficit ad repellẽdam falſitatem contrariam. Non enim nos ſemper actu conſideramus principia, ſed ipſe habitus principiorum ſufficit ad repellendum omnem contrarium errorem cum ipſa.

Ad quintum dicendum, quòd ex hoc quod aliquid eſt ex 5
nihilo, ſequitur quod ſit ſecundũ aliquid vertibile, non tamen oportet quod ſit vertibile quantum ad omnia. Corpora quidem cœleſtia mutabilia ſecundũ locum, ſed nõ ſecundum ſubſtantiã. Et ſimiliter intellectus angeli ex hoc quod ex nihilo poteſt deficere circa ſupernaturalia, non autem circa naturalem cognitionẽ, quia etiam volũtas angeli circa huiuſmodi poteſt peccare, vt ſupra habitũ eſt. Ad ſex- 6
tum dicendum, quòd beatitudo actiua conſiſtit in intellectu ad quem pertinet viſio Dei, magis quam in voluntate ad quam pertinet delectatio. Quia delectatio conſequitur operationem ſicut cauſam, & adiungitur ei ſicut quædã ſuperueniens perfectio: vnde Philoſophus dicit in 10. Ethico. quod delectatio perficit operationem, ſicut decor iuuentutem: Sed appetere finem & mouere in ipſum præcipue conuenit voluntati. Et hoc impeditur per peccatum. Et ideo peccatum magis reſpicit voluntatem quam intellectum.

Ad ſeptimum dicendum, quod dæmones elongati ſunt à 7
participatione diuinæ veritatis, & diuini luminis, ſecũdum quod participatur per gratiam, non autem ſecũdum quod participatur per naturam. Ad octauum dicendum, quòd 8
diabolus non ſentit ſe eſſe male, quia culpam ſuam non apprehendit vt malum, ſed adhuc obſtinata mente perſeuerat in malo: vnde pertinet ad falſitatem practicę ſeu affectiuę cognitionis. Ad nonum dicendũ, quòd effectus paſ- 9
ſionis Chriſti pertinet ad ſupernaturalem cognitionẽ, circa quam diabolus errare potuit. Ad decimum dicendum, 10
quòd cum dicitur quod apud inferos non eſt commemoratio veritatis, non eſt intelligendum quaſi nullam veritatem cognoſcant, alioquin non cognoſcerent ſe actus peccatorum perpetraſſe, & ſic excluderetur vermis conſcientiæ. Sed eſt intelligendum, quod non ſunt in ſtatu acquirendi cognitionem veritatis, per quam intellectus eorum perficiatur. Ad vndecimum dicendũ, quòd ſecũdũ Diony. 4. 11
cap de Diui. no. bonum cauſatur ex tota & integra cauſa, malum autem ex ſingularibus defectibus. Et ideo plura requiruntur ad bonum quam ad malum: vnde non ſequitur ſi ad rectitudinem appetitus requiritur vera cognitio intellectus, quòd peruerſitas appetitus non poſſit eſſe ſine falſitate cognitionis. Quamuis etiam dici poſſit quod & appetitus poſſit eſſe rectus aliqua falſa cognitione præcedente, puta cum aliquis exhibet honorem paternum ei quem falſo putat patrem. Et ſimiliter appetitus peruerſus ſemper eſt cum aliqua falſitate practicę cognitionis. Ad duode- 12
cimum dicendum, ꝙ culpa vulnerat hominem in naturalibus quantum ad capacitatem gratuitorum: non autem ita quod adimat aliquid de eſſentia naturæ. Et ſic non ſequitur quod intellectus eius erret niſi circa gratuita. Ad decimũ- 13
tertium dicendum, quòd ratio illa procedit de cognitione practica vel affectiua, ſecundum quam aliquis aſpiciẽs ad bonum eligit malum. Ad decimumquartũ dicendũ, quòd 14
in hoc quod diabolus ſibi magis inhæſit per amorem quã Deo, peccauit circa ordinem naturalium ad gratuita, quia non retulit amorem ſuæ naturæ in Deum. Et hoc etiã dicitur minus eſſe, inquantum priuatus eſt eſſe gratuito. Ad 15
decimumquintum dicendum, quòd furor de diabolo dicitur Metaphorice, & ex talibus locutionibus non trahitur conueniens argumentatio. Tamen etiam poteſt dici quod hoc etiam pertinet ad practicum cognitionem.

Ad

16 Ad decimumſextum dicendum, quod vniuerſalis cognitio dicitur eſſe in angelis, non quia cognoſcant ſolam naturam vniuerſalem rerum per quem modum vniuerſalis cognitio eſt in nobis deceptionis cauſa, ſed dicitur cognitio eorum eſſe vniuerſalis inquantum vniuerſaliter ad multa cognoſcibilia ſe extendit, de quibus propriam & completam cognitionem habent. Ad decimumſeptimũ
17 dicendum, quod angelus eſt ſimplex in eſſentia, ſed multiplex in virtute, inquantum ſcilicet virtus eius ad multa ſe extendit, non quidem per diuerſarum naturarum potentias, ſicut in nobis eſt appetitus ſenſitiuus & intellectiuus. Hoc enim repugnaret ſimplicitati eſſentiæ. Secundum ergo appetitum intellectualem prout in multa ſe poteſt extendere, poteſt ab aliquo auerti ſecundum aliquid & non ſecundum aliud. Et ſic appetitus eius non eſt
18 auerſus à Deo ſecundum naturalia, ſed ſecundum gratuita. Ad decimumoctauum dicendum, quod diabolus omnia male agit quantũ ad ea quæ agit ex libero arbitrio. Sed actiones naturales in eo ſunt bonæ, quia proprie loquendo actiones illæ naturæ ſunt Dei inſtituentis naturam.

Ad primũ in cõtrariũ. AD PRIMVM autem, quod in contrarium obiicitur dicendum, quod angelus habet ſimplicem intellectum quantum ad hoc, quod ſicut non intelligit veritatem diſcurrendo à principiis ad concluſiones, ſed ſtatim in principiis videt concluſionum veritatem, ita etiam non intelligit ſuperaddendo prędicatum ſubiecto per modum compoſitionis & diuiſionis intellectus noſtri, ſed ſtatim in ſimplici conſideratione ſubiecti conſiderat ea, quæ ſubiecto conueniunt, vel quæ ab eo remouentur. vtriuſque enim eſt eadem ratio, eo quod diſpoſitio ſubiecti eſt principium cognoſcendi inhærentiam prædicati ad ipſum. vnde Angelus per ſimplicem apprehenſionem ſubiecti cognoſcit eſſe vel non eſſe, ſicut & nos componendo & diuidendo. Nihil enim prohibet per ſimplex intelligere compoſitum, ſicut per immateriale cognoſcitur materiale. Ex hoc autem in intellectu noſtro componente poteſt prouenire falſitas, inquantum iudicat aliquid eſſe vel non eſſe. vnde in intellectu dæmonis poteſt eſſe falſitas præcipue quantum ad ea, quæ excedunt naturalem cognitionem.

2 Ad ſecundum dicendum, quod intellectus ſemper dicitur eſſe rectus in intelligendo, quia vt Auguſtinus dicit in libro octuageſimotertio quæſtionum. quicunque intelligit aliquid intelligit illud eſſe vt eſt, poteſt tamen potentia intellectus non intelligendo verum errare, vt patet in
3 eo qui opinatur falſum. Ad tertium dicendum, quod circa ipſam eſſentiam diuinam non poteſt dæmon deficere niſi in non attingendo, ſicut ratio inducta probat. Sed in his quæ ſupernaturaliter facit in creaturis poteſt intel-
4 lectus dæmonis deficere falſum opinando. Ad quartum dicendum, quod modus intelligendi ipſius dæmonis cõſormatur ſubſtantiæ ſuæ. Non tamen oportet quod eandem vim habeat ad iudicandum de his quæ excedunt naturam ſuam, ſicut ad iudicandum ea quæ ſunt ſibi connaturalia. Et ideo licet nunquam falſum iudicium habeat de his quæ pertinẽt ad naturalem cognitionem eius, poteſt tamen habere falſum iudicium de his quæ naturalem eius cognitio-
5 nem excedunt. Ad quintum dicendum, quod ſinderesis eſt cognoſcitiua vniuerſalium principiorum operabilium, quæ naturaliter homo cognoſcit, ſicut & principia vniuerſalia ſpeculabilium. vnde ex hoc non poteſt concludi niſi quod dæmones in naturali cognitione non errent. Ad
6 ſextum dicendum, quod voluntas non mouetur à bono, niſi inquantum eſt apprehenſum. vnde non poteſt deficere ab appetitu boni, niſi etiam ſubſit defectus aliquis circa apprehenſionem, non quidem quantum ad vniuerſalia principia, quorum eſt ſinderesis. ſed quantum ad particularia
7 eligibilia. Ad ſeptimum dicendum, quod quia culpa non directe opponitur naturæ, inde eſt quod dæmones per peccatum non incurrerunt falſitatem quantum ad naturalem
8 cognitionem. Ad octauum dicendum, quod Gregorius loquitur de eleuatione animæ quæ fit per gratiam, lumen enim gratiæ omnem falſitatem excludit.

Num dæmones futura cognoſcant.

ARTIC. VII.

Primum. SEPTIMO quæritur, vtrum dæmones cognoſcant futura. Et videtur quod ſic. Dicit enim Auguſtinus noño de Ciuitate Dei. Tẽporalia diuinæ virtutis effecta, angelicis ſenſibus etiam malorum ſpirituum potius quam infirmitati hominum poſſunt eſſe conſpicua. ſed homines conſiderando effectus diuinæ virtutis multa de futuris præcognoſcunt, vt medicus ſanitatem, nauta tranquillitatem futuram. ergo multo magis dæmones futura præcognoſcere poſſunt. Præterea, nullus vere poteſt prænuncia- 2
re niſi illud quod præcognoſcit. Sed ſicut Auguſtinus dicit in libro de Diuinis nominibus, dæmones quædam vera prænunciant de futuris euentibus. ergo dæmones præcognoſcunt futura. Præterea, ſi dæmones ſint ſubſtan- 3
tiæ incorporeæ, oportet quod ſecundum ſubſtantiam & operationem ſint ſupra tempus, ſecundum illud quod dicitur in libro de Cauſis, quod intelligentiæ ſubſtantia & operatio eſt ſupra tempus. Sed præſens præteritum & futurum ſunt differentiæ temporis. ergo quantum ad cognitionem dæmonis non differt vtrum ſit aliquid præſens præteritum aut futurum. Sed dæmones poſſunt cognoſcere præſentia & præterita. ergo etiam poſſunt cognoſcere futura. Sed dicendum quod ad hoc quod aliquid poſſit cognoſci non ſolum requiritur quod cognoſcens ſit præſentialiter & in actu, ſed etiam cognitum. Sed contra, certior eſt cogni- 4
tio Dei quam cognitio dæmonis. Si ergo ad certitudinem cognitionis dæmonis requiritur quod cognitum ſit præſentialiter in actu, multo magis hoc requiritur ad cognitionem Dei, & ſic nec Deus futura cognoſceret, quod eſt inconueniens. Præterea, omnis cognitio eſt ſecundum 5
modum cognoſcentis. Sed in dæmone cum ſit ſubſtantia incorporea non eſt cognitio ſenſitiua, ſed ſolum intellectualis. Cum ergo intellectus abſtrahat ab his & nunc. videtur quod non differat quantum ad cognitionem dæmonis, vtrum aliquid ſit præſens præteritum vel futurum.

Præterea, manifeſtum eſt quod dæmones cognoſcunt 6
ſingularia dum ſunt. Non autem cognoſcunt ea per ſpecies à rebus açquiſitas, quia hoc non poſſet fieri niſi mediante ſenſu. ergo cognoſcunt ea per ſpecies innatas. Sed ſpecies innatæ fuerunt in mente dæmonis ab initio ſuæ creationis, ergo ab initio ſuæ creationis dæmon cognouit omnia ſingularia futura. Sed dicendũ quod ad ea quæ excedunt naturalẽ cognitionẽ angeli nõ ſufficiũt ſpecies innatæ, ſed requiruntur ſpecies infuſæ. Sed contra, cognitioni 7
cui ſubditur quod maius eſt, multo magis quod minus eſt. Sed naturali cognitioni dæmonis ſubdũtur ſubſtãtię immateriales, quæ ſunt multo altiores quã ſubſtantiæ ſenſibiles, ergo ſingularia ſenſibilia eorum cognitionem non excẽdunt. Præterea, ſicut ideales rationes quæ ſunt in mente 8
diuina ſe habent in cauſando & cognoſcendo, ita ſimilitudines rerum quæ ſunt in mente angelica ſe habent in cognoſcendo. Sed rationes ideales quæ ſunt in mente diuina æqualiter ſe habẽt ad præterita præſentia & futura cauſanda & cognoſcenda, ergo videtur quod ſpecies rerum quæ ſunt in mente angelica, æqualiter ſe habeant ad præ- 9
ſentia præterita & futura. Præterea, ſicut Deus per verbum ſuum produxit formas in materiam, ita etiam & in intelligentia angelica, vt patet per Auguſtinum ſecundo ſuper Geneſim ad literam. Sed formæ rerum in materia corporali eodem modo ſe habent reſpectu præſentis præteriti & futuri, ergo videtur quod pari ratione ſpecies rerum quę ſunt in mente angelica. Et ſic videtur quod dæmones per
huiuſmodi ſpecies poſſunt cognoſcere futura. Præterea, 10
Iſidorus dicit in libro de Summo Bo. quod triplici acumine ſcientiæ vigent dæmones, partim quidem ex experientia longi temporis, partim ex ſubtilitate ſuæ naturæ, partim autem ex reuelatione bonorum ſpirituum. Sed omnes iſti modi poſſunt ſe extendere ad cognitionem futurorum ſicut præſentium, ergo dæmones poſſunt cognoſcere futura. Sed dicendum quod dæmones poſſunt cognoſcere futura quæ ex neceſſitate eueniunt, & quæ habent cauſas determinatas, non autem alia. Sed contra, experimen- 11
talis cognitio ex ſimilibus ad ſimilia procedit. Sed omnium quæ accidunt quantuncunque ſint contingentia aliqua ſimilia præceſſerunt in ſæculis præteritis, in quibus dæmones fuerunt, dicitur enim Eccleſiaſtes primo. Nihil ſub ſole nouum. Iam enim præceſſit in ſæculis quæ fuerunt ante nos, ergo dæmones omnium futurorum contingentium cognitionem habẽt. Præterea, experien- 12
tia à ſenſu oritur. Dicit enim Philoſophus in primo Metaphyſicorum ex ſenſu fit memoria, ex multis autem me-

Universidad de Deusto
Biblioteca

moriis vnum experimentum. Sed in dæmonibus non est sensus. ergo nihil in eis operatur experientia vt cognoscant quædam futura magis quam alia. Præterea, si dæmones non cognoscunt ea quæ non habent causam determinatam quando sunt futura, cognoscunt autem ea quando sunt præsentia, videtur sequi quod eorum intellectus reducatur de potentia in actum. Sed hoc videtur impossibile, quia nihil reducitur de potentia in actum nisi ab aliquo excellentiori. Non est autem ponere aliquod creatum excellentius intellectu angelico. Ergo videtur quod dæmones cognoscant contingentia quæ non habent causas determinatas etiam antequam fiant. Præterea, omne quod fit ex pluribus causis ordinatis & non impeditis, videtur ex necessitate accidere. Sed omnis effectus qui accidit in hoc mundo accidit ex concursu plurium causarum ordinatarum adinuicem, & non impeditarum, quia si fuissent impeditæ non esset subsecutus effectus. ergo omnia quæ sunt in hoc mundo accidunt ex necessitate. Et sic videtur quod dæmones omnia futura cognoscant. Præterea, fortuna & casus sunt in his quæ accidunt vt in pauciorib. Sed si nihil accidat vt in paucioribus, nihil erit contingens vt in pluribus: sed omnia ex necessitate euenient. Ea enim quæ sunt in pluribus, non differunt ab his quæ sunt ex necessitate, nisi per hoc quod deficiunt in paucioribus. Si ergo nihil est à fortuna & casu, sequitur quod omnia sunt ex necessitate. Sed primum videtur esse verum secundum sententiam Augustini qui dicit in libro octuagesimotertio quæstionum, quod nihil agitur in hoc mundo temere, id est à fortuna vel casu. ergo omnia ex necessitate eueniunt. Et sic dæmones omnia futura cognoscunt. Præterea, omnes motus inferiorum corporum reducuntur in motus cœlestium corporum sicut in causas. Dicit enim Augustinus in tertio de Trinitate quod Deus regit inferiora corpora per superiora. Sed motus superiorum corporum proueniunt vniformiter ex necessitate. ergo etiam omnia quæ accidunt in inferioribus corporibus proueniunt ex necessitate, & sic idem quod prius. Sed dicendum quod hoc habet locum in motibus pure corporalibus, non autem in his quæ causantur ex libero arbitrio. Sed contra, principium motus hominis & cuiuslibet animalis est ex aliquo de nouo in rebus corporalibus accidente, sicut completa digestione homo per seipsum excitatur à somno & surgit, vt dicitur in octauo Physicorum. Si ergo ea quæ exterius accidunt in rebus corporalibus subduntur necessitati cœlestium corporum, videtur quod pari ratione ea quæ fiunt ex libero arbitrio.

Præterea, liberum arbitrium ad voluntatem pertinere videtur, quæ est appetitus rationalis, cuius actus est electio. Sed voluntas mouetur à bono, sicut à proprio obiecto. ergo ex necessitate mouetur ad electionem boni, & ad fugam mali. Si ergo omnia ex necessitate eueniunt, etiam quæ ex libero arbitrio fiunt. Et ita ex consequenti videtur quod dæmones omnia futura præcognoscere possunt.

Contra.1. SED CONTRA est quod Damascenus dicit in secundo libro quod neque homines neque dæmones futura prænoscunt, sed solus Deus. Præterea, vnusquisque potest melius cognoscere quæ ad ipsum pertinent, quam quæ pertinent ad alios. vnde dicitur primæ Corinthiorum secundo: Quæ sunt hominis nemo nouit nisi spiritus hominis qui in ipso est. Sed dæmones non fuerunt præscij sui casus futuri, vt patet per Augustinum vndecimo super Genesim ad literam. ergo multo minus alia futura dæmones præcognoscere possunt. Præterea, cognitio non est nisi veri. Sed futura contingentia non habent veritatem determinatam, vt probat Philosophus in primo Peri Hermenias. ergo dæmones non cognoscunt determinate futura.

CONCLVSIO.

Non possunt Angeli neque dæmones futura cognoscere quo futura sunt, sed solus Deus, tamen futura cognoscere possunt in causis suis.

RESP. RESPONDEO dicendum, quod dupliciter possunt futura cognosci. vno modo in seipsis. Alio modo in suis causis. In se ipsis quidem à nullo cognosci possunt nisi à Deo. Cuius ratio est, quia futura, prout futura sunt, nondum habent esse in seipsis. esse autem & verum conuertuntur. vnde cum omnis cognitio sit alicuius veri, impossibile est quod aliqua cognitio respiciens futura in ratione futuri, cognoscat ea in seipsis. Cum autem præsens præteritum & futurum sint differentiæ temporis temporalem ordinem designantes, omne quod qualitercunque est in tempore comparatur ad futura sub ratione futuri. Et ideo impossibile est quod aliqua cognitio subiacens ordini temporis, cognoscat futura in seipsis. Talis autem est omnis cognitio creaturæ, vt post dicetur. vnde impossibile est, quod aliqua creatura cognoscat futura in seipsis, sed hoc est proprium solius Dei, cuius cognitio est eleuata supra totum ordinem temporis, ita quod nulla pars temporis comparatur ad operationem diuinam sub ratione præteriti vel futuri, sed totus decursus temporis, & ea quæ per totum tempus aguntur, præsentialiter & conformiter eius aspectui subduntur. Et eius simplex intuitus super omnia simul fertur, prout vnumquoque est in suo tempore. potest autem accipi conueniens similitudo ex ordine locali. Sicut enim prius & posterius in motu & tempore consequitur prius & posterius in magnitudine, vt dicitur in quinto Physicorum. it a Deus præsentialiter omnia intuetur, quæ adinuicem comparantur secundum ordinem præsentis, præteriti, & futuri: quod non potest aliquid eorum, cuius intuitus sub hoc ordine temporis cadit. Sicut ille, qui est in alta specula constitutus videt simul omnes transeuntes per viam, non sub ratione præcedentis & subsequentis quo ad ipsum, quamuis videat quosdam alios præcedere. Tamen quicunque in ipsa via constitutus in ordine transeuntium non potest videre nisi præcedentes vel iuxta se positos. In causis autem suis sunt aliqua futura tripliciter. vno modo secundum potentiam tantum, quia scilicet æqualiter possunt esse vel non esse, quæ dicuntur contingentia ad vtrumlibet. Quædam vero sunt in causis suis non solum secundum potentiam, sed secundum rationem causæ actiuæ, quæ non potest impediri à suo effectu. Et hæc dicuntur ex necessitate contingere. Quædam vero sunt in causis suis, & secundum potentiam & secundum causam actiuam, quæ potest tamen impediri à suo effectu. Et ista dicuntur contingere vt in pluribus. Quia vero vnumquodque cognoscitur secundum quod est in actu, non autem secundum quod est in potentia, vt dicitur in nono Metaphysicorum, inde est quod ea quæ sunt ad vtrumlibet, non possunt præcognosci in suis causis determinatè sed sub disiunctione, vtpote quia erunt, vel non erunt. Sic enim habent veritatem. Ea vero, quæ sunt in causis suis, vt ex necessitate ab eis prouenientia, possunt per certitudinem cognosci in causis suis ab homine, & multo certius à dæmone vel ab angelo, in quibus magis est nota virtus causarum naturalium quam hominibus. Ea vero quæ contingunt vt in pluribus, possunt cognosci in causis suis non per omnimodam certitudinem, sed per coniecturalem quandam cognitionem, certius tamen ab angelis bonis vel malis quam ab hominibus. Considerandum tamen, quod cognoscere futurum in causa sua, nihil est aliud quam cognoscere præsentem inclinationem causæ ad effectum, vnde hoc non proprie est cognoscere futurum, sed præsens. vnde cognitio futurorum propria est Dei, secundum illud Isaiæ 41. Annuntiate quæ ventura sunt, & dicemus quod dij estis vos.

Ad primū. AD PRIMVM ergo dicendum, quod ratio illa procedit de futuris secundum quod cognoscuntur in suis causis. Ad secundum dicendum, quod dæmones de futuris quandoque vera prænuntiant, & quandoque falsa. vera autem prænuntiant prius cognoscentes ea, aut ex reuelatione bonorum spirituum à Deo deriuata, aut in causis extrinsecis quarum virtutem cognoscunt, aut in proprio præposito, puta cum prænunciant ea quæ sunt ipsi facturi. Falsa autem prænuntiant quandoque quidem volentes homines fallere, quia vt dicitur Ioannis octauo. Diabolus est mendax, & pater eius scilicet mendacij. Quandoque vero eo quod ipsi falluntur, vtpote cum diuinitus prohibentur facere quod proponebant: vel cum diuina virtute aliquid contingit præter solitum cursum naturalium causarum, vt Augustinus dicit libro de Diuinatione dæmonum. Ad tertium dicendum, quod substantia & operatio dæmonis est quidem supra tempus quod est numerus motus cœli.

Tamen

Tamen in eius operatione adiungitur tempus, secundum quod non omnia simul actu intelligit. Quod quidem tempus est vicissitudo quædam affectionum & conceptionum & intelligibilium. Vnde Augustinus dicit in octauo super Gene. ad literam, quod Deus mouet creaturam spiritualem per tempus. Ad quartum dicēdum, quod alia ratio est de Deo qui totum tempus præsentialiter intuetur: eo q eius intellectus est omnino liber à tempore, & sic respicit futurum vt existens, quod non potest dici de angelo vel dæmone. Ad quintum dicendū, quod intellectus omnis abstrahit aliquo modo ab hic & nunc, aliter tamē intellectus humanus quam angelicus. Nam intellectus humanus abstrahit ab hic & nunc, & quantum ad ipsa cognita, quia nō cognoscit singularia quæ sunt sub hic & nunc, & quantum ad ipsas species intelligibiles quæ sunt à conditionibus indiuidualibus abstractæ. Intellectus autem angeli boni vel mali abstrahit ab hic & nunc quantum ad ipsas species intelligibiles, quæ sunt immateriales & vniuersales, non autem quantum ad ipsa cognita. Cognoscit enim per species intelligibiles propter earum efficaciam, nō solum vniuersalia, sed etiam singularia. Et ita differt in cognitione dæmonis cognoscere præsentia vel futura. Ad sextū dicendum, quod angeli non cognoscunt singularia quando sunt in actu per species de nouo acquisitas, sed per species quas prius habebant, per quas tamen non cognoscebāt ea prout erant futura. Cuius ratio est, quia omnis cognitio fit per quandam assimilationem cognoscentis & cogniti. Species autem intelligibiles quæ sunt in intellectu angelico sunt directæ similitudines respicientes naturas specierum, per quas tamen singularia cognoscere possunt. Non tamen nisi inquantum participant naturam specierum, quod non est antequam sint in actu. Et ideo statim quando sunt in actu cognoscuntur ab angelo, sicut econuerso accidit apud nos quod oculus statim qui accipit speciem lapidis cognoscit lapidem præexistentem. Formantur enim intellectus angelici & præexistunt rebus tēporalibus sicut formæ rerum præexistunt sensibus nostris. Ad septimū dicendum, quod cognoscere singularia temporalia vt sunt præsentia, non est supra virtutem intellectus angelici, sed solum cognoscere ea prout sunt futura. Ad octauum dicendum, quod sicut dicit Dionysius in secūdo capite de Diuinis nominibus, non potest inueniri diligens, id est perfecta similitudo creaturę ad Deum. Et ideo licet species quę sunt in intellectu angelico, sint vtcunque similes rationibus idealibus intellectus diuini, non tamen possunt eas adęquare, vt videlicet ad omnia se extendant ad quę se extendunt rationes ideales intellectus diuini. Vnde licet ideales rationes intellectus diuini, quę penitus sunt supra tempus se habeant indifferenter ad præsens præteritum & futurum: nō sequitur quod eodem modo se habeat de speciebus intellectus angelici. Ad nonum dicendum, quod formæ quæ sunt in rebus à diuina mente procedentes: habent quidem se semper eodem modo quantum ad rationem speciei: non autem quantum ad participationem indiuiduorum: quia quandoque forma speciei participatur à quibusdam indiuiduis: quandoque vero ab aliis. Et sic etiam species intellectus angelici secundum seipsas semper eodem modo se habent: sed ex transmutatione indiuiduorum naturalium prouenit quod quandoque assimilantur speciebus existentibus in intellectu angeli: quandoque autem non assimilantur. Ad decimum dicendum, quod hoc quod dæmones ex reuelatione supernorum spirituum aliqua cognoscunt: eorum naturalem facultatem excedit. Quod vero subtilitate suæ naturæ cognoscunt, pertinet ad cognitionem naturalem quia in causis naturalibus effectus possunt præcognoscere. Sed circa actus humanos ex libero arbitrio dependentes, qui ex naturalibus causis præcognosci non possunt: dæmones per experientiam multa cognoscunt. Ad vndecimum dicendum, quod ea quæ futura sunt præcesserunt quidem in sæculis præteritis secundum aliquam similitudinem: non tamen quantum ad omnia. Sed forte vnus effectus futurus assimilatur diuersis effectibus præteritis quantum ad diuersa. Et tamen cognitio quæ ex similibus procedit in rebus contingentibus: non habet certitudinem propter transmutabilitatem materiæ: sed est cognitio coniecturalis. Ad duodecimum dicendum, quod experientia procedit ex sensu, inquantum sensus est cognoscitiuus alicuius præsentis: & secundum hoc in dæmonibus ponitur experientia. Non quia sensu aliquid percipiant, sed quia cognoscunt aliquid cum sit præsens: quod ante non cognouerant per modum prædictum. Ad decimumtertium dicendum, quod hoc quod dæmon non cognoscit id quod est futurum: non prouenit ex eo quod intellectus suus sit in potentia, sed ex eo quod singulare futurum nondum participat formam speciei: cuius similitudo actu præexistit in intellectu dæmonis. Ad decimūquartum dicendum, quod quatuor viis processerunt aliqui ponentes omnia ex necessitate euenire. Quarum vna fuit via Stoicorum: qui imponebant necessitatem futuris euentibus ex certa serie causarum adinuicem connexarum: quam fatum dicebant: & ad hoc tendit hæc ratio. Sed Aristoteles soluit eam in sexto Metaphysicorum dicens: quod si duo supponantur, quod scilicet omne quod euenit habeat causam: & quod posita causa necesse est effectum poni, sequitur omnia ex necessitate contingere. Erit enim quemlibet effectum futurum reducere in aliquam causam præsentem vel præteritam: quam ex quo est vel fuit necesse est eam esse vel fuisse: puta quod iste occideturi si de nocte exibit domum: exibit autem si volet bibere: quod volet si sitit: & hoc erit si comedat salsa: & forte iam comederat vel comedit, vnde sequitur quod necessarium eum erit occidi. Sed vtraque prædictarum suppositionum falsa est. Falsum enim est quod causa posita etiam si de se sit sufficiens: necesse sit effectum poni: quia potest impediri, puta ignis à combustione lignorum per iniectionem aquæ. Similiter etiam non est verum quod omne quod euenit habeat causam. Quædam enim eueniunt per accidens. Quod autem est per accidens nō habet causam, quia proprie non est ens vt Plato dixit. Vnde quod iste fodiat sepulchrum causam habet: & iterum quod in aliquo loco conditus sit thesaurus causam habet. Sed iste concursus qui est per accidens, scilicet volentem hunc sepulchrum fodere in loco vbi est thesaurus reconditus, non habet causam, quia est per accidens. Ad decimumquintum dicendum, quod quidam voluerunt imponere necessitatem futuris euentibus ex prouidentia diuina, in qua fatum constituebant. Et ad hoc videtur hæc ratio tendere. Ideo enim Augustinus dicit nihil in mundo temere fieri, quia omnia sunt prouidentiæ diuinæ subiecta. Sed hoc non tollit contingentiam futurorum euentuum: neque propter certitudinem diuinæ cognitionis: neque propter efficaciam diuinæ voluntatis Et hoc quidem quantum ad scientiam patet ex his quæ supra dicta sunt. Sicut enim se habet diuina scientia ad futura contingentia: sic se habet oculus noster ad contingentia quæ in præsenti sunt, vt dictum est, vnde sicut certissime videmus Sortem sedere cum sedet, nec tamen propter hoc sequitur quod sit simpliciter necessarium: ita etiam ex hoc quod Deus videt omnia quæ eueniunt in seipsis: non tollitur contingentia rerum. Ex parte autem voluntatis considerandum est quod voluntas diuina est vniuersaliter causa entis: & vniuersaliter omnium quæ consequuntur modum necessitatis & contingentiæ. Ipsa autem est supra ordinem necessarij & contingentis: sicut est supra totum esse creatum. Et ideo necessitas & contingentia in rebus distinguuntur non per habitudinem ad voluntatem diuinam quæ est causa communis: sed per comparationem ad causas creatas: quas proportionaliter diuina voluntas ad effectus ordinauit, vt scilicet necessariorum effectuum sint causæ intransmutabiles, contingentium autem transmutabiles. Ad decimumsextum dicendum, quod quidam etiam conati sunt futuris euentibus necessitatem imponere ex virtute cœlestium corporum: in qua fatum constituebant. Et secundum hoc procedit hęc ratio. Quę quidem deficit. Primo in hoc quod non omnia principia futurorum euentuum sunt subiecta virtuti cœlestium corporum. Intellectus enim & per consequens voluntas quæ in ratione est, non sunt vires alicuius organi corporalis. Et ideo non subduntur directe actioni alicuius corporalis virtutis. Deficit etiā quantum ad effectus pure corporales, virtus enim corporis cœlestis est virtus naturalis. Natura autem semper tendit ad vnum. Id autem quod est per accidens non est vere vnum: vt dicitur in quinto Metaphysicorum, vnde id quod est per accidens, potest quidem quandoque reduci in aliquam causam intellectualem: quæ potest accipere vt vnum id quod est per accidens: non autem in causam na-

Universidad de Deusto
Biblioteca

turalem. Manifestum est autem in effectibus pure corporalibus multa euenire per accidens: puta quod fulgur cadat in loco nemoroso: vbi sunt multæ arbores sitæ: quæ accenduntur & comburunt totam siluam. vnde non omnes effectus pure corporales reduci possunt sicut in causam in virtutem cœlestis corporis. Et propter hoc non omnes corporales effectus cœlestium corporum ex necessitate eueniunt: quia possunt per accidens impediri: sicut dicitur in libro de Somno & vigil. quod multa in commotionibus
17 aëris non eueniunt: quorum signa præcesserunt in cœlestibus corporibus. Ad decimumseptimum dicendum, quod ratio & voluntas excitantur quidem ad tangendum ab aliquo exteriori quod inducit passionem in corpore: aut in viribus sensitiuis: sed in potestate rationis & voluntaris remanet vt operetur: vel non operetur secundum motum ta-
18 lium passionum. Ad decimumoctauum dicendum, quod ratio illa tangit quartam viam ex qua aliqui necessitatem actibus humanis imponere voluerunt. Sed ad hoc repellendum considerandum est quod mouetur voluntas à bono: sicut intellectus à vero. Intellectus autem ex necessitate assentit primis principiis quæ sunt secundum se nota: & omnibus illis quæ ex his considerat ex necessitate concludi: quia sine his principia vera esse non possunt. Et similiter voluntas ex necessitate appetit vltimum finem: qui est propter se appetendus. Omnes enim ex necessitate volunt esse beati. Similiter ea quæ considerant vt sine quibus beatitudo esse non possit. Alia vero eligibilia quæ possunt considerari: vel sicut ad beatitudinem pertinentia secundum aliquam rationem boni: vel sicut impeditiua: ita tamen vt sine his beatitudo possit haberi: voluntas non ex necessitate affectat: sicut nec intellectus opinabilibus assentit de necessitate: in quibus considerat quod eis remotis nihilominus stare possunt principia per se nota.

Num dæmones cognoscant cogitationes cordium.

ARTIC. VIII.

OCTAVO quæritur vtrum dæmones cognoscant cogitationes cordium nostrorum. Et videtur quod sic. Dicit enim Gregorius in decimooctauo Moralium: Corda nostra quamdiu in hac vita sumus ab altero in alterum videri non possunt, quia non intra vitrea, sed intra lutea vascula concluduntur: sed grossicies luteorum vasculorum non potest impedire intellectualem visum, qualis est dæmonum. ergo dæmones cordium nostrorum co-
2 gitationes cognoscunt. Præterea, sicut se habet visus corporalis ad formam corporalem: ita se habet visus spiritualis ad formam spiritualem. Sed visus sensibilis corporalis potest videre formam corporalem in re sensibili existentem. ergo visus spiritualis dæmonis potest videre formam spiritualem in nostra anima existentem. Sed secundum illam formantur cogitationes cordis. ergo dæ-
3 mon potest cognoscere cordis humani cogitationes. Sed dicebatur quod illas cogitationes dæmon cognoscere potest, in quibus phantasmatibus vtimur, non autem illas quæ in pura speculatione consistunt. Sed contra est quod Philosophus dicit in tertio de Anima, quod nequaquam sine fantasmate intelligit anima. Cuius signum, est quod corrupto organo fantasiæ omnis intellectualis operatio impeditur. Si ergo illas cogitationes nostras cognoscunt dæmones in quibus fantasmatibus vtimur, consequens est vt omnes nostras cogitationes cognoscant. Sed dicendum quod verbum Philosophi intelligitur de his quę naturaliter cognoscimus. Non autem de his quæ diuinitus re-
4 uelantur. Sed contra est quod Dionysius dicit primo capite Cœlestis hierarchiæ quod impossibile est nobis aliter lucere diuinum radium nisi varietate sacrorum velaminum circumuelatum. Sacra autem velamina dicit similitudines sensibiles. ergo etiam in his quæ nobis diuinitus reuelantur indigemus fantasticis similitudinibus sensibilium rerum: & sic omnes cogitationes nostras dæmon
5 potest videre. Præterea, intellectus noster magis cognoscit ea quæ sunt minus intelligibilia secundum naturam propter hoc quod recipit cognitionem à sensu, quod in dæmonibus locum non habet: & sic magis cognoscunt ea quæ sunt secundum se magis cognoscibilia. Sed species in intellectu existentes sunt intelligibiles actu, & per consequens magis secundum se cognoscibiles quam formæ in rebus materialibus existētes: quæ sunt intelligibiles in potentia. Cum ergo dæmon suo intellectu cognoscat formas in rebus materialibus existentes: multo fortius cognoscere potest species intelligibiles intellectus nostri secundum quas formantur cogitationes. ergo potest videre cogitationes nostras. Præterea, propter quod vnum 6
quodque illud magis. Sed ipse intellectus noster est intelligibilis per speciem intelligibilem in eo existentem, vt patet per Philosophum in tertio de Anima. Ergo cum dæmon cognoscat ipsam substantiam intellectus nostri, multo magis cognoscit species intelligibiles ipsius.

Præterea, dæmon melius cognoscit animas nostras 7
quam nos cognoscamus. Cogitationes autem in anima sunt. ergo etiam cogitationes nostras melius nouit quam nos. Præterea, dæmon in causis cognoscit effectus. vt 8
supra dictum est. Sed ipse cognoscit animam nostram, & potentias, & habitus eius quæ sunt causæ cogitationum. ergo cognoscit cogitationes nostras. Præterea, nul- 9
lus potest vere enunciare quod ignorat. Sed sicut Augustinus dicit duodecimo super Genesim ad literam, certissimis indiciis constat enunciatas à dæmonibus hominum cogitationes. ergo dæmones cognoscunt cogitationes.

Præterea, omnis cognitio fit per assimilationem co- 10
gnoscentis ad cognitum. Sed per peccata cogitationum homines assimilantur dæmonibus. ergo dæmones cogitationes tales cognoscere possunt. Præterea, verbum 11
cordis interius magis est simile dæmoni qui est spiritualis substantia: quam verbum exterius; quod est corporale. Sed dæmon cognoscit verbum exterius hominis, quod ore profertur. ergo multo magis cognoscit verbum interius, quod pertinet ad cogitationem, vt patet per Augustinum decimoquarto de Trinitate. Præterea, actus est 12
magis cognoscibilis quam habitus. Sed dæmon cognoscit id quod est in habituali memoria hominis, quod patet per hoc quod Augustinus dicit decimooctauo de Ciuitate Dei, quod quidam Philosophus in somnis apparens cuidam dormienti dissoluit ei quæstionem de qua dubitabat, quod videtur per dæmones procuratum. ergo videtur quod dæmon multo magis cognoscere possit actuales hominum cogitationes. Præterea, quanto vir- 13
tus cognoscitiua est magis eleuata, tanto potest in aliquod maius. Sed virtus cognoscitiua dæmonis est magis eleuata quam virtus cognoscitiua hominis. Cum ergo homo cogitationes cognoscere possit alterius hominis per aliqua corporalia signa, secundum illud Ecclesiastes decimonono ex visu cognoscitur vir & ab occursu faciei cognoscitur sensatus, consequens videtur quod dæmones vlterius cogitationes hominum in seipsis videant.

Præterea, si non viderent eas in seipsis, sed solum per 14
signa corporalia, nullo modo possent eas cognoscere, quia idem signum corporale ad multa se habet, sicut rubor faciei potest prouenire ex exteriori passione iræ & etiam verecundiæ. Sed certum est dæmones aliqualiter cogitationes hominum sentire, vt patet per Augustinum duodecimo super Genesim ad literam, & in libro de Diuinatione dæmonum, & in libro Retractationum. ergo cognoscunt cogitationes per seipsas. Præterea, signa corpo- 15
ralia sunt quædam sensibilia. Sed secundum Dionysium septimo capite de Diuinis nominibus dæmones non cognoscunt infallibilem veritatem ex sensibus. ergo dæmones non cognoscunt cogitationes ex corporalibus signis, sed per seipsas. Sed dicebatur quod dæmon non potest cognoscere cogitationes intrinsecas per seipsas, quia in potestate voluntatis est eas occultare. Sed contra, 16
non occultat eas totaliter remouendo, quia sic nihil cogitaret: nec iterum faciendo eas distare, quia distantia corporalis non impedit cognitionem angeli, nec etiam aliquid interponendo quod nihil est in anima quod lateat dæmonem. ergo nullo modo voluntas potest suas cogitationes dæmoni occultare. Præterea, sicut Augustinus dicit 17
secundo super Genesim ad literam, angeli per species quas in sui creatione receperunt omnia quæ sunt infra eos cognoscunt. Sed cogitationes nostræ sunt infra eos, quia ordine naturæ anima est inferior angelo. ergo dæmones per species illas innatas possunt cognoscere cogitationes hominum.

SED CONTRA est quod dicitur Ier. duodecimo. *Contra.* Prauum

Prauum est cor hominis & inscrutabile, quis cognoscet illud? ego Dominus scrutans corda & probans renes. ergo solius Dei est cogitationes hominum cognoscere. Non er-
2 go Dæmones eas cognoscunt. Præterea, primę ad Corin. secundo dicit Apostolus. Quæ sunt hominis nemo nouit nisi spiritus hominis qui in ipso est. Cogitationes autē maxime sunt intimæ homini. ergo dæmones non possunt ho-
3 minis cogitationes cognoscere, sed ipse solus. Præterea, in libro de Ecclesiasticis dogmatibus dicitur. Internas animæ cogitationes diabolum non videre certi sumus.

CONCLVSIO.

Hominis aliquas cogitationes angeli ac dæmones cognoscere possunt ex ipsis signis in corpore illas consequentibus, at cogitationes cordis in seipsis solus Deus & homo cogitans cognoscere potest.

RESP. RESPONDEO dicendum, quod sicut Augustinus dicit duodecimo super Genes. ad literam, & in libro de diuinatione dæmonum. Compertum est certis indiciis, quod dæmones cogitationes hominum aliqualiter cognoscunt. Quas quidem contingit dupliciter cognoscere, vno modo secundum quod videntur in seipsis, sicut aliquis homo proprias cogitationes cognoscit. Alio modo per aliqua corporalia signa. quod maxime manifestum est, cum ex interioribus cogitationibus homo ducitur in aliquam passionem. Quæ si fuerit vehemens etiam in exteriori apparentia habet aliquod indicium, per quod potest etiam à grossioribus deprehendi, sicut timentes pallescunt, verecundati autem erubescunt, vt Philosophus dicit in quarto Ethicorum. Sed etiam si sit leuior passio deprehendi potest à subtilibus medicis per cordis immutationem, quæ ex pulsu percipitur. huiusmodi autem exteriora & interiora signa corporalia, multo magis dæmon cognoscere potest quam quicunque homo. Et ideo certum est, quod dæmones aliquas cogitationes hominum cognoscere possunt secundum modum prædictum. vnde Augusti. dicit in libro de Diuinatione Dæmonum, quod aliquando dæmones hominum dispositiones non solum voce prolatas, verum etiam cogitatione conceptas, cum signa quædam ex animo exprimuntur in corpore, tota facilitate perdiscunt. vtrum autem per hunc modum possint eas videre in seipsis Augustinus sub dubio dereliquit in libro Retractationum. d. Peruenire ista ad notitiam dæmonum per nonnulla experimenta compertum est, sed vtrum signa quædam dentur ex corpore cogitantium, illis sensibilia, nobis autem latentia, an alia vi eas spirituali cognoscant, aut difficilime potest ab hominibus, aut omnino non potest inueniri. Ad huius ergo difficultatis inquisitionem considerare oportet quod in cogitatione duo sunt attendenda, ipsa scilicet species, & vsus speciei, qui est intelligere vel cogitare. Nā sicut in solo Deo non differt forma & ipsum esse, ita in solo Deo non differt species intellecta & ipsum intelligere, quod est esse intelligentē. Circa species autem intelligibiles cōsiderandum est, quod vnusquisque intellectus aliter se habet ad species intelligibiles superioris intellectus, & aliter ad species intelligibiles intellectus inferioris. nam species intelligibiles superioris intellectus sunt vniuersaliores. Et ideo nō possunt comprehendi per species intelligibiles inferioris intellectus. Et ideo inferior intellectus non potest eas perfecte cognoscere, potest autem perfecte cognoscere ea, quæ sunt in inferiori intellectu tanquam magis particulares, & secundum suas vniuersaliores species potest de eis iudicare. Et secundum hoc cum intellectus angelicus sit superior ordine naturæ nostro intellectu, possunt angeli boni vel mali species in anima nostra existentes cognoscere. Sed quantum ad vsum considerandum est quod vsus specierum intelligibilium, qui est actualis cogitatio, dependet ex voluntate, vtimur enim speciebus habitualiter in nobis existētibus cum volumus, vnde & in tertio de anima. Com. dicit: quod habitus est quo quis vtitur cum voluerit. Motus autem voluntatis humanæ dependet ex summo ordine rerum, qui est summum bonum, quod etiam secundum Platonem & Aristotelem ponitur altissima causa: voluntas enim non est alicuius boni particularis, vt proprij obiecti, sed boni vniuersalis, cuius radix est summum bonum. Id autem, quod cadit sub ordine superioris causæ, non potest cognoscere inferior causa, sed solum superior causa mouens, & ille qui mouetur. Sicut si aliquis ciuis est sub Præposito tanquam sub inferiori causa, & sub rege tanquā sub suprema: nō poterit Præpositus cognoscere circa ciuē, si quid immediate rex circa ipsum ordinauerit, sed hoc sciet solum rex & ciuis qui mouetur secundum ordinem regis. Vnde cum voluntas interius non possit ab alio nisi à Deo moueri, cuius ordini immediate subest motus voluntatis, & per consequens voluntariæ cogitationis, non potest cognosci neque à dæmonibus neque à quēcunque alio nisi ab ipso Deo, & ab homine volente & cogitante.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod homo impe- *Ad primū.*
ditur à cognitione cogitationum non solum ex ipsa natura cogitationum, sicut dæmones, sed etiam ex ipsa grossitie luteorum corporum, quæ sensus corporeus, ex quo dependet nostra cogitatio penetrare non potest, & secundum hoc loquitur Gregorius. Ad secundum dicendum, quod 2
sicut visus corporalis non potest omnem formam corporalem cognoscere, sed solum sibi proportionatam, non enim noctua potest videre lumen solis, ita etiam visus spiritualis non potest videre omnem speciem spiritualem, sed sibi proportionatam, potest autem visus spiritualis angeli boni vel mali videre formas spirituales intellectus nostri, non tamen propter hoc vident qualiter eis vtamur cogitando. Ad tertium dicendum, quod in vsu cognoscendi 3
quandiu in hac vita sumus, semper est nobis phantasma necessarium quantuncunque sit spiritualis cognitio, quia etiam Deus cognoscitur à nobis per phantasma sui effectus, inquantum cognoscimus Deum per negationem, vel per causalitatem, vel per excellentiam, vt Dionysius dicit in libro de Diuinis nominibus. Non tamen oportet quod omnis cognitio in nobis causetur ex phantasmatibus. Quædam enim cognitio in nobis causatur ex reuelatione. Et per hoc etiam patet responsio ad quartum, quod procē- 4
dit de vsu cogitationis. Ad quintum dicendum, quod ra- 5
tio illa concludit quod dæmon cognoscat formam intelligibilem nostri intellectus. Non tamen ex hoc sequitur q̄ cognoscat cogitationem, ratione iam dicta. Et similiter dicendum ad sextum. Quamuis etiā ad hoc dici possit quōd 6
intellectus nobis ipsis est intelligibilis per speciem intelligibilem, inquantum scilicet per obiectum, cuius similitudo est forma intelligibilis, cognoscimus actū, & per actum potentiam. Non autem oportet ita esse quantum ad intellectum angeli boni vel mali. Ad septimum dicendū, q̄ du- 7
plex est cognitio animæ, vna quidem qua cognoscitur de anima quid est, discernēdo ipsam ab omnibus aliis. Et quā- tum ad hoc melius cognoscit animam dæmon qui intuetur eam in seipsa quam homo qui inuestigat naturā ipsius per actus ipsius. Alia autē cognitio est animæ qua cognoscitur de ea quod est. Et hoc modo homo cognoscit animam percipiendo ipsam esse ex actibus suis quos experitur. Et ad hunc modū cognoscendi pertinet illa cognitio qua cognoscimus nos aliquid cogitare. Quæ autem sit natura cogitationis humanæ melius cognoscit dæmon quam homo. Ad octauum dicendum, q̄ quamuis dæmon cognoscat aliquas 8
causas cogitationum, non tamen cognoscit omnes, quia non cognoscit motum voluntatis, vt dictum est. Ad 9. di- 9
cendum, quòd dæmones enunciāt cogitationes hominum, inquantum eas cognoscunt per aliqua corporalia indicia, vt dictum est. Ad 10. dicendum, q̄ cognitio fit per assimi- 10
lationem, non quidem naturæ, sed intentionis. Non enim lapis est in anima, vt per eum lapidem exteriorem cognoscamus vt Empedoc. posuit, sed species lapidis. Et similiter etiam dicendum ad 11. Ad 12. dicēdum, q̄ habitus animę 11. 12.
est quædam qualitas informans ipsam. Et ideo magis potest dæmon cognoscere habitū animæ quam cogitationes ipsius, quæ subiacent voluntati. Nec tamen ex illo facto potest haberi quod dæmon sciat aliqua esse in memoria hominis. Potuit enim esse quod dæmon satisfecit dubitanti secundum illa quæ ipse sciebat, non ex eo quod sciret Philosophum illa cognoscere, vel poterat hoc scire per aliqua exteriora signa. vel potuit hoc fieri per aliquem angelū bonum. Ad decimumtertium dicendum, quod dæmon me- 13
lius cognoscit cogitationes quam anima alterius hominis. Non quia videat eas in se, sed quia videt eas per exteriora signa magis occulta. Ad 14. dicendum, q̄ idem signū cor- 14
porale in generali potest respondere multis effectibus, sed tamen in speciali sunt aliquæ differentiæ quas dæmon melius potest percipere quam homo. Ad 15. dicendum, quod 15
per virtutem intelligibilem, qua angelus naturaliter co-

Universidad de Deusto
Biblioteca

gnoscit,non accipit ex sensibus,potest tamen aliquid super naturale cognoscere ex aliquo sensibili effectu,sicut hominem esse Deum ex mortui suscitatione. Non quia ex sensibilibus species intelligibiles accipiat,sed quia percipiendo effectus sensibiles,per species innatas, quas habet coniicit 16 aliqua excedentia cognitionē suæ naturæ. Ad decimumsextum dicendum,quod nullo illorum modorum voluntas occultat cogitationes hominis. Sed dicitur eas occultare, quia ex hoc ipso occultæ sunt,quod ex voluntate procedūt.
17 Ad decimumseptimum dicendū,quod Aug.intēdit loqui de naturis inferioribus,quas naturaliter angeli cognoscūt per formas innatas,nō autem de cogitationibus volūtatiis.

Num dæmones possint transmutare copora transmutatione formali.

ARTIC. IX.

Primum. NONO quæritur, vtrum dæmones possint transmutare corpora trāsmutatione formali. Et videtur quod sic.Dicit enim Aug.in lib.83 quæstionum.Omnia,quæ visibiliter fiunt,etiam per inferiores potestates aēris huius non absurde fieri posse creduntur: sed formales transmutationes inferiorum corporum fiunt visibiliter quandoque quidem naturaliter, quandoque autem miraculose. ergo fieri possunt per dæmones, qui dicuntur inferiores potestates aēris huius.Sed dicendū,quod huiusmodi transmutationes dæmones faciunt,nō propria virtute sed per virtutē aliquo 2 rum naturaliter actiuorum. Sed contra, si solum per virtutem naturalium actiuorum dæmones naturalia corpora transmutare possent, non possent alias transmutationes facere quam quæ per virtutem naturalium agentiū fieri possent,virtute autem naturalium agentium non potest transmutari corpus hominis in corpus bestiale,quod tamen dæmones faciunt. Narrat enim Augustinus 18. de Ciuitate Dei,quod Cyrces magica arte socios Vlyxis mutauit in bestias. Et Archades quando transnatabant quoddā stagnum, conuertebantur in lupos,& quod stabularię mulieres homi 3 nes in iumenta conuertebant. Non ergo sola virtute naturalium actiuorum dæmones corpora formaliter transmutare possent. Præterea, super illud Psal. Immissiones per angelos malos,dicit glossa,quod Deus punit per malos angelos. Sed quandoque aliquæ punitiones sunt factæ per transformationem corporum humanorum,sicut vxor Loth Gene.decimonono legitur conuersa in statuam salis, & socij Diomedis dicuntur conuersi fuisse in volucres,sicut Augustinus narrat decimooctauo de Ciuitate Dei. ergo videtur quod dæmones possunt corpora formaliter transmutare. Præterea,quanto aliquid magis est actu, tanto efficacius est in agendo. quia vnumquodque agit secundum quod est actu, & propter hoc quia ignis est maxime formalis, habet maximam virtutem inter alia corpora inferiora in agendo. Sed cum dæmon sit substantia spiritualis, formalior est quolibet corpore, & magis in actu existens. ergo habet virtutem magis efficacem ad agendum quam aliqua corpora. Si ergo virtute quorundam corporum corpora possunt formaliter transmutari, multo magis 5 hoc virtute dæmonum fieri potest. Præterea, illud quod habet aliquam formam , deficit quandoque à perficiendo actionem illius formæ, quia non complete recipit illam formam. Si ergo aliqua forma esset separata haberet omnem actionem formæ. Sed cum dæmones ponantur substantiæ quædam spirituales & immateriales , consequens est quod sint quædam formæ separatæ. ergo habent virtutem agendi omnem actionem formæ. Et ita vt videtur possunt copora formaliter transmutare. Præterea, 6 Dionysius dicit decimoquinto capite Cœle.hierarch.quod ignei fluuij significant thearthicos, id est diuinos prouentus copiosam ipsis & indeficientem affluentiam largientes, & viuifice nutritiuos generabilitatis. Sed generatio est transmutatio secundum formam. ergo boni angeli possunt corpora formaliter transmutare. pari ergo ratione & dæmones qui sunt eiusdem naturæ. Præterea, corpora 7 cœlestia mouentur à Deo per ministerium angelorum. Aguntautem angeli per intellectum & voluntatem , voluntas autem ad diuersa se habet. ergo angeli possunt diuersimode corpora cœlestia mouere variato autem motu cœlestium corporum variantur transmutationes formales inferiorum corporum quæ ex cœlestium corporum motu dependent.ergo videtur quod angeli possunt formaliter transmutare inferiora corpora, prout volunt. pari ergo ratione 8 dæmones qui sunt eiusdem naturæ. Præterea, in libro de Causis dicitur , quod virtus intelligentiæ est infinita inferius, quamuis sit finita superius. Sed omnia corpora sunt infra intelligentiam. ergo & infinitate suæ virtutis potest ea qualitercunque voluerit immutare Sed intelligētiæ dicuntur angeli siue boni siue mali. possunt ergo dæmones corpora formaliter transmutare. Præterea, August. dicit 9 in 3. de Trinitate, quod dæmonibus subsunt ignis & aēr, & alia huiusmodi corpora quātum eis à Deo permittitur.Sed ignis & aēr & huiusmodi corpora sunt susceptiua formalis transmutationis. ergo dæmones possunt huiusmodi corpora formaliter transmutare. Præterea, quicunque inducit 10 formam,formaliter transmutat.Sed dæmones possunt inducere formas,non solum accidentales,verum etiam substantiales. Nam magi Pharaonis virtute dæmonum ranas fecerunt.ergo videtur quod dæmones possunt corpora formaliter transmutare. Præterea, Augustinus dicit in libro 83. 11 Quæstionum,quod magi faciūt miracula per priuatos contractus cum dæmonibus.Sed in miraculis corpora transmutantur. ergo videtur quod dæmones possint copora transmutare. Præterea, Grego.dicit in quandam homel.quod 12 ad angelos qui sunt de ordine virtutum pertinet miracula facere,in quibus vt dictum est,corpora transmutantur. Sed dæmones sunt eiusdem naturæ cum angelis ergo videtur etiam quod dæmones possint corpora transmutare. Præ- 13 terea, dæmon est maioris virtutis quam anima hominis. Sed ex virtute apprehensionis animæ transmutatur formaliter materia corporalis. sicut patet in fascinatione, secundum Aucen. ergo multo magis dæmon potest immutare formaliter materiam corporalem.

Contra. SED CONTRA est quod August. dicit 18.de Ciuitate Dei.Non solum animum,sed nec corpus quidem nulla ratione crediderim dæmonum arte vel potestate in bestialia lineamenta posse conuerti:sed corpus hominis non est minus passiuū quam alia corpora.ergo videtur quod etiam alia corpora dæmonum arte vel potestate transmutari non possunt. Præterea, Philosophus probat in septimo Meta- 2 phy.quod generatio formarum in materia non est à formis immaterialibus,sed à formis quæ sunt in materia.vbi Commen. dicit quod substantiæ immateriales nō possunt transmutare materiam ad formam. Sed dæmones sunt substātię immateriales. ergo videtur quod non possunt formaliter corpora materialia transmutare.

CONCLVSIO.

Substantiæ spirituales cum sint superiores ipsis etiam cœlestibus corporibus non nisi mediis actiuis naturalibus formis ac virtutibus corpora inferiora transmutare formaliter possunt.

RESP. RESPONDEO dicendum,quod sicut Apostolus dicit ad Romanos 13. Quæ à Deo sunt, ordinata sunt. Vnde bonum vniuersi est bonum ordinis, vt Augustinus dicit in Enchiridion, & Philosophus in vndecimo Metaphysicorum. huic autem ordini omnes creaturæ subiiciuntur, cum sint à Deo productæ. Ipse autem Deus, qui est huius ordinis causa,huic ordini præsidet, non autem ei subiicitur. Et quia vnumquodque per suam formam operationē proprium habet , hic rerum ordo non solum attenditur secundum formarum excellentiam , sed consequenter secundum operationes & motus, vt scilicet id , cuius subtilior est forma,sit etiam altior operatio.& inde est quod secundū Dionysi.in lib.de Cœlesti hierar.infima à supremis mouentur per media. Quod etiam Augustinus dicit in tertio de Trinitate. Et hoc conuenit proportioni , quæ est necessaria inter agens & patiens. Cum enim suprema in entibus habeāt virtutes maxime vniuersales , passiua infima non sunt proportionata ad recipiendum effectum vniuersalem immediate, sed per medias virtutes magis particulares & contractas.sicut apparet etiam in ipso ordine corporalium rerum. Nam corpora cœlestia sunt principia generationis hominum & aliorum animalium perfectorum mediante virtute particulari,quæ est in seminibus:quamuis quædam animalia ex putrefactione generentur per solam virtutem cœlestium corporum absque semine, quod accidit ratione impetfectionis eorum.videmus etiam sensibiliter quod aliquis debilis effectus producitur ab agente remoto. Sed fortis effectus requirit agens propinquum. potest enim aliquis

aliquid calefieri ab igne, etiam si sit remotum ab igne,sed inflammari non potest, nisi igni cōiungatur,vnde qui vult rem remotam ab igne & camino accenso inflammare,facit hoc mediante candela, & similiter generatio perfectorum animalium causatur à cœlestibus corporibus mediantibus propriis actiuis. Generatio autem animalium imperfectorum immediate. Substantiæ autem spirituales sunt superiores ordine naturæ, etiam ipsis cœlestibus corporibus, vnde propria virtute non possunt formaliter transmutare inferiora corpora,nisi adhibendo aliqua corporalia actiua proportionata effectibus,quos intendunt. Sicut homo potest calefacere per ignem.

Ad primū. AD PRIMVM ergo dicendum, quod omnia quæ visibiliter fiunt in hoc mundo possunt fieri per dæmones, non sola propria virtute , sed mediantibus actiuis naturalibus vt dictum est. Ad secundum dicendum , quod dæmon vtitur actiuo naturali ad aliquem effectum producendum , sicut instrumento. Instrumentum autem agit non solum virtute propria , sed etiam in virtute principalis agentis. Et ideo per instrumentum potest aliquid fieri vltra virtutem instrumenti absolute consideratam. Sicut lectus fit per serram virtute artis.Et similiter dæmones per actiua naturalia quæ adhibent ad effectus possunt quædam facere vltra virtutem naturalium agentium. Non tamen hoc quod humani corporis lineamenta in bestialia conuertantur secundum rei veritatem, quia hoc est præter ordinem à Deo naturæ inditum. Sed omnes prædictæ conuersiones factæ sunt secundum phantasticam apparitionem, magis quam secundum veritatem, vt Augustinus ibidem manifestat. Ad tertium dicendum, quod Deus non semper punit per malos angelos, sed quandoque etiam per bonos, sicut patet de angelo qui percussit castra Assyriorum, vt habetur Isaiæ trigesimoseptimo.Sitamen illa conuersio vxoris Loth in statuam salis facta est mediantibus dæmonibus, manifestum est quod in illa operatione dæmon fuit instrumentum diuinæ virtutis, vnde talem effectum produxit non propria virtute, sed virtute diuina , quæ non subiicitur ordini rerum , sed potest immediate quoscunque effectus producere supremos vel infimos , prout voluerit. De sociis autem Diomedis dicit Augustinus quod non sunt conuersi in aues, sed eis submersis,dæmones aues procreauerunt, per quas longo tempore homines ludificarent,quibusdam earum aliis succedentibus. Ex quo ostenditur quod non fuit solum secundum phantasticam apparitionem. Ad quartū dicendum,quod ex hoc ipso quod substantia spiritualis est magis in actu quam corpus , consequens est quod habeat virtutem altiorem & magis vniuersalem , vnde infimos effectus non potest producere nisi mediātibus inferioribus causis. Ad quintum dicendum , quod forma separata quæ est purus actus scilicet Deus,non determinatur ad aliquam speciem, vel genus aliquod , sed incircunscripte habet totam virtutem essendi , vtpote ipsum suum esse existens. Sicut patet per Dionysium quinto cap.de Diuinis nominibus. Et ideo eius virtuti subiicitur omnis actio. Sed aliæ formæ separatæ habent determinatam naturam speciei, vnde non potest quælibet quodlibet operari.Sed vnaquæque id quod competit suæ naturæ absque aliquo impedimento materialis defectus. Sicut si calor esset forma separata non haberet impedimentum in calefaciendo ex defectu materiæ non perfecte participantis calorem , sicut ea quæ sunt debiliter calida. Non tamen posset facere actionem albedinis, aut alterius formæ. Ad sextum dicendum, quod viuifica generabilitas de qua Dionysius loquitur,potest referri etiam ad intelligibilem generationem , vt ipse dicit secundo capite de Diuinis nominibus.Aliorum patres dicuntur, quos scilicet purgant , illuminant & perficiunt. Si tamen referatur ad corporalem generationem , intelligendum est quod datur eis virtus ad generationem causandam,mediantibus corporalibus agentibus Ad septimum dicendum, quod ratio illa in tribus deficit. Primo quidem quia etsi angeli cœlos moueant, non tamen dæmones de quibus nunc agitur. Secundo, quia & si per intellectum & voluntatem moueant, non tamen sequitur quod possint aliter mouere,sed secundum modum proportionatum naturæ ipsorum. Angelus enim non est sua voluntas sicut Deus , sed habet voluntatem in natura determinata, & secundum modum eius voluntas effectum sortitur. Deus autem qui est ipsa voluntas indifferenter potest facere omne illud quod potest cadere sub voluntate. Tertio dato quod angeli aliter mouerent cœlos, & ex hoc sequeretur aliqua transformatio in inferioribus, hoc non fieret immediate ab eis , sed mediantibus corporibus cœlestibus.

Ad octauum dicendum , quod virtus intelligentiæ dicitur esse infinita respectu inferiorum , inquantum non potest ab inferioribus comprehendi , sed superexcedit ea. Non autem ita quod indifferenter omnem effectum in eis producere possit. Ad nonum dicendum , quod ignis & aēr & huiusmodi corpora seruiunt angelis secundum ordinem diuinitus institutum. Ad decimum dicendum,quod Magi Pharaonis fecerunt ranas, adhibendo quædam actiua naturalia, quæ Augustinus in tertio de Trinitate nominat semina ex occultis elementorum sinibus accepta. Ad vndecimum dicendum,quod signa siue miracula quæ Magi faciunt per priuatos contractus dæmonum, non sunt supra ordinem vniuersalium causarum , sicut illa quæ virtute diuina fiunt. Sed fiunt virtute actiuorum naturalium supra hominum comprehensionem & facultatem propter tria. Primo quidem quia dæmones magis cognoscunt naturalium actiuorum virtutem quam homines. Secundo, quia celerius possunt ea congregare. Tertio quia actiua naturalia quæ assumunt vt instrumenta se possunt extendere ad maiores effectus ex virtute vel arte dæmonum, quam ex virtute vel arte hominum. Et sic hominibus miracula videntur quæ per dæmones fiunt. Sicut etiam in hominibus inexpertis videntur miracula quæ per aliquos artifices fiunt. Ad duodecimum dicendum,quod ordo virturum facit miracula instrumentaliter agendo ex virtute diuina. Ad decimumtertium dicendum,quod in fascinatione dæmonum non transmutatur materia corporalis ex sola vi apprehensionis,vt Auic.posuit,sed ex eo quod propter vehementem affectionem inuidiæ vel iræ,seu odij , vt plerunque accidit in vetulabus,inficiuntur spiritus.Et hæc infectio pertingit vsque ad oculos ex quibus inficitur aēr circunstans , ex quo corpus alicuius infantis propter tenuitatem recipit aliquā infectionem per modum quo speculum nouum inficitur ad aspectum mulieris menstruatæ, vt dicitur in lib.de som.& vigil.

Num dæmones possint corpora mouere localiter.

ARTIC. X.

DECIMO quæritur , vtrum dæmones possint corpora mouere localiter Et videtur quod nō. Motus enim localis perfectior est inter omnes alios , vt Philosophus probat in octauo Physicorum. Sed dæmones non possunt transmutare corpora formaliter:ergo multo minus possunt ea mouere localiter. Præterea, anima est spiritualis substantia,sicut & dæmon. Sed anima non potest mouere localiter corpus nisi à se viuificatum. Vnde si aliquod membrum mortificetur redditur immobile. Sed dæmones non viuificant aliquod corpus.ergo nō possunt aliquod corpus mouere localiter. Præterea , omnis actio est per contactum, vt dicitur in primo de generatione. Non videtur autem quod possit esse aliquis contactus dæmonis ad corpora,quia nihil habet cum eis commune. Cum ergo mouere localiter sit quoddam agere, videtur quod dæmones non possint corpora localiter mouere. Præterea, si dæmones possent aliqua corpora mouere localiter, maxime possent mouere localiter corpora cœlestia, quæ propinquiora sunt eis in ordine naturæ Sed corpora cœlestia mouere non possunt, quia cum mouens & motum sint simul, vt dicitur in septimo Physicorum,sequeretur quod dæmones sint in cœlo , quod neque secundum nos est verum , neque secundum Platonicos.ergo multo minus possunt mouere alia corpora. Præterea,inferiora mouentur à superioribus per media,vt dictum est. Sed inter substantias spirituales & inferiora corpora media sunt corpora cœlestia, quorum motus sunt principia omnium inferiorum motuum.ergo dæmones non possunt mouere localiter inferiora corpora,cum non possint mouere cœlestia corpora. Præterea, motus localis est causa aliorum motuū , vt patet in octauo Physicorum. Si ergo dęmones possent corpora mouere localiter , possent etiam per consequens ea mouere formaliter,quod patet esse falsum ex prædictis. Præterea, motus naturaliter sequitur formam inclinantem ad determinatū locum,sicut patet in motibus grauium & leuium. Sed dæmones non possunt imprimere formas materiæ corporali,

Universidad de Deusto
Biblioteca

vt supra habitum est. ergo si moueant corpora localiter,
8 motus ille erit violentus. Præterea, idem est motus totius & partis, sicut totius terræ & vnius glebæ, vt dicitur in tertio Physicorum. Si ergo dæmones possunt mouere glebam vnius terræ, pari ratione possunt mouere totam terram. quod non possunt, quia hoc esset mutare ordinem vniuersi Ergo dæmones non possunt aliquod corpus localiter mouere.

Contra. SED CONTRA est. Quia sicut Augustinus dicit in tertio de Trinitate dæmones colligunt semina, quæ adhibent ad certos effectus: hoc autē sine motu locali fieri non posset, ergo dæmones possunt corpora mouere localiter.

CONCLVSIO.

Substantiæ spirituales ac dæmones possunt mouere omnia corpora localiter.

RESP. RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est in actionibus virtutum actiuarum considerandus est ordo rerum, qui non solum attenditur secundum naturas ipsarum sed etiam secundum earum motus. habent enim & ipsi motus quendam ordinem ad inuicem. Et hoc dupliciter. Vno modo secundum propriam rationem. & secundum hoc motus localis ad alios motus duplicem habet comparationem. Vno modo, quia est primus motuum, alio modo quia per motum localem minima variatio fit circa mobile. Nam cum per alios motus varietur aliquid, quod est intrinsecum rei, puta qualitas, aut quantitas, aut etiam forma substantialis per motum localem variatur corpus solum secundum aliquid extrinsecum scilicet secundum locum. Et quantum ad vtrunque secundum prædicta competit, quod corpora moueantur à substantiis spiritualibus motu locali immediatius quam aliis motibus. primo quidem, quia posteriora perficiuntur mediantibus prioribus. vnde & alij motus à substantia spirituali causantur mediante motu locali. Alio modo, quia sicut supra dictum est, effectus debiles possunt fieri immediate à remotiore agente. vnde minima variatio corporalis, quæ fit per motum localem, potest fieri immediate per substantiam spiritualem, quasi per agens remotum, non autem alio maior variatio qualis est aliorum motuum. Alio modo consideratur ordo motuum secundum ordinem mobilium, sicut motus cœli est prior motu corporis elementaris. Et secundum hoc competit superioribus substantiis spiritualibus mouere superius corpus, ita quod motor orbis Saturni non posset mouere cœlum stellatum, nec motor eius posset eum mouere si haberet plures stellas, vt dicitur in secundo de cœlo. Sicut ergo superiores substantiæ spirituales mouent superiora cœlestia corpora, ita etiam inferiores mouere possunt localiter inferiora corpora, quales sunt dæmones: siue hoc habeant ex conditione naturæ, siue secundum illos qui dicunt quod dæmones non fuerunt ex illis superioribus angelis, sed ex illis, qui præficiuntur à Deo huic terrestri ordini secundum proportionem suæ naturæ, siue etiam hoc eis conueniat ex pœna peccati, propter quam sunt detrusi à cœlestibus sedibus in hūc aērem. secundum Gregorium, qui ponit aliquos de supremis angelis per peccatum cecidisse.

Ad primū. AD PRIMVM ergo dicendum, quod motus localis est perfectior propter perfectionem mobilis, in quo secun-
2 dum ipsum sit minima variatio. Ad secundum dicendum, quod anima humana infimum gradum tenet in ordine substantiarum spiritualium. vnde non habet virtutem mouendi corpus, etiam localiter nisi proportionatum sibi per hoc
3 quod est viuificatum ab ea. Ad tertium dicendum, quod dæmonis ad corpus non est contractus corporalis, sed virtualis, qui quidem requirit conuenientiam proportionis
4 mouentis ad mobile. Ad quartum dicendum, quod corpora cœlestia excedunt proportionem virtutis dæmonum, vel propter conditionem naturæ, vel propter damnatio-
5 nem culpæ, vt dictum est. Ad quintum dicendum, quod motus naturales inferiorum corporum dependent ex motibus cœlestium corporum, & causantur ab eis, possunt tamen aliqui motus fieri in inferioribus corporibus ex aliquibus aliis causis. puta ab ipso homine per voluntatem, & eadem ratione à dæmone vel angelo, quamuis dispositio corporum secundum quam sunt susceptiua talis motus ali-
6 qualiter à corpore cœlesti dependeat. Ad sextum dicendum, quod alij motus omnes naturaliter prouenientes cautem ex motibus localibus cœlestium corporum, non autem ex quibuscunq; aliis localibus motibus. Nec tamen si per motus locales aliquorum corpōrum dæmones secundum alios motus corpora transmutent, hoc faciunt propria virtute, sed magis virtute corporum localiter ab eis motorum.

Ad septimum dicendum, quod nihil prohibet dicere 7
corpora quæ mouentur localiter à dæmonibus per violentiam moueri, sicut etiā cum mouentur ab hominibus. Ad 8
octauum dicendum, quod idem est naturalis motus totius & partis, non tamen eadem vis sufficit ad mouendum totum, quæ mouet partem. vnde licet dæmones possint mouere aliquam partem terræ, non sequitur quod possint mouere totam terram, quia hoc non est proportionatum naturæ ipsorum, vt mutent ordinem elementorum mundi.

Num dæmones possint immutare partem animæ cognoscitiuam quantum ad vim sensitiuam interiorem.

ARTIC. XI.

VNDECIMO quæritur, vtrum dæmones possint immutare partem animæ cognoscitiuam quantum ad vim sensitiuam interiorem vel exteriorem. Et videtur *Primum*
quod non. Dicit enim Augustinus vndecimo de Trinitate, quod visio tam corporalis quā imaginaria fit per aliquam formam. Forma autem, quæ est in sensu vel imaginatione, est nobilior quam forma corporalis, cuius est similitudo, vt patet per Augustinum tertio super Gene. ad literā. Cum igitur dæmones non possint imprimere in materiam corporalem formas corporeas, vt supra ostensum est, multo minus videtur quod possint immutare sensum vel imaginatione ad aliquid cognoscendum. Præterea, sentire, & ima- 2
ginari sunt opera vitæ. Sed omnia opera vitæ sunt ex principio intrinseco per quod animal viuit. Cum ergo dæmon sit principium extrinsecum, videtur quod nō possit mouere hominem ad aliquid imaginandum vel sentiendum. Sed dicendum quod dæmon mouet sensum & imaginationem, non quidem imprimendo nouas species, sed species præexistentes in spiritibus sensitiuis reducendo ad organum imaginationis vel sensus. Sed contra, Augustinus dicit in vn- 3
decimo de Trinitate, quod ad videndum quacunque visione exigitur intentio quæ coniungat speciem visibilem ipsi potentiæ visiuæ. Intentio autem pertinet ad vim appetitiuam, quam dæmon mouere non potest, quia sic hominem cogeret ad peccandum, cum in appetitu consistat peccatum. Non ergo per hoc quod reducit formas ad organum sensus vel imaginationis, potest mouere hominem ad hoc quod sentiat vel imaginetur. Præterea, sicut se habet spe- 4
cies intelligibilis ad intellectum, ita se habet phantasma ad imaginationem. Contingit autem quandoque quod species intelligibilis præsentialiter est in intellectu, nec tamen intellectus actu intelligit. Ergo videtur quod licet dæmon reducat ad organum imaginationis phantasmata siue formas imaginatas, non propter hoc facit hominem imaginari. Præterea, huiusmodi formæ in spiritibus sensitiuis, 5
aut sunt in potentia, aut sunt in actu. Non autem videtur quod sint in actu, quia forma rei cognitæ non videtur esse actu in cognoscente nisi dum actu cognoscitur. Si autem sit in potentia non poterit mouere organum imaginationis vel sensus, quia nihil mouetur ab eo quod est in potentia, sed solum ab eo quod est in actu. ergo per reductionem spirituum ad organa sensus vel imaginationis, non potest dæmon mouere hominem ad apprehendendum aliquid sensu vel imaginatione, nisi prius huiusmodi formas de potentia in actū reduxerit, quod videtur facere non posse, eadem ratione qua non potest mouere materiam corporalem ad formam. Præterea, secundum Augustinum in tertio de Tri- 6
nitate, dæmones in rebus corporalibus operantur per quædam naturalia semina, quæ sunt agētia naturalia. Sed actiuum naturale quo nata sunt moueri sensus & imaginatio est corpus exterius obiectum. ergo videtur quod absque huiusmodi corporis obiecto non possint dæmones imaginationem vel sensum hominis mouere. Præterea, Augu- 7
stinus dicit in octauo de Ciuitate Dei, quod operatione dæmonum phantasticum hominis veluti corporatum in alicuius animalis effigie appareat sensibus alienis. Ex quo videtur quod pari ratione nihil aliud dæmon possit sensibus hominum ostendere, nisi per modum incorporationis.

Præterea, sensus est potentia passiua. Omne autem pas- 8
siuum

siuum mouetur ab actiuo sibi proportionato. Actiuum autem proportionatum sensui est duplex: vnum quidem quasi originans, scilicet obiectum, aliud autem quasi deferens sicut medium. Sed dæmon cum sit incorporeus non potest esse obiectum sensus, neque etiam medium. Ergo videtur
9 quod nullo modo possit mouere sensum. Præterea, si dæmon mouet vim cognoscitiuam interiorem, aut hoc facit se obiiciendo virtuti cognoscitiuæ, aut hoc facit immutando ipsam. Non autē hoc facit se obiiciendo, quia oporteret quod vel assumeret corpus, & sic non posset interius ingredi ad organum imaginationis cum duo corpora non sint simul in eodem loco. Neque etiam assumendo phantasma, quod etiam esse non potest, quia phantasma non est sine quantitate. Dæmon autem omni quantitate caret. Similiter etiam nec hoc potest facere immutando, quia aut immutaret alterando quod videtur non posse facere, quia omnis alteratio fit per qualitates actiuas, quibus dæmones
10 carent. Aut immutaret transformando, siue localiter mouendo, quod videtur esse inconueniēs duabus rationibus. Primo quidem quia transformatio organi non posset fieri sine sensu doloris. Secundo, quia secundū hoc dæmon non ostenderet homini nisi nota, cum tamen Augustinus dicat, quod ostendit homini formas & notas & ignotas. Ergo videtur quod dæmones nullo modo possunt immutare imagina-
10 tionem vel sensum hominis. Præterea, secundum Philosophum in 7. Physico. Transmutatio phantasmatum impedit intelligibilem cognitionem veritatis. Si ergo dæmon posset transmutare hominis phantasiam, sequitur quod possit eum impedire totaliter ab omni cognitione veritatis.
11 Præterea, agens proximum oportet esse coniunctū, quia mouēs & motum sunt simul, vt probatur in 7. Physicorum. Sed dæmon non potest esse coniunctus interiori phantasiæ, quia super illud Abacuc 1. Dominus in templo sancto suo. dicit glossa Hieronymi, quòd dæmon non potest intra idolum esse, sed exterius liquid operatur, & multo minus intra corpus humanum. Ergo videtur quod non possunt phantasiam immediate mouere.

Contra. 1 SED CONTRA est quod Augustinus dicit in libro 83. quæstionum. Serpit hoc malum, scilicet dæmonis per omnes aditus sensuales, dat sese figuris, accommodat coloribus, adhæret sonis, odoribus se subiicit, infundit saporibus, sed per huiusmodi sensus in mutantur. Ergo videtur quod dæmones possint sensus humanos immutare. Præterea, Augustinus dicit 18. de Ciuitate Dei, quòd transmutationes hominum in animalia bruta, quæ dicuntur arte dæmonum factæ, non fuerunt secundum veritatem, sed solum secundum apparentiam: hoc autem esse non posset si dæmones humanos sensus transmutare non possent, possunt ergo humani sensus per dæmones transmutari.

CONCLVSIO.

Possunt Dæmones hominum sensum & imaginationem mouere, non quidem nouam formam in organa sensiū imprimendo, sed formas in sensibilibus organis conseruatas localiter transmutando ad vim apprehensiuam. vt inde variæ apparitiones hominibus fiant.

RESP. RESPONDEO dicendum, quod euidentibus indiciis & experimentis apparet quod operatione dæmonum aliqua sensibiliter hominibus ostenduntur. Quod quidem quandoque fit per hoc, quod dæmones aliqua exteriora corpora humanis sensibus exhibent, vel quæ præexistunt à natura formata, vel quæ ipsi formant per naturalia semina, sicut ex supra dictis patet. Et hoc non habet aliquam dubitationem. naturaliter enim humani sensus à præsentia sensibilium corporum immutantur. Sed quandoque dæmones aliqua faciunt hominibus apparere, quæ in rerum exteriorum veritate non subsistunt. Et hoc habet dubitionem qualiter fieri possit. Quam quidem Augusti. tangit 12. super Gene. ad literam. ponens tres modos, quorum alio necesse est vt hoc fiat. Cum enim præmisisset quod quidam volunt animam humanam habere vim quandam diuinationis in seipsa: quod videtur congruere opinionibus Platonicorum ponentium animam omnium scientiam habere ex Idearum participatione: excludit hanc opinionem per hoc. Quia si in sua potestate anima hoc haberet, semper posset homo diuinare cum vellet: quod patet esse falsum. Relinquitur ergo quod indigeat ad hoc ab aliquo extrinseco adiuuari, non quidem à corpore, sed à spiritu. Quæritur autem vlterius quomodo anima iuuetur à spiritu ad aliqua videnda, vtrum, scilicet in corpore fraliquid, vt inde quasi relaxetur & emittatur eius intentio quo in id veniat vbi in seipsa videat significantes similitudines, quæ ibi iam erant. nec videbantur sicut multa in memoria quæ non semper intuemur, an fiunt illic quæ ante non fuerunt. Et subdit tertium membrum vel in aliquo spiritu sunt, quo illa erumpens & emergens ibi eas videt. Sed horum trium hoc tertium est omnino impossibile. Anima enim humana secundum præsentis vitæ statum non potest intantum eleuari, vt ipsam essentiam spiritualis & incorporeæ substantiæ videat. Quia in statu præsentis vitæ non intelligimus absque phantasmate, per quod cognoscere non possumus de aliqua spirituali substantia quid sit. Multo autem minus potest inspicere species intelligibiles, quæ sunt in mente spiritualis substantiæ: quia quæ sunt hominis nemo nouit nisi spiritus hominis qui in ipso est. Et quicquid sit de intellectuali cognitione animæ humanæ certū est, quod imaginaria eius visio, vel sensualis nullo modo eleuari potest ad videndam incorpoream substantiam, & species in ea existentes, quæ non sunt nisi intelligibiles. Cum ergo postea Augustinus subdit quod dubium est, vtrum anima videat in seipsa, an per alterius spiritus commixtionem: est intelligenda commixtio, non per hoc quod anima spiritualem substantiam videat, sed per hoc quod circa eam spiritualis substantia aliquid operetur, vt intelligatur per mixtio per effectum spiritualis substantiæ, nō autem per ipsam eius substantiam, vel eorum, quæ in ipsa sunt. Similiter etiam secundum dictorum tium modorum esse non potest, vt scilicet fiāt de nouo in anima quæ ante non fuerant. Non enim potest dæmon infuere nouas formas in materiam corporalem, sicut ex prædictis patet. Vnde nec per consequens in sensum & imaginationem, in quibus nihil recipitur sine organo corporali. Vnde relinquitur primum membrum, vt scilicet aliquid præexistat in corpore, quod per quandam transmutationem localem spirituum & humorum reducitur ad principia sensualium organorum, vt sic videantur ab anima imaginaria vel sensuali visione, dictum est enim supra quod dæmones virtute propria possunt localiter corpora mutare. Ex transmutatione autem locali spirituum & humorum etiam secūdum naturæ operationē contingit aliqua secundum imaginationem vel sensum videri. Dicit enim Philosophus in lib. de Somno & vigilia. assignans causam apparitionis somniorum, quod cum animal dormierit, descendente plurimo sanguine ad principium sensitiuum simul descendunt motus siue impressiones relictæ ex sensibilium motionibus, quæ in spiritibus sensibilibus conseruantur & mouent principium apprehensiuum, ita quod aliqua apparent ac si tunc principium sensitiuum à rebus istis exterioribus immutaretur. Et per hunc modum dæmones possunt immutare imaginationem & sensum, non solum dormientium, sed etiam vigilantium.

Ad primū. AD PRIMVM ergo dicendum, quod dæmones non possunt nouam formam imprimere in organa corporea sensuum, possunt tamen formas in organis sensibilibus cōseruatas aliquo modo transmutare, vt secundum eas aliquæ apparitiones fiant. Ad secundum dicendum, quod
2 operatio vitæ secundum quod egreditur à potentia est sentire à principio intrinseco, sed secundum quod procedit ex obiecto potest esse à principio exterinseco, sicut visio causatur à visibili. Et hoc modo immutatur sensus à dæmonibus, scilicet per aliquam exhibitionem obiecti. Ad tertium
3 dicendum, quod intentio est virtutis appetitiuę actus. Quę quidem est duplex. Vna sensitiua, quæ quidem est virtus organi corporei, vnde potest eius actus ab aliqua corporali transmutatione causari, sicut ex aliquo corporali apposito vel subtracto appetitus sensitiuus mouetur ad aliquid desiderandum vel fugiendum. Et hoc modo dæmones possunt immutare appetitum sensitiuum ad aliquid intendendum. Alia autem est vis appetitiua intellectiua, scilicet voluntas, quæ quia non habet organum corporale nō immutatur ex corporali immutatione nisi dispositiue. Effectiuè autem mutari potest vel ab ipso homine secundum quod voluntas mouet seipsam, vel à Deo qui interius operatur. Vnde secundum hoc dæmones non possunt mouere animam ad aliquid intendendum. Ad quar-
4 tum dicendum, quod ad hoc quod homo actu cōsideret secundum species quæ habitualiter in intellectu existunt, re-

Universidad de Deusto
Biblioteca

quiritur intentio voluntatis. Nam habitus est quo quis agit cum voluerit, vt dicitur in 3. de Anima. Et similiter per intentionem appetitus sensitiui contingit quod actu animal imaginetur ea quæ prius in memoria conseruabantur, potest autem & hoc in homine fieri per intentionem appetitus intellectiui, secundum quod appetitus superior mouet inferiorem. Ad quintum dicendum, quòd species quę præexistunt in organis sentiendi medio modo se habent inter actum perfectum & potentiam puram, sicut & species quæ habitualiter existunt in intellectu, & per solam intentionem appetitus reducuntur in actum perfectum. Ad sextum dicendum, quòd apprehensio sensitiua hominis nata est immutari sicut à proprio motiuo dupliciter. Vno modo secundum aliquod motiuum exterius, quod quidem fit secundum motum à rebus ad animam. Alio modo secũdum aliquod interius motiuum, quod quidem fit secundum motum ab anima ad res. Et vtroque motiuo dęmon vti potest ad immutandum hominis imaginationem vel sensum.

Ad septimum dicendum, quòd verbum illud Augustini non est sic intelligendum quod ipsam vim phantasticam hominis, aut etiam speciem in ipsa cõseruatam aliquo corpore circundet, vt sic ipsam sensibus aliorum obiiciat, sed quia ipse dæmon qui speciem & imaginationem alicuius hominis format aliam similem speciem, vel corporaliter exterius aliorum sensibus obiicit, vel intrinsecus in eorum sensibus similem speciem operatur. Ad octauum dicendum, quòd dæmon immutat potentiam imaginatiuam vel sensitiuã hominis, non quasi ipse se exhibeat medium, vel obiectum, sed inquãtum proprium obiectum sensitiuæ vel imaginatiuę virtutis defert ad ipsam, vt supra dictum est.

Ad nonum dicendum, quòd dæmon non immutat potentiam sensitiuam & imaginatiuam se ei obiiciendo, vt ostensum est, sed eam transmutando. Non quidem alterando, nisi quantum ad motum localem, quia non potest de se imprimere nouas species, vt dictum est. Immutat autem transmutando siue localiter mouendo, non quidem substantiã organi diuidendo, vt sic consequatur sensus doloris, sed mouendo spiritus & humores. Quod autem vlterius obiicitur quod sequitur quod secundum hoc dæmon non possit aliquid nouum homini demonstrare secundum imaginariam visionem, dicendum est, quòd nouum aliquid potest intelligi dupliciter: vno modo totaliter nouum & secundum se & secundum sua principia. Et secundum hoc dæmon non potest aliquid nouum homini secundum visionem imaginariam demonstrare. Non enim potest facere quod cæcus natus imaginetur colores, vel quod surdus natus imaginetur sonos. Alio modo dicitur aliquid nouum secũdum speciem totius: puta si dicamus esse nouum in imaginatione quod aliquis imaginetur montes aureos quos nunquam vidit. Quia tamen vidit & aurum & montem, potest naturali motu imaginari in homine phantasma aurei montis. Et hoc etiam modo dæmon potest aliquid nouum imaginationi offerre secundum diuersas compositiones motuum & specierum, quasi quorundam seminum in organis sensibilibus latentium, quorum virtutem ipse cognoscit. Ad decimum dicendum, quòd sicut Augustinus dicit in lib. de Trini. Multa dæmones possunt virtute suæ naturæ, quæ non possunt propter prohibitionem diuinam; dicendum est ergo quod dæmones possunt virtute suæ naturæ phantasmata perturbando totaliter intelligibilem cognitionem hominis impedire, sicut patet in arreptitiis, non tamen semper hoc facere permittuntur. Ad undecimum dicendum, quòd quia angelus bonus vel malus vbi operatur, ibi est, secundum Damascenũ, consequens est quod quãdo dæmon humores & spiritus commouet ad aliquid ostendendum quod ibi existat. Quod autem dicit Hiero. q dæmon nõ est intus in idolo, non est intelligendũ quod non possit intus esse in idolo, quia cum sit spiritualis substantia, non impeditur corpora penetrare. Sed intelligitur quod nõ est in idolo, sicut anima in corpore, vt ex idolo & dæmone fiat aliquid vnũ, sicut Gentiles arbitrabãtur.

gentiæ non est ortus nobis. Sed dæmon non potest immutare solem visibilem. Ergo multo minus potest immutare intellectum humanum. Præterea, nihil transmutatur, nisi quod est in potentia. Sed anima humana est in actu cõpleto quantum ad intelligibilia, & etiam quantum ad imaginabilia. Dicit enim Augustinus 12. super Gen. ad literam. Quamuis prius videamus aliquod corpus quod antea nõ videbamus, atque inde incipiat imago eius esse in spiritu nostro, quod illud cum absens fuerit recordemur, tamen eandem eius imaginem non corpus in spiritu, sed ipse spiritus in seipso facit. Et in decimo de Trinitate dicit, quòd anima imagines corporum conuoluit & rapit facta in semetipsa de semetipsa. Ergo videtur quod non possit intellectus hominis à dæmone immutari. Præterea, magis appropinquat intellectui humano vis imaginatiua quam dæmon, quia vis imaginatiua radicatur in eadem essentia animæ. Sed vis imaginatiua nõ potest immutare vim intellectiuam hominis, quia immateriale non immutatur à materiali. Ergo videtur quod dæmon non possit intellectum hominis immutare. Præterea, intellectus se habet ad intelligibilia, sicut materia ad formã, quæ sit in actu per formas, sicut intellectus per intelligibilia. Sed si aliqua materia sit quæ habet aliquam formam semper sibi præsentem, nunquam potest immutari ad aliam formam, sicut pater in corpore cœlesti. Intellectus autẽ humanus habet aliquod intelligibile semper sibi præsens, scilicet seipsum, quia ipse sibi intelligibilis est. Ergo nullo modo dæmon potest eum immutare ad aliquod intelligibile. Præterea, intellectus proprie immutatur à docente qui reducit ipsum de potentia in actum: vt patet per Philosophum in octauo Physic. Sed solus Deus interius docet, vt patet per Augustinum in libro de magistro: ergo videtur quod dæmon non possit interius intellectum immutare. Præterea, intellectus immutatur per illuminationem. Sed illuminare intellectum humanum competit Deo qui illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum, vt dicitur Ioan. primo. non autem conuenit dæmoni, quia nulla est conuẽtio lucis ad tenebras, vt dicitur secundę ad Corin. 6. Ergo videtur quod dæmones non immutent intellectum humanum. Præterea, cognitio intellectiua secundum duo fit, scilicet secundum lumen intelligibile, & secũdum species intelligibiles. Sed dæmon non potest mouere animam ad cognitionem intelligibilem ex parte luminis intellectualis, quia hoc præexistit in homine à natura. Similiter etiam nec ex parte specierum intelligibilium, quia species intellectus substantiæ spiritualis sunt vniuersaliores & improportionatæ intellectui humano. Nullo ergo modo dæmon potest immutare animam humanam ad intelligibilem cognitionem. Præterea, Augustinus dicit in libro 83. Quæstionum, quòd qui nõ intelligit verum, nihil intelligit. Sed ad dæmonem potius pertinet inducere hominẽ in falsitatem quam in veritatem, secundum illud Ioan. octauo. Cum loquitur mẽdacium, ex propriis loquitur. Ergo videtur quod dæmones non possunt immutare animam hominis ad cognitionem intellectiuam.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit 18. de Ciuitate Dei, quòd quidam Philosophus quædam Platonica dogmata cuidam in somnis exposuit, quod operationi dæmonum Aug. attribuit. Ergo dæmones possunt immutare animam hominis ad aliquid intelligendum. Præterea, super illud Iob 37. Ingredietur bestia latibulum suum, dicit Grego. in Moralibus, quòd dæmon in mentem etiam sanctorum ingredi potest, sed manere ibi non potest. Ergo videtur quod possit mentem hominis mouere ad aliquid intelligendum. Præterea, Augustinus dicit in 19. de Ciuitate Dei, quòd dæmon potest vti anima sapientis vt vult. Sed anima sapientis est potentissima. Ergo videtur quod multo magis dæmon possit alias animas mouere ad aliquid intelligendum. Præterea, Augustinus dicit 12. super Gen. ad literam, quòd sicut spiritus imaginarius hominis adiuuatur vt formas imaginarias videat, ita etiam mens eius adiuuatur, vt eas intelligere possit. Sed dæmon adiuuando vim imaginariam mouet ad visionem imaginariam. Ergo adiuuando mentem mouet ad aliquid intelligendum.

Num dæmones possint immutare hominis intellectũ.

ARTIC. XII.

DVODECIMO quæritur, vtrum dæmones possint immutare hominis intellectum. Et videtur quod nõ. *Primum.* Intellectus enim hominis comparatur Soli, secũdum illud quod dicitur Sapientiæ 5. ex persona impiorum, Sol intelligentiæ non est ortus nobis. Sed dæmon non potest immutare solem visibilem. Ergo multo minus potest immutare intellectum humanum. Præterea, nihil transmutatur, nisi quod est in potentia. Sed anima humana est in actu cõpleto quantum ad intelligibilia, & etiam quantum ad imaginabilia. Dicit enim Augustinus 12. super Gen. ad literam. Quamuis prius videamus aliquod corpus quod antea nõ videbamus, atque inde incipiat imago eius esse in spiritu nostro, quod illud cum absens fuerit recordemur, tamen eandem eius imaginem non corpus in spiritu, sed ipse spiritus in seipso facit. Et in decimo de Trinitate dicit, quòd anima imagines corporum conuoluit & rapit facta in semetipsa de semetipsa. Ergo videtur quod non possit intellectus hominis à dæmone immutari. Præterea, magis appropinquat intellectui humano vis imaginatiua quam dæmon, quia vis imaginatiua radicatur in eadem essentia animæ. Sed vis imaginatiua nõ potest immutare vim intellectiuam hominis, quia immateriale non immutatur à materiali. Ergo videtur quod dæmon non possit intellectum hominis immutare. Præterea, intellectus se habet ad intelligibilia, sicut materia ad formã, quæ sit in actu per formas, sicut intellectus per intelligibilia. Sed si aliqua materia sit quæ habet aliquam formam semper sibi præsentem, nunquam potest immutari ad aliam formam, sicut pater in corpore cœlesti. Intellectus autẽ humanus habet aliquod intelligibile semper sibi præsens, scilicet seipsum, quia ipse sibi intelligibilis est. Ergo nullo modo dæmon potest eum immutare ad aliquod intelligibile. Præterea, intellectus proprie immutatur à docente qui reducit ipsum de potentia in actum: vt patet per Philosophum in octauo Physic. Sed solus Deus interius docet, vt patet per Augustinum in libro de magistro: ergo videtur quod dæmon non possit interius intellectum immutare. Præterea, intellectus immutatur per illuminationem. Sed illuminare intellectum humanum competit Deo qui illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum, vt dicitur Ioan. primo. non autem conuenit dæmoni, quia nulla est conuẽtio lucis ad tenebras, vt dicitur secundę ad Corin. 6. Ergo videtur quod dæmones non immutent intellectum humanum. Præterea, cognitio intellectiua secundum duo fit, scilicet secundum lumen intelligibile, & secũdum species intelligibiles. Sed dæmon non potest mouere animam ad cognitionem intelligibilem ex parte luminis intellectualis, quia hoc præexistit in homine à natura. Similiter etiam nec ex parte specierum intelligibilium, quia species intellectus substantiæ spiritualis sunt vniuersaliores & improportionatæ intellectui humano. Nullo ergo modo dæmon potest immutare animam humanam ad intelligibilem cognitionem. Præterea, Augustinus dicit in libro 83. Quæstionum, quòd qui nõ intelligit verum, nihil intelligit. Sed ad dæmonem potius pertinet inducere hominẽ in falsitatem quam in veritatem, secundum illud Ioan. octauo. Cum loquitur mẽdacium, ex propriis loquitur. Ergo videtur quod dæmones non possunt immutare animam hominis ad cognitionem intellectiuam.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit 18. de Ciuitate Dei, quòd quidam Philosophus quædam Platonica dogmata cuidam in somnis exposuit, quod operationi dæmonum Aug. attribuit. Ergo dæmones possunt immutare animam hominis ad aliquid intelligendum. Præterea, super illud Iob 37. Ingredietur bestia latibulum suum, dicit Grego. in Moralibus, quòd dæmon in mentem etiam sanctorum ingredi potest, sed manere ibi non potest. Ergo videtur quod possit mentem hominis mouere ad aliquid intelligendum. Præterea, Augustinus dicit in 19. de Ciuitate Dei, quòd dæmon potest vti anima sapientis vt vult. Sed anima sapientis est potentissima. Ergo videtur quod multo magis dæmon possit alias animas mouere ad aliquid intelligendum. Præterea, Augustinus dicit 12. super Gen. ad literam, quòd sicut spiritus imaginarius hominis adiuuatur vt formas imaginarias videat, ita etiam mens eius adiuuatur, vt eas intelligere possit. Sed dæmon adiuuando vim imaginariam mouet ad visionem imaginariam. Ergo adiuuando mentem mouet ad aliquid intelligendum.

CONCLVSIO.

Potest hominis intellectus bonorum angelorum ministerio ac lumine iuuari ac confortari. Dæmonum vero opere non nisi ad malum moueri, non quod in intellectu aliquas imprimat species, quod nec bonus angelus potest, sed quædam intellectui extrinseca signa adhibendo, quibus ad diuersa malorũ genera illũ disponat.

RESP. RESPONDEO dicendum, quod circa operationem dæmonis duo sunt consideranda. Primo quidem quid possit ex virtute propriæ naturæ. Secundo quo modo naturali virtute vtatur ex malitia propriæ voluntatis. Quantum ergo ad virtutem propriæ naturæ, eadem possunt dæmones quæ & boni angeli, quia est eorum eadem natura communis. Est autem differentia in vsu virtutis secundum bonitatem & malitiam voluntatis. nam boni angeli ex charitate hominem ad bonum iuuare intendunt ad perfectam cognitionem veritatis, quam dæmon impedire intendit, sicut & alia hominis bona. Est autem considerãdum, quod intellectualis hominum operatio secundum duo perficitur, scilicet secundum lumen intelligibile, & secundũ species intelligibiles, ita tamen, quod secundum lumen intelligibile perficitur iudicium de apprehensis. Ineſt autem animæ humanæ naturale lumen intelligibile: quod quidem ordine naturæ est infra lumen angelicum. Et ideo sicut in rebus corporalibus superior virtus adiuuat & confortat inferiorem virtutem, ita per lumen angelicum confortari potest lumen intellectus humani ad perfectius iudicandum: quod angelus bonus intendit, non autem angelus malus. Vnde hoc modo angeli boni mouent animam ad intelligendum, nõ autem dæmones. Ex parte autem specierum angelus bonus vel malus potest immutare hominis intellectũ ad aliquid intelligendum, non quidem influendo species in ipsum intellectum, sed quædam signa exterius adhibendo, quibus intellectus excitatur ad aliquid apprehendendum: quod etiam homines facere possunt. Sed etiam vlterius angeli boni vel mali possunt interius quodammodo disponere & ordinare species imaginarias, secũdum quod competit ad aliquid intelligibile apprehendendum. Quod quidem angeli boni ordinant ad hominis bonum, dæmones autem ad hominis malum: vel quantum ad affectum peccati, prout scilicet homo ex his quæ apprehendit mouetur ad superbiam, vel ad aliquod aliud peccatum: vel ad impediendum ipsam intelligentiam veritatis, secundum quod per aliqua apprehensa inducitur homo in dubitationem, quam soluere nescit, & sic trahitur in errorem. vnde Augustinus dicit in lib. 83. quæstionum quod dęmon quibusdam nebulis impleret omnes meatus intelligentiæ, per quos pandere lumen rationis radius mentis solet.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendum, quod intellectus humanus possibilis non comparatur soli sed magis aëri, vel cuicunque diaphano illuminabili. Intellectus autem agẽs, vt dicit Themistius in commento tertij de Anima, secundum Platonem quidem comparatur soli, quia ponebat intellectum agentem esse substantiam separatam, vnde Augustinus in lib. soliloquiorum Deum comparat soli. Sed secundum Aristotelem intellectus agens comparatur lumini in aliquo corpore participato. Ad secundũ dicendum, quòd falsum est animam esse in actu completo: nec quantum ad intelligibilia, nec quantum ad sensibilia. Nam respectu intelligibiliũ in anima humana distinguitur duplex intellectus, scilicet intellectus agens, & intellectus possibilis. Intellectus autẽ possibilis est in potẽtia ad omnia intelligibilia: vnde comparatur tabulę in qua nihil est scriptum secundũ Philosophum in 3. de Anima. Sed intellectus agẽs est quidam actus omnium intelligibilium, quo est omnia intelligibilia fieri: nõ quidẽ ita quod cõtineat in se omnia intelligibilia in actu, sicut nec lumen cui comparatur cõtinet in se colores in actu, sed & lumen facit omnes colores, esse visibiles actu, & intellectus agẽs facit omnia intelligibilia actu. Et secundum hoc species intelligibiles non fiunt corpora aut sensus corporei in intellectu, sed ipse intellectus facit eas per intellectum agentem, & recipit eas per intellectũ possibilem, sicut si oculus corporalis haberet lumẽ & esset lucidus actu, faceret colores visibiles actu, inquantum esset lucidus in actu, & reciperet eos inquantum esset diaphanum carens omni colore sicut aliqualiter patet in oculo cati. Quantum vero ad imaginabilia manifestum est quod vis imaginatiua non est in actu perfecto omnium imaginabilium, sed reducitur in actum per impressionem sensus. Est enim phantasia motus factus à sensu secundum actum, vt dicitur in libr. de Anima. Alioquin cæcus natus posset imaginari colores. Sensus autem fit in actu per actionem sensibilis in organum sensus: vnde Augustinus dicit in vndecimo de Trinitate, quod sensus accipit speciẽ ab eo corpore quod sentimus, & à sensu memoria: à memoria vero acies cogitantis. Quod vero dicitur in duodecimo super Genes. ad literam, quòd corporis imaginationem non corpus in spiritu, sed ipse spiritus in seipso facit, intelligendum est quod virtus incorporea exterioris sensibilis, non est sufficiens ad hoc quod faciat speciem sensibilem inquantum sentitur, vel speciem imaginariam inquantum est imaginata, sed hoc est ex virtute animæ: habet tamen corpus exterius virtutem immutandi corporea organa, quam immutationem sequitur perceptio sensus per virtutem animæ: vnde Augustinus dicit in duodecimo de Trinitate. Non possumus quidem dicere, quòd sensum gignat res visibilis: gignit tamen formam velut similitudinem suam, quę fit in sensu, cum aliquid videndo sentimus. Et sic etiam intelligenda sunt omnia alia verba Augustini his similia: quamuis etiam secundũ quendam alium modum possit intelligi quod spiritus faciat formas imaginarias in seipso, inquantum scilicet diuersimode componendo nouas formas imaginarias gignit, sicut phantasma aurei montis, vt supra dictum est. Ad tertium dicendũ, quòd vis imaginatiua magis conuenit cum intellectu humano subiecto. Sed quantum ad rationem speciei plus conuenit cum eo intellectus angeli boni vel mali: vnde aliquo modo potest intellectus angeli vel dæmonis mouere intellectum hominis, quo non potest ipsum mouere vis imaginatiua. Et tamen vis imaginatiua quodam modo mouet intellectum possibilem, non quidem virtute sua, sed virtute intellectus agentis. Dicit enim Philosophus in tertio de anima, quod sicut se habent colores ad visum, ita se habent phantasmata ad intellectum possibilem. vnde sicut lumen dat coloribus quandam virtutem instrumentalem faciendi immutationem spiritualem in sensu, ita & phantasmata inquantum instrumentaliter agunt in virtute intellectus agentis faciunt intellectum possibilem in actu intelligibilium specierum. Ad quartum dicendum, quod aliter est de intellectu angeli & intellectu humano. Intellectus enim angeli est sicut aliquid ens actu in genere intelligibilium. Et ideo intelligit essentiam suam secundum se ipsam, & per eam intelligit quæcunque alia intelligit. Non enim est inconueniens quod per vnam formam recipiatur alia, sicut per superficiem recipitur color. vnde corpus quod semper habet superficiem, potest ab aliquo extrinseco immutari ad hoc vel ad illud. Sed intellectus possibilis animæ humanæ est sicut eus omnino in potentia in genere intelligibilium. Et ideo non potest intelligere seipsum nisi secundum quod fit actu per speciem intelligibilem. Ad quintum dicendum, quod solus Deus docet interius operando, qui est actor etiam ipsius luminis naturalis. potest tamen vel angelus vel dæmon vel homo docere, repræsentando intellectui suum obiectum, vt supra dictum est. Ad sextum dicendum, quod intellectus potest moueri non solum ex parte luminis intelligibilis, sed etiam ex parte obiecti, vt dictum est. Ad septimum dicendum, quod bonus angelus potest mouere intellectum hominis ex parte luminis, non quidem eausando lumen naturale in ipso, sed confortando, vt dictum est. Sed tam angelus quam dæmon potest mouere intellectum hominis ex parte speciei intelligibilis, non quidem æquales species humano intellectui ingerendo suis speciebus, sed eo modo quo supra dictum est, componendo formas imaginatas, vel etiam aliqua exteriora signa adhibendo, sicut etiam homo profundas conceptiones intelligibiles quas habet potest aliis notificare, explanando eas secundum quod congruit intellectui auditorum. Ad octauum dicendum, quod per ipsa vera quæ dæmon manifestat intendit hominem ad mendacium perducere.

CIRCA EA vero quæ in contrarium obiiciuntur considerandum est quod dæmon dicitur ingredi posse mentem hominis, non secundum substantiam, sed secundum effectum, inquantum scilicet instigat hominem ad aliquid cogitãdum. Dicitur etiam quod potest vti anima sapientis vt vult, inquantum aliquando Deo permittente impedit vsum rationis in homine, sicut patet in arreptitiis. Et hæc quidem circa quæstiones de malo dicta sufficiant.

Sexdecim Quæstionum de Malo finis.

QVÆST

Universidad de Deusto
Biblioteca

QVÆSTIO VNICA.

DE SPIRITVALIBVS CREATVRIS.

In vndecim articulos diuisa.

Primò enim quæritur vtrum substantia spiritualis sit composita ex materia & forma.
2 Vtrum substantia spiritualis possit vniri corpori.
3 Vtrum substantia spiritualis, quæ est anima humana, vniatur corpori per medium.
4 Vtrum tota anima sit in qualibet parte corporis.
5 Vtrum aliqua substantia spiritualis creata sit non vnita corpori.
6 Vtrum substantia spiritualis cœlesti corpori vniatur.
7 Vtrum substantia spiritualis corpori aëreo vniatur.
8 Vtrum omnes Angeli differant specie abinuicem.
9 Vtrum intellectus possibilis sit vnus in omnibus hominibus.
10 Vtrum intellectus agens sit vnus omnium hominum.
11 Vtrum potentiæ animæ sint idem quod animæ essentia.

Virum substantia spiritualis sit composita ex materia & forma.

ARTICVLVS PRIMVS.

1 QVÆSTIO est de spiritualibus creaturis. Et primò quæritur, vtrum substantia spiritualis creata, sit composita ex materia & forma. Et videtur quod sic. Dicit enim Boëtius in primo de Trini. Forma simplex subiectum esse non potest: sed substantia spiritualis creata est subiectum scientiæ & virtutis & gratiæ: ergo non est forma simplex. Sed nec est materia simplex, quia sic esset in potentia tantum, non habens aliquem operationem: ergo est composita ex materia & forma. Præterea, quælibet forma creata est limi-
2 tata & finita. Sed forma limitatur per materiam: ergo quælibet forma creata est forma sine materia. Nulla ergo substantia creata est forma sine materia. Præterea, prin-
3 cipium mutabilitatis est materia: vnde secundum Philosophum necesse est vt materia imaginetur in re mota. Sed substãtia spiritualis creata est mutabilis. Solus enim Deus naturaliter immutabilis est: ergo substãtia spiritualis creata habet materiam. Præterea, Augustinus dicit 12. confes-
4 sionum, quòd Deus fecit materiam communẽ visibilium & inuisibilium. Inuisibilia autem sunt substantiæ spirituales: ergo substantia spiritualis habet materiam. Præterea,
5 Philosophus dicit in 8. Metaphysic. quòd si qua substantia est sine materia, statim est ens & vnum, & non est ei alia causa vt sit ens & vnum. Sed omne creatum habet causam sui esse & vnitatis: ergo nullum creatum est substantia sine materia: ergo omnis substantia spiritualis creata est com-
6 posita ex materia & forma. Præterea, Augustinus dicit in lib. de quæstionibus veteris & noui testamẽti, quòd prius fuit formatum corpus Adæ quam anima ei infunderetur, quia prius est necesse fieri habitaculum quam habitatorem introduci: comparatur enim anima ad corpus, sicut habitator ad habitaculum. Sed habitator est per se subsistens. Anima ergo est per se subsistens & multò fortius Angelus. Sed substãtia per se subsistens non videtur esse forma tantum. Ergo substantia spiritualis creata non est forma tantum.
7 Est ergo composita ex materia & forma. Præterea, manifestum est quod anima est susceptiua cõtrariorum: hoc autem videtur esse proprium substantiæ compositæ: ergo anima est substantia composita, & eadem ratione Angelus.
8 Præterea, forma est quo aliquid est: quicquid ergo compositum est ex quo est & quod est, est compositum ex materia & forma. Omnis autem substantia spiritualis creata composita est ex quo est & quod est, vt patet per Boëtium in lib. de Hebdomadibus: ergo omnis substantia spiritualis creata est composita ex materia & forma. Præ-
9 terea, duplex est communitas: vna in diuinis secundum quẽ essentia est communis tribus personis. Alia in rebus creatis, secundum quod vniuersale est commune suis inferioribus. Singulare autem videtur primæ communitati, vt id quo distinguuntur ea quæ communicant in illo communi nõ sit aliud realiter ab ipso communi: paternitas enim quo pater distinguitur à filio est ipsa essentia, quæ est patri & filio communis. In communitate autem vniuersalis oportet quod id quo distinguũtur ea quæ continentur sub communi sit aliud ab ipso communi. In omni ergo creato quod continetur sub aliquo genere communi, necesse est esse cõpositionem eius quod commune est, & eius per quod commune ipsum restringitur. Substãtia autem spiritualis creata est in aliquo genere: oportet ergo quod in substantia spirituali creata sit compositio naturæ communis: & eius per quod natura communis coartatur: hæc autem videtur esse compositio formæ & materiæ. Præterea, forma generis 10
non potest esse nisi in intellectu vel materia. Sed substãtia spiritualis creata vt Angelus est in aliquo genere. Forma ergo generis illius vel est in intellectu tantum, vel in materia. Sed si Angelus nõ haberet materiã non esset in materia: ergo esset in intellectu tantũ. Et sic supposito quẽ nullus intelligeret Angelum, sequeretur quod Angelus non esset, quod est incõueniẽs. Oportet ergo dicere, vt videtur, quòd substantia spiritualis creata sit composita ex materia & for- 11
ma. Præterea, si substantia spiritualis creata esset forma tantum, sequeretur quod vna substãtia spiritualis esset præsens alteri. Si enim vnus Angelus intelligit alium, aut hoc est per essentiam Angeli intellecti. Et sic oportebit quod substantia Angeli intellecti sit præsens in intellectu Angeli intelligentis ipsum. Aut per speciem, & tunc idem sequitur si species per quam Angelus ab alio intelligitur, nõ differt ab ipsa substantia Angeli intellecti. Nec videtur posse dari in quo differat si substantia angeli est sine materia, sicut & eius species intelligibilis: hoc autẽ est incõueniens quod vnus Angelus per sui substantiam sit præsens in alio, quia sola trinitas mẽti rationali illabitur: ergo & primum ex quo sequitur est inconueniens, scilicet quod substantia 12
spiritualis creata sit immaterialis. Præterea, Cõmen. dicit in 11. Metaph. quod si esset arca sine materia, idẽ esset cum arca sine materia, quæ est in intellectu. Et sic videtur idem quod prius. Præterea, August. dicit 7. super Gene. ad literam, quòd sicut caro habuit materiam, id est terram de qua 13
fieret, sic fortasse potuit & antequam ea ipsa natura fieret quæ anima dicitur habere aliquam materiam pro suo genere spirituali, quæ nondum esset anima: ergo anima videtur esse composita ex materia & forma, & eadem ratione Angelus. Præterea, Damascẽ. dicit quod solus Deus 14
essentialiter immaterialis est & incorporeus. Nõ ergo substantia spiritualis creata. Præterea, omnis substantia naturæ suæ limitibus circunscripta, habet esse limitatum & 15
coartatum. Sed omnis substantia creata est naturę suę limitibus circumscripta: ergo omnis substantia creata habet esse limitatum & coartatum. Sed omne quod coartatur, aliquo coartatur: ergo in qualibet substãtia creata est aliquid coartans, & aliquid coartatum, & hoc videtur esse forma & materia: ergo omnis substantia spiritualis est composi- 16
ta ex materia & forma. Præterea, nihil secundum idem agit & patitur, sed agit vnumquodque per formam, patitur autem per materiam. Sed substantia spiritualis creata vt Angelus agit dum illuminat inferiorem angelum, & patitur dum illuminatur à superiori. Similiter in anima est intellectus agẽs & possibilis: ergo tam angelus quam anima composita est ex materia & forma. Præterea, omne quod 17
est, aut est actus purus, aut potentia pura, aut compositum est actu & potentia. Sed substantia spiritualis non est actus purus: hoc enim solius Dei est, nec etiam potentia pura: ergo est compositum ex potentia & actu, quod videtur idem ei quod est componi ex materia & forma. Præterea, Pla- 18
to in Timo. inducit Deum summum loquentem diis creatis & dicentem. Voluntas mea maior est nexu vestro. Et inducit hæc verba Augustinus in lib. de Ciuitate Dei. Dij autem creati videntur esse Angeli: ergo in angelis est nexus siue compositio. Præterea, in his quæ numerantur & es- 19
sentialiter differunt est materia: quia materia est principiũ distinctionis secundum numerum. Sed substantiæ spirituales numerantur & essentialiter differunt: ergo habent materiam. Præterea, nihil patitur à corpore nisi habens ma- 20
teriam. Sed substantię spirituales creatæ patiuntur ab igne corporeo, vt patet per Augustinum de Ciuitate Dei: ergo substantiæ spirituales creatæ habent materiam. Præterea, 21
Boëtius in libr. de Vnitate & vno expresse dicit, quòd Angelus

22 gelus est compositus ex materia & forma. Præterea, Boëtius dicit in lib. de hebdomadibus quẽ omne id quod est aliquid aliud potest habere admixtum. Sed ipsum esse nihil omnino aliud habet admixtum. Et idem possumus dicere de omnibus abstractis & concretis. Nam in homine potest aliquid aliud esse quã humanitas, vt pote albedo vel aliquid huiusmodi. Sed in ipsa humanitate non potest aliquid esse nisi quod ad rationem humanitatis pertinet. Si ergo substantiæ spirituales sunt formæ abstractæ, non poterit in eis esse aliquid quod ad eorum speciem non pertineat. Sed sublato eo quod pertinet ad speciem rei corrumpitur res. Cum ergo omnis substantia spiritualis sit incorruptibilis, nihil quod inest substantiæ spirituali creatæ poterit amittere. Et ita erit omnino immobilis, quod est inconueniens.
23 Præterea, omne quod est in genere participat principia generis. Substantia autem spiritualis creata est in prædicamento substantiæ, principia autem huius prædicamenti sunt materia & forma: quod patet per Boëtium in commẽto prædicamentorum, qui dicit, quod Aristoteles relictis extremis, scilicet materia & forma agit de medio, scilicet de composito, dans intelligere quẽ substantia quæ est prædicamentum de qua ibi agit sit cõposita ex materia & forma. ergo substantia spiritualis creata est composita ex materia
24 & forma. Præterea, omne quod est in genere componitur ex genere & differentia. Differentia autem sumitur à forma, genus autẽ à materia, vt patet in octauo Metaphysicæ. Cum ergo substantia spiritualis sit in genere, videtur quod
25 sit composita ex materia & forma. Præterea, id quod est primum in quolibet genere est causa eorum quæ sunt post. Sicut primus actus est causa omnis entis in actu. ergo eadem ratione omne illud quod est in potẽtia quocunque modo, habet hoc à potentia prima quæ est potentia pura, scilicet à prima materia. Sed aliqua potentia est in substantiis spiritualibus creatis, quia solus Deus est actus purus. ergo substãtia spiritualis creata habet hoc à materia. Quod non posset esse nisi materia esset pars eius. Est ergo composita ex materia & forma.

Contra. 1 SED CONTRA est quod Dionysius dicit quarto capite de Diuinis nominibus, de Angelis quẽ sunt incorporei & immateriales. Sed dices quod dicũtur immateriales, quia non habent materiam subiectam quãtitati &
2 transmutationi. Sed contra, est quod ipse præmittit, quod
3 ab vniuersa materia sunt mundi. Præterea, secũdum Philosophum in 4. Physicorum locus nõ quæritur nisi propter motũ, & similiter nec materia quæreretur nisi propter motum. Secundum ergo quod aliqua habent motum secũdum hoc quærenda est in eis materia. vnde illa quæ sunt generabilia & corruptibilia habent materiam ad esse. Quę autẽ sunt transmutabilia secundum locum habent materiam ad vbi. Sed substantiæ spirituales non sunt transmutabiles secundum esse. ergo non est in eis materia ad esse, & sic non
4 sunt compositæ ex materia & forma. Præterea, Hugo de sancto victore dicit super angelicam Hierar. Dionysi. quod in substãtiis spiritualibus idem est quod viuificat & quod viuificatur. Sed id quod viuificat est forma, quod autem viuificatur est materia. Forma enim dat esse materiæ, viuere autẽ viuentibus est esse. ergo in Angelis non differt mate-
5 ria à forma. Præterea, Auicen. & Algazel dicunt quod substantiæ separatę quæ spirituales substãtię dicuntur, sunt
6 omnino à materia denudatæ. Præterea, Philosophus dicit 1. de Anima quod lapis non est in anima, sed species lapidis, quod videtur esse propter simplicitatẽ animæ, vt scilicet in ea materialia esse non possint. ergo anima non est
7 composita ex materia & forma. Præterea, in lib. de Causis dicitur quod intelligentia est substantia quæ nõ diuiditur. Sed omne quod componitur diuiditur: ergo intelligentia
8 non est substantia composita. Præterea, in his quæ sunt sine materia, idem est intellectus & quod intelligitur. Sed id quod intelligitur est forma intelligibilis omnino immate-
9 rialis. ergo substãtia intelligens est absque materia. Præterea, Augustinus dicit in libro de Trinitate quod anima se tota intelligit. Non autem intelligit per materiã, ergo ma-
10 teria non est aliquid eius. Præterea, Damascenus dicit quod anima est simplex. Non ergo composita ex materia & for-
11 ma. Præterea, spiritus rationalis magis appropinquat primo simplicissimo, scilicet Deo quam spiritus brutalis. Sed spiritus brutalis non est compositus ex materia & forma,
12 ergo multo minus spiritus rationalis. Præterea, plus appropinquat primo simplici substantia angelica quam forma materialis. Sed forma materialis non est composita ex materia & forma. ergo nec substantia angelica. Præterea, 13
forma accidentalis est ordine dignitatis infra substantiam. Sed Deus facit aliquam formam accidentalem subsistere sine materia, vt patet in sacramento altaris. ergo fortius facit aliquam formam in genere substãtiæ subsistere sine materia. Et hoc maxime videtur substantia spiritualis. Præ- 14
terea, Augustinus dicit duodecimo Confess. duo fecisti domine, vnum prope te, id est substantiam angelicam, aliud prope nihil, scilicet materiam. Sic ergo materia non est in Angelo, cum contra ipsum diuidatur.

CONCLVSIO.

Substantiæ spirituales non sunt compositæ ex vera materia & forma cum sint simplices actus, sed cum ipsa sua substantia sit recipiens limitatum & determinatum esse sunt aliqua similitudine ex potentia & actu compositæ.

RESP. RESPONDEO dicendum, quod circa hãc quæstionem contrariè aliqui opinantur. Quidam enim asserunt substantiam spiritualem creatam esse compositam ex materia & forma. Quidam vero hoc negant. Vnde ad huius veritatis inquisitionẽ, ne in ambiguo procedamus, considerandum est quid nomine materiæ significetur. Manifestum est enim, quod cum potentia & actus diuidant ens, & cum quodlibet genus per actum & potentiam diuidatur: id communiter materia prima nominatur, quod est in genere substantiæ vt potentia quædam intellecta præter omnẽ speciem & formam, & etiam præter priuationem. Quæ tamen est susceptiua & formarum & priuationum, vt patet per Augustinum 12. Cõfess. & primo super Gen. ad literam, & per Philosophum in septimo Metaphysi. Sic autem accepta materia, quæ est propria eius acceptio & communis, impossibile est quod materia sit in substãtiis spiritualibus, licet enim in vno & eodẽ, quòd quandoq; est in actu, quandoque in potentia, prius tempore sit potentia quam actus, actus tamẽ naturaliter est prior potẽtia. Illud tamen quod est prius non dependet à posteriori, sed econuerso: & ideo inuenitur aliquis purus actus absque omni potentia: nunquam tamen inuenitur in rerum natura potentia quæ non sit perfecta per aliquem actum. Et propter hoc semper in materia prima est aliqua forma. A primo autem actu perfecto simpliciter, qui habet in se omnem plenitudinem perfectionis, causatur esse actu in omnibus, sed tamen secundum quendam ordinem. Nullus enim actus causatus habet omnem perfectionis plenitudinem, sed respectu primi actus, omnis actus causatus est imperfectus. Quanto tamẽ actus est perfectior, tanto est Deo propinquior. Inter omnes autem creaturas Deo maxime appropinquãt spirituales substantiæ, vt patet per Dionysium quarto cap. cœlestis Hierar. vnde maxime accedunt ad perfectionem primi actus: cum comparentur ad inferiores creaturas sicut perfectum ad imperfectum, & sicut actus ad potentiam. Nullo ergo modo hæc ratio ordinis rerum habet quod substantię spirituales ad esse suum requirant materiam primam, quæ est incompletissimum inter omnia entia, sed sunt longe supra totam materiam & omnia materialia eleuatæ. Hoc etiam manifestum apparet, si quis propriam operationem substantiarum spiritualium consideret: omnes enim spirituales substãtiæ intellectuales sunt. Talis autem est vnius-cuiusque rei potentia, qualis reperitur perfectio eius. Nã proprius actus propriam potentiam requirit: perfectio autem cuiuslibet intellectualis substantiæ, inquantum huiusmodi, est intelligibile prout est in intellectu. Talem igitur potentiam oportet in substantiis spiritualibus requirere, quæ sit proportionata ad susceptionem formæ intelligibilis: huiusmodi autem non est potentia materiæ primæ: nã materia prima recipit formam contrahendo ipsam ad esse indiuiduale. Forma vero intelligibilis est in intellectu absque huiusmodi cõtractione. Sic enim intelligit intellectus vnumquodque intelligibile secũdum quod forma eius est in eo. Intelligit autem intellectus intelligibile præcipue secundum naturam communem & vniuersalem: & sic forma intelligibilis in intellectu est secundum rationem suæ communitatis. Non est ergo substantia intellectualis receptiua formæ ex ratione materiæ primæ, sed magis per oppositam quandam rationem: vnde manifestum fit, quòd in substantiis spiritualibus illa prima materia, quæ de se omni specie caret eius pars esse non potest. Si tamen quæcunque

Universidad de Deusto
Biblioteca

que duo se habent adinuicem vt potẽtia & actus nominentur materia & forma, nihil obstat dicere vt non fiat vis in verbis quod in substantiis spiritualibus est materia & forma. Oportet enim in substantia spirituali creata esse duo, quorum vnum comparatur ad alterum vt potẽtia ad actũ. Quod sic patet. Manifestum est enim, quòd primum ens, quod Deus est, est actus infinitus, vtpote habens in se totã essendi plenitudinem non contractam ad aliquã naturam generis vel speciei: vnde oportet, quòd ipsum esse eius non sit esse quasi inditum alicui naturæ, quæ non sit suum esse: quia sic finiretur ad illam naturã: vnde dicimus, quod Deus est ipsum suum esse: hoc autem non potest dici de aliquo alio. Sicut enim impossibile est intelligere quod sint plures albedines separatæ, sed si esset albedo separata ab omni subiecto & recipiente esset vna tantum, ita impossibile est quod sit ipsum esse subsistens nisi vnum tantum. Omne igitur quod est post primum ens, cum sit suum esse, habet esse in aliquo receptum, per quod ipsum esse contrahitur. Et sic in quolibet creato aliud est natura rei, quæ participat esse, & aliud ipsum esse participatum. Et cum quælibet res participet per assimilationem primum actum, inquantum habet esse, necesse est quod esse participatum in vnoquoque comparetur ad naturam participantem ipsum sicut actus ad potentiam. In natura igitur rerum corporearum materia non per se participat ipsum esse, sed per formam: forma enim adueniens materiæ facit ipsam esse actu, sicut anima corpori. Vnde in rebus compositis est considerare duplicem actum & duplicem potentiam. Nam primo quidem materia est vt potentia respectu formæ, & forma est actus eius, & iterum natura constituta ex materia & forma est vt potentia respectu ipsius esse, inquantum est susceptiua eius. Remoto igitur fundamento materiæ, si remaneat aliqua forma determinatæ naturæ per se subsistẽs non in materia adhuc comparabitur ad suum esse vt potẽtia ad actũ. Non dico autem vt potentiam separabilem ab actu, sed quam semper suus actus comitetur. Et hoc modo natura spiritualis substantiæ, quæ non est composita ex materia & forma, est vt potentia respectu sui esse. Et sic in substantia spirituali est compositio potentiæ & actus, & per consequens formæ & materiæ, si tamen omnis potentia nominetur materia, & omnis actus nominetur forma. Sed tamen hoc non est proprie dictum secundum communem vsum nominum.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendum, quòd ratio formæ opponitur rationi subiecti. Nam omnis forma inquantum huiusmodi est actus. Omne autem subiectum comparatur ad id cuius est subiectum vt potẽtia ad actum. Si qua ergo forma est, quę sit actus tantum, vt diuina essentia, illa nullo modo potest esse subiectum. Et de hac Boëtius loquitur. Si autem aliqua forma sit, quæ secũdum aliquid sit in actu, & secundũ aliquid in potentia, secũdum hoc tantum erit subiectum secundum quod est in potentia. Substantiæ autem spirituales licet sint formæ subsistentes, sunt tamen in potẽtia, inquãtum habent esse finitum & limitatum. Et quia intellectus est cognoscituus omnium secundũ sui rationem, & voluntas est amatiua vniuersalis boni: remanet semper in intellectu & voluntate substantiæ creatæ potentia ad aliquid quod est extra se: vnde si quis rectè considèret, substantiæ spirituales non inueniuntur esse subiectæ nisi accidentium, quæ pertinẽt ad intellectum & voluntatem. Ad secundum dicendum, quòd duplex est limitatio formæ. Vna quidem secundum quod forma speciei limitatur ad indiuiduum. Et talis limitatio formæ est per materiam. Alia vero secundum quod forma generis limitatur ad naturam speciei. Et talis limitatio formæ non fit per materiam, sed per formam magis determinatam à qua sumitur differentia. differentia enim addita super genus cõtrahit ipsum ad speciem. Et talis limitatio est in substantiis spiritualibus, secũdum scilicet quod sunt formę determinatarum specierum.

3 Ad tertium dicendum, quòd mutabilitas non inuenitur in substãtiis spiritualibus secundũ earum esse, sed secundũ intellectum & volũtatem. Sed talis mutabilitas non est ex materia, sed ex potẽtialitate intellectus & voluntatis. Ad
4 quartum dicendum, quòd non est intentio Augusti, dicere quod eadem numero materia visibilium & inuisibilium, cum ipse dicat duplicem informitatem intelligi per cœlum & terram, quæ dicuntur primo creata, vt per cœlũ intelligatur substãtia spiritualis adhuc informis, per terram autem materia rerum corporalium, quæ in se considerata informis est, quasi omni specie carens: vnde etiam dicitur inanis & vacua, vel inuisibilis & incomposita secundum aliam literam, Cœlum autem non describitur inane & vacuum. Per quod manifeste apparet quod materia quæ caret omni specie, non est pars substantiæ angelicæ, sed informitas substantiæ spiritualis est secundum quod nondũ est conuersa ad verbum, à quo illuminatur, quod pertinet ad potentiam intelligibilem. Sic ergo materiam communem visibilium & inuisibilium nominat vtrunque prout est informe suo modo. Ad quintum dicendum, quòd Philosophus loquitur ibi non de causa agente, sed de causa formali. Illa enim quæ sunt composita ex materia & forma statim sunt ens & vnum, quia materia est ens in potentia, & fit ens actu per aduentum formæ quæ est ei causa essendi. Sed forma non habet sic esse per aliam formam. vnde si sit aliqua forma subsistens, statim est ens & vnum nec habet causam formalem sui esse: habet tamen causam influentem ei esse, non autem causam mouentem quæ reducit ipsam de potentia præexistenti in actum. Ad sex- 6
tum dicendum, quòd licet anima sit per se subsistens, non tamen sequitur quod sit composita ex materia & forma. Quia per se subsistere potest conuenire formæ absque materia. Cum enim materia habeat esse per formam, & non econuerso, nihil prohibet aliquam formam sine materia subsistere, licet materia sine forma esse non possit. Ad se- 7
ptimum dicendum, quòd esse susceptiuum contrariorum est substantiæ in potẽtia aliqualiter existentis, siue sit composita ex materia & forma, siue sit simplex. Substantia autem spiritualium non est subiectum cõtrariorum, nisi pertinentium ad voluntatem & intellectum, secundum quæ est in potentia, vt ex dictis patet. Ad octauum dicendum, 8
quòd non idem est componi ex quod est & quo est, & ex materia & forma, licet enim forma possit dici quo aliquid est, tamen materia non proprie potest dici quod est, cum non sit nisi in potentia. Sed quod est, est id quod subsistit in esse. Quod quidem in substantiis corporeis est ipsum compositum ex materia & forma. In substantiis autem incorporeis est ipsa forma simplex. Quo est autem, est ipsum esse participatum, quia in tantum vnumquodque est inquãtum ipso esse participat, vnde & Boëtius sic vtitur istis vocabulis in lib. de Hebd. dicẽs, quòd in aliis præter primũ non idem est quod est & esse. Ad nonum dicendum, quòd 9
sub aliquo communi est aliquid dupliciter: vno modo sicut indiuiduum sub specie. Alio modo sicut species sub genere. Quandocunque igitur sub vna communi specie sunt multa indiuidua, distinctio multorũ indiuiduorum est per materiam indiuidualem quæ est præter naturam speciei & hoc in rebus creatis. Quando vero sunt multæ species sub vno genere, non oportet quod formæ quibus distinguuntur species adinuicem sint aliud secundum rem à forma communi generis. Per vnam enim & eandem formam hoc indiuiduum collocatur in genere substantiæ, & in genere corporis, & sic vsque ad specialissimam speciem. Si enim secũdum aliquam aliam formam hoc indiuiduum habeat quod sit substantia, de necessitate oportet quod aliæ formæ superuenientes, secundum quas collocatur in inferioribus generibus & speciebus, sint formæ accidentales. Quod ex hoc patet. Forma enim accidentalis à substantiali differt: quia forma substantialis facit hoc aliquid, forma autem accidentalis aduenit rei iam hoc aliquid existenti. Si igitur prima forma per quam collocatur in genere facit indiuiduum esse hoc aliquid, omnes aliæ formæ aduenięt indiuiduo subsistenti in actu, & ita erunt formæ accidentales. Sequetur etiam quod per aduẽtum posteriorum formarum quibus collocatur aliquid in specie specialissima vel subalterna, non fit generatio, neque per subtractionem corruptio simpliciter, sed secundum quid. Cum enim generatio sit transmutatio ad esse rei, illud simpliciter generari dicitur, quod simpliciter fit ens de non ente in actu, sed ente in potẽtia tantum. Si igitur aliquid fiat de præexistenti in actu non generabitur simpliciter ens, sed hoc ens. & eadem ratio est de corruptione. Est ergo dicẽdum, quòd formæ rerum specie differẽtium sunt ordinatæ, & vna addit super alteram perfectionem. Et hoc patet etiam per Philosophum in octauo Metaphysi. quí dicit quod diffinitiones & species rerum sunt sicut numeri, in quibus species multiplicantur per additionem vnitatis, cum etiã hoc per inductionem appareat gradatim species rerum multiplicari secundum perfectum & imperfectum. Sic igitur per hoc

hoc excluditur positio Auicebron. in lib. Fontis vitæ, quòd materia prima, quæ omnino sine forma consideratur primo recipit formam substantiæ. Qua quidem susceptа in aliqua sui parte, super formam substantię recipit aliam formam, per quam fit corpus, & sic deinceps vsque ad vltimã speciem, & in illa parte in qua non recipit formam corpoream est substantia incorporea cuius materiam non subiectam quantitati aliqui nominant materiam spiritualem. Ipsam autem materiam iam perfectam per formam substantiæ quæ est subiectum quantitatis, & aliorum accidentium, dicit esse clauem ad intelligendum substantias incorporeas. Non enim ex hoc contingit quod aliquod indiuiduum sit corpus inanimatum & aliud corpus animatum, per hoc quod indiuiduum animatum habet formam aliquã cui substernatur forma substantialis corporis, sed quia hoc indiuiduum animatum habet formam perfectiorem per quam habet non solum subsistere & corpus esse, sed etiam viuere. Aliud autem habet formam imperfectiorẽ, per quam non attingit ad vitam, sed solũ ad subsistere corporaliter. Ad decimum dicendum, quòd forma generis, de cuius ratione est materia, non potest esse extra intellectum, nisi in materia, vt forma plantæ aut metalli. Sed hoc genus quod est substantia non est tale, de cuius ratione sit materia, alioquin non esset Metaphysicum, sed naturale. vnde forma huius generis non dependet à materia secundum suum esse, sed potest inueniri etiam extra materiam.
11 Ad vndecimum dicẽdum, quòd species intelligibilis quæ est in intellectu Angeli intelligentis, differt ab Angelo intellecto non secundum abstractum à materia & materiæ concretum, sed sicut ens intentionale ab ente quod dicit
12 esse ratum in natura, sicut differt species coloris in oculo à colore qui est in pariete. Ad duodecimum dicendum, quòd si arca esset sine materia per se subsistens, esset intelligens seipsam. Quia immunitas à materia est ratio intellectualitatis. Et secundum hoc arca sine materia nõ differ-
13 ret ab arca intelligibili. Ad decimumtertium dicendum, quòd Augusti. induxit illud inquirendo, quod patet ex hoc
14 quod illam positionem improbat. Ad decimumquartum dicendum, quòd solus Deus dicitur immaterialis & incorporeus, quia omnia eius simplicitati comparata possunt reputari quasi corpora materialia, licet in se sint incorpo-
15 rea & immaterialia. Ad decimumquintum dicendum, q esse substantiæ spiritualis creatæ est coartatum & limitatum non per materiã, sed per hoc quod est receptum & participatum in natura determinatæ speciei vt dictũ est. Ad
16 decimumsextum dicendum, quòd agit & patitur substantia spiritualis creata, non secũdum formam vel materiam,
17 sed secundum quod est in actu vel potentia. Ad decimũseptimum dicendum, quòd substantia spiritualis nec est actus purus, nec potentia pura, sed habens potentiam cum actu, non tamen composita ex materia & forma vt ex
18 dictis patet. Ad decimumoctauum dicendum, quòd Plato appellat Deos secundos non Angelos, sed corpora cœ-
19 lestia. Ad decimumnonum dicendum, quod materia est pricipium distinctionis secundum numerum in eadem specie, non autem distinctionis specierum. Angeli autem non sunt multi numero in eadem specie, sed multitudo eorum est sicut multæ naturæ specierum per se subsistentes.
20 Ad vigesimum dicendum, quod substantiæ spirituales non patiuntur ab igne corporeo per modum alterationis materialis, sed per modum alligationis, vt Augustinus di-
21 cit. vnde non oportet quod habeant materiam. Ad vigesimumprimum dicendum, quod liber de vnitate & vno nõ
22 est Boëtij vt ipse stilus indicat. Ad vigesimumsecundum dicendum, quod forma separata inquantum est actus non potest aliquid extraneum habere ammixtum, sed solum inquantum est in potentia. Et hoc modo substantiæ spirituales inquantum sunt in potentia secundum intellectum
23 & voluntatẽ recipiunt aliqua accidentia. Ad vigesimumtertium dicendũ, quod intentio Boëtij non est dicere quod de ratione substantiæ quod est genus sit esse compositum ex materia & forma, cum substantia sit de consideratione Metaphysici non naturalis. Sed intendit dicere quod cum forma & materia non pertineant ad genus substantiæ tan-
24 quam species, sola substantia quæ est compositum collocatur in genere vt species. Ad vigesimumquartum dicendum, quod in rebus compositis ex materia & forma, genus sumitur à materia, & differentia à forma. Ita tamen quod per materiam non intelligatur materia prima, sed secundum quod per formam recipit quoddam esse imperfectum & materiale respectu esse specifici, sicut esse animalis est imperfectum & materiale respectu hominis. Tamen illud duplex esse non est secundum aliam & aliam formam, sed secundum vnam formam quæ homini dat non solum hoc quod est esse animal, sed hoc quod est esse hominem. Anima autem alterius animalis dat ei solum esse animal. vnde animal commune non est vnum numero, sed ratione tantum, quia non ab vna & eadem forma homo est animal & asinus. Subtracta ergo materia à substantiis spiritualibus, remanebit ibi genus & differentia non secundum materiam & formam, sed secundum quod consideratur in substantia spirituali, tam id quod est commune sibi & impefectioribus substantiis, quam etiam id quod est sibi proprium. Ad vigesimumquintum dicendum, quod quanto aliquid est plus in actu tanto perfectius est, quanto autem aliquid est plus in potentia tanto est imperfectius. Imperfecta autem à perfectis sumunt originem & non econuerso. vnde non oportet quod omne quod quocunque modo est in potentia, hoc habeat à pura potentia, quæ est materia. Et in hoc videtur fuisse deceptus Auicebron in libro Fontis vitæ, dum credidit quod omne illud quod est in potentia vel subiectum, quodammodo hoc habeat ex prima materia.

Num substantia spiritualis possit vniri corpori.

ARTIC. II.

Primum. SECVNDO quæritur vtrum substãtia spiritualis possit vniri corpori. Et videtur quod non. Dicit enim Dionysi. 1. capitulo de Diuinis nominibus quod incorporalia sunt incõprehẽsibilia à corporalibus: sed omnis forma cõprehenditur à materia cum sit actus eius, ergo substantia spiritualis incorporea non potest esse forma corporis.

Præterea, secũdum Philosophum in lib. de Somno & vi- 2
gilia, cuius est potentia eius est actio. Sed operatio propria substantię spiritualis est intelligere quæ nõ potest esse corporis, quia non contingit intelligere per organum corporeum, vt probatur in tertio de Anima, ergo potentia intellectiua non potest esse forma corporis, ergo neque substantia spiritualis in qua fundatur talis potentia potest esse forma corporis. Præterea, quod aduenit alicui post esse com- 3
pletum aduenit ei accidentaliter. Sed substantia spiritualis habet in se esse subsistens. Si igitur adueniat ei corpus aduenit ei accidentaliter. Non ergo potest ei vniri vt forma substantialis. Sed dicendũ, quod anima inquantum est spiritus, est per se subsistens, inquantum autem est anima, vnitur vt forma. Sed contra, anima secundum essentiam 4
suam est spiritus, aut igitur secundum suam essentiam est forma corporis, aut secundum aliquid additum essentiæ. Si autem secundum aliquid additum essentiæ, cum omne illud quod aduenit alicui supra essentiam suam sit accidentale, sequitur quod anima per aliquod accidẽs vniatur corpori. Et sic homo est ens per accidens, quod est inconueniens, ergo vnitur ei per suam essentiam, inquantum est spiritus. Præterea, forma non est propter materiã, sed ma- 5
teria propter formã, vnde anima nõ vnitur corpori vt perficiatur corpus, sed magis corpus, sed anima est forma eius & vnitur ei propter animæ perfectionem. Sed anima ad sui perfectionem non indiget corpore, cum sine corpore possit esse & intelligere. ergo anima non vnitur corpori vt forma. Præterea, vnio formæ & materiæ est naturalis. Sed 6
vnio animæ ad corpus nõ est naturalis, sed miraculosa. Dicitur enim in libro de Spiritu & anima, plenum fuit miraculo, vt tam diuersa & tam diuisa adinuicem potuerint cõiungi. ergo anima non vnitur corpori vt forma. Præterea, 7
secundum Philosophum in lib. de cœlo, omnis debilitatio est præter naturam, quicquid ergo debilitat aliquid, non vnitur ei naturaliter. Sed anima debilitatur per vnionẽ corporis, & quantum ad esse, quia corpus prægraiat animam, vt dicitur in lib. de Spiritu & Anima, & quantum ad operationem, quia non potest se cognoscere, nisi retrahendo se ab omnibus corporeis nexibus, vt in eodem lib. dicit. ergo vnio animæ ad corpus non est naturalis, & sic idem quod prius. Præterea, Commen. dicit in 8. Metaphysico, 8
quod cum id quod est in potentia fit actu, hoc non fit per aliquod additum. Sed cum anima vnitur corpori additur corpori aliquod extrinsecum, quia anima creatur à Deo & corpori infunditur, ergo anima non est actus seu forma

corporis

Universidad de Deusto
Biblioteca

corporis. Præterea,forma educitur de potentia materiæ. Sed ſubſtantia ſpiritualis non poteſt educi de potentia materiæ corporalis;ergo ſubſtantia ſpiritualis non poteſt vniri corpori ex forma. Præterea,maior eſt conuenientia ſpiritus ad ſpiritum,quam ſpiritus ad corpus. Sed ſpiritus nõ poteſt eſſe forma alterius ſpiritus: ergo neque ſubſtantia ſpiritualis poteſt eſſe forma corporis. Præterea, Auguſt. dicit,quòd anima & angelus ſunt natura pares,officio diſpares.Sed Angelus nõ poteſt eſſe forma corporis, ergo neque anima. Præterea,Boëtius dicit in lib.de duabus naturis,natura eſt vnumquodque informans ſpecifica differentia.Sed eadem eſt ſpecifica differẽtia animæ & Angeli ſcilicet rationale: ergo eadẽ eſt natura, & ſic idẽ quod prius.

Præterea,anima eodem modo ſe habet ad totũ & partes, quia eſt tota in toto,& tota in qualibet parte. Sed ſubſtantia ſpiritualis quę eſt intellectus nullius partis corporis eſt actus,vt dicitur in 3.de Anima: ergo ſubſtantia ſpiritualis non eſt forma totius corporis. Præterea, forma naturalis exiſtens in corpore non operatur extra corpus. Sed anima exiſtens in corpore operatur extra corpus. Dicitur enim in concilio Aquilegienſi de mulieribus quæ putant ſe ad Dianam de nocte ire,quod eis aduenit in ſpiritu quod putant ſe in corpore pati,& ſic etiam ſpiritus corũ extra corpus operatur. Non ergo ſubſtantia ſpiritualis vnitur corpori vt forma naturalis eius. Præterea, in lib.de articulis fidei dicitur.Neque forma ſine materia, neque materia ſine forma ſubiectum eſſe poteſt. Sed corpus eſt ſubiectum aliquorum accidentium: ergo corpus non eſt materia ſine forma. Si igitur ſubſtantia ſpiritualis aduenit ei vt forma, ſequitur quod duæ formæ erunt in vno & eodem, quod eſt impoſſibile. Præterea,corruptibile & incorruptibile differunt genere, nec aliquid de eis dicitur vniuoce, vt patet per Philoſophum & Commentẽ eius in decimo Metaphyſicæ,plus ergo differt corruptibile & incorruptibile quam duo contraria quæ ſunt ſpecies vnius generis.Sed vnũ contrariorum non eſt nec eſſe poteſt forma alterius. Boëtius enim dicit quod vnum contrariorum non iuuat aliud ad eſſe:ergo ſubſtantia ſpiritualis cum ſit incorruptibilis non iuuat corpus corruptibile ad eſſe.Et ita non eſt forma eius, cum forma det eſſe materiæ. Præterea,quicquid vnitur alteri per id quod non eſt de eſſentia eius, non vnitur ei vt forma. Sed intellectus vnitur corpori per phantaſma quod non eſt ſubſtantia intellectus: vt Commentat.dicit in tertio de Anima: ergo ſubſtantia ſpiritualis quæ eſt intellectus non vnitur corpori vt forma. Præterea, omnis ſubſtantia ſpiritualis eſt intellectualis.Omnis autem ſubſtantia intellectualis eſt abſtracta à materia,cum per immunitatem à materia ſit aliquid intellectuale. Nulla ergo ſubſtantia ſpiritualis eſt forma in materia,& ita nõ poteſt vniri corpori vt forma. Præterea, ex materia & forma fit vnum. Si igitur ſubſtantia ſpiritualis vnitur corpori vt forma, oportet quod ex ſpirituali ſubſtantia & corpore fiat vnum.Formæ ergo intelligibiles quæ recipiuntur in intellectu reciperentur in materia corporali, quod eſt impoſſibile,quia formæ receptæ in materia corporali ſunt intelligibiles tantum in potentia.Non ergo ſubſtantia ſpiritualis vnitur corpori vt forma.

Contra. SED CONTRA eſt quod Dionyſius dicit 4.capitu.de Diui.nomi. quòd anima eſt ſubſtantia intellectualis habens vitam indeficientem: ſed anima eſt forma corporis,vt patet per eius diffiuitionem, quæ ponitur in ſecundo de Anima: ergo aliqua ſubſtantia ſpiritualis ſiue intellectualis vnitur corpori vt forma.

CONCLVSIO.

Subſtantia ſpiritualis tametſi non poſſit à corpore comprehendi, poteſt tamen eſſe ſuum corpori communicare,& propter hoc vniri corpori vt forma.

RESP. RESPONDEO dicendum, quòd difficultas huius quęſtionis ex hoc accidit,quia ſubſtantia ſpiritualis eſt quædam res per ſe ſubſiſtens. Formæ autem debetur eſſe in alio,id eſt in materia, cuius eſt actus & perfectio.vnde contra rationẽ ſubſtãtiæ ſpiritualis eſſe videtur, q̃ ſit corporis forma.Et propter hoc Gregorius Nicenus in ſuo libro quem de anima fecit, impoſuit Ariſto.quod poſuit animam non per ſe ſubſiſtentem eſſe & corrumpi corrupto corpore,quia poſuit eam entelechiam, quaſi actum vel perfectionem Phyſici corporis.Sed tamen ſi aliquis diligenter conſideret, euidenter apparet quod neceſſe eſt aliquam ſpiritualem ſubſtantiam formam humani corporis eſſe.Manifeſtum eſt enim quod huic homini ſingulari vt Sorti vel Platoni conuenit intelligere. Nulla autem operatio conuenit alicui niſi per aliquã formam in ipſo exiſtentem,vel ſubſtantialem,vel accidentalem: quia nihil agit aut operatur niſi ſecundum quod eſt actu. Eſt autem vnumquodque actu per formam aliquã vel ſubſtantialem vel accidentalem, cum forma ſit actus,ſicut ignis eſt actus ignis per igneitatem, actu calidus per calorem. Oportet igitur principium huius operationis, quod eſt intelligere, formaliter ineſſe huic homini,principium autem huius operationis non eſt forma aliqua,cuius eſſe ſit dependens à corpore,& materiæ obligatum ſiue immerſum. Quia hæc operatio non fit per corpus, vt probatur in tertio de Anima:vnde principium huius operationis habet operationẽ ſine communicatione materiæ corporalis:Sic autem vnũquodque operatur ſecundum quod eſt:vnde oportet quod eſſe illius principij ſit eſſe eleuatum ſupra materiam corporalem & non dependens ab ipſa: hoc autem proprium eſt ſpiritualis ſubſtantiæ: oportet autem dicere ſi prędicta coniungantur, quòd quædam ſpiritualis ſubſtantia ſit forma humani corporis. Quidam vero concedentes quod intelligere ſit actus ſpiritualis ſubſtantiæ, negauerent illam ſpiritualem ſubſtantiam vniri corpori vt forma. Quorum Auerrois poſuit intellectum poſſibilem ſecundum eſſe ſeparatum à corpore:vidit tamen quod niſi eſſet aliqua vnio eius ad hunc hominem, actio eius ad hunc hominem pertinere non poſſet.Si enim ſint duæ ſubſtantiæ omnino diſiunctæ, vna agente vel operante, alia non dicitur operari. vnde poſuit intellectum illum quem dicebat ſeparatum omnino ſecundum eſſe à corpore, continuari cum hoc homine per phantaſmata,hac ratione. Quia ſpecies intelligibilis,quæ eſt perfectio intellectus poſſibilis,fundatur in phantaſmatibus,à quibus abſtrahitur. Sic ergo habet duplex eſſe: vnum in intellectu poſſibili, cuius eſt forma, & aliud in phantaſmatibus,à quibus abſtrahitur.Phantaſmata autem ſunt in hoc homine, quia virtus imaginatiua eſt virtus in corpore, id eſt habens organum corporale. Ipſa ergo ſpecies intelligibilis eſt medium coniungens intellectum poſſibilem homini ſingulari:ſed hæc cõtinuatio nullo modo ſufficit ad hoc quod hic homo ſingularis intelligat. Vt enim Ariſtoteles dicit in libro tertio de Anima, phantaſmata comparãtur ad intellectum poſſibilem, ſicut color ad viſum. Sic igitur ſpecies intelligibilis à phantaſmatibus abſtracta eſt in intellectu poſſibili, ſicut ſpecies coloris in ſenſu viſus:ſic autẽ eſt in phantaſmatibus intelligibilis ſpecies,ſicut ſpecies viſibilis eſt in colore parietis. Per hoc autẽ q̃ ſpecies viſibilis,quę eſt forma viſus,fundatur in colore parietis, non coniungitur viſus parieti vt videti,ſed vt viſo:nõ enim per hoc paries videt, ſed videtur. Non enim hoc facit cognoſcentem vt ſit in eo forma, cuius ſimilitudo eſt in potentia cognoſcente, ſed vt ſit in eo ipſa cognoſcitiua potentia:neque igitur hic homo per hoc erit intelligens quod ſunt in eo phantaſmata, quorum ſimilitudo, quæ eſt ſpecies intelligibilis, eſt in intellectu poſſibili:ſed ſequitur per hoc, quòd ſua phantaſmata ſint aliorũ intellecta, ſed oportet ipſum intellectũ poſſibilem, qui eſt potentia intelligens,formaliter ineſſe huic homini ad hoc,quod hic homo intelligat. Videtur etiam in ipſa ratione continuationis defeciſſe, cum ſpecies intelligibilis non ſit vnum cum intellectu poſſibili, niſi inquantum eſt abſtracta à phantaſmatibus: ſic enim ſolum eſt intellecta in actu,ſecundũ autem quod eſt in phantaſmatibus eſt intellecta ſolum in potentia.Per hoc igitur magis demõſtratur diſiunctio intellectus poſſibilis à phantaſmatibus quã continuatio. Oportet enim illa eſſe omnino diſiũcta, quorum vni aliquid vniri non poteſt niſi fuerit ab altero ſeparatum. Hac igitur opinione reiecta tanquam impoſſibili conſiderandum eſt quod Plato efficacius poſuit hunc hominem intelligere,nec tamen ſubſtantiã ſpiritualem vniri corpori,vt forma:vt enim Gregorius Nicenus narrat, Plato poſuit ſubſtantiam intellectiuam, quæ dicitur anima, vniri corpori per quendam ſpiritualem contractum. Quod quidem intelligitur ſecundum quod mouens vel agẽs tangit motum aut paſſum, etiam ſi ſit incorporeum. Ex qua ratione dicit Ariſtot. in 1. de Generatione, quòd quædam tangunt

tangunt & non tanguntur,quia agunt & non patiuntur,vnde dicebat Plato,vt dictus Gregori.refert, quod homo non eſt aliquid compoſitum ex anima & corpore,ſed eſt anima vtẽs corpore,vt intelligatur eſſe in corpore quodammodo ſicut nauta in naui. Quod videtur tangere Ariſto.in 2. de Anima.Sic igitur & hic homo intelligit inquantum hic homo eſt ipſa ſubſtãtia ſpiritualis,quæ eſt anima,cuius actus proprius eſt intelligere,hac tamen ſubſtantia forma corporis non exiſtente. Sed ad huius rationis improbationem vnum ſufficiat,quod Ariſtote.in 2. de anima inducit directe contra hanc poſitionem. Si enim anima non vniretur corpori vt forma, ſequeretur quod corpus & partes eius non haberent eſſe ſpecificum per animam:quod manifeſte falſum apparet,quia recedente anima non dicitur oculus aut caro & os niſi æquiuoce, ſicut oculus pictus vel lapideus. vnde manifeſtum eſt, quod anima eſt forma, & quicquid erat eſſe huius corporis,id eſt à qua hoc corpus habet eſſe ſuum communicare poteſt corpori humano, quod eſt dignißimũ,vt fiat ex anima & corpore vnũ, ſicut ex forma & materia.Si vero ſubſtantia ſpiritualis eſſet compoſita ex materia & forma,impoſſibile eſſet quod eſſet forma corporalis.Quia de ratione materiæ eſt quod non ſit in alio, ſed quod ipſa ſit primum ſubiectum.

Quo formá perfectior eſt eo materiam corporalem ſupergreditur.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendum,quod ſubſtantia ſpiritualis,licet non comprehẽdatur à corpore, attingitur tamen aliqualiter ab eo,vt dictum eſt. Ad ſecundum dicendum,quod intelligere eſt operatio animæ humanæ ſecundum quod ſuperexcedit proportionem materiæ corporalis,& ideo non fit per aliquod organum corporale. Poteſt tamen dici quod ipſum coniunctum,id eſt homo intelligit inquantum anima quæ eſt pars eius formalis habet hanc operationem propriam,ſicut operatio cuiuſlibet partis attribuitur toti.homo enim videt oculo, ambulat pede, & ſimiliter intelligit per animam. Ad tertiũ dicendum,quod habet anima eſſe ſubſiſtens, inquantum eſſe ſuum non dependet à corpore,vtpote ſupra materiam corporalem eleuatum. Et tamen ad huius communionẽ recipit corpus, vt ſic ſit vnum eſſe animæ & corporis quod eſt eſſe hominis. Si autem ſecũdum aliud eſſe vniretur ſibi corpus, ſequeretur quod eſſet vnio accidentalis. Ad quartum dicendum, quod anima ſecundum ſuam eſſentiam eſt forma corporalis,& non ſecundum aliquid additum. Tamen inquantum attingitur à corpore eſt forma, Inquantum vero ſuperexcedit corporis proportionẽ, dicitur ſpiritus vel ſpiritualis ſubſtantia. Ad quintum dicendũ, quod nulla pars habet perfectionem naturæ ſeparata à toto, vnde anima cum ſit pars humanæ naturæ,non habet perfectionem ſuæ naturæ niſi in vnione ad corpus,quod patet ex hoc quod in virtute ipſius animæ eſt quod fluant ab ea quædam potentiæ quæ non ſunt actus organorum corporalium ſecundũ quod excedit corporis proportionem, & iterum quod fluant ab ea potentiæ quæ ſunt actus organorum,inquantũ poteſt contingi à materia corporali.Nõ eſt autem aliquid perfectum in ſua natura, niſi actu explicari poſſit quod in eo virtute cõtinetur, vnde anima licet poſſit eſſe & intelligere à corpore ſeparata, tamen non habet perfectionem ſuæ naturæ cum eſt ſeparata à corpore, vt Auguſt. dicit 12. ſuper Gene. ad literam. Ad ſextum dicendum, quod miraculum non accipitur ibi ſecundum quod diuiditur contra naturalem operationem,ſed ſecũdum q̃ etiã ipſa naturalia opera miracula dicũtur, prout ab incomprehenſibili diuina virtute procedunt. Et hoc modo dicit Auguſtinus ſuper Ioannem, quod mirabilius eſt quod Deus ex paucis granis tãtam ſegetũ multitudinẽ producit quæ ſufficiat ad totius humani generis ſatietatem,quam quod ex quinque panibus, quinque millia hominum ſatiauit. Ad ſeptimum dicendum, quod illud per quod debilitatur aliquid prætellecta ſua natura,non eſt naturale.Contingit tamen plerunque quod aliquid eſt pertinens ad naturam alicuius, ex quo ſequitur in eo aliqua debilitatio aut defectus,ſicut componi ex contrariis eſt naturale animali. Ex quo tamen ſequitur in eo mors & corruptio.Et ſimiliter naturale eſt animæ quod indigeat phantaſmatibus ad intelligendum. Ex quo tamen ſequitur quod diminuatur in intelligendo à ſubſtantiis ſuperioribus,quod autem dicitur quod anima à corpore pregrauatur,hoc non eſt ex eius natura,ſed ex eius corruptione,ſecundum illud Sapien.9.corpus quod corrumpitur aggrauat animam.Quod vero dicitur quod abſtrahit ſe à nexibus corporalibus vt ſe intelligat,intelligendum eſt quod abſtrahit ſe ab eis, quaſi ab obiectis,quia anima intelligitur per remotionem omnis corporeitatis. Non tamen ab eis abſtrahitur ſecundum eſſe, quinimmo quibuſdam corporeis organis læſis, non poteſt anima directe, nec ſe nec aliud intelligere,vt quando læditur cerebrũ. Ad octauum dicendum,quod quanto aliqua forma eſt altior, tanto plus indiget à potentiori agente produci, vnde cum anima humana ſit altiſſima omnium formarum producitur à potentiſſimo agente, ſcilicet Deo, alio tamen modo quam aliæ formæ à quibuſcunque agentibus. Nam aliæ formæ non ſunt ſubſiſtentes,vnde eſſe nõ eſt earũ, ſed eis aliqua ſunt, vnde fieri earum eſt ſecundum quod materia vel ſubiectũ reducitur de potentia in actum. Et hoc eſt formam educi de potentia materiæ abſque additione alicuius extrinſeci. Sed ipſa anima habet eſſe ſubſiſtens, vnde ſibi proprie debetur fieri, & corpus trahitur ad eſſe eius. Et propter hoc dicitur quod eſt ab extrinſeco,& quod non educitur de potentia materiæ. Vnde patet ſolutio ad nonum. Ad decimum dicendum,quod ſpiritus magis conuenit cum ſpiritu quam cum corpore conuenientia naturæ. Sed conuenientia proportionis, quæ requiritur inter formã & materiam magis conuenit ſpiritus cum corpore, quam ſpiritus cum ſpiritu,cum duo ſpiritus ſint duo actus,corpus autem comparetur ad animam,ſicut potentia ad actum. Ad vndecimum dicendum, quod Angelus & anima ſunt pares naturæ generis, inquantum vtrumque eſt intellectualis ſubſtantia. Sed Angelus natura ſpeciei eſt ſuperior, vt patet per Dionyſium 4.capit. cœleſt.Hierar. Ad duodecimum dicendum, quod rationale proprie acceptum eſt differentia animæ non Angeli, ſed magis intellectuale, vt Dionyſius vtitur, quia Angelus non cognoſcit veritatem per diſcurſum rationis, ſed ſimplici intuitu, quod eſt proprie intelligere. Si tamen rationale large accipiatur, tunc dicendum eſt quod non eſt vltima differentia ſpecifica,ſed diuiditur per alias ſpecificas differentias propter diuerſos gradus intelligendi. Ad decimumtertium dicendum, quod intellectus non dicitur eſſe actus partis alicuius corporis inquantum eſt potentia non vtẽs organo. Ipſa tamen ſubſtantia animæ vnitur corpori vt forma, ſicut dictum eſt.

Ad decimumquartum dicendum, quod illis mulieribus diſcurſus dicitur accidere in ſpiritu,nõ quod ſpiritus,id eſt ſubſtantia animæ extra corpus operetur,ſed quia in ſpiritu hoc eſt in phantaſtico animæ huiuſmodi viſa formantur.

Universidad de Deusto
Biblioteca

15 Ad decimumquintum dicendum,quod materia sine forma proprie loquendo non potest esse subiectum secundum quod subiectū proprie dicitur aliquid ens actu. Sed quod corpus animatum sit ens actu vt possit esse subiectum, non
16 habet ab alia forma quā ab anima,vt infra patebit. Ad decimumsextum dicendum,quod corruptibile & incorruptibile non conueniunt in genere secundum considerationem naturalem, propter diuersum modum essendi & diuersam rationem potentiæ in vtroque, licet possint cōuenire in genere logico quod accipitur secundum intentionem intelligibilem solum. Anima autem licet sit incorruptibilis,non tamen est in alio genere quā corpus. Quia cum sit pars humanæ naturæ,nō competit sibi esse in genere vel specie,vel esse personam aut hypostasim,sed cōposito. vnde etiam nec hoc aliquid dici potest si per hoc aliquid intelligatur hypostasis vel persona vel individuum in genere aut specie collocatum. Sed si hoc aliquid dicatur omne quod potest per
17 se subsistere,sic anima est hoc aliquid. Ad decimumseptimum dicendum, quod illa positio Commen.est impossibi-
18 lis,vt ostēsum est. Ad decimumoctauum dicendum,de ratione substantiæ intellectualis est quod sit immunis à materia à qua depēdeat eius esse sicut totaliter cōprehensum à materia.vnde nihil prohibet animā esse substantiā intelle
19 ctualem & formam coporis,vt supra dictum est. Ad decimumnonum dicēdum, ꝙ ex anima humana & corpore ita fit vnum, ꝙ cum anima superexcedat corporis proportionem & ex ea parte qua corpus excedit attribuitur eiportētia intellectiua. vnde non oportet quod species intelligibiles quæ sunt in intellectu recipiantur in materia corporali.

Num substantia spiritualis,quæ est anima humana,vniatur corpori per medium.

ARTIC. III.

Primum. TERTIO quæritur, vtrum substātia spiritualis, quæ est anima humana,vniatur corpori per medium. Et videtur quod sic.Diony.enim dicit 15.cap.Cœl.hierar.quod suprema coniungūtur infimis per media.Sed inter substantiam spiritualem & corpus sunt media anima vegetabilis & sensibilis. ergo substantia spiritualis quæ est anima rationalis vnitur corpori mediante vegetabili, & sensibili.

2 Præterea, Philosophus dicit in secundo de Anima quod anima est actus , corporis organici Physici potentia vitam habentis. Corpus ergo Physicum organicum potentia vitam habēs comparatur ad animam vt materia ad formam. Sed hoc scilicet corpus Physicum organicum non est nisi per aliquam formam substantialē.ergo illa forma substantialis quæcunque sit præcedit in materia substantiam spiritualem quæ est anima rationalis,& eadem ratione aliæ formæ consequentes , quæ sunt anima sensibilis & vegetabi-
3 lis. Præterea,quamuis materia nō sit genus nec differentia forma , quia eorum neutrum prædicatur de composito, genus autem & differentia de specie prædicantur, tamen secundum Philosophum in 8. Metaphysico. genus sumitur à materia,& differentia à forma. Sed genus hominis est animal, quod sumitur à natura sensitiua,differentia vero rationale,quod sumitur ab anima rationali.Natura ergo sensitiua se habet ad animam rationalem , vt materia ad formam. Sed natura sensitiua perficitur per animam sensitiuam. ergo anima sensitiua præexistit animæ rationali in materia,& eadem ratione omnes aliæ formæ præcedentes.

4 Præterea,vt probatur in 8. Physic.omne mouens seipsum diuiditur in duas partes,quarum vna est mouēs & alia mota.Sed homo & quodlibet animal est mouens seipsum.pars autem eius mouens est anima,pars autem mota non potest esse materia nuda , sed oportet esse corpus , quia omne quod mouetur est corpus. vt probatur 6. Physico. Corpus autem est per aliquam formam.præexistit ergo aliqua forma in materia ante animam, & sic idem quod prius. Præterea, Damasce. dicit quod tanta est simplicitas diuinæ essentiæ. vt non congruat verbum vniri carni nisi mediante anima. Distinctio ergo secundum simplex & compositum impedit quod aliqua non possunt coniungi sine medio.Sed anima rationalis & corpus maxime distant secundum simplex & compositum. ergo oportet quod vniantur per me-
6 dium. Præterea, August. dicit in lib. de spiritu & anima, quod anima quæ vere spiritus est , & caro quæ vere corpus est,in suis extremitatibus facile & cōuenienter distinguuntur,& in phantastico animæ,quod corpus non est,sed simile corpori,& sensualitate corporis , quæ vere spiritus est, quia sine anima fieri non potest , cōiunguntur. ergo anima coniungitur corpori per duo media scilicet per phantasticum & sensualitatem. Præterea, in eodem libro dicitur, 7 cum anima sit incorporea per subtiliorem naturam corporis sui id est per ignem & aērē corpus amministrat. Eadem autem ratione corpus amministrat quæ ei vnitur. deficientibus enim his quibus amministrat corpus,anima discedit à corpore, vt Augu. dicit septimo super Gene. ad literam. ergo anima vnitur corpori per medium. Præterea, ea quæ 8 maxime differunt non coniunguntur nisi per medium. Sed corruptibile & incorruptibile maxime differunt,vt dicitur in decimo Metaphysicorum. Anima ergo humana quæ est incorruptibilis, nō vnitur corpori corruptibili nisi per medium. Præterea, Philosophus quidā dicit in libro de dif- 9
ferentia spiritus & animæ, quod anima vnitur corpori mediante spiritu.vnitur ergo ei per medium. Præterea,quæ 10 sunt diuersa per essentiam,nō vniuntur sine medio. Oportet enim aliquid esse quod faciat ea vnum , vt patet octauo Metaphy. Sed anima & corpus differunt per essentiam. ergo non possunt vniri nisi per medium. Præterea, anima 11 vnitur corpori,vt perficiatur per huiusmodi vnionem,quia forma non est propter materiam , sed materia propter formam.perficitur autem anima ex vnione corporis.præcipue quantum ad intelligere phantasticum , inquantum scilicet intelligit abstrahendo à phantasmatibus. ergo vnitur corpori per phantasmata quæ non sunt neque de essentia corporis neque de essentia animæ.ergo anima vnitur corpori per medium. Præterea,corpus ante aduentum animæ ra- 12
tionalis in materno vtero habet aliquam formā. Aduenien te autē anima rationali non est dicere quod illa forma deficiat,quia neque cedit in nihilum,neque esset dare in quid redire.ergo forma aliqua præexistit in materia ante animā rationalem. Præterea, in embrione ante aduentum ani- 13
mæ rationalis apparent opera vitæ, vt patet in decimosexto de Animalibus.Sed opera vitæ non sunt nisi ab anima.ergo alia anima præexistit in corpore ante aduentum animæ rationalis. Et sic videtur ꝙ anima rationalis vniatur corpori mediante alia anima. Præterea, cum abstrahentium non sit mendacium,vt dicitur in secūdo Physic.Oportet corpus 14 de quo Mathematici loquuntur aliqualiter esse. Cum ergo non sit separatū à sensibilibus,sequitur quod sit in sensibilibus. Sed ad hoc ꝙ sit corpus requiritur forma corporeitatis. ergo forma corporeitatis ad minus præintelligitur in corpore humano,quod est corpus sensibile ante animā humanā. Præterea,in 7.Metaphy.dicitur quod omnis diffinitio habet partes, & ꝙ partesdiffinitionis sunt formæ. In 15 quolibet ergo diffinito oportet esse plures formas.Cū ergo homo sit quoddā diffinitum,necesse est in eo ponere plures formas.Et ita aliqua forma præexistit ante animā rationalē.

Præterea,nihil dat quod non habet.Sed anima rationalis 16 non habet corporeitatem,cum sit incorporea. ergo non dat homini corporeitatē, & ita oportet ꝙ homo habeat hoc ab alia forma. Præterea,Commē. dicit quod materia prima 17 prius recipit formas vniuersales quam particulares,vtpote prius formā corporis quam formā animati corporis , & sic deinceps.Cum ergo anima humana sit vltima forma,& maxime specifica, videtur quod præsupponat alias formas vniuersales in materia. Præterea,Commen. dicit in lib.de 18 Substantia orbis quod dimensiones præexistūt in materia ante formas elementaris.Sed dimensiones sunt accidētia & præsupponunt aliquam formam substātialem in materia, alioquin esse accidentale præcederet esse substantiale.ergo ante formam simplicis elementi præexistit in materia aliqua alia forma substantialis.Multo igitur fortius ante animam rationalē. Præterea, secūdum Philosophū in lib.de 19 Generatione,facilius aër cōuertitur in ignem, quam aqua: propter hoc ꝙ cōuenit cum eo in vna qualitate scilicet calore.Cum ergo ex aëre fit ignis,oportet quod maneat idē calor specie, quia si differret specie calor ignis & calor aëris, essent octo qualitates primæ,& non quatuor tātum.Eadem enim ratio esset de aliis qualitatibus, quarum quælibet in duobus elementis inuenitur. Si ergo dicatur ꝙ remaneat idem specie,sed differens numero,non erit facilior conuersio aëris in ignem quam aquæ in ignem, quia forma ignis habebit corrūpere duas qualitates in aëre sicut in aqua. Relinquitur ergo quod sit idē calor numero. Sed hoc non potest esse nisi præexistente aliqua formā substātiali,quæ vtro bique remanet vna, & conseruat subiectum caloris vnūm.

Non

Non enim potest esse accidens vnum numero, nisi subiectum fuerit vnum.Oportet ergo dicere quod ante formam corporis simplicis , præintelligatur in materia aliqua forma substantialis. Multo igitur magis ante animam ratio-
20 nalem. Præterea, materia prima quantum est de se indifferenter se habet ad omnes formas. Si igitur non præexistant quædā formæ & dispositiones ante alias per quas approprietur ad hanc formam vel ad illam , non magis re-
21 cipietur in ea hæc forma quam illa. Præterea, materia vnitur formæ per potentiam qua ei potest subesse. Sed potentia illa non est idem quod essentia materiæ, sic enim esset æqualis simplicitatis cum Deo, quod est sua potentia. Cadit ergo aliquid medium inter materiam & animam & quamlibet aliam formam.

Contra.1. SED CONTRA est in libro de Ecclesiasticis dogmatibus. Neque duas in homine animas dicimus, vnam animalem , quæ corpus viuificet , aliam spiritualem , quæ rationem ministret.Ex hoc sic arguitur, sicut homo est in genere animalis,ita est in genere animati corporis & substātiæ, sed per vnam & eandem formam , quæ est anima , est homo & animal , vt ex prædicta auctoritate patet,ergo ea-
2 dem ratione per vnam & eandem formam collocatur in omnibus generibus superioribus, & sic non præexistit ante animam aliqua forma in materia. Præterea , plus di-
3 stat Deus & anima, quam anima & corpus. Sed in mysterio incarnationis verbum est vnitum animæ immediate. ergo multo fortius anima potest vniri corpori immediate. Præterea, medium oportet participare cum vtroque extremorum. Sed non potest esse aliquid quod partim sit corporale & partim spirituale , ergo non potest aliquid cade-
4 re medium inter animam & corpus. Præterea, Magister dicit in prima distinctione secundo libro sententiarū,quod vnio animæ ad corpus est exemplum illius beatæ vnionis,qua anima beata coniungitur Deo.Sed illa coniunctio
5 fit sine medio. ergo & ista vnio. Præterea, Philosophus dicit in primo de Anima, quod corpus non continet animam,sed magis anima corpus. Et dicit ibidem Commentator,quod anima est causa cōtinuitatis corporis.Sed continuitas corporis dependet à forma substantialiter per quā corpus est corpus.ergo ipsa anima rationalis est forma in
6 homine qua corpus est corpus. Præterea,efficacior est & virtuosior anima rationalis quam forma simplicis elementi. Sed à forma simplicis elementi habet corpus simplex quicquid substantialiter est. ergo multo fortius ab anima corpus humanum. Et sic non præexistit aliqua forma vel aliquod medium.

CONCLVSIO.

Anima humana,cum sit corporis humani substantialis forma,vnitur ei immediate.

Resp. RESPONDEO dicendum, quod huius quæstionis veritas aliqualiter dependet ex præmissa.Si enim anima rationalis vnitur corpori solum per contactum virtualem , vt motor, vt aliqui posuerunt , nihil prohibebit dicere quod sunt multa media inter animam & corpus , & magis inter animam & materiam primam. Si vero ponatur anima vniri corpori vt forma, necesse est dicere quod vnia tur ei immediatē. Omnis enim forma siue substantialis, siue accidentalis vnitur materiæ , vel subiecto, vnumquodque enim secundum hoc est vnum secundum quod est ens. est autem vnumquodque ens actu per formam,siue secundum esse substantiale , siue secundum esse accidentale,vnde omnis forma est actus , & per consequens est ratio vnitatis,qua aliquid est vnum. Sicut igitur nō est dicere quod sit aliquod aliud mediū, quo materia habeat esse per suam formam , ita nō potest dici quod sit aliquod aliud medium vniens formā materiæ,vel subiecto. Secūdum igitur quod anima est forma corporis,nō potest esse aliquid mediū inter animam & corpus: secundum vero quod est motor, sic nihil prohibet ibi ponere multa media. manifeste enim anima per corpus mouet alia membra , & etiam per spiritum mouet corpus. Sed tunc dubium restat quod sit proprium subiectum animæ , quod comparetur ad ipsam sicut materia ad formam. Circa hoc est duplex opinio. Quidam enim dicunt,quod sunt multæ formæ substantiales in eodem indiuiduo , quarum vna substernitur alteri , & sic materia prima non est immediatum subiectum vltimę formæ substantialis,sed subiicitur ei mediantibus formis mediis,ita quod ipsa materia secundū quod est sub forma prima est subiectum proximū formæ secundæ , & sic deinceps vsque ad vltimam formam. Sic igitur subiectum animæ rationalis proximum est corpus perfectum anima sensitiua, & huic vnitur anima rationalis immediate vt forma. Alia opinio est quod in vno indiuiduo non est nisi vna for- *Opi. 2. peri.*
ma substantialis. Et secundum hoc oportet dicere quod per formam substantialem,quæ est forma humana, habet hoc indiuiduum non solum quod sit homo , sed quod sit animal,& quod sit viuum,& quod sit corpus,& substantia,& ens. & sic nulla alia forma substantialis præcedit in hoc homine animam humanam , & per consequens nec accidentalis : quia tunc oporteret dicere quod materia primo perficiatur per formam accidētalem quam substantialem, quod est impossibile , oportet enim omne accidens fundari in substantia. Harum autem duarum opinionum diuersitas ex hoc procedit , quod quidam ad inquirendam veritatem de natura rerum, processerunt ex rationibus intelligibilibus,& hoc fuit proprium Platonicorum. Quidam vero ex rebus sensibilibus,& hoc fuit proprium Philosophiæ *1. Phy. ca. 2.*
Aristote.vt dicit Simplicius in commento super Prædicamenta. Considerauerunt Platonici ordinem quendam generum & specierum , & quod superius potest intelligi sine inferiori, sicut homo sine hoc homine , & animal sine homine,& sic deinceps.Existimauerunt etiam quod quicquid est abstractum in intellectu , sit abstractum in re : alias videbatur eis quod intellectus abstrahens esset falsus aut vanus,si nulla res abstracta ei responderet, propter quod etiā crediderunt Mathematica esse abstracta à sensibilibus, quia sine eis intelliguntur , vnde posuerunt hominem abstractum ab his hominibus , & sic deinceps vsque ad ens & vnum & bonum , quod posuerunt summam rerum virtutem,viderunt enim quod semper inferius particularius erit suo superiori,& quod natura superioris participatur in inferiori , participans autem se habet vt materiale ad participatum,vnde posuerunt quod inter abstracta quanto aliquid est vniuersalius tanto est formalius. Quidam vero secundum eandem viam ingredientes, ex opposito posuerūt quod quanto aliqua forma est vniuersalior, tāto est magis materialis. Et hæc est positio Auicebron in libro Fontis vitę,posuit enim materiam primam absque omni forma,quā vocauit materiam vniuersalem , & dixit eam communem substantiis spiritualibus & corporalibus:cui dixit aduenire formam vniuersalem , quæ est forma substantiæ. Materiam autem sic sub forma substantiæ existentem in aliquo sui dixit recipere formā corporeitatis, alia parte eius , quæ pertinet ad spirituales substantias , sine huiusmodi forma remanente , & sic deinceps posuit in materia formam sub forma secundum ordinem generum & specierum vsque ad vltimam speciem specialissimam. Et hæc positio , quamuis videatur discordare à prima , tamen secundum rei veritatē cum ea concordat, & est sequela eius. Posuerunt enim Platonici,quod quanto aliqua causa est vniuersalior & formalior,tāto eius perfectio in aliquo indiuiduo magis est substrata,vnde effectum primi abstracti, quod est bonum , posuerunt materiam primam , vt supremo agenti respondeat primum subiectum,& sic deinceps secūdum ordinem causarum abstractarum & formarum participatarum in materia,sicut vniuersalius abstractum est formalius,ita vniuersalior forma participata est materialior. Sed hæc positio se cundum vera Philosophiæ principia,quæ considerauit Ari *Ex 9. Met.*
stote. est impossibilis,primo quidem , quia nullum indiuiduum substantiæ esset simpliciter vnum. Non enim sit simpliciter vnum ex duobus actibus , sed ex potentia & actu, inquantum id quod est potentia sit actu. Et propter hoc homo albus non est simpliciter vnū, sed animal bipes est simpliciter vnum: quia hoc ipsum,quod est animal est bipes. Si autem esset seorsum animal & seorsum bipes , homo non esset vnum,sed plura, vt Philosophus argumentatur in tertio & octauo Metaphysicorum. Manifestum est ergo quod si multiplicarentur multæ formæ substantiales in vno indiuiduo substantiæ , quod indiuiduum substantiæ non esset vnum simpliciter , sed secundum quid , sicut homo albus. Secundo vero , quia in hoc consistit ratio accidentis quod sit in subiecto,ita tamen quod per subiectum intelligatur aliquod ens actu & non in potentia tantum, secundum quem modum forma substantialis non est in subiecto,sed in materia. Cuicūque ergo formæ substernitur aliquod ens actu quocunque modo, illa forma est accidens.

Anime subiectum.

Universidad de Deusto
Biblioteca

Forma accidentalis notitia.

Manifestum est autem quod quælibet forma substantialis, quæcunq; sit, facit ens actu & cõstituit. vnde sequitur quod sola prima forma, quæ aduenit materiæ, sit substantialis, omnes vero subsequenter aduenientes sint accidentales. Nec hoc excluditur per hoc quod quidam dicunt, quod prima forma est in potentia ad secundam, quia omne subiectum comparatur ad suum accidens, vt potentia ad actum. Completior etiam esset forma corporalis, quæ præstaret susceptibitatem vitæ, quam illa, quæ non præstaret. vnde, si forma corporis inanimati facit ipsum esse subiectum, multo magis forma corporis potentia vitam habentis facit ipsum esse subiectum, & sic anima esset forma in subiecto, quod est ratio accidentis. Tertio quia sequeretur quod in adeptione postremæ formę, non esset generatio simpliciter, sed secundum quid tantum. Cum enim generatio sit transmutatio de non esse in esse, id simpliciter generatur quod sit ens simpliciter, loquendo de non ente simpliciter. Quod autem præexistit ens actu non potest fieri ens simpliciter, sed potest fieri ens hoc, vt album, vel magnum, quod est fieri secundum quid. Cum igitur forma præcedens in materia faciat esse actu. subsequens forma non faciet esse simpliciter, sed esse hoc, vt esse hominem, vel asinum, vel plantam. Et sic non erit generatio simpliciter. Et propter hoc omnes antiqui, qui posuerunt materiam primam esse aliquid actu, vt ignem, aërem, aut aquam, aut aliquid mediũ, dixerunt quod fieri nihil erat nisi alterari. Et Aristo. eorum dubitationem soluit ponendo materiam esse in potentia tantum, quam dicit esse subiectum generationis & corruptionis simpliciter. Et quia materia nunquam denudatur ab omni forma, propter hoc quandocunque recipit vnam formam, perdit aliam & econuerso. Sic ergo dicimus, quod in hoc homine non est alia forma substantialis quam anima rationalis, & quod per eam homo nõ solum est homo, sed animal, & viuum, & corpus, & substantia, & ens. Quod quidem sic considerari potest. Forma enim est similitudo agentis in materia. In virtutibus autem actiuis & operatiuis hoc inuenitur, quod quanto aliqua virtus est altior, tanto in se plura comprehendit, non composite, sed vnite. sicut secundum vnam virtutem sensus communis se extendit ad omnia sensibilia, quæ secundum diuersas potentias sensus proprij apprehendunt. perfectioris autem agentis est inducere perfectiorem formam. vnde perfectior forma facit per vnum omnia, quæ inferiores faciunt per diuersa, & adhuc amplius puta si forma corporis inanimati dat materiæ esse, & esse corpus, & forma plantę dabit ei & hoc, & insuper viuere. Anima vero sensitiua & hoc, insuper & sensibile esse. Anima vero rationalis & hoc, & insuper rationale esse. Sic enim inueniuntur differre formæ rerum naturalium secundum perfectum & magis perfectum, vt patet intuenti. propter quod species comparantur numeris: vt dicitur in 8. Metaphys. quorum species per additionem & subtractionem vnitatis variantur. vnde etiam Aristo. in secundo de anima dicit, quod vegetatiuum est in sensitiuo: & intellectiuum in vegetatiuo: sicut trigonum in tetragono, & tetragonum in pentagono. pentagonum enim virtute continet tetragonum, habet enim hoc & adhuc amplius. Non autem quod seorsum in pentagono sit id quod est tetragoni, & id quod est pentagoni proprium tanquam duæ figuræ. Sic etiam anima intellectiua virtute continet sensitiuam: quia habet hoc, & adhuc amplius: non tamen ita quod sint duæ animæ. Si autem diceretur quod anima intellectiua differret per essentiam à sensitiua in homine, non posset assignari ratio vnionis animæ intellectiuæ ad corpus, cum nulla operatio propria animæ intellectiuæ sit per organum corporale.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendũ, quod auctoritas Diony. intelligenda est de causis agentibus non de causis formalibus. Ad secundum dicendum, quod cum forma perfectissima det omnia quæ dant formæ imperfectiores & adhuc amplius: materia prout ab ea perficitur eo modo perfectionis, quo perficitur à formis imperfectioribus: consideratur vt materia propria, etiam illiusmodi perfectionis quam addit perfectior forma super alias, ita tamen quod non intelligatur hæc distinctio in formis secundum essentiam: sed solum secundum intelligibilem rationem. Sic ergo ipsa materia secundum quod intelligitur vt perfecta in esse corporeo susceptiuo vitæ, est proprium subiectum animæ. Ad tertium dicendum, quod cum animal sit id quod vere est homo, distinctio naturæ animalis ab homine non est secundum diuersitatem realem formarum: quasi alia forma sit per quam sit anima, & superadditur altera per quam sit homo, sed secundum rationes intelligibiles. Secundum enim quod in elligitur corpus perfectum in esse sensibili ab anima: sic comparatur ad perfectionem vltimam quæ est ab anima rationali inquantum huiusmodi, vt materiale ad formale. Cum enim genus & species significent quasdam intentiones intelligibiles; non requiritur ad distinctionem speciei & generis distinctio realis formarum: sed intelligibilis tantum. Ad quartum dicendum, quod anima mouet corpus per cognitionem & appetitum: vis autem sensitiua & appetitiua in animali habent determinatum organum, & sic ab illo organo incipit motus animalis quod est cor secundum Aristo. Sic igitur vna pars animalis est mouens & altera est mota, vt pars mouens accipiatur primum organum animæ appetitiuæ, & reliquum corpus sit motum. Sed quia in homine mouent voluntas & intellectus quæ non sunt alicuius organi actus, mouens erit ipsa anima secundum partem intellectiuam: motum autem corpus secundum quod est perfectum ab ipsa anima in esse corporeo. Ad quintum dicendum, quod in incarnatione verbi anima ponitur medium inter verbum & carnem: non necessitatis: sed congruentiæ. vnde & separata anima à carne in morte Christi, remansit verbum immediate carni vnitum. Ad sextum dicendum, quod liber ille non est Augusti. nec est multum authenticus, & in hoc verbo satis improprie loquitur, vtrumque enim ad animam pertinet & phantasticum & sensualitas. Tamen dicitur sensualitas ad carnem referri inquantum est appetitus rerum ad corpus pertinentium. Phantasticum autem ad animam, inquantum in eo sunt similitudines corporum sine corporibus. hæc autẽ dicuntur esse media inter animam & carnem, non prout anima est forma corporis, sed prout est motor.

Ad septimum dicendum, quod administratio corporis pertinet ad animam inquantum est motor, non inquantum est forma. Et licet ea quibus anima administrat corpus sint necessaria ad hoc quod anima sit in corpore, vt propriè dispositiones talis materiæ, non tamen propter hoc sequitur quod eadem sit ratio administrationis & formalis vnionis. Sic enim eadem est secundum subsistantiam anima quę est motor & forma: sed differt ratione, ita & eadem sunt quæ sunt necessaria ad vnionem formalem, & ad administrationem, licet non secundum eandem rationem. Adoctauum dicendum, quod per hoc quod anima differt à corpore vt corruptibile ab incorruptibili, non tollitur quin sit forma eius vt ex supradictis patet. vnde sequitur quod immediate vniatur. Ad nonum dicendum, quod anima dicitur vniri corpori per spiritum inquantum est motor: quia principium quod mouetur ab anima in corpore est spiritus, vt Aristote. dicit in libro de Causa motus animalium. Tamen etiam ille liber non est magnæ auctoritatis. Ad decimum dicendum, quod si aliqua duo sunt diuersa per essentiam: ita quod vtrumque habeat naturam suæ speciei completam, non possunt vniri nisi per medium aliquod ligans & vniens. Anima autem & corpus non sunt huiusmodi: cum vtrumque naturaliter sit pars hominis: sed comparantur ad inuicem vt materia ad formam: quarum vnio est immediata vt ostensum est. Ad vndecimum dicẽdum, quod anima vnitur corpori vt perficiatur non solum quantum ad intelligere phantasticum: sed etiam quãtum ad naturam speciei, & quantum ad alias operationes quas exercet per corpus. Tamen dato quod solum propter intelligere phantasticum ei vniretur, non sequeretur quod vnio esset mediante phantasmate. Sic enim vnitur anima corpori propter intelligere vt per eam homo intelligat: quod non esset si fieret vnio per phantasmata, vt ostensum est supra.

Ad duodecimum dicendum, quod corpus antequam animetur habet aliquam formam. Illa autem forma non manet anima adueniente. Aduentus enim animæ est per quandam generationem: generatio autem vnius est non siue corruptione alterius: sicut cum recipitur forma ignis in materia aëris desinit esse actu in ea forma aëris & remanet in potentia tantum. Nec est dicendum, quod forma fiat vel corrumpatur, quia eius est fieri, & corrumpi, cuius est esse, quod non est formæ vt existentis, sed sicut eius quo aliquid est. vnde & fieri non dicitur nisi compositum: inquantum reducitur de potentia in actum. Ad decimumtertium dicendum, quod in embrione apparent quædam opera vitæ. Sed quidam dixerunt huiusmodi operationes esse ab anima matris. Sed hoc est impossibile: quia de ratione operũ vitæ est quod sint à principio intrinseco quod est anima. Quidam vero dixerunt quod à principio inest anima vegetabilis, & illa eadem cum fuerit magis perfecta fit anima sensitiua: & tandem fit anima intellectiua, sed per actionem exterioris agentis quod est Deus. Sed hoc est impossibile, primo quia sequeretur quod forma substantialis reciperet magis & minus: & quod generatio est motus continuus. Secundo quia sequeretur animam rationalem esse corruptibilem: cum vegetabilis & sensibilis corruptibiles sint, dum ponitur fundamentum animæ rationalis esse substantia vegetabilis & sensibilis. Non autem dici potest quod sint tres animæ in vno corpore: vt ostensum est. Relinquitur ergo dicendum, quod in generatione hominis vel animalis sunt multæ generationes & corruptiones sibi inuicem succedentes. Adueniente enim perfectiori forma: deficit imperfectior. Et sic cum in embrione primo sit anima vegetatiua tantum, cum peruentum fuerit ad maiorem perfectionem tollitur forma imperfecta & succedit forma perfectior: quæ est anima vegetatiua & sensitiua simul: & vltimo cedente, succedit vltima forma completissima, quæ est anima rationalis. Ad decimumquartum dicendum, quod corpus mathematicum dicitur corpus abstractum, vnde dicere corpus mathematicum esse in sensibilibus: est dicere duo opposita simul: vt Aristo. argumentatur in tertio Metaphys. contra quosdam Platonicos hoc ponentes. Nec tamen sequitur quod abstrahentium sit mendacium: si corpus mathematicum sit tantum in intellectu, quia non intelligitur intellectus abstrahens corpus aliquod esse non in sensibilibus, sed intelligit ipsum non intelligendo sensibilia. Sicut si quis intelligat hominem non intelligẽdo eius risibilitatem, non mentitur. Mentiretur autem si intelligeret hominem non esse risibilem. Dico tamen quod si corpus mathematicum esset in corpore sensibili: cum corpus mathematicum sit dimensionale tantũ pertinet ad genus quãtitatis, vnde non requireretur ad ipsum aliqua forma substantialis. Corpus autem quod est in genere substantiæ habet formam substantialem: quæ dicitur corporeitas, quæ non est tres dimensiones. Sed quæcunque forma substantialis ex qua sequuntur in materia tres dimensiones. Et hęc forma in igne est igneitas, in animali anima sensitiua, & in homine anima intellectiua. Ad decimumquintum dicendum, quod partes diffinitionis sunt partes formæ vel speciei, non propter realem differentiam formarum, sed secundum distinctionem intelligibilem, vt dictũ est ad tertium. Ad decimumsextum dicendum, quod licet anima non habeat corporeitatem in actu, habet tamen virtutem, sicut sol calorem. Ad decimumseptimum dicendum, quod ordo ille quem Commentator tangit est secundum rationem intelligibilem tantum, quia prius intelligitur materia perfici secundum rationem formæ vniuersalis quam specialis: sicut prius intelligitur aliquid ens quã viuum: & viuum quam animal & animal, quam homo. Ad decimumoctauum dicendum, quod quodlibet esse generis vel speciei consequuntur propria accidentia illius generis vel speciei, vnde quando iam materia intelligitur perfecta secundum rationem huius generis quod est corpus, possunt in ea intelligi dimensiones quæ sunt propria accidentia huius generis, & sic consequentur ordinem intelligibilem in materia secundum diuersas eius partes diuersæ formæ elementares. Ad decimumnonum dicendum, quod idem specie calor est in igne & aëre: quia quælibet qualitas specialiter attribuitur vni elemento in quo est, perfectè, & per concomitantiam vel deriuationem alteri, tamen imperfectius. Cum ergo ex hoc aëre fit hic ignis: calor manet idem specie, sed augmentatus non tamen idem numero, quia non manet idem subiectum, nec hoc facit ad difficultatem conuersionis cum corrumpatur per accidens ex corruptione subiecti, & non ex contrarietate agentis.

Ad vigesimum dicendum, quod materia prout nuda consideratur se habet indifferenter ad omnes formas, sed determinatur ad speciales formas per virtutem mouentis: vt traditur in secundo de Generatione. Et secundum ordinem intelligibilem formarum in materia: est ordo agentium naturalium. Inter ipsa enim corpora cœlestia vnum est vniuersalius actiuum quam alterum: nec vniuersalius agens agit seorsum ab inferioribus agentibus, sed vltimum agens proprium agit in virtute omnium superiorum, vnde non imprimuntur à diuersis agentibus diuersæ formæ in vno indiuiduo, sed vna forma est quæ imprimitur à proximo agente: continens in se virtute omnes formas præcedentes. Et materia secundum quod consideratur perfecta sub ratione formæ vniuersalioris & accidentium cõsequẽtium: fit propria ad subsequentem perfectionem. Ad vigesimumprimum dicẽdum, quod cum vnumquodque genus diuidatur per potentiam & actum: ipsa potentia quæ est in genere substantiæ materia est: sicut forma actus, vnde materia non subest formæ mediante aliqua potentia.

Num tota anima sit in qualibet parte corporis.

ARTIC. IIII.

QVARTO quæritur, vtrum tota anima sit in qualibet parte corporis. Et videtur quod non. Dicit enim Aristo. in libro de Causa motus animaliũ, nihil opus est in vnoquoque corporis esse animam, sed in quodã corporis principio existere. In natura autem nihil est frustra. non est ergo anima in qualibet parte corporis. Præterea, ex corpore & anima constituitur animal. Si igitur in qualibet parte corporis esset anima: quælibet pars animalis esset animal, quod est inconueniens. Præterea, in quocunque est subiectum & proprietas subiecti: sed omnes potentiæ animæ sunt in essentia animæ: sicut & proprietates in subiecto, ergo si anima esset in qualibet parte corporis: sequeretur quod in qualibet parte corporis essent omnes potentiæ animæ. Et sic auditus erit in oculo: & visus in aure, quod est incõueniens. Præterea, nulla forma quæ requirit dissimilitudinẽ partium inuenitur in qualibet parte, vt patet de forma domus, quæ non est in quacunque parte domus: sed in tota domo. Formæ vero quæ non requirunt dissimilitudinem partium: sunt in singulis partibus: vt forma aëris & ignis. Anima autem est forma requirens dissimilitudinem partium: vt patet in omnibus animatis, ergo anima non est in qualibet parte corporis. Præterea, nulla forma quæ extenditur secundum extensionem materiæ, est tota in qualibet parte suæ materiæ, sed anima extenditur secundum extensionem materiæ: dicitur enim in libro de Quantitate animæ, tantam æstimo esse animam quantam eam spatia corporis esse patiuntur, ergo anima non est tota in qualibet parte corporis. Præterea, quod anima sit in qualibet corporis parte: præcipue videtur ex hoc quod in qualibet corporis parte agit. Sed anima operatur vbi non est, quia vt Augustinus dicit ad Volusianum: anima sentit & videt in cœlo vbi non est. Non est ergo necessarium animam esse in qualibet corporis parte. Præterea, secundum Philosophum mouentibus nobis mouentur ea quæ in nobis sunt. Contingit autem vnam partem corporis moueri alia quiescente. Si ergo anima est in qualibet parte corporis: sequitur quod simul moueatur & quiescat: quod videtur inconueniens. Præterea, si anima est in qualibet parte corporis: vnaquæque pars corporis immediatum ordinem habebit ad animam: & sic non dependent aliæ partes à corde: quod est contra Hieronymum super Matth. qui dicit quod principale hominis non est in cerebro secundum Platonem: sed in corde secundum Christum. Præterea, nulla forma quæ requirit determinatam figuram potest esse vbi non est illa figura: sed anima est in corpore secundum determinatã figuram. Dicit enim Commenta. in primo de Anima quod quodlibet corpus animalis habet figuram propriam. Et hoc manifestatur in speciebus animalium. Membra enim leonis non differunt à membris cerui: nisi propter diuersitatem animæ, ergo cum in parte non inueniatur figura totius: anima non erit in parte. Et hoc est quod idem Commenta. dicit in eodem libro quod si cor habet naturam recipiendi animam: quia habet talem figuram: manifestum est quod pars eius non recipit illam animam, quia non habet talem figuram.

Primum.

Præterea, quanto aliquid est magis abstractum: tãto minus determinatur ad aliquod corporale. Sed Angelus est magis abstractus quam anima, determinatur autem Angelus ad aliquam partem mobilis quod mouet: & non est in qualibet parte eius: vt patet per Philosophũ in quarto Physicorum vbi dicit quod motor cœli non est in centro, sed in quadam parte circunferentiæ. Multo minus igitur anima est in qualibet parte sui corporis. Præterea, si in quacunque parte corporis est operatio animæ, est anima, pari ratione in quacũque parte corporis est operatio visiuę po-

Universidad de Deusto
Biblioteca

tentiæ ibi est ipsa visiua potentia. Sed operatio visiuæ potentiæ esset in pede: si ibi esset organum visiuæ potentiæ. vnde quod desit operatio visiua, erit propter defectum organi
12 tantum. Erit igitur ibi potetia visiua si ibi sit anima. Præterea, si anima est in qualibet parte corporis: oportet q̃ vbicunque sit aliqua pars corporis, ibi sit anima. sed pueri crescentis partes incipiunt esse per augmentum vbi prius non erant ergo & anima eius incipit esse vbi prius non erat. Sed hoc videtur impossibile. Tribus enim modis aliquid incipit esse vbi prius non erat. Aut per hoc quod de nouo fit: sicut cum anima creatur & infunditur corpori. Aut per propriam transmutationem, sicut cum corpus transfertur de loco ad locum. Aut per transmutationẽ alterius in ipsum, sicut cum corpus Christi incipit esse in altari. Quorum nullum hic dici potest. ergo anima non est in qualibet parte corporis.

13 Præterea, anima non est nisi in corpore cuius est actus. est autem actus corporis organici: vt dicitur secundo de Anima. Cum igitur non quælibet pars corporis sit corpus orga-
14 nicum, non erit in qualibet parte corporis. Præterea, plus differunt caro & os vnius hominis, quam duæ carnes duorum hominum. Sed anima vna non potest esse in duobus corporibus diuersorum. ergo nõ potest esse in omnibus par-
15 tibus vnius hominis. Præterea, si anima est in qualibet parte corporis: oportet quod ablata quacunque parte corporis, vel auferatur anima, quod patet esse falsum: cum remaneat homo viuens: vel transferatur de illa parte ad alias, quod est impossibile: cum anima sit simplex: & per consequens immobilis. Non ergo est in qualibet parte corporis.

16 Præterea, nullum indiuisibile potest esse nisi in indiuisibili: cum locum oporteat æquari locato. In corpore autem contingit signare infinita indiuisibilia. Si igitur anima sit in qualibet parte corporis: sequetur quod sit in infinitis:
17 quod esse non potest, cum sit finitę virtutis. Præterea, cum anima sit simplex absque quantitate dimensiua nulla totalitas videtur posse ei attribui nisi virtutis: sed nõ est in qualibet parte corporis secũdum suas potentias: in quibus consideratur totalitas virtutis eius. Non ergo in qualibet parte
18 corporis est tota anima. Præterea, quod aliquid possit esse totum in toto & in omnibus partibus, videtur prouenire ex eius simplicitate: tamen hoc in corporibus videmus non posse accidere. Sed anima non est simplex: sed composita ex materia & forma. ergo non est in qualibet forma corporis. probatio mediæ. Philosophus in secundo Metaphy reprehendit ponentes materiam corporalem primũ principium: quia ponebant solum elementa corporum: non corporum autem non. Igitur incorporeorũ est etiam aliquod elementum: sed elementum est materiale principium. ergo etiam
19 substantiæ incorporeæ: vt Angelus & anima habent materiale principium. Præterea, quædam animalia decisa viuunt: non est autem dicere quod altera pars viuat per totam animam. ergo nec ante decisionem tota anima erat in illa
20 parte, sed pars animæ. Præterea, totum & perfectum idem est: vt dicitur in tertio Physic. perfectum autem est quod attingit propriam virtutem: vt dicitur etiam in tertio Physic. propria autem virtus animæ secundũ intellectum est quod non est actus alicuius partis. Non ergo anima est tota in qualibet parte corporis.

Contra.1. SED CONTRA est quod dicit Augustinus in tertio de Trinita. quod anima in toto tota est, & in qualibet eius
2 parte tota. Præterea, Damascenus dicit quod Angelus ibi est vbi operatur, pari ergo ratione & anima: sed anima operatur in qualibet parte corporis, quia quælibet pars corpo-
ris nutritur, augetur, & sentit. ergo anima est in qualibet
3 parte corporis. Præterea, anima est maioris virtutis quã formæ materiales: sed formæ materiales, vt ignis, aut aëris,
4 sunt in qualibet parte. Multo igitur magis anima. Præterea, in lib. de Spiritu & anima dicitur quod anima præsentia sua corpus viuificat: sed quælibet pars corporis viuificatur ab anima. ergo anima est cuilibet parti corporis præsens.

CONCLVSIO.

Anima est tota in toto corpore, & tota in qualibet eius parte, non quidem quantitate extensiua, seu virtute, sed essentialiter, cum sit corporis substantialis forma.

RESP. RESPONDEO dicendum, quod veritas huius quæstionis ex præcedentibus dependet. ostensum est enim prius quod anima vnitur corpori non solum vt motor sed vt forma. Posterius vero ostensum est, quod anima non præsupponit alias formas substatiales in materia, quæ dent esse substantiale corpori, aut partibus eius, sed & totum corpus & omnes eius partes habent esse substantiale & specificum per animam: qua recedente, sicut non manet homo, aut animal, aut viuum, ita non manet manus, aut oculus, aut caro, aut os, nisi æquiuocè, sicut depicta, aut lapidea. Sic igitur cum omnis actus sit in eo cuius est actus, oportet animam quæ est actus totius corporis & omnium partium, esse in toto corpore & in qualibet eius parte. Sed tamen aliter se habet totum corpus ad animam, & aliter ad partes eius. Anima enim totius quidem corporis actus est primò & per se, partium vero in ordine ad totum. Ad cuius euidentiam considerandum, quod cum materia sit propter formam, talem oportet esse materiam vt competit formæ. In istis rebus corruptibilibus formæ imperfectiores, quæ sunt debilioris virtutis, habent paucas operationes, ad quas non requiritur partium dissimilitudo, sicut patet in omnibus inanimatis corporibus. Anima vero, cum sit forma altioris & maioris virtutis, potest esse principium diuersarum operationum, ad quarum executionem requiruntur dissimiles partes corporis. Et ideo omnis anima requirit diuersitatem organorum in partibus corporis, cuius est actus: & tanto maiorem diuersitatem quãto anima fuerit perfectior. Sic igitur formæ infimæ vniformiter perficiunt suam materiam, sed determiner, vt ex dissimilibus partibus constituatur integritas corporis, cuius primo & per se anima est actus. Sed restat inquirendum quod dicitur totam animam esse in toto, & totam in singulis partibus. Ad cuius euidentiam considerandum est quod triplex totalitas inuenitur. Prima quidem est manifestior secundum quantitatem, prout totum quantum dicitur, quod natum est diuidi in partes quantitatis: & hæc totalitas non potest attribui formis nisi per accidens, inquantum scilicet per accidens diuiduntur diuisione quantitatis, sicut albedo diuisione superficiei. Sed hoc est illarum tantum formarum, quę coextenduntur quantitati, quod ex hoc competit aliquibus formis: quia habẽt materiam similem & in toto & in parte, vnde formæ quæ requirunt magnam dissimilitudinem in partibus, non habent huiusmodi extensionem & totalitatem, sicuti animæ præcipuè animalium perfectorum. Secunda autem totalitas attenditur secundum perfectionem essentiæ. Cui totalitati etiam respondent partes essentiæ, Physicè quidem in compositis materia & forma, logicè vero genus & differentia. quę quidem perfectio in formis accidentalibus recipit magis & minus, non autem in substantialibus. Tertia autem totalitas est secundum virtutem. Si ergo loqueremur de aliqua forma habente extensionem in materia, puta de albedine, possemus dicere quod est tota in qualibet parte totalitate essentiæ & virtutis, non autem totalitate prima, quæ est ei per accidens: sicut tota ratio speciei albedinis inuenitur in qualibet parte superficiei, non autem tota quantitas quam habet per accidens, sed pars in parte. Anima autem & præcipuè humana non habet extensionem in materia, vnde in ea prima totalitas locum nõ habet. Relinquitur ergo quod secundum totalitatem essentiæ simpliciter enunciari possit esse tota in qualibet corporis parte: non autem secundum totalitatem virtutis, quia partes difformiter perficiuntur ab ipsa ad diuersas operationes, & aliqua operatio est eius, scilicet intelligere, quam per nullam partem corporis exequitur. vnde sic accepta totalitate animæ secundum virtutem, non solum non est tota in qualibet parte, sed nec est tota in toto, quia virtus animæ capacitatem corporis excedit, vt supra dictum est.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendum, quod Philosophus ibi loquitur de anima quantum ad potentiam motiuam, quæ primo fundatur in corde. *Ad secundum* dicendum, quod anima non est in qualibet parte corporis primo & per se: sed in ordine ad totum vt dictum est. & ideo non quælibet pars animalis est animal. *Ad tertium* dicẽdum, quod secundum Philosophum in libro de Somno & vigilia. cuius est potentia eius est actio. vnde potentiæ illæ quarum operationes non sunt solius animæ sed coniunctæ, sunt in organo sicut in subiecto, in anima autem sicut in radice. Solum autem illæ potentiæ sunt in anima sicut in subiecto, quarum operationes anima non per organum corporis exequitur, quæ tamen sunt animæ secundum quod excedit corpus. vnde non sequitur & in qualibet parte corporis

4 ris sint omnes potentiæ animæ. *Ad quartũ* dicendũ, quod forma domus cum sit accidentalis: non dat esse specificum singulis partibus domus: sicut dat anima singulis partibus
5 corporis: & ideo non est simile. *Ad quintũ* dicendũ, quod auctoritas illa non sic intelligitur quod anima humana extendatur secũdum extensionem corporis: sed quod virtualis animæ quantitas non portigitur in maiorem quantita-
6 tem quã corporis. *Ad sextum* dicendũ, quod omnis operatio aliquo modo accipitur vt media inter operantem & obiectum operationis: vel realiter sicut in illis actionibus quæ procedunt ab agente in aliquod extrinsecum trãsmutandum: vel secundum modum intelligẽdi sicut intelligere & velle & huiusmodi, quæ licet sint actiones in agente manentes vt dicitur in 9. Metaphy. tamen signantur per modum aliarum actionum, vt ab vno tendentes in aliud. Sic ergo cũ dicitur aliquis operari hic vel ibi: dupliciter potest intelligi. Vno modo quod per huiusmodi aduerbiũ determinetur verbum ex quo operatio exit ab agente: & sic verum est quod anima vbicũque operatur ibi est. Alio modo ex ea parte qua operatio intelligitur terminari ad alterum. Et sic non vbicunque operatur ibi est: sic enim sentit & vi-
7 det in cœlo: inquãtum cœlũ sentitur & videtur ab ea. *Ad* septimum dicendum, quod anima moto corpore mouetur per accidens & non per se. Non est autẽ incõueniens quod aliquid simul moueatur & quiescat per accidens secũdum diuersa. Esset autem inconueniens si per se simul quiesceret
8 & moueretur. *Ad octauum* dicendum, quod licet anima sit actus cuiuslibet partis corporis, non tamen vniformiter omnes partes corporis perficiuntur ab ea, vt dictum est: sed
9 vna altera principalius & perfectius. *Ad nonum* dicendum, quod anima per determinatam figuram dicitur esse in corpore: non quod figura sit causa quare sit in corpore: sed potius figura corporis est ex anima, vnde vbi non est figura conueniens huic animæ: non potest esse hæc anima. Sed aliam figuram requirit anima in toto corpore cuius per prius est actus: & aliam in parte cuius est actus in ordine ad totum: sicut dictum est, vnde in animalibus in quibus figura partis fere est conformis figuræ totius: pars recipit animam vt quoddam totum quare decisa viuit. In animalibus tamen perfectis: in quibus figura partis multum differt à figura totius: pars nõ recipit animam sicut totum & primum perfectibile: vt decisa viuat: recipit tamen ani-
10 mam in ordine ad totum: vt coniuncta viuat. *Ad decimũ* dicendum, quod Angelus comparatur ad corpus cœleste quod mouet: non sicut forma: sed sicut motor, vnde non est simile de ipso: & de anima quæ est forma totius & cuiusli-
11 bet partis. *Ad vndecimum* dicendum, quod si esset oculus in pede: esset ibi potentia visiua: quia hæc potentia est actus talis organi animati. Remoto autem organo rema-
12 net ibi anima: non tamen potentia visiua. *Ad duodecimum* dicendum, quod augmentũ non fit sine motu locali, vt dicit Philo. 4. Physico. vnde augmentato puero sicut aliqua pars corporis incipit esse per se vbi prius nõ erat: ita anima per accidens & per transmutationem suam, in quantum
13 per accidens mouetur moto corpore. *Ad decimumtertium* dicendum, quod corpus organicum est perfectibile ab anima primo & per se, singula autem organa & organorum
14 partes in ordine ad totum sicut dictum est. *Ad decimumquartum* dicendum, quod caro mea cum carne tua magis conuenit secundum rationem speciei, quam caro mei cum osse meo. Sed secundum analogiam ad totum est econuerso. Nam caro mea & os meum possunt ordinari ad vnum totum constituendum: non autem caro mea & caro tua.
15 *Ad decimumquintum* dicendum, quod præcisa parte nõ sequitur quod auferatur anima: vel quod ad aliam partem transmutetur: nisi poneretur quod in illa sola parte anima esset: sed sequitur quod illa pars desinat perfici ab anima
16 totius. *Ad decimumsextum* dicendum, quod anima non est indiuisibilis vt punctum habens situm in continuo: contra cuius rationẽ esset in loco diuisibili esse. Sed anima est indiuisibilis per abstractionem à toto genere continui, vnde non est contra eius rationẽ si sit in aliquo diuisibili toto.
17 *Ad decimumseptimũ* dicendũ, q̃ anima ex hoc q̃ est indiuisibilis sequitur quod non habeat totalitatem quantitatis. Nec propter hoc relinquitur quod sit in ea sola totalitas po-
18 tentiarum. Est enim in ea totalitas secundũ essentiæ rationem, vt dictum est. *Ad decimumoctauum* dicẽdum, quod Philosophus in libro illo intendit inquirere de principiis omnium entium: non solum materialibus: sed etiã formalibus: efficientibus & finalibus. Et ideo redarguuntur ab ipso antiqui naturales: qui posuerunt tantũ causam materialẽ: quæ non habet locũ in rebus incorporalibus, & sic nõ poterant ponere principia omniũ entium. Non ergo intendit dicere quod sit aliquod elementum materiale rerũ incorporaliũ: sed quod illi sunt reprehendendi, qui principia rerum incorporalium neglexerunt, ponẽtes causam materialem tantum. *Ad decimumnonum* dicendum, quod in 19
illis animalibus quæ decisa viuunt: est vna anima in actu & multæ in potentia, per decisionẽ autẽ reducuntur in actum multitudinis, sicut contingit in omnibus formis quæ habẽt extensionem in materia. *Ad vigesimum* dicendum, quod 10
cum dicitur anima esse tota in qualibet parte: accipitur totum & perfectum secundum rationẽ essentiæ, & nõ secundum rationẽ potentiæ seu virtutis: vt ex supradictis patet.

Num aliqua substantia spiritualis creata sit non vnita corpori.

ARTIC. V.

QVINTO quæritur, vtrum aliqua substantia spiritualis creata sit non vnita corpori. Et videtur quod *Primum.*
nõ. Dicit enim Origenes in primo Periarchon. Solius Dei, id est patris & filij & spiritussancti proprium est, vt absque vlla corporeæ societatis adiectione intelligatur existere. Nulla ergo substantia spiritualis creata potest esse corpori nõ vnita. Præterea, Paschasius Papa dicit quod spiritua- 2
lia sine corporalibus subsistere non possunt. Non est ergo possibile spirituales substantias nõ vnitas corporibus esse.

Præterea, Bernar. super can. inquit. Liquet omnem spiri- 3
tum creatum corporeo indigere solatio. Manifestũ est autem quod cum natura non deficiat in necessariis: multo minus deficit Deus: Nõ ergo spiritus creatus sine corpore inuenitur. Præterea, si aliqua substãtia spiritualis creata nõ 4
est omnino corpori nõ vnita, necesse est quod sit supra tempus: tempus enim corporalia non excedit. Sed substantiæ spirituales creatæ non omnino sunt supra tempus. Cum enim ex nihilo creatæ sint, & per consequens à non esse incipiant: necesse est eas vertibiles esse: vt possint deficere in non esse: nisi ab alio cõtinerentur, quod autẽ potest in non esse deficere, nõ omnino est supra tempus, potest enim nũc esse & in alio nunc non esse, non est ergo possibile aliquas
creatas substantias absque corporibus esse. Præterea, An- 5
geli quædam corpora assumunt. Corpus autem assumptum ab Angelo mouetur ab eo. Cum igitur moueri secundũ locum præsupponat sentire & viuere: vt patet in secundo de Anima. videtur quod corpora assumpta ab Angelis sentiãt & viuant, & ita sint corporibus naturaliter vniti: de quibus tamẽ maxime videtur quod sint à corporibus absoluti. Nulla ergo spiritualis substantia creata est corpori non vnita.

Præterea, Angelus naturaliter est perfectior quam ani- 6
ma, perfectius autem est quod viuit & dat vitam quã illud quod viuit tantum. Cum igitur anima viuat & det vitam corpori per hoc quod est forma eius: videtur quod multo fortius Angelus non solum viuat: sed etiam vniatur alicui corpori cui det vitam: & sic idem quod prius. Præterea, 7
manifestum est quod Angeli singularia cognoscunt: alioquin frustra hominibus in custodiam deputarẽtur, non possunt autem singularia cognoscere per formas vniuersales: quia sic æqualiter se haberet eorũ cognitio ad præteritũ & futurum, cum tamen futura cognoscere solius Dei sit. Cognoscunt igitur Angeli singularia per formas particulares: quæ requirunt organa corporalia sibi vnita in quibus recipiantur, ergo Angeli habent organa corporalia sibi vnita. Et sic nullus spiritus creatus videtur esse omnino à corpore absolutus. Præterea, principiũ indiuiduationis est mate- 8
ria. Angeli autẽ sunt quædã indiuidua: alioquin non haberent proprias actiones. Agere enim per materiam est. Cum igitur non habeant materiam ex qua sint, vt supra dictum est, videtur quod habeant materiã in qua, scilicet corpora quibus vniuntur. Præterea, cum spiritus creati sint sub 9
stantiæ finitæ, necesse est quod sint in determinato genere & specie. Est igitur in eis inuenire naturã vniuersalem speciei. Ex ipsa autẽ natura vniuersali nõ habent quod indiuiduentur, ergo oportet esse aliquid additũ per quod indiuiduentur, hoc autem non potest esse aliquid materiale quod inter compositionem Angeli, cum Angeli sint immateriales substantiæ: vt supra dictum est. Necesse est ergo quod addatur eis aliqua materia corporalis per quã indiuiduan

Universidad de Deusto
Biblioteca

tur,& sic idem quod prius. Præterea,substantiæ spirituales creatæ non sunt materia tantum: quia sic essent in potentia solum: & non haberent aliquam actionem. nec iterum sunt compositæ ex materia & forma: vt supra ostensum est. Relinquitur igitur quod sint formæ tantum.de ratione autem formæ est quod sit actus materiæ cui vnitur. Videtur ergo quod spirituales substantiæ vniantur materiæ corporali. Præterea,de similibus simile est iudicium. Sed aliquæ spirituales substantiæ creatæ sunt vnitæ corpobus.ergo omnes.

Contra. SED CONTRA est quod Dionysius dicit in 4. cap. de Diui.nomin.quod Angeli sunt incorporales & immateriales, Præterea,secundum Philosophum in 7. Physic.si aliqua duo inueniuntur coniuncta: quorum vnum sine altero inueniri potest:oportet & alterum sine alio inueniri. Inuenitur enim aliquid mouens motū.vnde si aliquid est motum non mouens: inuenitur etiam aliquid mouēs non motum: Sed inuenitur aliquid compositum ex substantia corporali & spirituali. Cum igitur inueniatur aliquod corpus sine spiritu: videtur quod aliquis spiritus inueniri possit corpori non vnitus. Præterea, Ricardus de sancto Victore sic argumentatur. In diuinis plures inueniuntur personæ in vna natura. In rebus autem humanis vna persona in duabus naturis scilicet anima & corpore.ergo & inuenitur medium scilicet quod sit vna persona in vna natura: quod non esset si natura spiritualis corpori vniretur. Præterea, Angelus est in corpore assumpto. Si ergo corpus aliud sibi naturaliter vniretur: sequeretur quod duo corpora simul essent in eodem: quod est impossibile. Sunt ergo aliquæ spirituales substantiæ creatæ non habentes corpora naturaliter sibi vnita.

CONCLVSIO.

Præter substantias corporibus vnitas,& Deum ipsum,necesse fuit ex ipsius vniuersi ordine,ac perfectione, reperiri aliquas substantias spirituales corporibus non vnitas.

RESP. RESPONDEO dicendum, quod quia nostra cognitio à sensu incipit,sensus autē corporalium est,à principio homines de veritate inquirentes solam naturam corpoream capere potuerunt,in tantum,quod primi naturales Philosophi nihil esse nisi corpora existimabant. vnde & ipsam animam corpus esse dicebant. Quos etiam secuti videntur Manichæi hæretici, qui Deum lucem quandam incorpoream per infinita distinctam spacia esse existimabāt, Sic etiam Antropomorfitæ, qui Deum lineamentis humani corporis figuratum esse astruebāt,nihil vltra corpora esse suspicabantur,Sed posteriores Philosophi rationabiliter per intellectum corporalia transcendentes ad cognitionem incorporeæ substantiæ peruenerunt. Quorum Anax. primus, quia ponebat à principio omnia corporalia inuicem esse immixta, coactus fuit ponere supra corpora aliquod incorporeum non mixtum,quod corporalia distingueret & moueret. Et hoc vocabat intellectum distinguentem & mouentem omnia, quem nos dicimus Deum. Plato vero est alia via vsus ad ponēdum substantias incorporeas. Existimauit enim,quod ante omne esse participans, necesse est ponere aliquid abstractum non participatum. vnde, cum omnia corpora sensibilia participent ea, quæ de ipsis prædicantur,scilicet naturas generum, & specierum, & aliorum vniuersaliter de ipsis dictorum, posuit huiusmodi naturas abstractas à sensibilibus per se subsistentes:quas substantias separatas nominabat. Aristo. vero processit ad ponendum substantias incorporeas separatas ex perpetuitate cœlestis motus. Oportet enim cœlestis motus aliquem finem ponere.Si autem finis alicuius motus non semper eodem modo se habeat,sed moueatur per se,vel per accidens, necesse est illum motum non semper vniformiter se habere.vnde motus naturalis grauium & leuium magis intenditur,cum appropinquat ad hoc, quod est esse in loco proprio.videmus autem in motibus cœlestium corporum semper vniformitatem seruari:ex quo extimauit huius vniformis motus perpetuitatem. Oportebat igitur vt poneret finem huius motus non moueri nec per se, nec per accidens. Omne autē corpus vel quod est in corpore, mobile est per se vel per accidens.Sic ergo necessarium fuit quod poneret aliquam substantiam omnino à corpore separatam,quæ esset finis motus cœlestis. In hoc autem videntur tres prædictæpositiones differre, quod Anaxago. non habuit necesse ponere secundum principia ab eo supposita,nisi vnam substantiam incorpoream. Plato autem necesse habuit ponere multas & adinuicem ordinatas secundum multitudinem & ordinem generum & specierum & aliorum, quæ abstracta ponebat.posuit enim primum abstractum, quod essentialiter esset bonum & vnum, & consequenter diuersos ordines intelligibilium & intellectuum. Aristoteles autem posuit plures substantias separatas. Cum enim in cœlo appareant multi motus, quorum quemlibet ponebat esse vniformem & perpetuum:cuiuslibet autem motus oportet esse aliquem proprium finem, ex quo talis finis talis motus debet esse substantia incorporea, consequens fuit, vt poneret multas substantias incorporeas ad inuicem ordinatas secundum naturam & ordinem cœlestium motuum. nec vltra in eis ponendis processit, quia proprium eius Philosophiæ fuit à manifestis non discedere.Sed istæ viæ non sunt nobis multum accommodæ:quia neque ponimus mixtionem sensibilium cum Anaxa. neque abstractionem vniuersalium cum Platone, neque perpetuitatem motus cum Aristotele. vnde oportet nos aliis viis procedere ad manifestationem propositi. Primo igitur apparet esse aliquas substātias omnino à corpore absolutas ex perfectione vniuersi. Talis enim videtur esse vniuersi perfectio, vt non desit ei aliqua natura, quam possibile sit esse. propter quod Genesis primo singula dicuntur bona,omnia autem simul valde bona. Manifestum est autem,quod si aliqua duo sunt,quorum vnum ex altero non dependeat secundum suam rationem, possibile est illud sine alio inueniri.sicut animal secundum suam rationem non dependet à rationali. vnde possibile est inueniri animalia non rationlia. Est autem de ratione substantiæ quod per se subsistat,quod nullo modo dependet à corporis ratione,cum ratio corporis quædam accidentia scilicet dimensiones aliquo modo respiciat, aquibus non causatur subsistere.Relinquitur igitur quod post Deum,qui non continetur in aliquo genere, inueniantur in genere substantiæ aliquæ substantiæ à corporibus absolutæ. Secundo potest idem considerari ex ordine rerum, qui talis esse inuenitur, vt ab vno extremo ad alterum non perueniatur nisi per media. Sicut sub corpore cœlesti inuenitur immediate ignis, sub quo aër, sub quo aqua, sub qua terra secundum scilicet conuenientiam nobilitatis subtilitatis horū corporum. Est autem in summo rerum vertice id quod est omnibus modis simplex,& vnum scilicet Deus. Non igitur possibile est quod immediate sub Deo collocetur corporalis substantia:quæ est omnino composita & diuisibilis,sed oportet ponere multa media per quæ deueniatur à summa simplicitate diuina ad corpoream multiplicitatem: quorum mediorum, aliqua sunt substantiæ incorporeæ corporibus non vnitæ, aliqua vero substantiæ incorporeæ corporibus vnitæ. Tertio apparet idem ex proprietate intellectus, manifestum est enim quod intelligere est operatio,quæ per corpus fieri non potest,vt probatur in tertio de anima.vnde oportet quod substantia, cuius est hæc operatio, habeat esse non dependens à corpore, sed plura corpus eleuatum, sicut enim est vnumquodque ita operatur. Si ergo aliqua substantia intelligens corpori vniatur, hoc non erit ei inquantum est intelligens,sed secundum aliquid aliud, sicut supra dictum est, quod necessarium est animam humanam vniri corpori, inquantum indiget operationibus per corpus exercitis ad complementum intellectualis operationis, prout intelligit à phantasmatibus abstrahendo, quod quidem accidit intellectuali operationi, & pertinet ad imperfectionem ipsius,vt ex his, quæ sunt intelligibilia solum in potentia, scientiam capiat.sicut est de imperfectione visus vespertilionis,quod necesse habeat videre in obscuro.quod autem per accidens adiungitur alicui, non in omnibus cum eo inuenitur. oportet etiam quod ante esse imperfectum in aliquo genere inueniatur id quod est perfectum in genere illo: quia perfectum est naturaliter prius imperfecto: sicut actus potentia. Reliquitur igitur, quod oportet ponere aliquas substantias incorporeas corpori non vnitas, vt pote non indigentes aliquo corpore ad intellectualem operationem.

Anaxago. *Plato.* *Aristo.*

Ad primū. AD PRIMVM ergo dicendū,quod in hoc non est auctoritas Orige.recipiēda,quia multa in illo lib.erronee loquitur sequens opiniones antiquorū Philosophorum. Ad 2 secundū dicendum,quod Paschasius loquitur de spiritualibus quibus sunt annexa temporalia.cum quorum vēditione vel emptione ipsa spiritualia emi vel vendi intelligūtur.

Iura

Iura enim spiritualia vel cōsecrationes non per se seorsum subsistunt à corporalibus vel tēporalibus quæ eis annectun
3 tur. Ad tertiū dicendum, q̄ omnis spiritus creatus indiget solatio corporeo. Quidā propter se: vt animæ rationales. Quidā propter nos,vt Angeli qui in corporibus assum-
4 ptis nobis apparent. Ad quartum dicendū,quod substantiæ spirituales creaturæ quantum ad suum esse ponuntur mensurari æuo:licet eorum motus tempore mēsurentur:secundum illud Aug.quarto super Gene.ad literā.quod Deus mouet creaturam spiritualem per tempus. Quod autem dicitur quod possit verti in non esse non pertinet ad aliquam potentiam in eis existentem: sed ad potentiam agentis. Sicut enim antequam essent, poterant esse per solam potentiam agentis: ita possunt non esse per solam potētiam Dei: qui potest subtrahere manum conseruantem. In eis vero nulla est potentia ad non esse: vt sic tempore mensurentur, sicut quæ possunt moueri. licet autem non moueantur, ta-
5 men tempore mensurantur. Ad quintum dicēdum, quod moueri secundum locum à mouente intrinseco & coniuncto præsupponit sentire & viuere. Sic autem non mouētur corpora ab Angelis assumpta.vnde ratio non sequitur. Ad sextum dicendum,quod viuere & dare vitam effectiue,nobilius est quam viuere tantum. Sed dare vitam formaliter, hoc est ignobilioris substātię quam ea quę viuit per se subsistendo sine corpore. Esse enim illius intellectualis substātiæ quæ est forma corporis: est magis infimū & affine corpo-
7 reæ naturæ in tantum vt possit ei communicari. Ad septimum dicendum, quod Angeli cognoscunt particularia per formas vniuersales quæ sunt similitudines rationum idealium, quibus Deus & vniuersalia & singularia cognoscit. Nec tamen oportet quod cognoscat singularia futura: quæ nondum participauerunt materiam & formam: quæ repræsentatur per species intellectus angelici. Secus est autem de intellectu diuino qui in nunc æternitatis constitu-
8 tus totum tempus vno intuitu circunspicit. Ad octauum dicendum, quod materia est indiuiduationis principium inquantum non est nata in alio recipi. Formæ vero quæ natæ sunt recipi in aliquo subiecto de se indiuiduatæ esse non possunt: quia quantum est de sui ratione indifferens est eis quod recipiantur in vno vel pluribus. Sed si aliqua forma sit quæ non sit in aliquo receptibilis:ex hoc ipso indiuiduationem habet,quia non potest in pluribus esse, sed ipsa sola manet in seipsa.vnde Aristo.in septimo Metaphy.contra Platonem arguit quod si formæ rerum sint abstractæ:opor-
9 tet quod sint singulares. Ad nonum dicendum, quod in compositis ex materia & forma, indiuiduum addit supra naturam speciei designatione materiæ, & accidentia indiuidualia. Sed in formis abstractis nō addit indiuiduum supra naturam speciei aliquid secundum rem,quia in talibus essentia eius est ipsummet indiuiduum subsistens, vt patet per Philosophum in septimo Metaphysicorum. Addit tamen aliquid secundum rationem scilicet hoc quod est non
10 posse existere in pluribus. Ad decimum dicendum,quod substantiæ quæ sunt à corporibus separatæ sunt formę tantum,non tamen sunt actus alicuius materiæ:licet enim materia non possit esse sine forma, tamen forma potest esse sine materia:quia materia habet esse per formā & non econ-
11 uerso. Ad vndecimum dicendum, quod anima quia est infima inter substantias spirituales, maiorem habet affinitatem cum natura corporea:vt possit esse eius forma,quam superiores substantiæ.

Num substantia spiritualis cœlesti corpori vniatur.

ARTIC. VI.

primum. SEXTO quæritur vtrum substantia spiritualis cœlesti corpori vniatur.Et videtur quod sic.Dicit enim Dionysius septimo cap de Diuinis nominibus, quod diuina sapientia coniungit fines primorum principiis secundorum. Ex quo potest accipi quod natura inferior in sui summo attingat superiorem in sui infimo Supremum autem in natura corporea est corpus cœleste,infimū autem in natura spi-
2 rituali est anima,ergo corpus cœleste est animatum. Præterea nobilioris corporis nobilior est forma. Corpus autem cœleste est nobilissimum corporum: & anima est nobilissima formarum. Si ergo aliqua inferiora corpora sunt animata:multo magis corpus cœleste animatum erit. Sed dicendum, quod licet corpus cœleste non sit animatum : tamen forma qua illud corpus est corpus, est nobilior quam forma qua corpus hominis est corpus. Sed contra, aut in 3 corpore humano est alia forma substantialis præter animam rationalem quæ dat esse corpori,aut non. Si non:sed ipsa anima dat esse substantiale corpori:cū anima sit nobilissima formarū:sequitur quod forma per quam corpus humanū est corpus,sit nobilior quam forma per quam corpus cœleste est corpus. Si autem sit alia forma substantialis in homine dans esse corpori præter animam rationalem, manifestum est quod per illam formam corpus humanum sit susceptiuum animæ rationalis,quod autem est susceptiuum perfectæ bonitatis est melius eo quod non est susceptiuum:vt dicitur secundo de Cœlo & mundo. Si ergo corpus cœleste non est susceptiuum animæ rationalis : adhuc sequitur quod forma per quam corpus humanum est corpus:est nobilior quam forma per quam corpus cœleste est corpus, quod videtur inconueniens. Præterea,perfectio 4 vniuersi requirit vt nulli corpori denegetur id ad quod naturaliter inclinatur, omne autem corpus habet naturalem inclinationem ad id quod indiget ad suam operationem. Operatio autē propria corporis cœlestis est motus circularis:ad quā indiget substantia spirituali. Non enim hic motus potest cōsequi aliquam formam corporalem: sicut motus grauiū & leuium:quia oporteret q̄ motus cessaret cum perueniretur ad aliquid vbi determinatum, sicut accidit in grauibus & leuibus,qđ patet esse falsum. Relinquitur ergo quod corpora cœlestia habent substantias spirituales sibi
5 vnitas. Præterea, omne quod in aliqua dispositione existens mouetur naturaliter : in eadem dispositione existens non potest quiescere nisi violenter, sicut corpus graue aut leue extra suum vbi existens. Sed si motus cœli sit à forma naturali,oportet quod in quolibet vbi existens naturaliter moueatur:ergo in quocunque vbi ponitur quiescere, non quiesceet nisi per violentiam. Nullum autem violentum potest esse perpetuum. Non ergo in perpetuum quiesceet cœlum post diem iudicij, vt secundum fidem ponimus. Cum ergo hoc sit inconueniens:nec esse videtur dicere quòd cœlum moueatur motu voluntario. Et sic sequitur quod cœlū
6 sit animatum. Præterea, in quolibet genere quod est per se prius est eo quod est per aliud:sed cœlum est primum in genere mobilium:ergo est per se motum tanquam mouēs seipsum:omne autem mouens seipsum diuiditur in duas partes,quarum vna est mouens per appetitum,vt anima & alia vt mota,vt corpus. Corpus igitur cœleste est animatū.

Præterea,nihil quod mouetur à motore totaliter extrin 7 seco habet motum naturalem. Cum ergo motus cœli sit a substantia spirituali,quia secundum Augustinum tertio de Trinitate,Deus administrat corporalem substantiam per spiritualem:sed illa substantia non vniretur ei,si esset totaliter extrinseca : ergo motus cœli non esset naturalis,q̄ est cōtra Philosophū in primo de Cœlo. Præterea,substantia 8 illa spiritualis mouens cœlum si esset extrinseca tantum, non posset dici quod moueret cœlum solum volēdo : quia sic eius velle esset eius agere,quod est solius Dei. Oporteret igitur quod aliquid immitteret ad mouendum. Et sic cū eius virtus sit finita,sequeretur quod accideret ei fatigatio in mouendo per diuturnitatem temporis, quod est inconueniens,& maxime secundum ponentes æternitatem motus : ergo substantia spiritualis quæ mouet cœlum est ei vnita. Præterea,sicut habetur in quarto Physicorum.Mo- 9 tores inferiorum orbium mouentur per accidens, non autē motor superioris orbis, sed motor superioris orbis vnitur suo orbi vt motor:ergo motores inferiorū orbiū vniuntur eis,non solum vt motores,sed vt formæ. Et sic adminus inferiores orbes sunt animati. Præterea, vt in vndecimo 10 Metaphy.commen.dicit, substantiæ separatæ sunt in optima dispositione,in qua esse possunt. Et hæc est vt vnaquæque earum moueat corpus cœleste, & vt agens, & vt finis. Non autem hoc esset nisi aliquo modo eis vniretur:ergo corporibus cœlestibus sunt vnitæ substantiæ incorporeæ: & sic corpora cœlestia videntur esse animata. Præterea, 11 Commen.in eodem lib.expressè dicit corpora cœlestia animata esse. Præterea, nihil agit extra suam speciem. Ef- 12 fectus enim non potest esse potior sua causa. Substantia autem viuens est melior non viuente: vt dicit Augu.in libr.de Nat.cœli. Cum ergo corpora cœlestia causent vitā maxime in animalibus ex putrefactione generatis : videtur q̄ corpora cœlestia viuant,& sint animata. Præterea, Com- 13 men.dicit in lib.de Substantia orbis, quod motus circularis proprius est animæ:maxime ergo videntur illa corpora

Universidad de Deusto
Biblioteca

esse animata:quibus est naturale circulariter moueri. Talia autē sunt corpora cœlestia: ergo corpora cœlestia sunt
14 animata. Præterea,laudare,narrare,& exultare non conuenit nisi rei animatæ & cognoscenti, sed præmissa attribuuntur cœlis in sacra scriptura:secundum illud Psal. Laudate eum cœli cœlorum. Cœli enarrant gloriam Dei. & Apo.18.Exulta super eam cœlum:ergo cœli sunt animati.

Contra. 1. SED CONTRA est q̄ Damascenus dicit,dicit enim, Nullus animatos cœlos vel luminatia existimet:inanima-
2 ti enim & insensibiles sunt. Præterea, anima vnita corpori non separatur ab eo nisi per mortem. Sed corpora cœlestia non possunt esse mortalia , cum sint incorruptibilia: ergo si substantiæ spirituales aliquæ vniātur eis vt animæ, perpetuo erunt eis alligatæ. Et hoc videtur inconueniens, quod aliqui angeli perpetuo aliquibus corporibus depu-
3 tentur. Præterea,cœlestis societas beatorum ex Angelis & animabus constat. Sed cœlorum animæ si sunt cœli animati sub neutra parte continentur: ergo aliquæ creaturæ rationales essent quæ non possent esse participes beatitudi
4 nis,quod videtur inconueniens. Præterea, omnis creatura rationalis secundum suam naturam considerata potest peccare. Si igitur aliquæ rationales creaturæ sunt corporibus cœlestibus vnitæ:nihil prohibuit aliquam earum peccasse. Et sic sequeretur quod aliquod cœlestium corporum moueretur à malo spiritu, quod videtur absurdum.
5 Præterea,bonorum spirituum suffragia implorare debemus. Si igitur spiritus aliqui corporibus cœlestibus sunt vniti cum non sit conueniens ponere eos malos : sed oporteat eos bonos ponere : vtpote in administratione naturæ corporeæ Deo seruientes, sequeretur quod eorum suffragia essent imploranda : videretur autem absurdum, si quis diceret,sol & luna ora pro me. Nō est ergo ponendum spi-
6 ritus aliquos corporibus cœlestibus esse vnitos. Præterea,anima continet corpus cui vnitur secundum Philosophum in primo de Anima. Si igitur corpora cœlestia sunt animata,sequeretur quod aliqua substātia spiritualis creata contineat totum cœlum , quod est absurdum : cum hoc solius sapientiæ increatæ sit:ex cuius persona dicitur Eccl. 24.Girum cœli circuiui sola.

CONCLVSIO.

Ex substantiis spiritualibus aliquas vniri corporibus cœlestibus non vt formas, sed vt illorum motrices, necessarium est.

RESP. RESPONDEO dicendum, quòd circa hanc quæstionē fuerunt diuersę opiniones, tam inter antiquos Philosophos , quam etiam inter doctores Ecclesiasticos. Anax. autē existimauit corpora cœlestia esse inanimata: vnde ab Athenien sibus occisus est : dixit enim solem esse lapidem accensum. Plato vero & Arist.& eorum sequaces posuerunt corpora cœlestia esse animata. Similiter inter doctores Ecclesiæ Origenes posuit corpora cœlestia animata,quem secutus est Hieronymus , vt patet in quadam glossa super illud Ecclesiastes primo.Lustrans vniuersa in circuitu pergit spiritus. Damascenus vero asserit corpora cœlestia inanimata esse, vt patet in auctoritate inducta. Augustinus vero relinquit sub dubio in secūdo super Gen. ad literam.Et in Enchi.vtraque autem opinio rationē probabilitatis habet. Consideratio enim nobilitatis corporum cœlestium inducit ad ponendum ea esse animata , cum in rerum genere viuentia omnibus non viuentibus præferantur:sed consideratio nobilitatis substantiarū spiritualium ad contrarium nos inducit. Non enim superiores spirituales substantiæ habere possunt de operibus animæ nisi quæ pertinent ad intellectum , quia aliæ operationes vitæ sunt actus animæ inquantum est forma corporis corruptibilis & transmutabilis. Cum quadam enim transmutatione & alteratione corporali sunt,nec intellectus superiorum substantiarum indigere videtur , vt à sensibilibus cognitionē accipiat,sicut intellectus noster. Si ergo nulla est in eis de operationibus vitæ,nisi intelligere & velle , quæ non indigent organo corporali,earum dignitas vnionem ad corpus excedere videtur. Harum autem duarum considerationum secunda efficacior est quam prima : vnio enim cor-
Anima nō propter corpus, sed corpus propter animam. poris & animæ non est propter corpus, vt corpus scilicet nobilitetur,sed propter animam quæ indiget corpore ad sui perfectionem,sicut supra dictum est. Si quis autem magis intimè consideret, forte inuenit in his duabus opinionibus aut nullam, aut modicam dissonantiam esse, quod sic intelligendum est. Non enim potest dici quod motus corporis cœlestis consequatur aliquam formam corpoream,sicut motus sursum consequitur formam ignis. Manifestum est enim quod vna forma naturalis non inclinat nisi ad vnum. Ratio autem motus repugnat vnitati , quia de ratione motus est quod aliquid aliter se habeat nunc & prius.vnde non inclinat forma naturalis ad motum propter ipsum motū,sed propter esse in aliquo vbi,quo adepto quiescit motus : & sic accideret in motu cœli, si consequeretur aliquam formam naturalem. Oportet igitur dicere, quòd motus cœli sit ab aliqua substantia intelligente. Nā finis huius motus non potest esse nisi quoddam bonum intelligibile abstractum,propter quod mouet substantia intellectualis, quæ mouet cœlum,vt scilicet assequatur eius similitudinem in operando & vt explicet in actu id quod virtute continetur in illo intelligibili bono , & præcipue completio numeri electorum, propter quos omnia alia esse videntur. Sic igitur erit duplex ordo substantiarum spiritualium,quarum quædam erunt motores cœlestium corporum, & vnientur eis sicut motores mobilibus. Sicut & Augustinus dicit in tertio de Trinitate,quòd omnia corpora reguntur à Deo per spiritum vitę rationalem , & idem à Gregorio habetur in quarto dialogorum. Quædam vero erunt fines horum motuum,quę sunt omnino abstractæ & corporibus non vnitæ. Aliæ vero vniuntur corporibus cœlestibus per modum quo motor vnitur mobili.Et hoc videtur sufficere ad saluādum intentionem Platonis & Aristo. De Platone quidem manifestum est : Plato enim, sicut supra dictum est,etiam corpus humanū non dixit aliter animatum,nisi inquantum anima vnitur corpori vt motor.Ex dictis vero Aristotelis manifestum est quod non posuit in corporibus cœlestibus de virtutibus animæ nisi intellectiuam. Intellectus vero secundum ipsum nullius corporis actus est.Dicere autem vlterius quod corpora cœlestia hoc modo sint animata sicut inferiora corpora, quæ per animam vegetantur & sensificantur, repugnat incorruptibilitati cœlestium corporum. Sic igitur negandum est corpora cœlestia esse animata, eo modo quo ista inferiora corpora animantur:non est tamē negandum corpora cœlestia esse animata, si per animationem nihil aliud intelligatur quam vnio motoris ad mobile. Et istos duos modos videtur Augustinus tangere in secundo super Genes.ad literam. Dicit enim. Solet quæri, vtrum cœli luminaria ista conspicua corpora sola sint, an habeant rectores quosdam spiritus suos : & si habent,vtrum ab eis etiam vitaliter inspirentur, sicut animantur carnes per animas animalium. Sed licet ipse sub dubio vtrunque relinquat,vt per sequentia patet,secundum præmissa dicendum est, quòd habent rectores spiritus, à quibus tamen non sic animantur sicut inferiora animalia à suis animabus.

Ad primū AD PRIMVM ergo dicendum,quòd corpus cœleste attingit substātias spirituales, inquantū inferior ordo substantiarum spiritualium corporibus cœlestibus vnitur per modum motoris. Ad secundum dicendū, quòd secundum 2
opinionem Auerrois cœlum est compositum ex materia & forma,sicut animal in inferioribus. Sed tamē materia vtro bique æquiuoce dicitur.Nam in superioribus non est potē tia ad omne sicut in inferioribus:sed ad vbi tantum. Vnde ipsum corpus actu existens est materia : nec indiget forma quæ det ei esse,cum sit ens actu : sed quæ det ei motum solum.Et sic corpus cœleste habet nobiliorem formam quā corpus humanum,sed alio modo:si autem dicatur sicut alij dicunt quod ipsum corpus cœleste est compositum ex materia & forma corporali:tunc adhuc dici poterit, quòd illa forma corporalis erit nobilissima inquantum est forma & actus,quæ implet totam potētialitatem materię vt non remaneat in ea potentialitas ad aliam formam. Et per hoc etiam patet solutio ad tertium. Ad quartum dicendum, 3 & 4
quòd corpus cœleste ex hoc quod mouetur à spirituali substantia,sequitur quod habeat inclinationem ad ipsam,sicut ad motorem,& non aliter.Et similiter dicendum, ad quin- 5
tum & sextum. Ad septimum dicendum,quòd substantia 6 & 7
spiritualis quæ mouet cœlum , habet virtutem naturalem determinatam ad talis corporis motum. Et similiter corpus cœli habet naturalem aptitudinē vt tali motu moueatur.Et per hoc motus cœli est naturalis , licet à substantia intelligente. Ad octauum dicendum, quòd probabiliter 8
dicitur quod imperio volūtatis substātia spiritualis mouet corpus

corpus cœleste , quamuis enim materia corporalis secundum formalem transmutationem non obediat ad nutum spiritui creato , sed soli Deo : vt Augustinus dicit tertio de Trinitate:tamen quod ei obedire ad nutum possit secundū transmutationem localem, etiam in nobis apparet:in quibus statim ad imperium voluntatis sequitur motus corporalium membrorum. Si tamen supra imperium voluntatis addatur etiam influxus virtutis:non propter hoc sequitur fatigatio ex finitate virtutis. Quælibet enim virtus superiotis virtutis ordinis:licet sit finita in se & respectu sui superioris:est tamen infinita respectu suorum inferiorum:sicut etiam virtus Solis est infinita respectu generabiliū & corruptibilium:per quorum productionem etiam si in infinitum esset non minoraretur.Et similiter virtus intellectus est infinita respectu formarum sensibilium. Et sic etiā virtus substantiæ spiritualis quæ mouet cœlum est infinita respectu motus corporalis:vnde nō sequitur in ea fatigatio.
9 Ad nonum dicendum,quòd anima quæ mouet animalia corruptibilia vnitur eis secundum esse.Sed substantia spiritualis quæ mouet cœlestia corpora,vnitur eis secundum moueri tantum:vnde moueri per accidens attribuitur motori inferioris orbis:non ratione suiipsius,sed ratione mobilis, inquantum scilicet inferior orbis mouetur per accidens,vt delatus motu superioris:motor vero su
10 periotis orbis neutro modo per accidens mouetur:quia or bis eius non defertur,sed alios defert. Ad decimum dicendum,quòd super hoc inuenitur Auerrois varie locutus. In libro enim de substantia orbis dixit, quòd idem est quod mouet corpora cœlestia vt agens & finis:quod quidem est valde erroneum præsertim secundum eius opinionem qua ponit quod prima causa est supra substantiam mouens primum cœlū. Sic enim sequitur quod Deus sit anima primi cœli:secundum quod substantia quæ mouet primū cœlum vt agēs dicitur anima eius. Et ratio qua hoc dixit,est valde insufficiens : quia enim in substantiis separatis à materia est idem intellectus & intellectum:extimauit quod sit idē desiderans & desideratum, quod non est simile. Nam cognitio cuiusſibet rei sit secundum quod cognitum est in cognoscente. Desiderium autem sit secundum conuersionem desiderantis ad rem desideratam. Si autem bonum desideratum inesset desideranti ex seipso non cōpeteret ei quod moueret ad consequendum bonum desideratum : vnde oporter dicere quod bonum desideratum quod mouet vt finis, est aliud à desiderante quod mouet vt agens. Et hoc etiam idem dicit in Commen.11. Metaphy.ponit enim ibi duos motores:vnum coniunctum quem vocat animam:& aliud separatum qui mouet vt finis. Tamen ex toto hoc non habetur amplius quam quod substātia spiritualis vni-
11 tur corpori cœlesti vt motor. Ad vndecimum dicendum, quòd corpora cœlestia dicit esse animata : quia substantię spirituales vniuntur ei vt motores:& nō vt formæ.vnde super 7.Metaphy.dicit quod virtus formatiua seminis nō agit nisi per calorem qui est in semine:non ita quod sit forma in
12 eo sicut anima in calore naturali:sed ita quod sit ibi inclusa sicut anima est inclusa in corporibus cœlestibus. Ad duo decimum dicendum,quod corpus cœleste inquantum mouetur à substantia spirituali est instrumentum eius : & ita mouetur in virtute substantiæ spiritualis ad causandum vitam in istis inferioribus : sicut serra agit in virtute artis ad
13 claudendam arcam. Ad decimumtertium dicēdum,quod
14 ex illa ratione amplius haberi non potest: quam quod corpora cœlestia à substantiis spiritualibus moueantur. Ad decimumquartum,dicendum,quod secūdum Damasc.cœli dicitur enarrare gloriam Dei,laudare & exultare materialiter,inquantū sunt hominibus materia laudandi vel enarrandi vel exultandi. Similia enim inueniuntur in scripturis de montibus & collibus,& aliis inanimatis creaturis.

Ad primū in contrariū. AD PRIMVM vero eorum quæ in contrarium obiciuntur dicēdum, quod Damascenus remouet corpora cœlestia esse animata:ita quod substantiæ spirituales vniantur
2 eis vt formæ,sicut corruptibilibus animalibus. Ad secundum dicendum,quod vnus Angelus deputatur ad custodiā vnius hominis quamdiu viuit. Vnde non est inconueniens si deputatur ad mouendum cœleste corpus quandiu moue-
3 tur. Ad tertium dicendum, quod si corpora cœlestia sunt animata spiritus eis præsidentes in societate Angelorum computantur.vnde Augusti.dicit in Enchiri. Nec illud certum habeo vtrum ad societatem Angelorum pertineant sol & luna & cuncta sydera : quamuis nonnullis lucida esse corpora:non tamen sensitiua vel intellectiua videantur.

Ad quartum dicendum,quod in hoc nulla est dubitatio si 4
sequamur opinionem Damascę.ponentis Angelos qui peccauerunt de numero eorum fuisse qui corporibus corruptibilibus præferuntur.Si vero secundum sententiam Grego. etiam de superioribus aliqui peccauerunt,dicendum quod Deus eos quos ad hoc ministerium deputauit: custodiuit à casu sicut & plurimos aliorum. Ad quintum dicendum, 5
quod non dicimus:ora pro me Sol:quia substantia spiritualis non vnitur corpori cœli vt forma: sed vt motor tantum: vt auferatur idolatriæ occasio. Ad sextum dicendū, quod 6
secundum Philosophum in quarto Physicorum.motor cœli est in aliqua parte eius, & non in toto. Et sic non circuit girum cœli. Secus autem est de anima quæ dat esse corpori secundum totum & partes.

Num substantia spiritualis corpori aëreo vniatur.

ARTIC. VII.

SEPTIMO quæritur vtrum subsātia spiritualis corpori aëreo vniatur. Et videtur quod sic. Dicit enim Aug. *Primum.* 3.super Gene.ad literam & 4. de Ciuit. Dei,quod dæmones habēt corpora aërea: sed dæmones sunt substantiæ spirituales:ergo substantia spiritualis corpori aëreo vnitur. Præ- 2
terea,Augusti.in lib.de Diuinatione dæmonum,dicit quod dæmones subtilitate aërei corporis sensum humanū transcendunt, hoc autem non esset nisi aëreo corpori naturaliter vnirentur, ergo substantiæ spirituales aëreo corpori vniuntur. Præterea,medium nō diserepat ab extremis,sed 3
in regione cœlestium corporum inuenitur vita secundum ponentes corpora cœlestia animata. In regione autē terræ inuenitur vita in animalibus & plantis , ergo & in regione media quæ est aëris inuenitur vita , nec hoc potest referri ad vitam auium, quia aues ad modicum spatium aëris supra terram eleuantur , nec videretur conueniens quod totum aliud spatium aëris vacuum vita remaneret. Oportet ergo ponere vt videtur ibi esse aliqua aërea animalia. Ex quo sequitur quod aliquæ substantiæ spirituales aëreo corpori vniantur. Præterea,nobilioris corporis nobilior est 4
forma,sed aër est nobilius corpus quam terra , cum sit formalius & subtilius.Si ergo corpori terrestri,scilicet humano vnitur substantia spiritualis,quæ est anima , multo fortius corpori aëreo vniretur. Præterea, eorum quæ magis 5
conueniunt facilior est vnio , sed aër magis videtur conuenire cum anima quam corpus commixtum quale est corpus hominis , quia vt Augustinus dicit super Gene.ad literam anima per aërem administrat corpus, ergo magis nata est vniri apima corpori aëreo quam etiam corpori commixto. Præterea,dicitur in lib.de Substātia orbis. Motus 6
circularis proprius est animæ,& hoc ideo quia anima quātum est de se indefferens est vt moueat in omnem partem. Sed hoc etiam videtur aëri cōuenire , quia est cum leuibus leuis,& cum grauibus grauis , ergo anima maxime videtur aëri vniri.

Contra. SED CONTRA anima est actus corporis organici: sed corpus aëreum non potest esse organicū, quia cum non sit terminabilis termino proprio , sed solum alieno, non est figurabilis,ergo substantia spiritualis quæ est anima , non potest corpori aëreo vniri.

CONCLVSIO.

Impossibile est aliquam spiritualem substantiam corpori aëreo, aut alicui elementorum vniri vel vt formam,vel vt motorem.

RESP. RESPONDEO dicendum , quod impossibile est substantiā spiritualem corpori aëreo vniri , quod potest manifestari tripliciter.Primo quidem , quia inter omnia alia corpora , corpora simplicia elementorum sunt imperfectiora,cum sint materialia respectu omnium aliorum corporum , vnde non est conueniens secundum rationem ordinis rerum,quod alicui corpori simplici elementari spirituālis substantia vniatur vt forma.Secunda ratio est,quia aër est corpus simile in toto & in omnibus suis partibus, vnde,si alicui parti aëris vnitur aliqua spiritualis substātia eadem ratione & toti aëri vnietur, & similiter cuilibet alteri

Universidad de Deusto
Biblioteca

teri elemẽto, quod videtur absurdum. Tertia ratio est quia substãtia spiritualis dupliciter alicui corpori inuenitur vniri. Vno modo ad exhibẽdum corpori motum, sicut dictum est quod corporibus cœlestibus spirituales substãtiæ vniũtur. Alio modo vt substantia spiritualis per corpus vniatur ad propriam suam operationem, quæ est intelligere, sicut anima humana vnitur corpori, vt per sensus corporeos scientias acquirat. Aëri autem substantia spiritualis non potest vniri, neque ratione motus, quia aëri est connaturalis motus quidam qui consequitur formam eius naturalem: nec inuenitur aliquis motus aut in toto aëre, aut in aliqua eius parte, qui non possit reduci in aliquam causam corporalem: vnde ex motu eius non apparet quod aliqua substantia spiritualis ei vniatur. Neque etiam vnitur spiritualis substantia corpori aëreo propter perfectionem intellectualis operationis. Corpus enim simplex non potest esse instrumentum sensus, vt probatur in libro de Anima. vnde relinquitur quod spiritualis substantia nullo modo corpori vniatur.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendum, quòd vbicũque Augustinus dicit dæmones habere aërea corpora non loquitur asserendo quasi ex sententia propria, sed secũdum opinionem aliorum vnde dicit in duodecimo de Ciuita. Dei. Sunt quædam sua etiam dæmonibus corpora, sicut doctis hominibus visum est, ex isto aëre crasso atque humido. Si autem nulla quisquam habere corpora dæmones asserat, non est de hac re aut laborãdum operosa inquisitione, aut contentiosa disputatione certandum. Et per hoc patet so-
2 & 3 lutio ad secundum. Ad tertium dicendum, quòd in inferiori regione scilicet circa terram est locus mixtionis elementorum. Corpora autem mixta quanto magis ad æqualitatem mixtionis perueniũt, tanto magis recedunt ab extremis contrariorum, & sic quandam similitudinem consequuntur cœlestium corporum, quæ sunt sine contrarietate. Et sic patet quod vita magis potest esse in suprema & infima regione quam in media, præsertim cum in istis inferioribus, tanto aptius est corpus ad vitam, quanto propin-
4 quius fuerit æqualitati complexionis. Ad quartum dicẽdum, quòd corpus aëris est nobilius quam terræ, sed corpus æqualis complexionis est nobilius vtroque, quasi magis elongatum à cõtrarietate. Et hoc solum inuenitur substantiæ spirituali vniri, in quo tamen inferiora elementa plus necesse est abundare materialiter ad æqualitatem cõstituendam, propter excessum actiuæ virtutis in aliis ele-
5 mentis. Ad quintum dicendum, quòd anima dicitur administrare corpus suum per aërem quantum ad motum, quia est susceptibilior motus aliis corporibus spissis. Ad
6 sextum dicendum, quòd aër non est indifferens ad omnem motum, sed respectu quorundam est lenis, respectu aliorum grauis: vnde ex hoc non habetur quod sit perfectibile per ánimam.

Num omnes angeli differant specie abinuicem.

ARTIC. VIII.

Primum. OCTAVO quæritur, vtrũ omnes angeli differant specie abinuicem. Et videtur quod non. Dicit enim Augusti. in Enchiri. Creatura rationalis quæ in hominibus erat, quoniam peccatis atque supplicijs tota perierat, ex parte reparari meruit. Ex quo sic arguitur. Si omnes angeli ab inuicem differunt secundum naturam speciei, pluribus angelis irreparabiliter cadentibus, plures naturæ irreparabiliter perirent: sed hoc non patitur diuina prouidentia, vt aliqua natura rationalis ex toto pereat, vt patet
2 ex auctoritate inducta: ergo non omnes angeli differunt abinuicem secundum naturam speciei. Præterea, quanto sunt aliqua propinquiora Deo in quo nulla est diuersitas, tanto minus sunt diuersa. Angeli autem secundum ordinem naturæ propinquiores sunt Deo quam homines. Magis verò diuersa sunt abinuicem quæ differunt numero & specie, quam quæ differunt numero & conueniunt in specie. Cum ergo homines non differant specie, sed numero
3 solum, videtur quod nec angeli specie differant. Præterea, conuenientia aliquorum in formali principio facit aliqua idem esse specie, differentia vero in principio materiali facit differre numero solum. In angelis autem ipsum esse se habet vt formale ad essentiam angeli vt supra dictum est. Cum ergo omnes angeli cõueniant in esse differant vero secundum essentiam, videtur quod angeli non differant specie, sed numero solo. Præterea, omnis sub- 4
stantia subsistens creata est indiuiduum contentum sub aliqua natura communi speciei, ita quod si indiuiduum sit compositum, natura speciei prædicabitur de eo secundum rationem compositi. Si vero indiuiduum fuerit simplex, natura speciei prædicabitur de eo secundum simplices rationes. Angelus autem est substantia creata subsistens. Siue ergo sit compositus ex materia & forma, siue simplex, oportet quod contineatur sub aliqua natura speciei. Sed naturæ speciei non derogat quod possit habere plura supposita. Similiter etiam nec indiuiduo sub ea existenti derogat si habeat aliquod secum compar in eadem specie: ergo videtur quod possibile sit esse plures angelos vnius speciei. In perpetuis autẽ non differũt esse & posse, vt dicitur in tertio Physicorum: ergo in angelis sunt plura indiuidua vnius speciei. Præterea, in angelis est perfecta dilectio. 5
Nihil ergo eis subtrahendum est, quòd ad perfectionem dilectionis pertineat. Sed quod sint plures vnius speciei, pertinet ad perfectionem dilectionis, quia omnia animalia vnius speciei naturaliter se inuicem diligũt, secundum illud Eccle. decimotertio. Omne animal diligit simile sibi: ergo in angelis sunt plures vnius speciei. Præterea, cum 6
sola species diffiniatur secundum Boëtium, quæcunque in diffinitione conueniunt videntur in specie conuenire. Sed omnes angeli conueniũt in illa diffinitione, quam Damas. ponit in tertio. Angelus est substantia intellectualis, semper mobilis, arbitrio libera, incorporea, Deo ministrans, secundum gratiam nõ natura immortalitatem suscipiens: ergo omnes angeli sunt vnius speciei. Præterea, angeli 7
secundum ordinem naturæ sunt propinquiores Deo quam homines. Sed in Deo sunt tres personæ vnius naturæ secundum numerum. Cum ergo in hominibus sint plures personæ vnius naturæ secundum speciem, videtur quod multo fortius in angelis sint plures personæ in vna natura speciei conuenientes. Præterea, Gregorius dicit, quòd in 8
illa cœlesti patria, vbi plenitudo boni est, licet quædam data sint excellẽter, nihil tamen possidetur singulariter. Omnia enim in omnibus sunt. Non quidem æqualiter, quia aliqui aliis sublimius possident, quæ tamen omnes habẽt. Non est ergo differentia in angelis nisi secundum magis & minus. Sed magis & minus non diuersificant speciem: 9
ergo angeli non differunt specie. Præterea, quæcunque conueniunt in nobilissimo, conueniunt in specie, quia nobilius est quod ponitur sub specie, quam quod ponitur sub genere, est enim differentia specifica formalis respectu generis. Sed omnes angeli conueniũt in nobilissimo quod in eis est scilicet in natura intellectuali: ergo omnes ange- 10
li conueniunt in specie. Præterea, si aliquod genus diuidatur per duas differentias, quarum vna altera sit imperfectior, differentia imperfectior magis est multiplicabilis quam perfectior, sicut irrationale per plures species multiplicatur quam rationale. Substantia autem spiritualis diuiditur per vnibile & non vnibile: vnibile autem corpori est imperfectius in spiritualibus substãtijs. Cum ergo substantia spiritualis vnibilis corpori, scilicet anima humana non distinguatur in multas species, multo fortius substantia spiritualis non vnibilis scilicet angelus non multiplicatur per multas species. Præterea, Bonifacius Papa dicit 11
quod ministratores in Ecclesia militanti sunt ad exemplum cœlestis militiæ in qua angeli differunt in ordine & potestate. Sed in Ecclesia militanti differentia ordinis & potestatis non facit homines differre secundum speciem: ergo nec in cœlesti militia angelorum angeli specie differunt, qui sunt diuersorum ordinum vel hierarchiarũ. Præ- 12
terea, sicut inferiora elementa sunt ornata plantis & animalibus, & cœlum sidereum stellis & Sole & Luna, ita etiá cœlum Empireum ornatum est Angelis. Sed in plantis & animalibus inueniuntur multa eiusdem speciei. Similiter etiam videtur quod omnes stellæ sint vnius speciei, quia communicãt in vna forma nobilissima, quæ est lux: ergo videtur pari ratione quod vel omnes angeli, vel aliqui cõueniant in vna specie. Præterea, si plures angeli nõ ponantur conuenire in vna specie, hoc non est nisi quia in eis nõ 13
est materia. Sed remotio materiæ non solum tollit pluralitatem indiuiduorum, sed etiam vnitatẽ, quia indiuiduum non ponitur sub specie nisi per materiam, quia materia est indiuiduationis principium. Si ergo necesse est poni angelos esse indiuidua quædam, pari etiam ratione poni potuerit quod sint plures in vna specie. Præterea, in his quæ 14
sunt

sunt separata à materia, idem est intellectũ & intelligens, secundum Philosophum. Si igitur angeli essent sine materia, idem esset angelus intellectus, & angelus intelligens. Sed quilibet angelus intelligit angelum quemlibet, ergo sequeretur quod non esset nisi vnus angelus, quod est falsum. Non est ergo ponendum quod angeli sint sine mate-
15 ria, & ita neque ponendum est quod omnes angeli differant specie. Præterea, numerus est species quantitatis, quæ non est sine materia. Si ergo in angelis non esset ma-
16 teria non esset in eis numerus, quod est falsum, ergo idem quod prius. Præterea, in his quæ sunt sine materia non est multiplicatio nisi secũdum causam & causatum, vt Rabi Moyses dicit. Si igitur angeli sunt sine materia, aut non
17 est in eis multitudo, aut vnum est causa alterius, quorum vtrumque est falsum, ergo idem quod prius. Præterea, creaturæ à Deo sunt cõditæ vt in eis diuina bonitas repræsentetur. Sed in vna specie angeli repræsentatur diuina bo-
18 nitas perfectius quam in vna specie hominis. Non ergo oportet ponere plures species angelorum. Præterea, diuersæ species secundum differentias specificas differunt, quæ ex opposito diuiduntur. Non possunt autem designari tot differentiæ specificæ oppositæ, quanta ponitur multitudo angelorum. Non ergo omnes angeli differunt specie.

Contra. 1. SED CONTRA si aliqui angeli specie conueniant, maxime hoc videtur de illis qui sunt vnius ordinis. Sed illi qui sunt vnius ordinis non conueniunt in specie, cum in eodem ordine sint primi, medij & vltimi, vt Dionysius dicit decimo capite angelicæ Hierar. Species autem nõ prædicatur de suis indiuiduis secundum prius & posterius, vt dicitur in tertio Metaphysicorum. Non ergo sunt plures
2 angeli vnus speciei. Præterea, illa sola videntur multiplicari secundum numerum in vna specie, quæ sunt corruptibilia, vt natura speciei, quæ non potest conseruari in vno conseruetur in pluribus. Sed angeli sunt incorrupti-
3 biles, ergo non sunt plures angeli vnius speciei. Præterea, multiplicatio indiuiduorum in vna specie, est per diuisionem materiæ. Sed angeli sunt immateriales, quia vt Augustinus dicit decimotertio Cõfessio. materia est prope nihil, angeli autem prope Deum, ergo in angelis non est multiplicatio indiuiduorum in eadem specie.

CONCLVSIO.

Substantię spirituales, & ipsi angeli non vnius sunt speciei, sed singuli ab inuicem specie differunt.

RESP. RESPONDEO dicendum, quod circa hanc quæstionem diuersimode aliqui sunt locuti. Quidam enim dixerunt quod omnes spirituales substãtiæ sunt vnius speciei. Alij vero quod omnes angeli vnius Hierarchiæ, aut etiam vnius ordinis. Alij autem quod omnes angeli abinuicem specie differunt. Quod & mihi videtur propter tres rationes. Prima sumitur ex conditione substantiæ eorum Necesse est enim dicere, quod vel sint formæ simplices subsistentes absque materia, vt supra habitum est, vel quod sint formæ compositæ ex materia & forma: si autem angelus est forma simplex abstracta à materia, impossibile est etiã fingere quod sint plures angeli vnius speciei: quia quæcunque forma, quantuncunque materialis & infima, si ponatur abstracta vel secundum esse, vel secundum intellectum, non remanet nisi vna in specie vna. Si enim intelligatur albedo absque omni subiecto subsistens, non erit possibile ponere plures albedines, cum videamus quod hæc albedo non differt ab alia nisi per hoc quod est in hoc vel in illo subiecto: & similiter si esset humanitas abstracta, non esset nisi vna tantum. Si vero angelus sit substantia ex materia & forma composita, necesse est dicere, quòd materiæ diuersorum angelorum sint aliquo modo distinctæ. Distinctio autem materiæ à materia non inuenitur nisi duplex. Vna secundum propriam rationem materiæ, & hæc est secundum habitudinem ad diuersos actus: cum enim materia secũdum propriam rationẽ sit in potẽtia, potẽtia autẽ ad actum dicatur, necesse est quod secundũ ordinem actuũ attendatur distinctio in potentiis & materiis. Et hoc modo materia inferiorũ corporũ, quæ est potẽtia ad esse, differt à materia cœlestiũ corporũ, quæ est potentia ad vbi. Secunda distinctio materiæ est secundum diuisionem quantitatis, prout materia existens sub his dimẽsionibus distinguitur ab ea, quæ est sub aliis dimẽsionibus. Et prima quidem materiæ distinctio facit diuersitatem secundum genus: quia secundum Philosophum in 5. Metaphy. genere differũt secundum materiam diuersam. Secunda autem distinctio materiæ facit diuersitatem indiuiduorum in eadem specie: hæc autem secunda distinctio materiæ nõ potest esse in diuersis angelis, cum angeli sint incorporei, & omnino absque dimensionibus quantitatiuis. Relinquitur ergo, quòd si sint plures angeli compositi ex materia & forma, quod sit in eis distinctio materiarum secundum primum modũ, & ita sequitur quod non solum specie, sed & genere differunt. Secunda ratio sumitur ex ordine vniuersi. Manifestum est enim quod duplex est bonum vniuersi: quoddam separatum, scilicet Deus qui est sicut dux in exercitu, & quoddam in ipsis rebus, & hoc est ordo partium vniuersi, sicut ordo partium exercitus est bonum exercitus. Vnde Apostolus dicit Roma. 13. Quæ à Deo sunt, ordinata sunt. Oportet autem quod superiores vniuersi partes magis de bono vniuersi participent, quod est ordo, perfectius autem participant ordinem ea in quibus est ordo per se, quam ea in quibus est ordo per accidens tantum. Manifestum est autem, quòd in omnibus indiuiduis vnius speciei, non est ordo nisi secundum accidens: conueniunt enim in natura, & differunt secundum principia indiuiduantia, & diuersa accidentia quæ per accidens se habent ad naturam speciei. Quæ autem specie differunt ordinem habent per se, & secundum essentialia principia. Inuenitur enim in speciebus rerum vna abundare super aliã, sicut & in speciebus numerorum, vt dicitur in 8. Metaphy. In istis autem inferioribus, quæ sunt generabilia & corruptibilia, & infima pars vniuersi, & minus participant de ordine, inueniuntur non omnia diuersa habere ordinem per se, sed quædam habent ordinem per accidens tantum, sicut indiuidua vnius speciei. In superiori autem parte vniuersi, scilicet in corporibus cœlestibus non inuenitur ordo per accidens, sed solum per se, cum omnia corpora cœlestia abinuicem specie differant, nec sint in eis plura indiuidua vnius speciei, sed vnus tãtum Sol, & vna Luna, & sic de aliis. Multo ergo magis in suprema parte vniuersi non inueniuntur aliqua ordinata per accidens, & non per se. Et sic relinquitur quod omnes Angeli abinuicem specie differunt, secundum maiorem & minorem perfectionem formarum simplicium, ex maiori vel minori propinquitate ad Deum qui est actus purus & infinitæ perfectionis. Tertia vero ratio sumitur ex perfectione naturæ angelicæ. perfectum enim dicitur vnumquodque quando nihil deest ei eorum, quæ ad ipsum pertinent. Et huius quidem perfectionis gradus ex extremis rerum perpendi potest. Deo enim qui est in supremo perfectionis, nihil deest eorum quæ pertinent ad rationem totius esse. præhabet enim in se omnes rerum perfectiones simpliciter & excellenter, vt Dionysi. dicit. Indiuiduum autem aliquod in infima parte corporis rerum quæ continet generabilia & corruptibilia, perfectum inuenitur ex eo quod habet quicquid ad se pertinet secundum rationem indiuiduationis suæ, non autem quicquid pertinet ad naturam suæ speciei, cum natura suæ speciei etiam in aliis indiuiduis inueniatur. Quod manifeste ad imperfectionem pertinere apparet, non solum in animalibus generabilibus in quibus vnum indiget alio suæ speciei ad conuictum, sed etiam in omnibus animalibus ex semine qualicũque genetis, quibus mas indiget fœmina suæ speciei ad generandũ, & viterius in omnibus generabilibus & corruptibilibus, in quibus necessaria est multitudo indiuiduorum vnius speciei, vt natura speciei, quæ non potest perpetuo conseruari in vno indiuiduo propter eius corruptibilitatem conseruetur in pluribus. In parte autem superiori vniuersi inuenitur altior gradus perfectionis, vbi vnum indiuiduum vt Sol sic est perfectum, vt nihil ei desit eorum, quæ ad propriam speciem pertinent. vnde & tota natura speciei concluditur sub vno indiuiduo. & similiter est de aliis corporibus cœlestibus. Multo ergo magis in suprema parte rerum creatarum, quæ est Deo propinquissima, scilicet in angelis, hæc perfectio inuenitur, vt vni indiuiduo nihil desit eorum, quæ ad totam speciem petinent, & sic non sint plura indiuidua in vna specie. Deus vero qui est in summo perfectionis, cum nullo alio conuenit non solum in specie, sed nec in genere, nec in alio prædicato vniuoce.

Nota pro principio in diuisione nũ.

Ad primũ. AD PRIMVM dicendum, quod Augus. loquitur ibi de natura angelica & humana, non secundum quod considerantur in esse naturali, sed secundum quod ordinantur ad beatitudinem. Sic enim aliqui in natura angelica & humana

Universidad de Deusto
Biblioteca

mana perierunt. Quantum autem ad ordinem beatitudinis natura humana diuiditur contra totam naturam angelicam, quia tota natura angelica vno modo nata est peruenire in beatitudinem, vel ab ea deficere irreparabiliter, scilicet statim ad primam electionẽ. Natura vero humana per decursum temporis. Et ideo loquitur ibi Augu. de omnibus angelis sicut de vna natura, propter vnum modum ordinis ad beatitudinem, licet differãt secundum speciem naturæ. Ad secundum dicendum, quòd cum inquiritur de
2 differentia vel conuenientia speciei, est consideratio de rebus secundum naturas ipsarum. Et secundum hoc non est loquendum de omnibus angelis, sicut de natura vna Deo propinquissima, sed solus primus angelus erat secundum hoc natura Deo propinquissima. In qua quidem natura est minima diuersitas, quia nec secundum speciem nec secun-
3 dum numerum. Ad tertium dicendum, quòd ipsum esse se habet vt actus tam ad naturas compositas quam ad naturas simplices. Sicut ergo in naturis compositis species non sumitur ab ipso esse sed à forma, quia species prædicatur in quid est, esse autem pertinere videtur ad quæstionem an est, sic nec in substantiis angelicis species sumitur secundum ipsum esse, sed secundum formas simplices subsistentes, quarum differentia est secundum ordinem perfectionis, vt dictum est. Ad quartum dicendum, quòd sicut forma quæ est in subiecto vel materia indiuiduatur per hoc
4 quod est esse in hoc, ita forma separata indiuiduatur per hoc quod non est nata in aliquo esse. Sicut enim esse in hoc excludit communitatem vniuersalis, quod prædicatur de multis, ita non posse esse in aliquo. Sicut ergo hæc albedo non prohibetur habere sub se multa indiuidua ex hoc quod est albedo, quod pertinet ad rationem speciei, sed ex hoc quod est in hoc, quod pertinet ad rationem indiuidui, ita natura huius angeli non prohibetur esse in multis ex hoc quod est natura in tali ordine rerum, quod pertinet ad rationem speciei, sed ex hoc quod non est nata recipi in aliquo subiecto, quod pertinet ad rationem in-
5 diuidui. Ad quintum dicẽdum, quòd cum affectio sequatur cognitionem, quanto cognitio est vniuersalior, tanto affectio eam sequens magis respicit commune bonum, & quanto cognitio est magis particularis, tanto affectio ipsam sequens magis respicit priuatum bonum: vnde & in nobis priuata dilectio oritur cognitione sensitiua exoritur, dilectio vero communis & absoluti boni ex cognitione intellectiua. Quia ergo angeli quanto sunt altiores, tanto habent scientiam magis vniuersalem, vt Diony. dicit 12. cap. angelicæ hierar. ideo eorum dilectio maxime respicit commune bonum. Magis ergo diligunt se inuicem si specie differunt, quod magis pertinet ad perfectionem vniuersi, vt ostensum est, quam si in specie conuenirent, quod pertine-
6 ret ad bonum priuatum vnius speciei. Ad sextum dicendum, quòd substantias separatas non potest anima nostra corpori vnita secũdum essentias earum intelligere vt sciat de eis quid sunt, quia earum essentiæ excedunt genus sensibilium naturarum, & earum proportionem ex quibus intellectus noster cognitionem capit. Et ideo substantiæ separatæ non possunt diffiniri à nobis proprie, sed solum per remotionem vel aliquam operationẽ ipsarum. Et hoc modo Damasce. diffinit angelum non diffinitione pertinente ad speciem specialissimam: sed ad genus subalternum,
7 quod est genus & species: vnde diffiniri potest. Ad septimum dicendum, quòd modus distinctionis personarum diuinarum est absque essentiæ diuersitate, quod non patitur natura creata. Et ideo non est hoc ad consequentiam tra-
8 hendum in creaturis. Ad octauum dicendum, quod magis & minus dupliciter accipitur: vno modo secundum diuersum modum participationis & vnius & eiusdem formæ, sicut magis album dicitur magis clarum quam minus album: & sic magis & minus non diuersificant speciem. Alio modo dicitur magis & minus secundum gradum diuersarum formarum. Sicut album dicitur magis clarum quam rubeum, aut viride: & sic magis & minus diuersificaret speciem. Et hoc modo angeli differunt in donis naturalibus secundum magis & minus. Ad nonum dicen-
9 dum, quòd illud quod constituit in specie est nobilius eo quod constituit in genere, sicut determinatum in determinato: habet enim se determinatum ad indeterminatum, vt actus ad potentiam. Non autem ita quod semper illud quod constituit in specie ad nobiliorem naturam pertineat, vt patet in speciebus animalium irrationalium. Nõ enim constituuntur huiusmodi species per additionem alterius naturę nobilioris supra naturam sensitiuam, quę est nobilissima in eis, sed per determinationem ad diuersos gradus in illa natura. Et similiter dicendum est de intellectuali quod est commune in angelis. Ad decimum dicen- 10
dum, quòd hoc non videtur esse vniuersaliter verum, quod imperfectior differentia generis in plures species multiplicetur. Corpus enim diuiditur per animatũ, & inanimatum plures tamen videntur esse species animatorum corporum quam inanimatorum, præcipue si corpora cœlestia sint animata, & omnes stellæ adinuicem specie differant. Sed & in plãtis & in animalibus est maxima diuersitas specierum: vt tamen huius rei veritas inuestigetur cõsiderandum est quod Diony. Platonicis contrariã sententiam proferre videtur. Dicunt enim Platonici quod substantiæ quo sunt primo vni propinquiores, eo sunt minoris numeri. Dionysius vero dicit in 14. cap. angelicæ hierarchiæ, quòd angeli omnem materialem multitudinem transcendunt. vtrumque autem verum esse aliquis potest ex rebus corporalibus percipere, in quibus quanto corpus aliquod inuenitur superius, tanto minus habet de materia, sed in maiorem quantitatem extenditur: vnde cum numerus quodam modo sit causa quantitatis continuę, secundum quod punctum constituit vnitas, & punctus lineam, vt more Platonicorum loquamur, ita est etiam in tota rerum vniuersitate, quòd quanto aliqua sunt superiora in entibus, tanto minus habent de formali multitudine quæ attenditur secundum distinctionem indiuiduorum in eadem specie, in quo saluatur dictum Platonicorum. Quod autem est vna sola species animalis rationalis multis existentibus speciebus irrationalium, ex hoc prouenit, quia animal rationale constituitur ex hoc quod natura corporea attingit in sui supremo naturam substantiarum spiritualium in sui infimo. Supremus autem gradus alicuius naturæ vel etiam infimus est vnus tantum. Quamuis posset dici plures esse species rationalium animalium, si aliquis poneret corpora cœlestia animata. Ad vndecimum dicendum, quòd homines 11
continentur inter creaturas corruptibiles. Quæ sunt infima pars vniuersi in qua inueniuntur aliqua ordinata non solum per se, sed etiam per accidens. Et ideo in ecclesia militanti diuersitas secundum potentiam & ordinem non diuersificat speciem. Secus autem est in angelis quì sunt suprema pars vniuersi, vt dictum est. Est autem in hominibus angelorum similitudo non perfecta, sed qualem esse contingit, vt dictum est. Ad duodecimum dicendum, quòd 12
ornamenta terræ & aquæ quia corruptibilia sunt, requirũt multitudinem in eadem specie, vt dictum est. Corpora autem cœlestia etiam sunt diuersarum specierum, vt dictum est: lux enim non est forma substantialis eorũ, cum sit qualitas per se sensibilis, quod dé nulla forma substantiali dici potest. Et præterea nõ est eiusdem rationis lux in omnibus, quod patet ex hoc quod diuersorum corporum superiorum radij, diuersos habent effectus. Ad decimumter- 13
tium dicendum, quòd indiuiduatio in angelis non est per materiam, sed per hoc quod sunt formæ per se subsistentes, quæ non sunt natæ esse in subiecto vel materia, vt dictum est. Ad decimumquartum dicendum, quòd antiqui Philo 14
sophi posuerunt quod cognoscens debet esse de natura rei cognitæ: vnde Empedocles dixit, quòd terram terra cognoscimus, & aquam aqua. Sed ad hoc excludendum Arist. posuit quod virtus cognoscitiua in nobis prout est in potentia, est denudata à natura cognoscibilium, sicut pupilla à colore, sed tamen sensus in actu, est sensatum in actu, inquantum sit sensus in actu per hoc quod informatur specie sensibilis. Et eadem ratione intellectus in actu est intellectum in actu, inquantum informatur per speciem intelligibilem. Non enim lapis est in anima, sed species lapidis vt ipse dicit. Ex hoc autem est aliquid intelligibile in actu, quod est à materia separatũ. Et ideo dicit quod in his quæ sunt fine materia idem est intellectus & quod intelligitur. Non ergo oportet quod angelus intelligẽs sit idem in substantia quod angelus intellectus si sunt immateriales, sed oportet quod intellectus vnius formetur per similitudinẽ alterius. Ad decimumquintum dicendum, quòd nume- 15
rus qui causatur ex diuisione continui est species quantitatis, & est tantũ in substantiis materialibus. Sed in substantiis immaterialibus est multitudo, quæ est de transcendentibus, secundum quod vnum & multa diuidunt ens. Et hęc multitudo consequitur distinctionem formalem. Ad de- 16
cimum

cimumsextum dicendum, quod differentia secundum causam & causatum ponitur à quibusdã multiplicare substantias separatas, inquantum per hoc ponunt prouenire diuersos gradus in eis, prout causatum est infra suam causam. vn de si ponimus diuersos gradus in substantiis immaterialibus ex ordine diuinæ sapientię causantis, remanebit eadem distinctionis ratio, etiam si vna earum nõ sit causa alterius.
17 Ad decimumseptimum dicendum, quod quælibet natura creata cum sit finita, non ita perfecte repræsentat diuinam bonitatem sicut multitudo naturarum, quia quod in multis naturis multipliciter continetur comprehenditur in Deo vnite. Et ideo oportuit esse plures naturas in vniuerso,
18 & etiam in substantiis angelicis. Ad decimumoctauum dicendum, quod oppositio differentiarum constituentium angelicas species, accipitur secundum perfectum & imperfectum, vel excedẽs & excessum, sicut est etiam in numeris, & sicut se habent animatum, & inanimatum, & alia huiusmodi.

Num intellectus possibilis sit vnus in omnibus hominibus.

ARTIC. IX.

Primum. NONO quæritur vtrum intellectus possibilis sit vnus in omnibus hominibus. Et videtur quod sic. Dicit enim Augustinus in libro de Quantitate animæ. Si dixero multas esse animas, ipse me ridebo. Derisibile ergo vide-
2 tur dicere multas animas intellectiuas esse. Præterea, in his quæ sunt sine materia est vnum tantum indiuiduum in vna specie, vt ostensum est. Sed intellectus possibilis siue anima intellectiua, cum sit substantia spiritualis, nõ est compositus ex materia & forma, vt prius ostensum est. ergo est vna tantum anima intellectiua, siue intellectus possibilis in tota specie humana. Sed dicebatur quod & si anima intellectiua non habeat materiam ex qua sit, habet tamen ma-
3 teriam in qua est, scilicet corpus, secundum quorum multiplicationem multiplicantur animæ intellectiuæ. Sed contra, remota causa remouetur effectus Si ergo multiplicatio corporum est causa multitudinis animarum, remotis corporibus non possunt multæ animæ remanere. Præterea,
4 indiuiduatio fit secundum determinationem principiorum essentialium. Sicut enim de ratione hominis est vt componatur ex anima & corpore, ita de ratione Sortis est vt componatur ex hac anima & hoc corpore, vt patet per Philosophum 7. Metaphysic. Sed corpus non est de essentia animæ ergo impossibile est quod anima indiuiduetur per corpus. Et ita non multiplicabuntur animæ secundum multiplica-
5 tionem corporum. Præterea, Augustinus dicit contra Felicianum. Si originem animantis potentiæ requiramus, prior est anima matre, & ex hac rursus nata videtur consobrinæ. Et loquitur de anima per quam animata est mater, vt statim subdit. Ex quo videtur dicere, quod sit eadem anima in matre & filio, & eadem ratione in omnibus homi-
6 nibus. Præterea, si intellectus possibilis in me est alius, & in te, oporteret quod res intellecta esset alia in me, & alia in te, cum res intellecta sit in intellectu. Et ita res intellecta numeraretur per numerationem indiuiduorum hominum. Sed omnia quæ numerantur per numerationem indiuiduorum habent rem intellectam communem. Et sic rei intellectæ erit alia res intellecta in infinitum, quod est impossibile. ergo non est alius intellectus possibilis in me &
7 in te. Præterea, si non esset vnus intellectus possibilis in omnibus hominibus, cum contingit scientiam à magistro in discipulo causari, oportet quod vel eadem numero scientia quæ est in magistro defluxerit ad discipulum, vel quod scientia magistri causaret sciẽtiam discipuli, sicut calor ignis causat calorem in lignis, vel quod addiscere non esset aliud quam reminisci. Si enim discipulus habeat antequam addisceret scientiam quam addiscit, addiscere est reminisci. Si vero non habeat eam prius, aut acquirit eam existentem prius in alio, scilicet in magistro, aut non existentem prius in alio, sic oportet quod in eo de nouo causetur ab alio, hæc autem tria sunt impossibilia. Cum enim scientia sit accidens, non potest eadem numero transire de subiecto in subiectũ, quia vt Boẽtius dicit accidentia corrũpi possunt, transmutari non possunt. Similiter etiam impossibile est quod scientia magistri causet scientiam in discipulo, tum quia scientia non est qualitas actiua, tum quia verba quæ magister profert solum excitant discipulum ad intelligẽdum, vt Aug. dicit in libro de Magistro. Quod autem addiscere sextum dicendum, quod differentia secundum causam & causatum ponitur à quibusdã multiplicare substantias separatas, inquantum per hoc ponunt prouenire diuersos gradus in eis, prout causatum est infra suam causam. vn de si ponimus diuersos gradus in substantiis immaterialibus ex ordine diuinæ sapientię causantis, remanebit eadem distinctionis ratio, etiam si vna earum nõ sit causa alterius.
17 Ad decimumseptimum dicendum, quod quælibet natura creata cum sit finita, non ita perfecte repræsentat diuinam bonitatem sicut multitudo naturarum, quia quod in multis naturis multipliciter continetur comprehenditur in Deo vnite. Et ideo oportuit esse plures naturas in vniuerso,
18 & etiam in substantiis angelicis. Ad decimumoctauum dicendum, quod oppositio differentiarum constituentium angelicas species, accipitur secundum perfectum & imperfectum, vel excedẽs & excessum, sicut est etiam in numeris, & sicut se habent animatum, & inanimatum, & alia huiusmodi.

Num intellectus possibilis sit vnus in omnibus hominibus.

ARTIC. IX.

Primum. NONO quæritur vtrum intellectus possibilis sit vnus in omnibus hominibus. Et videtur quod sic. Dicit enim Augustinus in libro de Quantitate animæ. Si dixero multas esse animas, ipse me ridebo. Derisibile ergo vide-
2 tur dicere multas animas intellectiuas esse. Præterea, in his quæ sunt sine materia est vnum tantum indiuiduum in vna specie, vt ostensum est. Sed intellectus possibilis siue anima intellectiua, cum sit substantia spiritualis, nõ est compositus ex materia & forma, vt prius ostensum est. ergo est vna tantum anima intellectiua, siue intellectus possibilis in tota specie humana. Sed dicebatur quod & si anima intellectiua non habeat materiam ex qua sit, habet tamen ma-
3 teriam in qua est, scilicet corpus, secundum quorum multiplicationem multiplicantur animæ intellectiuæ. Sed contra, remota causa remouetur effectus Si ergo multiplicatio corporum est causa multitudinis animarum, remotis corporibus non possunt multæ animæ remanere. Præterea,
4 indiuiduatio fit secundum determinationem principiorum essentialium. Sicut enim de ratione hominis est vt componatur ex anima & corpore, ita de ratione Sortis est vt componatur ex hac anima & hoc corpore, vt patet per Philosophum 7. Metaphysic. Sed corpus non est de essentia animæ ergo impossibile est quod anima indiuiduetur per corpus. Et ita non multiplicabuntur animæ secundum multiplica-
5 tionem corporum. Præterea, Augustinus dicit contra Felicianum. Si originem animantis potentiæ requiramus, prior est anima matre, & ex hac rursus nata videtur consobrinæ. Et loquitur de anima per quam animata est mater, vt statim subdit. Ex quo videtur dicere, quod sit eadem anima in matre & filio, & eadem ratione in omnibus homi-
6 nibus. Præterea, si intellectus possibilis in me est alius, & in te, oporteret quod res intellecta esset alia in me, & alia in te, cum res intellecta sit in intellectu. Et ita res intellecta numeraretur per numerationem indiuiduorum hominum. Sed omnia quæ numerantur per numerationem indiuiduorum habent rem intellectam communem. Et sic rei intellectæ erit alia res intellecta in infinitum, quod est impossibile. ergo non est alius intellectus possibilis in me &
7 in te. Præterea, si non esset vnus intellectus possibilis in omnibus hominibus, cum contingit scientiam à magistro in discipulo causari, oportet quod vel eadem numero scientia quæ est in magistro defluxerit ad discipulum, vel quod scientia magistri causaret sciẽtiam discipuli, sicut calor ignis causat calorem in lignis, vel quod addiscere non esset aliud quam reminisci. Si enim discipulus habeat antequam addisceret scientiam quam addiscit, addiscere est reminisci. Si vero non habeat eam prius, aut acquirit eam existentem prius in alio, scilicet in magistro, aut non existentem prius in alio, sic oportet quod in eo de nouo causetur ab alio, hæc autem tria sunt impossibilia. Cum enim scientia sit accidens, non potest eadem numero transire de subiecto in subiectũ, quia vt Boẽtius dicit accidentia corrũpi possunt, transmutari non possunt. Similiter etiam impossibile est quod scientia magistri causet scientiam in discipulo, tum quia scientia non est qualitas actiua, tum quia verba quæ magister profert solum excitant discipulum ad intelligẽdum, vt Aug. dicit in libro de Magistro. Quod autem addiscere sextum dicendum, quod differentia secundum causam & causatum ponitur à quibusdã multiplicare substantias separatas, inquantum per hoc ponunt prouenire diuersos gradus in eis, prout causatum est infra suam causam. vn de si ponimus diuersos gradus in substantiis immaterialibus ex ordine diuinæ sapientię causantis, remanebit eadem distinctionis ratio, etiam si vna earum nõ sit causa alterius.
17 Ad decimumseptimum dicendum, quod quælibet natura creata cum sit finita, non ita perfecte repræsentat diuinam bonitatem sicut multitudo naturarum, quia quod in multis naturis multipliciter continetur comprehenditur in Deo vnite. Et ideo oportuit esse plures naturas in vniuerso,
18 & etiam in substantiis angelicis. Ad decimumoctauum dicendum, quod oppositio differentiarum constituentium angelicas species, accipitur secundum perfectum & imperfectum, vel excedẽs & excessum, sicut est etiam in numeris, & sicut se habent animatum, & inanimatum, & alia huiusmodi.

Num intellectus possibilis sit vnus in omnibus hominibus.

ARTIC. IX.

Primum. NONO quæritur vtrum intellectus possibilis sit vnus in omnibus hominibus. Et videtur quod sic. Dicit enim Augustinus in libro de Quantitate animæ. Si dixero multas esse animas, ipse me ridebo. Derisibile ergo vide-
2 tur dicere multas animas intellectiuas esse. Præterea, in his quæ sunt sine materia est vnum tantum indiuiduum in vna specie, vt ostensum est. Sed intellectus possibilis siue anima intellectiua, cum sit substantia spiritualis, nõ est compositus ex materia & forma, vt prius ostensum est. ergo est vna tantum anima intellectiua, siue intellectus possibilis in tota specie humana. Sed dicebatur quod & si anima intellectiua non habeat materiam ex qua sit, habet tamen ma-
3 teriam in qua est, scilicet corpus, secundum quorum multiplicationem multiplicantur animæ intellectiuæ. Sed contra, remota causa remouetur effectus Si ergo multiplicatio corporum est causa multitudinis animarum, remotis corporibus non possunt multæ animæ remanere. Præterea,
4 indiuiduatio fit secundum determinationem principiorum essentialium. Sicut enim de ratione hominis est vt componatur ex anima & corpore, ita de ratione Sortis est vt componatur ex hac anima & hoc corpore, vt patet per Philosophum 7. Metaphysic. Sed corpus non est de essentia animæ ergo impossibile est quod anima indiuiduetur per corpus. Et ita non multiplicabuntur animæ secundum multiplica-
5 tionem corporum. Præterea, Augustinus dicit contra Felicianum. Si originem animantis potentiæ requiramus, prior est anima matre, & ex hac rursus nata videtur consobrinæ. Et loquitur de anima per quam animata est mater, vt statim subdit. Ex quo videtur dicere, quod sit eadem anima in matre & filio, & eadem ratione in omnibus homi-
6 nibus. Præterea, si intellectus possibilis in me est alius, & in te, oporteret quod res intellecta esset alia in me, & alia in te, cum res intellecta sit in intellectu. Et ita res intellecta numeraretur per numerationem indiuiduorum hominum. Sed omnia quæ numerantur per numerationem indiuiduorum habent rem intellectam communem. Et sic rei intellectæ erit alia res intellecta in infinitum, quod est impossibile. ergo non est alius intellectus possibilis in me &
7 in te. Præterea, si non esset vnus intellectus possibilis in omnibus hominibus, cum contingit scientiam à magistro in discipulo causari, oportet quod vel eadem numero scientia quæ est in magistro defluxerit ad discipulum, vel quod scientia magistri causaret sciẽtiam discipuli, sicut calor ignis causat calorem in lignis, vel quod addiscere non esset aliud quam reminisci. Si enim discipulus habeat antequam addisceret scientiam quam addiscit, addiscere est reminisci. Si vero non habeat eam prius, aut acquirit eam existentem prius in alio, scilicet in magistro, aut non existentem prius in alio, sic oportet quod in eo de nouo causetur ab alio, hæc autem tria sunt impossibilia. Cum enim scientia sit accidens, non potest eadem numero transire de subiecto in subiectũ, quia vt Boẽtius dicit accidentia corrũpi possunt, transmutari non possunt. Similiter etiam impossibile est quod scientia magistri causet scientiam in discipulo, tum quia scientia non est qualitas actiua, tum quia verba quæ magister profert solum excitant discipulum ad intelligẽdum, vt Aug. dicit in libro de Magistro. Quod au-

t

Universidad de Deusto
Biblioteca

Contra.1. SED CONTRA est quod dicitur Apo.septimo.Post hæc vidi turbam magnam quam dinumerare nemo poterat. Turba autem illa non erat hominum corporaliter viuentium,sed animarum à corpore absolutarum : ergo sunt multæ animæ intellectiuæ, non solum nunc cum corpori
2 vniuntur, sed etiam à corporibus absolutæ. Præterea, Augustinus dicit contra Felicianum. Fingamus sicut plerique volunt, esse in mundo animam generalem. Et postea subdit. Cum talia proponimus impugnanda prædicamus.
3 est ergo improbabile quod sit vna anima omnium. Præterea,magis est alligata anima intellectiua corpori humano,quam corpori cœlesti motor eius. Sed Comment.dicit in tertio de Anima quod si essent plura corpora mobilia essent plures motores in orbibus cœlestibus : ergo magis cum sint multa corpora humana, erunt multæ animæ intellectiuæ,& non vnus tantum intellectus possibilis.

CONCLVSIO.

Non vnus & separatus est omnium hominum possibilis intellectus continuatus nobis per phantasmata, sed singularum est vnus intellectus animæ pars, quo homo intelligit & sapit.

RESP. RESPONDEO dicendum,quòd ad euidentiã huius quæstionis oportet præintelligere quid intelligatur nomine intellectus possibilis & agentis. Sciendum est autem quod Aristot.processit ad considerandum de intellectu per similitudinem sensus. Ex parte autem sensus cum inueniamur quandoque sentientes in potentia, quandoq; in actu,oportet ponere in nobis aliquam virtutem sensitiuam,per quam simus sentientes in potentia,quam oportet esse in potentia ad species sensibilium,& nullam earum habere actu in sua essentia : alioquin si sensus haberet in actu sensibilia, sicut antiqui Philosophi posuerunt, sequeretur quod semper essemus sentientes in actu. Similiter cũ inueniamur quandoque intelligentes in actu, quandoque in potẽtia,necesse est ponere aliquam virtutem, per quam simus intelligentes in potentia, quæ quidem in tua essentia & natura non habet aliquam de naturis rerum sensibilium,quas intelligere possumus,sed sit in potentia ad omnia. Et propter hoc vocatur possibilis intellect⁹, sicut & sensus secundum quod est in potẽtia posset vocari sensus possibilis. Sensus autem qui est in potẽtia reducitur in actum per sensibilia actu,quæ sunt extra animam: vnde nõ est necesse ponere sensum agentem. Et similiter non esset necesse ponere intellectum agentem,si vniuersalia,quæ sunt intelligibilia actu per se subsisterent extra animam, sicut posuit Plato. Sed quia Aristoteles posuit ea non subsistere nisi in sensibilibus, quæ non sunt intelligibilia actu, necesse habuit ponere aliquam virtutem,quę faceret intelligibilia in potentia,esse intelligibilia actu,abstrahendo species rerum à materia & cõditionibus indiuiduãtibus, & hæc virtus vocatur intellectus agens. De intellectu ergo possibili Auerrois in Commen.tertio de Anima, posuit quod esset quædam substantia separata secundũ esse à corporibus hominum,sed quod continuaretur nobiscum per phantasmata,& iterum quod esset vnus intellectus possibilis omniũ. Quod autem hæc positio sit contraria fidei facile est videre. Tollit enim præmia & pœnas futuræ vitæ. Sed ostendẽdum est hanc positionem esse secundum se impossibilẽ per vera principia Philosophiæ. Ostensum est autem supra cũ de vnione substantiæ spiritualis ad corpus ageretur, quod secundum hanc positionem sequeretur quod nullus homo particularis intelligeret aliquid,sed dato dispũtationis gratia quod aliquis homo particularis per intellectum sic separatum intelligere posset,sequuntur tria inconuenientia, si ponatur quod sit vnus intellectus possibilis omniũ quo omnes intelligant. Primò quidem quia non est possibile vnius virtutis simul & semel esse plures actiones respectu eiusdem obiecti : contingit autem duos homines simul & semel vnum & idem intelligibile intelligere:si igitur vterque intelligit per vnum intellectũ possibilem, sequeretur quod vna & eadem numero esset intellectualis operatio vtriusque,sicut si duo homines viderent vno oculo, sequeretur quod eadem esset visio vtriusq;, quod patet esse omnino impossibile. Nec potest dici quod intelligere vnum sit aliud ab intelligere tuo propter diuersitatẽ phantasmatũ, quia phantasma nõ est intelligibile in actu, sed id quod est ab eo abstractum,quod ponitur esse verbum. Vnde diuersitas phantasmatũ est extrinseca ab intellectuali operatione:& sic non potest diuersificare ipsam. Secundò,quia impossibile est esse vnum numero in indiuiduis eiusdem speciei illud per quod speciem sortiuntur:si enim duo equi cõuenirent in eodem secundum numerum quo speciem equi haberent, sequeretur quod duo equi essent vnus equus, quod est impossibile. Et propter hoc in septimo Metaphy. dicitur quod principia speciei secundum quod sunt determinata constituunt indiuiduum, vt si ratio hominis est vt sit ex anima & corpore,de ratione huius hominis est quod sit ex hac anima & ex hoc corpore: vnde principia cuiuslibet speciei oportet pluificari in pluribus indiuiduis eiusdem speciei. A quo autem aliquid speciem sortiatur cognoscitur à propria operatione speciem consequente. Diiudicamus enim esse verum aurum quod habet propriam operationem auri:propria autem operatio humanæ speciei est intelligere:vnde secundum hanc operationem ponit Philosophus vltimam hominis in decimo Ethic. fœlicitatem. Huius autem operationis principium non est intellectus passiuus,id est vis cogitatiua, vel vis appetitiua sensitiua, quæ participat aliqualiter rationem,cum hæ vires non habeant operationem nisi per organum corporale. Intelligere autem non potest esse per organum corporale, vt tertio de Anima probatur:& sic relinquitur quod intellectus possibilis sit quo hic homo speciem humanam sortitur,non autem intellectus passiuus, vt Auerrois fingit. Relinquitur ergo quod impossibile sit vnum intellectum possibilem in omnibus hominibus esse. Tertiò sequeretur quod intellectus possibilis non reciperet aliquas species à phantasmatibus nostris abstractas, si sit vnus intellectus possibilis omnium qui sunt & qui fuerunt : quia iam cum multi homines præcesserint multa intelligentes, sequeretur quod intellectus respectu omnium illorum, quæ illi sciuerunt, sit in actu, & non sit in potentia ad recipiendum, quia nihil recipit quod iam habet. Ex quo vlterius sequeretur,quod si nos sumus intelligentes & scientes per intellectum possibilem,quod scire in nobis non sit nisi reminisci : quamuis & hoc ipsum secundum se inconueniens videatur ꝙ intellectus possibilis si sit substantia separata secundum esse efficiatur in actu per phantasmata cum superiora in entibus non indigeant inferioribus ad sui perfectionẽ. Sicut enim inconueniens esset dicere quod corpora cœlestia perficiantur in actu accipiendo à corporibus inferioribus, similiter & multo amplius est impossibile quod aliqua substãtia separata perficiatur in actu accipiendo à phantasmatibus. Manifestum est etiam quod hæc positio repugnat verbis Aristotelis. Cum enim incipit inquirere de intellectu possibili statim à principio nominat eum partem animæ dicens. De parte autem animę qua cognoscit anima & sapit: volens autem inquirere de natura possibili prætermittit quandam dubitationem,scilicet vtrum pars intellectiua sit separabilis ab aliis partibus animæ subiecto, vt Plato posuit,vel ratione tantum. Et hoc est quod dicit, siue separabili existente,siue inseparabili secundum magnitudinem, sed secũdum rationem. Ex quo apparet ꝙ si vtrumlibet horum ponatur,stabit scientia sua, quam intendit de intellectu possibili. Non autem staret quod esset separata secundum rationem tantum, si prædicta positio esset vera: vnde prædicta opinio non est sententia Arist. postmodum etiam subdit quod intellectus possibilis est quo opinatur & intelligit anima,& multa alia huiusmodi. Ex quibus manifeste dat intelligere quod intellectus possibilis sit aliquid animæ,& non sit substantia separata.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicẽdum,quòd Augustinus intelligit derisibile esse quod ponantur diuersorũ hominum animæ multæ tantum,ita quod numero & specie differãt, & præcipue secundum opinionem Platonicorum, qui supra omnia, quæ sunt vnius speciei posuerũt vnum aliquod commune subsistens. Ad secundum dicendum,quòd angeli sicut non habent materiam ex qua sunt,ita non habent materiam in qua sunt. Anima vero habet materiam in qua est. Et ideo angeli non possunt esse multi in vna specie, sed animæ possunt esse multæ vnius speciei. Ad tertium dicẽdum,ꝙ sicut corpus se habet ad esse animæ, ita ad eius indiuiduationem,quia vnumquodq; secundũ idem est vnum & ens. Esse autem animæ acquiritur ei secundum ꝙ vnitur corpori cum quo simul constituit naturã vnam,cuius vtrũque est pars. Et tamen quia anima intellectiua est forma transcendens corporis capacitatẽ, habet esse suũ eleuatum supra

supra corpus, vnde destructo corpore adhuc remanet esse animæ, & similiter secundum corpora multiplicantur animæ,& tamẽ remotis corporibus adhuc remanet multitudo
4 animarum. Ad 4.dicendũ,quòd licet corpus non sit de essentia animæ, tamen anima secundum suam essentiam habet habitudinem ad corpus,inquantum hoc est ei essentiale quod sit corporis forma, & ideo in diffinitione animæ ponitur corpus. Sicut ergo de ratione animæ est ꝙ sit forma corporis,ita de ratione huius animæ inquãtum est hæc anima, est quod habeat habitudinem ad hoc corpus. Ad
5 quintũ dicendum,ꝙ Aug.ibi loquitur ex suppositione opinionis ponentiũ esse vnam animã vniuersalem,vt ex præce-
6 dentibus patet. Ad 6.dicendum,quod in hac ratione precipuam vim videtur Auerrois cõstituere, quia videlicet sequeretur vt ipse dicit si intellectus possibilis non esset vnus in omnibus hominibus, quod res intellecta indiuiduatur & numeraret per indiuiduationem & numerationem singularium hominum, & sic esset intellecta in potentia & nõ in actu. Ostendendum est ergo primo quod ista inconuenientia non minus sequitur ponentibus intellectum possibilem esse vnum quam ponentibus ipsum multiplicari in multis. Et primo quidem quantum ad indiuiduationem manifestum est quod forma existens in aliquo indiuiduo eadem ratione indiuiduatur per ipsum, sine sit vnum tantum in vna specie, sicut sol, siue multa in vna specie, sicut margaritæ. In vtrisque enim est claritas indiuiduata, oportet enim dicere ꝙ intellectus possibilis sit quoddam indiuiduum singulare,actus enim singularium sunt. Siue ergo sit vnus in vna specie,siue multi,eadem ratione indiuiduabitur res intellecta in ipso. Quantum vero ad multiplicationem, manifestum est quod si non sint multi intellectus possibiles in specie humana, sunt tamen multi intellectus in vniuerso,quorum multi intelligunt vnum & idem. Remanebit ergo eadem dubitatio,vtrum res intellecta sit vna vel plures in diuersis. Nõ ergo potest per hoc probare suam intentionem, quia sua positione posita adhuc eadẽ inconuenientia remanebunt. Et ideo ad huius solutionem considerandum est quod si de intellectu loqui oporteat secundum similitudinem sensus,vt patet ex processu Arist.in tertio de Anima,oportet dicere quod res intellecta non se habet ad intellectum possibilem vt species intelligibilis quo intellectus possibilis sit actu. Sed illa species se habet vt principium formale quo intellectus intelligit. Intellectum autem siue res intellecta se habet vt constitutum vel formatum per operationem intellectus, siue hoc sit quidditas simplex, siue sit compositio & diuisio propositionis, has enim duas operationes intellectus Aristotelis assignat in tertio de Anima. Vnam scilicet quam vocat intelligentiam indiuisibilium,qua videlicet intellectus apprehendit quod quid est alicuius rei, & hanc Arabes vocant formationem vel imaginationem per intellectum. Aliam vero ponit,scilicet compositionem & diuisionem intellectuum, quam Arabes vocãt credulitatem vel fidem, vtrique autem harum operationum præintelligitur species intelligibilis, qua fit intellectus possibilis in actu,quia intellectus possibilis non operatur nisi secundum quod est in actu. Sicut nec visus videt nisi per hoc quod est factus in actu per speciem visibilem,vnde species visibilis nõ se habet vt quod videtur. sed vt quo videtur. Et simile est de intellectu possibili,nisi quòd intellectus possibilis reflectitur supra seipsum,& supra speciem suam,non autem visus. Res igitur intellecta à duobus intellectibus est quodammodo vna & eadem, & quodammodo multæ,quia ex parte rei quę cognoscitur est vna & eadem. Ex parte vero ipsius cognitionis est alia & alia. Sicut si duo videant vnum parietem est eadem res visa ex parte rei quæ videtur, alia tamen & alia secundum diuersas visiones. Et omnino simile esset ex parte intellectus,si res quæ intelligitur subsisteret extra animam sicut res quæ videtur,vt Platonici posuerunt, sed secundum opinionem Aristotelis videtur habere maiorem difficultatem, licet sit eadem ratio si quis rectè inspiciat. Non enim est differentia inter Aristotelem & Platonem nisi in hoc quod Plato posuit quod res quæ intelligitur eodem modo esse extra animam, quo modo eam intellectus intelligit, id est vt abstracta & communis. Aristoteles vero posuit rem quæ intelligitur esse extra animam,sed alio modo, quia intelligitur abstracte,& habet esse conerete. Et sicut secundum Platonem ipsa res quæ intelligitur est extra ipsam animam, ita secundum Aristotelem, quod patet ex hoc quod neuter eorum posuit scientias esse de his quę sunt in intellectu nostro, sicut de substantiis. Sed Plato quidem dixit scientias esse de formis separatis, Aristoteles vero de quidditatibus rerum in eis existentibus. Sed ratio vniuersalitatis quæ cõsistit in communitate & abstractione sequitur solum modum intelligendi,inquantũ intelligimus abstracte & communiter. Secũdum Platonem vero sequitur etiam modum existendi formarum abstractarum. Et ideo Plato posuit vniuersalia subsistere, Aristoteles autem non. Sic ergo patet quomodo multitudo intellectuum non præiudicat neque vniuersitati,neque communitati, neque vnitati rei intellectæ. Ad septimum dicendum, quod scientia à magi- 7
stro causatur in discipulo, non sicut calor in lignis ab igne, sed sicut sanitas in infirmo à medico, qui causat sanitatem inquantum subministrat aliqua amminicula quibus natura vtitur ad sanitatem causandam. Et ideo eodem ordine medicus procedit in sanando,sicut natura sanaret. Sicut enim principalius sanans est natura interior, sic principium principaliter causans scientiam & intrinsecum, est lumen intellectus agentis,quo causatur scientia in nobis dum deuenimus per applicationem vniuersalium principiorum ad aliqua specialia quæ per experientiam accipimus in inueniendo. Et similiter magister deducit principia vniuersalia in conclusiones speciales, vnde dicit Aristoteles in primo Posteriorum, quod demonstratio est syllogismus faciens scire. Ad octauum dicendum, quod ex hac etiam 8
ratione deceptus fuit Auerrois. Putauit enim quod quia Aristoteles dixit intellectum possibilem esse separatum, quod esset separatus secundum esse,& per cõsequens quod non multiplicaretur secundum multiplicationem corporum. Sed Aristoteles intendit quod intellectus possibilis est virtus animæ, quæ non est actus alicuius organi quasi habeat operationem suam per organum corporale, sicut potentia visiua est virtus organi habens operationem per organum corporale. Et quia non habet operationem intellectus possibilis per organum corporale,ideo non oportet quod cognoscat ea tantum quæ habent affinitatem, vel cum toto corpore, vel cum parte corporis. Ad nonum 9
dicendum, quod opinio ponens animam esse compositam ex materia & forma,est omnino falsa & improbabilis. Nõ enim posset esse corporis forma si esset ex materia & forma composita. Si enim anima esset forma corporis secundum formam suam tantum,sequeretur quod vna & eadem forma perficeret diuersas materias diuersorum generum, scilicet materiam spiritualem animæ & materiam corporalem, quod est impossibile, cum proprius actus sit propriæ potentiæ. Et præterea illud compositum ex materia & forma non esset anima sed forma eius. Cum enim dicimus animam intelligimus id quod est corporis forma. Si vero forma animæ esset forma corporis mediante materia propria,sicut color est actus corporis mediante superficie, vt sic tota anima possit dici corporis forma, hoc est impossibile, quia per materiam intelligimus id quod est in potẽtia tantum. Quod autem est potentia tantum non potest esse alicuius actus, quod est esse formam. Si vero aliquis nomine materiæ intelligat aliquem actum, non est curandum, quia nihil prohibet quod id quod vocamus actum aliquis vocet materiam. Sicut quod nos vocamus lapidem aliquis potest vocare asinum. Ad decimum dicendum, 10
quod sicut fluuius Sequana non est hic fluuius propter hãc aquam fluentem, sed propter hanc originem, & hunc alueum,vnde semper dicitur idem fluuius, licet sit alia aqua defluens, ita est idem populus nõ propter identitatem animæ aut hominum, sed propter eandem habitationem, vel magis propter easdem leges & eundem modum viuendi, vt Aristoteles dicit in tertio Politic. Ad vndecimum di- 11
cendũ,quòd tempus comparatur ad vnum tantum motum, sicut accedens ad subiectum, scilicet ad motum primi mobilis quo mensurantur omnes alij motus. Ad alios autem motus comparatur sicut mensura ad mensuratum, sicut vlna comparatur ad virgam ligneam sicut ad subiectum, ad pannum autem qui per eam mensuratur, sicut ad mensuratum tantum. Et ideo non sequitur quod vnum accedens sit in multis subiectis. Ad duodecimum dicendum, ꝙ visus 12
non fit per radios extra missos secũdum veritatem rei, sed Augustinus hoc dicit secundũ opinionem aliorum, hoc tamen posito anima vegetaret quantumcunque radios extra missos,quod quasi extranea corpora,sed inquantum continuatur cũ corpore proprio. Ad decimumtertiũ dicendũ,ꝙ 13

Universidad de Deusto
Biblioteca

sicut ex prædictis patet res intellecta non indiuiduatur, nec multiplicatur nisi ex parte operationis intellectualis. non est autem inconueniens quod à re intellecta, inquãtum est intellecta abstrahatur res intellecta simpliciter, sicut ab hoc intellectu abstrahitur intellectus simpliciter. Nec hoc præiudicat rationi vniuersalitatis. Accidit enim homini aut intentioni speciei quod intelligatur à me. vnde non oportet quod de intellectu hominis aut intentionis speciei sit quod
14 intelligatur à me vel ab illo. Ad decimumquartum dicendum, quod consensus in prima principia non causatur ex vnitate intellectus possibilis, sed ex similitudine naturæ ex qua omnes in idem inclinamur, sicut omnes oues consentiunt in hoc quod existimant lupum inimicum, nullus
15 tamen diceret in eis vnam tantum animam esse. Ad decimumquintum dicendum, quod esse indiuiduale, non repugnat ei quod est esse intellectum in actu, quia substantiæ separatæ sunt intellectæ in actu, cum tamen sint indiuiduæ. alioquin non haberẽt actiones quæ sunt singularium. Sed habere esse materiale, repugnat ei quod est esse intellectum in actu. Et ideo formæ indiuiduales quæ indiuiduantur per materiam non sunt intellectæ in actu, sed in potentia tantum. Anima autem intellectiua non sic indiuiduatur per materiam, vt fiat forma materialis, præcipue secundum intellectum, secundum quem transcendit materię corporalis proportionem. Sed eo modo indiuiduatur secundum materiam corporalem, vt dictum est, inquantum scilicet habet habitudinem vt sit forma huius corporis. vnde hoc non tollitur quin tellectus possibilis hominis hoc sit intellectum in actu. Et similiter ea quæ recipiuntur in ipso. Et per hoc patet solutio ad duo sequentia.

Num intellectus agens sit vnus omnium hominum.

ARTIC. X.

Primum. DECIMO quæritur. Vtrum intellectus agens sit vnus omnium hominum. Et videtur quod sic. Illuminare enim homines est proprium Dei. secundum illud Ioan. 1. Erat lux vera quæ illuminat &c. Sed hoc pertinet ad intellectum agentem, vt patet in tertio de Anima. ergo intellectus agens est Deus. Deus autem est vnus. ergo intellectus
2 agens est vnus tantum. Præterea, nihil quod est à corpore separatum multiplicatur secundum multiplicationem corporum. Sed intellectus agens est à corpore separatus, vt dicitur tertio de Anima. ergo intellectus agens non multiplicatur secundum multiplicationem corporum, & per
3 consequens secũdum multiplicationem hominum. Præterea, nihil est in anima nostra quod semper intelligat. Sed hoc conuenit intellectui agenti. Dicitur enim in tertio de Anima, quod non aliquando quidem intelligit, aliquando autem non. ergo intellectus agens non est aliquid animæ. Et ita non multiplicatur secundum multiplicationem ani-
4 marum & hominum. Præterea, nihil reducit se de potentia in actum. Sed intellectus possibilis reducitur in actum per intellectum agentem, vt patet tertio de Anima. ergo intellectus agens non radicatur in essentia animæ, in qua radicatur intellectus possibilis, & sic idem quod prius.

5 Præterea, omnis multiplicatio consequitur aliquam distinctionem. Sed intellectus agens non potest distingui per materiam, cum sit separatus, neque per formam, quia sic differret specie. ergo intellectus agens non multipli-
6 catur in hominibus. Præterea, illud quod est causa separationis est maxime separatum. Sed intellectus agens est causa separationis. abstrahit enim species à materia. ergo est separatus. Et ita non multiplicatur secundum multipli-
7 cationẽ hominum. Præterea, nulla virtus quæ tanto magis potest operari quanto magis operatur, habet terminum suæ operationis. Sed intellectus agens est huiusmodi, quia cum intelligimus aliquid magnum intelligibile, non minus possumus intelligere sed magis, vt dicitur 3. de Anima. ergo intellectus agens non habet aliquem terminum suæ operationis. Esse autem creatum habet terminum suæ operationis, cum sit finitæ virtutis. ergo intellectus agens non
8 est aliquid creatum, & sic est vnus tantum. Præterea, August. dicit lib. 83. Quæstionũ: Omne quod corporeos sensus attingit sine vlla intermissione temporis commutatur. Apprehendi autem nõ potest quod sine vlla intermissione mutatur. non est expectanda ergo sinceritas veritatis à sensibus corporis. Et postmodum subdit. Nihil est sensibile quod non habeat simile falso, vt internosci non possit nihil autem percipi potest, quod non à falso discernitur. non est ergo constitutum iudicium veritatis in sensibus. Sic ergo probat quod per sensibilia de veritate iudicare non possumus, tum propter hoc quod sunt mutabilia, tum propter hoc quod habeant aliquid simile falso. Sed hoc conuenit cuilibet creaturæ. ergo secundum nihil creatum possumus iudicare de veritate. Sed secundum intellectum agentem iudicamus de veritate. ergo intellectus agens non est aliquid creatum. & sic idem quod prius. Præterea, Au- 9
gustinus dicit in quarto de Trinitate, quod impij multa recte reprehendunt, rectèque laudant in hominum moribus, quibus ea tandem regulis iudicant, nisi in quibus vident quemadmodum quisque viuere debeat etiam si nec ipsi eodem modo viuant, nisi ea quæ vident. non enim in sua natura cum eorum mentes constent esse mutabiles, has vero regulas immutabiles, nec in habitum suæ mentis, cum illę regulæ sint iustitiæ, mentes vero eorum esse constet iniustas. vbi ergo scriptæ sunt nisi in libro lucis illius quæ veritas dicitur? Ex quo videtur quod iudicare de iusto & iniusto nobis competit secundum lucem quæ est supra mentes nostras. Iudicium autem tam in rebus speculatiuis quam practicis nobis conuenit secundum intellectum agentem. ergo intellectus agens est lux aliqua supra mentem nostram. Non ergo multiplicatur secũdum multiplicationem animarum & hominum. Præterea, Augustinus dicit in 10
libro de Vera religio. quod de aliquibus duobus, quorum neutrum est optimum, non possumus iudicare quod eorum sit altero melius, nisi per aliquid quod sit melius vtroque. Iudicamus autem quod Angelus est melior anima, cum tamen neutrum eorum sit optimum. ergo oportet quod hoc iudicium fiat per aliquid quod est melius vtroque, quod nihil aliud est quam Deus. Cum ergo iudicemus per intellectum agentem videtur quod intellectus agens sit Deus, & sic idem quod prius. Præterea, Philosophus dicit 3. de 11
Anima, quod intellectus agens se habet ad possibilem sicut ars ad materiam. Sed in nullo genere artificij ars & materia in idem coincidũt neque vniuersaliter agens & materia incidunt in idem numero, vt dicitur secundo Physicorum. ergo intellectus agens non est aliquid in essentia animæ, in qua est intellectus possibilis. Et sic non multiplicatur se- 12
cundum multiplicationem animarum & hominum. Præterea, Augustinus dicit tertio de Libero arbitrio quod ratio & veritas numeri omnibus ratiocinantibus præsto est. Sed ratio & veritas numeri est vna. ergo oportet esse aliquid vnum secundum quod præsto sit omnibus. hoc autem est intellectus agens, cuius virtute rationes vniuersales à rebus abstrahimus. ergo intellectus agens est vnus in omnibus. Præterea, in eodem libro dicitur: Si summum bo- 13
num omnibus vnum est, oportet etiam veritatem in qua cernitur & tenetur, id est sapientiam omnibus vnam esse communem. Sed summum bonum cernitur & tenetur à nobis per intellectum, & præcipue per agentem. ergo intellectus agens est vnus in omnibus. Præterea, idem na- 14
tum est facere idem. Sed vniuersale est vnum in omnibus. Cum ergo intellectus agentis sit facere vniuersale, videtur quod etiam intellectus agens sit vnus in omnibus.

Præterea, si intellectus agens est aliquid animæ, oportet 15
quod vel sit creatus vestitus generibus seu speciebus, & sic illas species ponit etiam in intellectum possibilem, & non indigebit abstrahere species intelligibiles à phantasmatibus. Aut creatus est nudus & carens speciebus, & sic non erit efficax ad abstrahendum species à phantasmatibus, quia non cognoscet illam quam quærit, postquam eam abstraxerit, qui prius aliquam rationem habuit. Sicut ille qui quærit seruum fugitiuum non cognoscit eum cum inuenerit, nisi prius aliquam eius notitiam habuerit. Non est ergo aliquid animæ intellectus agens Et si non multiplicatur secundum animas & homines. Præterea, po- 16
sita causa sufficienti superfluum est aliam causam ponere ad eundem effectum. Sed est aliqua causa extrinseca sufficiens ad illuminationem hominum, scilicet Deus. ergo non oportet ponere intellectum agentem, cuius officium est illuminare. Non est ergo aliquid in anima hominis. Et sic non multiplicatur secundum animas & homines, Præterea, si intellectus agens ponitur aliquid 17
animæ hominis, oportet quod aliquid homini conferat, quia nihil est ociosum & frustra in rebus à Deo creatis. Sed intellectus agens non confert homini ad cognoscen

gnoscendum quantum ad hoc quod illuminat intellectum possibilem, quia intellectus possibilis cum fuerit factus in actu per speciem intelligibilem per se sufficit ad operandum, sicut & quodlibet aliud habens formam. Similiter non confert quantum ad hoc quod illustret phantasmata abstrahens species intelligibiles ab eis, quia sicut species quæ est recepta in sensu, imprimit sui similitudinẽ in imaginatione, ita videtur quod forma quæ est in imaginatione cum sit spiritualior ac per hoc virtuosior, possit imprimere suam similitudinem in vlteriorem potentiam, scilicet in intellectum possibilẽ. Non ergo intellectus agens est aliquid animæ, & sic non multiplicatur in hominibus.

Contra. 1. SED CONTRA est quod Philosophus dicit tertio de Anima, quod intellectus agens est aliquid animæ, ergo
2 multiplicatur secundum multiplicationẽ animarũ. Præterea, Augustinus dicit quarto de Trinitate, quod Philosophi cæteris meliores nõ sunt in illis summis æternisque rationibus intellectu contemplati ea quæ ab historia veritatis differunt. Et ita videtur quod in aliqua luce eis connaturali sint ea contemplati, lux autem in qua contemplamur veritatem est intellectus agens: ergo intellectus agens est
3 aliquid animæ, & sic idem quod prius. Præterea, Augustinus dicit duodecimo de Trinitate. Credendum est lucis intellectualis ita conditam esse naturam, vt substantia ista sic videat in quadam luce sui generis incorporea, quemadmodum oculus carnis videt quæ in hac corporea luce circumadiacent. Lux autem ista qua mens nostra intelligit est intellectus agens, ergo intellectus agens est aliquid de genere animæ, & ita multiplicatur per multiplicationem animarum & hominum.

CONCLVSIO.

Intellectus agens, quo intelligibilia in potentia fiant actu intelligibilia, non est aliquid ab anima separatum, sed aliquid ipsius animæ à Deo immediate, & non ab aliqua substantia separata, seu angelo causatus, nec vnus est omnium hic intellectus, nisi sicut Deus, sed multiplicatur ad corporum & animarum multiplicationem.

Resp. RESPONDEO dicendum, quod sicut prius dictum fuit, necesse est ponere intellectum agentem Aristotelis, quia nõ poterant naturas rerum sensibilium per se subsistere absque materia vt sint intelligibilia actu. Et ideo oportuit esse aliquam virtutẽ, quæ faceret eas intelligibiles actu abstrahendo à materia indiuiduali, & hæc virtus vocatur intellectus agens. Quam quidam posuerunt quandam substantiam separatam non multiplicatam secũdum multitudinem hominum. Quidam vero posuerũt ipsum esse quandam virtutem animæ, & multiplicari in multis hominibus. Quod quidem vtrunque aliqualiter est verum. Oportet enim quod supra animam humanã sit aliquis intellectus, à quo dependet suum intelligere, quod quidem ex tribus potest esse manifestum. Primo quidẽ, quia omne, quod conuenit alicui per participationẽ, prius est in aliquo subsstantialiter, sicut si ferrum est ignitum, oportet esse in rebus aliquid, quod sit ignis secundum suam substantiam & naturam, anima autẽ humana est intellectiua per participationem, non enim secundum quamlibet sui partem intelligit, sed secundum supremam tantum, oportet igitur esse aliquid superius anima, quod sit intellectus secundum totam suam naturam, à quo intellectualitas animæ deriuetur, etiã à quo eius intelligere dependeat. Secundo, quia necesse est quod ante omne mobile inueniatur aliquid immobile secundum motum illum, sicut supra alterabilia est aliquid nõ alterabile, vt corpus cælestе. Omnis enim motus causatur ab aliquo immobili. Ipsum autem intelligere animæ humanæ est per modum motus. Intelligit enim anima discurrendo de effectibus in causas, & de causis in effectus, & de similibus in similia & de oppositis in opposita. Oportet ergo esse supra animam aliquem intellectum cuius intelligere sit fixum & quietum absque huiusmodi discursu. Tertio, quia necesse est quod licet in vno & eodẽ potentia sit prior quam actus, tamen simpliciter actus præcedit potentiam in altero. Et similiter ante omne imperfectum necesse est esse aliquid perfectum. Anima autem humana inuenitur in principio in potentia ad intelligibilia, & inuenitur imperfecta in intelligendo, quia nunquam consequetur in hac vita omnem intelligibilem veritatem. Oportet ergo supra animam esse aliquem intellectum semper in actu existentem, & totaliter perfectum intelligentia veritatis. Non autem potest dici, quod iste intellectus superior faciat intelligibilia actu in nobis immediate absque aliqua virtute, quam ab eo anima nostra participet, hoc enim communiter inuenitur etiam in rebus corporalibus, quod in rebus inferioribus inueniuntur virtutes particulares actiuæ ad determinatos effectus, præter virtutes vniuersales agentes, sicut animalia perfecta non generantur ex sola vniuersali virtute solis, sed ex virtute particulari, quæ est in semine, licet quædam animalia imperfecta generentur absque semine ex virtute solis, quamuis etiam in horum generatione non desit actio particularis virtutis alterantis & disponentis materiam. Anima autem humana est perfectissimum eorum quæ sunt in rebus inferioribus, vnde oportet, quod præter virtutem vniuersalem intellectus superioris participetur ipsa aliqua virtus quasi particularis ad hunc effectum determinatum, vt scilicet fiant intelligibilia actu. Et quod hoc verum sit experimento apparet. Vnus enim homo particularis, vt Sortes vel Plato facit cum vult intelligibilia in actu, apprehendẽdo, scilicet vniuersale à particularibus, dum secernit id quod est commune omnibus indiuiduis hominum ab his quæ sunt propria singulis. Sic ergo actio intellectus agentis, quæ est substrahere vniuersale, est actio huius hominis, sicut & considerare vel iudicare de natura communi, quod est actio intellectus possibilis. Omne autem agens quamcunque actionem, habet formaliter in seipso virtutem, quæ est talis actionis principium. Vnde sicut necessarium est quod intellectus possibilis sit aliquid formaliter inhærens homini, vt prius ostendimus, ita necessarium est quod intellectus agens sit aliquid formaliter inhærens homini. Nec ad hoc sufficit continuatio per phantasmata, vt Auerrois fingit, sicut etiam supra de intellectu possibili ostensum est. Et hoc manifeste videtur Aristotelem sensisse cum dicit, quod necesse est in anima esse has differentias, scilicet intellectum possibilem & agentem. Et iterum dicit, quod intellectus agens est sicut lumen, quod est lux participata. Plato vero, vt Themistius dicit in Commento de Anima, ad intellectum separatum attendens, & non ad virtutem animæ participatam comparauit ipsum soli. Quis autem sit iste intellectus separatus, à quo intelligere animæ humanæ dependet, considerandum est. Quidam enim dixerunt hunc intellectum esse infimum substantiarum separatarum, quæ suo lumine continuantur cum animabus nostris. Sed hoc multipliciter repugnat veritati fidei. Primo quidem, quia cum istud lumen intellectuale ad naturam animæ pertineat, ab illo solo est à quo animæ natura creatur. Solus autem Deus est creator animæ, non autem aliqua substantia separata, quam Angelum dicimus, vnde significanter dicitur Genes. primo, quod ipse Deus in faciem hominis spirauit spiraculum vitæ, vnde relinquitur, quod lumen intellectus agentis non causatur in anima ab aliqua alia substantia separata, sed immediate à Deo. Secundo, quia vltima perfectio vniuscuiusque agentis est quod possit pertingere ad suum principium. Vltima autem perfectio siue beatitudo hominis est secundum intellectualem operationem, vt etiam Philosophus dicit quarto Ethicorum, si ergo principium & causa intellectualitatis hominum esset aliqua alia substantia separata, oporteret quod vltima hominis beatitudo esset constituta in illa substantia creata. Et hoc manifeste ponunt ponentes hanc positionem, ponunt enim quod vltima hominis fœlicitas est continuari intellectui agenti. Fides autem recta ponit vltimam beatitudinem hominis esse in solo Deo, secundum illud Ioannis 17. Hæc est vita æterna, vt cognoscant te solum verum Deum, & in huiusmodi beatitudinis participatione homines esse angelis æquales, vt habetur Lucæ decimo. Tertio, quia si homo participaret lumen intelligibile ab angelo, sequeretur quod homo secundum mentem non esset ad imaginem ipsius Dei, sed ad imaginem angelorum: contra id, quod dicitur Gene. primo. Faciamus hominem ad imaginem & similitudinem nostram, id est ad communem trinitatis imaginem, non ad imaginem angelorum, vnde dicimus, quod lumen intellectus agentis, de quo Aristote. loquitur, est nobis immediate impressum à Deo, & secundum quod di-

Universidad de Deusto
Biblioteca

scerninus verum à falso, & bonum à malo. Et de hoc dicitur in Psal. Multi dicunt, quis ostedet nobis bona? Signatum est super nos lumen vultus tui domine, per quod nobis bona ostenduntur. Sic igitur id, quod facit in nobis intelligibilia actu per modum luminis participati, est aliquid animæ, & multiplicatur secundum multitudinem animarum & hominum. Illud vero, quod facit intelligibilia per modum solis illuminantis est vnum separatum, quod est Deus. Vnde Augustinus dicit in primo Soliloquiorum. promittit ratio se demonstratura Deum meæ menti, vt oculis sol demonstratur. Nam mentis quasi oculi sunt sensus animæ. Disciplinarum autem quæque certissima talia sunt, qualia illa, quæ Sole illustrantur, vt videri possint. Deus autem est ipse qui illustrat. Non autem potest hoc vnum separatum nostræ cognitionis principium intelligi per intellectum agentem, de quo Philosophus loquitur, vt Themistius dicit: quia Deus non est in natura animæ. Sed intellectus agens ab Aristotele nominatur lumen receptum in anima nostra à Deo. Et sic relinquitur simpliciter dicendum, quod intellectus agens non est vnus in omnibus.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendum, quod proprium est Dei illummare homines, imprimendo eis lumen naturale intellectus agentis, & super hoc lumen gratiæ & gloriæ. Sed intellectus agens illustrat phantasmata, sicut lumen
2 à Deo impressum. Ad secundum dicendum, quod intellectus agens dicitur ab Aristotele separatus, non quasi sit subitantia habens esse extra corpus, sed quia non est actus alicuius partis corporis. ita quod eius operatio sit per aliquod organum corporale, sicunt & de intellectu possibili
3 dictum est. Ad tertium dicendum, quod istud verbum non dicit Aristoteles de intellectu agente, sed de intellectu in actu. Primo enim locutus est de intellectu possibili; & postea de intellectu agente, & tandem incipit loqui de intellectu in actu. vbi dicit. Idem est autem, secundum actum scientia rei. Et distinguit intellectum in actu ab intellectu in potentia tripliciter. Primo quidem quia intellectus in potentia non est intellectum in potentia, sed intellectus in actu siue scientia in actu est res intellecta vel scita in actu. Ita & circa sensum dixit quod sensus in potentia & sensibile in potentia sunt diuersa. Secundo comparat intellectum in actu ad intellectum in potentia, quia intellectus in potentia est prior tempore in vno & eodem, quam intellectus in actu. Prius enim tempore aliquis est intellectus in potentia quam in actu, sed naturaliter est prius actus quam potentia, & simpliciter loquendo etiam prius tempore oportet ponere aliquem intellectum in actu quam intellectum in potentia, qui reducitur in actum per aliquem intellectum in actu. Et hoc est quod subdit. Quæ vero secundum potentiam tempore prior in vno, omnino autem neque simpliciter neque in tempore. Et ista comparatione vtitur inter potentiam & actum, etiam in nono Metaphysicorum, & in pluribus aliis locis. Tertio ostendit differentiam quantum ad hoc quod intellectus in potentia siue possibilis quandoque inuenitur intelligens, quandoque non intelligens. Sed hoc non potest dici de intellectu in actu. Sicut & potentia visiua, quæ quandoque videt, quandoque non videt, sed visus in actu est in ipso videre actu. Et hoc est quod dicit. Sed homo aliquando quidem intelligit, aliquando autem non. Et postmodum subdit. Separatum autem hoc solum quod vere est, quod non potest intelligi nec de intellectu agente, nec de intellectu possibili, cum vtrumque supra dixerit separatum, sed oportet quod intelligatur de omni eo quod requiritur ad intellectum in actu, id est de tota parte intellectiua. vnde & subdit. Et hoc solum immortale & perpetuum est. quod si exponatur de intellectu agente, sequeretur quod intellectus possibilis sit corruptibilis, vt Alexander intellexit. Sed hoc est contra ea quæ Aristoteles superius dixerat de intellectu possibili. hæc autem verba Aristotelis hic exponere necessarium fuit;
4 ne esset alicui occasio errandi. Ad quartum dicendum, quod nihil prohibet aliqua duo adinuicem comparata sic se habere quod vtrumque sit & vt potentia, & vt actus respectu alterius secundum diuersa, sicut ignis est potentia frigidus & actu calidus, aqua vero econuerso. Et propter hoc agentia naturalia simul patiuntur & agunt. Si ergo comparetur pars intellectiua ad phantasmata, quantum ad aliquid se habebit in potentia, & quantum ad aliquid in actu respectu eorum. Phantasma actu quidem est quia habet similitudinem determinatæ naturæ. Sed illa similitudo determinatæ speciei est in phantasmate inpotentia abstrahibilis a materialibus conditionibus. In parte vero intellectiua est econuerso. Nam non habet actu similitudines distinctarum rerum, sed tamen actu habet lumen immateriale habens virtutem abstrahendi, quæ sunt abstrahibilia in potentia. Et sic nihil prohibet in eadem essentia animæ inueniri intellectum possibilem, qui est in potentia respectu specierum quæ abstrahuntur à phantasmatibus, & intellectum agentem qui abstrahit species à phantasmatibus. Et esset simile si esset aliquod vnum & idem corpus quod esset diaphanum existens in potentia ad omnes colores; & cum hoc haberet lucem qua posset illuminare colores. Sicut aliquo modo aparet in oculo Cati. Ad quintum dicendum, quod lumen intellectus agentis multiplicatur immediate per multiplicationem animarum, quæ participant ipsum lumen intellectus agentis. Animæ autem multiplicantur secundum corpora, sicut supra dictum est. Ad sextum dicendum, quod hoc ipsum quod lumen intellectus agentis non est actus alicuius organi corporei, per quod operetur, sufficit ad hoc quod possit separare species intelligibiles à phantasmatibus, cum separatio specierum intelligibilium quæ recipiuntur in intellectu possibili non sit maior quam separatio intellectus agentis. Ad septimum dicendum, quod ratio illa magis concluderet de intellectu possibili quam de intellectu agente, hoc enim Philosophus inducit de intellectu possibili, quod cum intellexerit maximum intelligibile, non minus intelligeret minimum. De quocunque tamen intelligatur non sequitur ex hoc quod virtus intellectus quo intelligimus sit infinita simpliciter, secundum quod sit infinita respectu alicuius generis. Nihil enim prohibet aliquam virtutem quæ in se finita est non habere terminum in aliquo genere determinato, sed tamen habet terminum inquantum ad superius genus se extendere non potest, sicut visus non habet terminum in genere coloris, quia si in infinitum multiplicarentur, omnes possent à visu cognosci. Non tamen potest cognoscere ea quæ sunt superioris generis, sicut vniuersalia. Similiter intellectus noster non habet terminum respectu intelligibilium sibi connaturalium quæ à sensibilibus abstrahuntur, sed tamen terminum habet, quia circa superiora intelligibilia quæ sunt substantiæ separatæ deficit, habet enim se ad manifestissima rerum, sicut oculus noctuæ ad lucē solis, vt dicitur in secundo Metaphysicorum. Ad octauum dicen- 8
dum, quod ratio illa nō est ad propositum. Iudicare enim alıquis de veritate dicitur dupliciter. vno modo sicut medio, sicut iudicamus de conclusionibus per principia, & deregulatis per regulam. Et sic videntur rationes Augusti. procedere. Nō enim illud quod est mutabile, vel qđ habet similitudinem illius potest esse intallibilis regula veritatis. Alio modo dicitur aliquid iudicare de veritate aliqua, sicut virtute iudicatiua. Et hoc modo per intellectū agentem iudicamus de veritate. Sed tamen vt profundius intētionem Aug. scrutemur, & quomodo se habeat veritas circa hoc, sciendi est quod quidam antiqui Philosophi non ponentes aliam vim cognoscitiuam præter sensum, neque aliqua entia præter sensibilia, dixerunt quod nulla certitudo de veritate à nobis haberi potest. Et hoc propter duo. Primo quidē, quia ponebant sensibilia semper esse in fluxu, & nihil in rebus esse stabile. Secundo quia inueniuntur circa idem aliqui diuersimode iudicātes, sicut aliter vigilans & aliter dormiēs, & aliter infirmus, aliter sanus. Nec potest accipi aliquid quo discernatur quis horum verius existimet, cum quilibet aliquam similitudinem veritatis habeat. Et hæ sunt duæ rationes quos Augustinus tangit propter quas antiqui dixerunt veritatem non posse cognosci à nobis. vnde & Socrates desperans de veritate rerum capessenda, totum se ad moralem Philosophiam contulit. Plato vero eius discipulus consentiens antiquis Philosophis, quod sensibilia semper sunt in motu & in fluxu, & quod sensus circa sensibilia non habet certum iudicium de rebus, ad certitudinem scientiæ stabiliendam, posuit quidem ex vna parte species rerum separatas à sensibilibus & immobiles, de quibus dixit esse scientias. Ex alia parte posuit in homine virtutem cognoscitiuam supra sensum, scilicet mentem vel intellectum illustratum à quodam superiori sole intelligibili, sicut illustratur visus à sole visibili. Augustinus autem Platonem secutus quantum fides Catholica patiebatur, non posuit species rerum per se subsistentes, sed loco earum posuit ratio

rationes rerum in mente diuina, & quod per eas secundum intellectum illustratum à luce diuina de omnibus iudicamus, non quidem sic quod ipsas rationes videamus, hoc enim esset impossibile nisi Dei essentiam videremus, sed secundum quod illæ supremæ rationes imprimunt in mentes nostras. Sic enim Plato posuit scientias de speciebus separatis esse, non quod ipsæ viderentur, sed secundum quod eas mens nostra participat de rebus scientiam habet. Vnde & in quadam glossa super illud, Diminutæ sunt veritates à filiis hominum, dicitur quod sicut ab vna facie resplēdent multæ similitudines in speculis, ita ex vna prima veritate resultant multæ veritates in mentibus nostris. Aristoteles autem per aliam viam processit. Primo enim multipliciter ostendit in sensibilibus esse aliquid stabile. Secundo quod iudicium sensus verum esset de sensibilibus propriis, sed decipitur circa sensibilia cōmunia, magis autem circa sensibilia per accidens. Tertio quod supra sensum est virtus intellectiua quæ iudicat de veritate, non per aliqua intelligibilia extra existentia, sed per lumen intellectus agentis quod facit intelligibilia. Non multum autem refert dicere quod ipsa intelligibilia participantur à Deo, vel
9 quod lumen faciens intelligibilia participetur. Ad nonum dicendum, quod regulæ illæ quas impii conspiciunt sunt prima principia in agendis, quæ conspiciuntur per lumen intellectus agentis à Deo participati, sicut etiam pri-
10 ma principia scientiarum speculatiuarum. Ad decimum dicendum, quod illud quo iudicatur de duobus quod sit melius, oportet esse vtroque melius, si eo iudicetur vt regula & mensura. Sic enim album est regula & mensura omnium aliorum colorum & Deus omnium entium, quia vnumquodque tanto melius est, quanto magis optimo appropinquat. Illud autem quo iudicamus aliquid esse melius altero vt virtute cognoscitiua, non oportet esse vtroque melius. Sic autem per intellectum agentem iudica-
11 mus angelum esse anima meliorem. Ad vndecimum patet solutio ex dictis. Sic enim intellectus agens comparatur ad possibile, vt ars mouens ad materiam, inquantum facit intelligibilia in actu ad quæ est intellectus possibilis in potentia. Dictum est autem quomodo hæc duo in vna
12 substantia animæ fundari possint. Ad duodecimum dicendum, quod sic est vna ratio numerorum in omnibus mentibus, sicut & vna ratio lapidis. Quæ quidem est vna ex parte rei intellectæ, non autem ex parte actus intelligendi, quod non est de ratione rei intellectæ. Non enim est de ratione lapidis quod intelligatur, vnde talis vnitas rationis numerorum, vel lapidum, vel cuiuscunque rei nihil facit ad vnitatem intellectus possibilis vel agentis, vt su-
13 pra magis expositum est. Ad decimumtertium dicendū, quod veritas illa in qua tenetur summum bonum est communis omnibus mentibus, vel ratione vnitatis rei, vel ratione vnitatis primæ lucis in omnes mentes influentis.

14 Ad decimumquartum dicendum, quod vniuersale quod facit intellectus agens est vnum in omnibus, à quibus ipsum abstrahitur, vnde intellectus agens non diuersificatur secūdum eorum diuersitatem. Diuersificatur autem secundum diuersitatem intellectuum, quia & vniuersale non ex ea parte habet vnitatē qua est à me & à te intellectum, Intelligi enim à me & à te accidit vniuersali, vnde diuersitas intellectuum non impedit vnitatem vniuersalis. Ad
15 decimumquintum dicendum, quod inconuenienter dicitur intellectus agens nudus vel vestitus, plenus speciebus vel vacuus. Impleri enim speciebus est intellectus possibilis, sed facere eas est intellectus agentis. Non est autem dicendum quod intellectus agens seorsum intelligat ab intellectu possibili, sed homo intelligit per vtrumque. Qui quidem habet cognitionē in particulari per sensitiuas potentias eorum quæ per intellectum agentem abstrahuntur.

16 Ad decimumsextum dicendum, quod non est ex Dei insufficientia quod rebus creatis virtutes actionis attribuuntur, sed ex eius perfectissima plenitudine quæ sufficit ad
17 omnibus communicandum. Ad decimumseptimum dicendum, quod species quæ est in imaginatione, est eiusdem generis cum specie, quæ est in sensu, quia vtraque est individualis & materialis. Sed species quæ est in intellectu est alterius generis, quia est vniuersalis. Et ideo species quæ est imaginaria non potest imprimere speciem intelligibilem, sicut species sensibilis imprimit speciem imaginatiuam, propter quod necessaria est virtus intellectiua actiua, non autem virtus sensitiua & actiua.

Num potentiæ animæ sint idem quod animæ essentia.

ARTIC. XI.

VLTIMO quæritur, vtrū potentiæ animæ sint idem quod animæ essentia. Et videtur quod sic. Dicit enim Augusti. nono de Trini. admonemur hæc scilicet mentem, notitiam, & amorem in anima existere substantialiter, siue essentialiter, non tanquam in subiecto, vt calor, vt figura in corpore, aut vlla alia quantitas, aut qualitas. Præterea, in 2
lib. de Spiritu & anima dicitur quod Deus est anima sua. Anima vero est quædam sua, scilicet potentiæ, & quædam sua non est scilicet virtutis. Præterea, differētiæ substan- 3
tiales non sumuntur ab aliquibus accidentibus. Sed sensibile & rationale sunt differentiæ substantiales quæ sumuntur à sensu & ratione, ergo sensus & ratio nō sunt accidentia, & pari ratione neque aliæ animæ potentiæ. Et ita videtur esse de essentia animæ. Sed dicendum, quod potentiæ animæ neque sunt accidētia neque sunt de essentia animæ, quia sunt proprietates naturales siue substantiales, & ita
4 sunt medium inter subiectum & accidens. Sed contra inter affirmationem & negationem non est aliquid medium. Sed substantia & accidens distinguuntur secundum affirmationem & negationē. Accidens enim est quod est in subiecto, substantia vero est quæ non est in subiecto, ergo inter essen tiam rei & accidens nihil est medium. Præterea, si poten- 5
tiæ animæ dicuntur proprietates naturales & essentiales, aut hoc est quia sunt partes essentiæ, aut quia causantur à principiis essentiæ. Si primo modo, tunc pertinēt ad essentiam animæ, quia partes essentiæ sunt de essentia rei. Si secundo modo sic etiam accidentia possunt dici essentialia, quia ex principiis subiecti causantur, ergo oportet quod potentię animæ vel pertineant ad essentiam animæ, vel sint accidentia. Sed dicendum, quod licet accidentia causentur ex principiis substantiæ, nō tamen omne quod causatur ex principiis subſtantiæ est accidens. Sed contra, omne me- 6
dium oportet quod distinguatur ab vtroque extremorum. Si ergo potentiæ animæ sint mediæ inter essentiam & accidens, oportet quod distinguantur tam ab essentia quam ab accidente. Sed nihil potest distingui ab aliquo per id quod est commune vtrique. Cum ergo fluere à principiis substan tiæ, propter quod potētiæ dicuntur esse essentiales, conue- 7
niat etiam accidentibus, videtur quod potentię animæ non distinguantur ab accidentibus, & ita videtur quod non sit medium inter substantiam & accidens. Sed dicēdum quod distinguuntur ab accidentibus, per hoc quod anima potest intelligi sine accidentibus, non autem potest intelligi sine suis potentiis. Sed contra, vnumquodque intelligitur per 7
suam essentiam, quia proprium obiectum intellectus est, quod quid est, vt dicitur 3. de anima, quiequid ergo est sine quo res intelligi non potest, est de essentia rei. Si ergo anima sine potentiis non potest intelligi, sequitur quod sint de essentia animæ, & quod non sint medium inter essentiam & accidētia. Præterea, Augusti. dicit 10. de Trini. quod me- 8
moria intelligētia & voluntas sunt vna vita, vna mens, vna substātia. Et ita videtur quod potentiæ animæ sint ipsa eius essentia. Præterea, sicut se habet tota anima ad totum cor- 9
pus, ita se habet pars animæ ad partem corporis. Sed tota anima est forma substantialis corporis, ergo pars animę, vt visus est forma substantialis partis corporis, scilicet oculi. Sed anima secundum suam essentiam est forma substātialis totius corporis, & cuiuslibet partium eius, ergo potētia visiua est idem quod essentia animæ, & eadem ratione omnes aliæ potentiæ. Præterea, anima est dignior quam for- 10
ma accidentalis, sed forma accidentalis actiua est sua virtus, ergo multo magis anima est suæ potentiæ. Præterea, 11
Anſel. dicit in Monologio, quod nihil potuit animæ maius dari quā reminisci, intelligere & velle, sed inter omnia quę conueniunt animæ, præcipuum est sua essentia, quæ à Deo est ei data, ergo potentiæ animæ sunt idē quod eius essentia. Præterea, si potentiæ animæ sunt aliud quam eius es- 12
sentia, oportet quod fluant ab essentia animæ sicut à principio, sed hoc est impossibile, quia sequeretur, quod principiatum esset immaterialius suo principio. Intellectus enim qui est potentia quædam, non est actus alicuius corporis. Anima autem secundum suam essentiā est actus corporis, ergo & primū est inconueniens, scilicet quod potentiæ animæ non sunt essentia eius. Præterea, maxime proprium 13
substantiæ est esse susceptiuum contrariorum, sed poten-

Universidad de Deusto
Biblioteca

tiæ animæ sunt susceptiuæ contrariorum, sicut voluntas virtutis & vitij, & intellectus scientiæ & erroris. ergo potentiæ animæ sunt substantia aliqua. sed non alia substantia quam substantia animæ. ergo sunt idem quod animæ substantia. 14 Præterea, anima immediate vnitur corpori vt forma, & non mediante aliqua potentia. sed inquantum est forma corporis dat aliquem actum corpori. non autem hunc actum quid est esse, quia hic actus inuenitur etiam in quibus non est anima, nec iterum hunc actum qui est viuere, quia hic actus inuenitur in quibus non est anima rationalis. ergo relinquitur quod det hunc actum qui est intelligere sed hunc actum dat potentia intellectiua. ergo potentia 15 intellectiua est idem quod essentia animæ. Præterea, anima est nobilior & perfectior quam materia prima. sed materia prima est idem quod sua potentia. non enim potest dici quod potentia materiæ sit accidens eius, quia sic accidés præexisteret formæ substantiali, cum potentia in vno & eodem sit prius tempore quam actus, vt dicitur in 9. Metaphy. nec iterum est forma substantialis, quia forma est actus qui opponitur potentiæ. Et similiter nec substantia composita, quia sic substantia composita præcederet formam, quod est impossibile. Et ita relinquitur quod potentia materiæ sit ipsa essentia materiæ, multo igitur magis potentiæ ani- 16 mæ sunt eius essentia. Præterea, accidens non extenditur vltra suum subiectum. sed potentiæ animæ extenduntur vltra ipsam animam, quia anima non solum intelligit & vult se, sed etiam alia. ergo potentiæ animæ non sunt eius accidentia. relinquitur ergo q̃ sint ipsa essentia animæ. Præ- 17 terea, omnis substantia ex hoc ipso est intellectualis, quod est immunis à materia, vt Auicē. dicit, sed esse immateriale conuenit animæ secundum suam essentiam. ergo & esse intellectuale. intellectus ergo est sua essentia, & pari ratione 18 aliæ eius potentiæ. Præterea, in his quæ sunt sine materia idem est intellectus & intellectum secūdum Philosophum. sed ipsa essentia animæ est quæ intelligitur. ergo ipsa essentia animæ est intellectus, & pari ratione anima est aliæ suæ 19 potentiæ. Præterea, partes rei sunt de substantia eius. Sed potentiæ animæ dicūtur partes eius. ergo pertinent ad sub- 20 stantiā animæ. Præterea, anima est substantia simplex, vt supra dictum est. potentiæ autem animæ plures sunt. Si igitur potentiæ animæ non sunt eius essentia, sed accidentia quædam, sequitur quod in vno simplici sint plura & diuersa accidentia, quod videtur inconueniens. Non ergo potentiæ animæ sunt eius accidentia. sed ipsa eius essentia.

Contra 1. SED CONTRA est quod Dionysius dicit 9. cap. Angelicæ hierar. quod superiores essentiæ diuiduntur in substantiam, virtutem, & operationem. multo ergo magis in animabus aliud est earum essentia, & aliud virtus, siue potentia. 2 Præterea, August. dicit 15. de Trinit. quod anima dicitur imago Dei, sicut tabula, propter picturam quæ in ea est. Sed pictura non est ipsa essentia tabulæ. ergo nec potentiæ animæ, secūdum quas imago Dei assignatur in anima, sunt 3 ipsa animæ substantia. Præterea, quæcunque essentialiter numerantur non sunt vna essentia. Sed illa tria secūdum quæ attenditur imago in anima deriuantur essentialiter vel substantialiter. Non ergo sunt ipsa essentia animæ quæ est 4 vna. Præterea, potentia est medium inter substantiam & operationem. Sed operatio differt à substantia animæ. ergo substantia differt ab vtroque, alioquin non esset mediū 5 si esset idem cum extremo. Præterea, agens principale & instrumentale non sunt vnum. Sed potentia animæ comparatur ad essentiam eius vt agens instrumentale ad principale. Dicit enim Anselmus in lib. de Concordia præscientiæ & Libero arbitro, quod voluntas quæ est potentia animæ est sicut instrumentum. ergo anima non est suæ potentiæ 6 Præterea, Philosophus dicit in li. de Meino. & remi. quod memoria est passio aut habitus sensitiui aut phantastici. passio autem habitus est accidens. ergo memoria est accidens, & eadem ratione aliæ potentiæ animæ.

CONCLVSIO.

Potentiæ animæ distinguuntur ab ipsa anima essentia, non sunt animæ accidentia, aut ad ipsam accidentalitatis aliqua ratione relatę, sed sunt ipsam animæ essentiam naturaliter consequentes proprietates, & operationum diuersarum distincta principia.

RESP. RESPONDEO dicendum, quod quidam posuerunt potētias animę non esse aliud quam ipsam eius essentiam, ita quod vna & eadem essentia animæ secūdum quod est principiū sensitiuæ operationis dicitur sensus, secūdum vero quod est intellectualis operationis principiū, dicitur intellectus, & sic de aliis. Et ad hoc præcipue videntur moti fuisse, vt Auicen. dicit propter simplicitatem animæ quasi non compateretur tantam diuersitatem quanta apparet in potentiis animæ. Sed hæc positio est omnino impossibilis. Primo quidem, quia impossibile est quod alicuius substantię creatę sua essentia sit sua potētia operatiua. Manifestum est enim quod diuersi actus diuersorum sunt. semper enim actus proportionatur ei cuius est actus. Sicut autem ipsum esse est actualitas quædam essentiæ, ita operari est actualitas operatiuæ potentiæ, seu virtutis. Secundum enim hoc vtrumq; eorum est in actu, essentia quidem secundum esse, potentia vero secundum operari. vnde, cum in nulla creatura suum operari sit suum esse, sed hoc sit proprium solius Dei, sequitur quod nullius creaturæ operatiua potentia sit eius essentia, sed solius Dei proprium est vt sua essentia sit sua potentia. Secundo impossibile apparet hoc speciali ratione in anima propter tria. Primo quidem, quia essentia vna est, in potentiis autem oportet ponere multitudinem, propter diuersitatem actuum & obiectorum. Oportet enim potentias secundum actus diuersificari, cum potentia ad actum dicatur. Secundo idem apparet ex potentiarum differentiis, quarum quædam sunt quarundam partium corporis actus, vt omnes potentiæ sensitiuæ & nutritiuæ partis, quædam vero potentiæ non sunt actus alicuius partis coporis, vt intellectus & voluntas. Quod non posset esse, si potentiæ animæ non essent aliud quam eius essentia. Non enim potest dici quod vnū & idem possit esse actus corporis, & separatum nisi secundum diuersa. Tertio apparet idem ex ordine potentiarum animæ, & habitudine earum adinuicem. Inuenitur enim quod vna aliam mouet, sicut ratio & irascibilem, concupiscibilem, & intellectus voluntatem. Quod esse non posset si omnes potētiæ essentia animę essentia: quia idem secundum idem non mouet seipsum, vt probat Philosophus. Relinquitur ergo quod potentiæ animæ non sunt ipsa eius essentia. Quod quidam concedentes dicunt, quod nec etiam sunt animæ vt accidens, sed sunt eius proprietates essentiales seu naturales. Quæ quidem opinio vno modo intellecta potest sustineri, alio vero modo est impossibilis. Ad cuius euidentiam considerandū est quod accidens *Nota hanc* à Philosophis dupliciter accipitur. vno modo secundum q̃ *accidētium ad multa* condiuiditur substantiæ, & continet sub se nouem rerum *vtilem.* genera. Sic autem accipiendo accidens positio est impossibilis. Non enim inter substantiam & accidens potest esse aliquid medium, cum substantia & accidens diuidant ens per affirmationem & negationem, cum proprium substantiæ sit non esse in subiecto, accidentis vero sit in subiecto esse. Vnde si potentiæ animæ non sunt ipsa essentia animæ, & manifestum est, quod non sunt aliæ substātiæ, sequitur quod sint accidentia in aliquo nouem generū contenta. Sunt enim in secunda specie qualitatis, quæ dicitur potentia vel impotētia naturalis. Alio modo accipitur accidens secundū quod ponitur ab Aristo. vnum de decem prædicamentis in primo Topic. & secundū quod à Porphyrio ponitur vnum quinque vniuersalium. Sic enim accidēs non significat id quod commune est nouem generibus, sed habitudinem accidentalem prædicati ad subiectū, vel communis ad ea, quæ sub communi continentur. Si enim hæc esset eadem acceptio cum prima, cum accidēs sic acceptum diuidatur contra genus & speciem, sequeretur quod nihil quod sit in nouē generibus posset dici vel genus vel species, quod patet esse falsum, cum color sit genus albedinis, & numerus binarij. Sic igitur accipiēdo accidens, est aliquid medium inter substantiam & accidens, id est inter substātiale prędicatum & accidentale & hoc est proprium. Quod quidem conuenit cum substātiali prædicato, inquātum causatur ex principiis essentialibus specie. Et ideo per diffinitionem significantē essentiam demōstratur proprietas de subiecto. Cum accidentali vero prędicato conuenit in hoc, quod nec est essentia rei, nec pars essentię, sed aliquid prꝫter ipsam. Differt autem ab accidentali prædicato, quia accidentale prædicatum non causatur ex principiis essentialibus speciei, sed accidit indiuiduo, sicut proprium speciei, quandoque tamen seperabiliter, quandoque inseparabiliter. Sic igitur potentiæ animæ sunt medium inter essentiam animæ & accidēs, quasi proprietates naturales vel essentiales, id est essentiam animæ naturaliter consequentes.

AD

Ad primū. AD PRIMVM ergo dicendū, quod quicquid dicatur de potentiis animæ, tamē nullus vnquam opinatur nisi insanus, q̃ habitus & actus animæ sint ipsa eius essentia. Manifestū autem est quòd notitia & amor, de quibus ibi Aug. loquitur, non nominat potentias sed actus aut habitus, vnde non intendit Augu. dicere q̃ notitia & amor sint ipsa essentia animæ, sed quod insint ei substantialiter vel essentialiter. Ad cuius intellectum sciendum est, quod Augusti. ibi loquitur de mente, secundum quod nouit se & amat. Sic igitur notitia & amor possunt comparari ad mentē, aut sicut ad amantem & cognoscentem, aut sicut ad amatam & cognitam. Et hoc secundo modo loquitur hic Augusti. Ea enim ratione dicit notitiam & amorem substantialiter vel essentialiter in mēte vel in anima existere, quia mens amat essentiam vel substantiam nouit, vnde postea lib. 9. cap. 13. subdit. quomodo illa tria non sint eiusdem essentiæ, non vi- 2 deo cum mens ipsa se amet, atque ipsa se nouerit. Ad secundum dicendum, quod liber de spiritu & anima est apocriphus, cum eius actor ignoretur, & sunt ibi multa, vel falsa, vel impropriè dicta. Quia ille qui librum cōposuit non intellexit dicta sanctorum, à quibus accipere conatus fuit. Si tamen sustineri debeat, sciendum est triplex esse totum, vnum vniuersale quod adest cuilibet parti secūdum totam suam essentiam & virtutē, vnde proprie prædicatur de suis partibus, vt cum dicitur, homo est animal. Aliud vero est totum integrale, quod non adest alicui suæ parti, neque secundum totam essentiam, neque secūdū totam suam virtutem, & ideo nullo modo prædicatur de parte, vt dicatur, paries est domus. Tertium est totum potentiale quod est medium inter hæc duo. Adest enim suæ parti secundum totam suam essentiam, sed non secundum totam suam virtutē, vnde medio modo se habet in prædicando, prædicatur enim quandoque de partibus, sed non proprie. Et hoc modo quandoque dicitur quòd anima est suæ potentiæ, vel econuerso.

3 Ad tertium dicendum, quòd formæ substantiales per seipsas sunt ignotę, sed innotescunt nobis per accidentia propria. Frequenter enim differentiæ substantiales ab accidentibus sumuntur loco formarum substātialium, quæ per huiusmodi accidentia innotescunt. Sicut bipes & gressibile, & huiusmodi & sic etiam sensibile & rationale ponuntur differentiæ substantiales. Vel potest dici quod sensibile & rationale, prout sunt differentiæ, non sumuntur à ratione & à 4 sensibili secūdum quod nominant potentias, sed ab anima rationali, & ab anima sensitiua. Ad quartum dicendum, quòd ratio illa procedit de accidente secundum quod est commune ad nouem genera. Et sic nihil est medium inter substantiam & accidens, sed alio modo, vt dictum est. Ad quintum dicēdum, quòd potentiæ animæ dici possunt proprietates essentiales, non quia sint partes essentiæ: sed quia causantur ab essentia. Et sic non distinguntur ab accidente quod est commune nouem generibus: sed distinguntur ab accidente quod est accidentale prædicatum, & non cau- 6 santur à natura speciei. Vnde patet solutio ad sextum.

7 Ad septimum dicendum, quod duplex est operatio intellectus: sicut dicitur in tertio de Anima, vna qua intelligit quod quid est. Et tali operatione intellectus potest intelligi essentia rei, etiam sine proprio: & sine accidente, cū neutra earum ingrediatur rei essentiam. Et sic procedit ratio. Alia est operatio intellectus componentis siue diuidentis. Et sic potest substantia intelligi sine accidentali prædicato: etiam si secundum rem sit inseparabile: sicut potest intelligi coruus esse albus. Non enim est ibi repugnantia intellectuum: cum oppositum prædicati non dependeat ex principiis speciei: quæ signatur nomine in subiecto posito. Hac vero operatione intellectus non potest intelligi substantia sine proprio. Non enim potest intelligi quod homo non sit risibilis, vel triangulus non habeat tres angulos duobus rectis æquales: hic enim est repugnantia intellectuum: quia oppositum prædicati dependet ex natura subiecti. Sic igitur potest intelligi prima operatione intellectus essentia animæ, vt scilicet intelligatur quid est absque potentiis: non autem secunda operatio: ita scilicet quod intelligatur non habere potentias. Ad octauum dicendum, quod illa tria dicuntur esse vna vita: vna essentia: vel secundum quod comparantur ad essentiam, vt ad obiectum: vel eo modo quo totum potentiale prædicatur de partibus. 9 Ad nonum dicendum, quòd tota anima est forma substantialis totius corporis, non ratione totalitatis potentiarum: sed per ipsam essentiam animæ: vt supra dictum est. vnde non sequitur quod ipsa potentia visiua sit forma substantialis oculi: sed ipsa essentia animæ secundum quod est subiectum vel principium talis potentiæ. Ad decimum 10 dicendum, quod forma accidentalis quæ est principium actionis: ipsamet est potentia vel virtus substantiæ agentis. Non autem procedetur in infinitum: vt cuiuslibet virtutis, sic alia virtus. Ad vndecimum dicendum, quòd essentia 11 est maius bonum quodammodo quam potentia, sicut causa est potior effectu, potentiæ etiam sunt quodammodo potentiores, inquantū sunt propinquiores actibus, quibus anima suo fini inhæret. Ad duodecimum dicendum, quod 12 ex hoc contingit quod ab essentia animæ aliqua potentia fluat quæ non est actus corporis, quia essentia animæ excedit corporis proportionem, vt supra dictum est, vnde nō sequitur quod potentia sit immaterialior quam essentia. Sed ex immaterialitate essentiæ sequitur immaterialitas potentiæ. Ad decimumtertium dicendum, quod accidentium vnum est alio substantiæ propinquius, sicut quantitas 13 est propinquior substantiæ quam qualitas. Et ita substantia recipit vnum accidens alio mediante, sicut colorē mediante superficie, & scientiam mediante potentia intellectiua. Eo igitur modo potentia animæ est susceptiua contrariorum, sicut superficies albi & nigri, inquantum scilicet substantia suscipit contraria secundum prædicta. Ad deci- 14 mumquartum dicendum, quòd anima inquantū est forma corporis secundum suam essentiā, dat esse corpori inquantum est forma substātialis, & dat sibi huiusmodi esse quod est vitale inquantum est talis forma, scilicet anima, & dat ei huiusmodi viuere, scilicet in intellectuali natura, inquantum est talis anima, scilicet intellectiua. Intelligere autem quandoque sumitur pro operatione. Et sic principium eius est potentia vel habitus. Quandoque vero pro ipso esse intellectualis naturæ. Et sic principium ejus quod est intelligere, est ipsa essentia animæ intellectiuæ. Ad decimūquin- 15 tū dicendum, q̃ potentia materię non est ad operari, sed ad esse substantiale. Et ideo potentia materię potest esse in genere substantiæ, non autem potentia animæ quæ est ad operari. Ad decimumsextum dicendum, quod sicut supra 16 dictum est, Aug. comparat notitiam & amorem ad mentē, secundum quod cognoscitur & amatur. Et si secundū hanc habitudinem notitia & amor essent in mente, vel in anima, sicut in subiecto, sequeretur quod pari ratione esset sicut in subiecto in omnibus cognitis & amatis. Et sic accidens trāscenderet suum subiectum, quod est impossibile. Alioquin si Augustinus intenderet probare quod hæc essent ipsa essentia animæ, nulla esset eius probatio. Nō enim minus verum est de essentia rei, quæ non est extra rem, quam de accidente, quod non est extra subiectum. Ad decimumse- 17 ptimum dicendum, quod ex hoc ipso quod anima immunis est à materia secundū suam substantiam, sequitur quod habeat virtutem intellectiuā, non autem ita quod eius virtus sit sua substantia. Ad decimumoctauum dicendum, 18 quòd intellectus non solū est potentia intellectiua, sed multo magis substantia per potentiam, vnde intelligitur non solum potentia, sed etiam substantia. Ad decimumnonū 19 dicendum, q̃ potentiæ animæ dicuntur partes, nō essentiæ animæ, sed totalis virtutis eius, sicut si diceretur q̃ potentia Balliui est pars totius potestatis regiæ. Ad 20. dicendum, 20 quod potentiarum animæ plures non sunt in anima, sicut in subiecto, sed in composito. Et huic multiplicitati potentiarum competit multiformitas partium corporis, potentiæ vero quæ sunt in sola substantia animæ, sicut in subiecto sunt intellectus agens & possibilis & voluntas. Et ad hāc multiplicitatem potentiarum sufficit quod in substantia animæ est aliqua cōpositio actus & potentiæ, vt supra dictū est. Et hæc de spiritualibus creaturis dicta sufficiant.

QVÆSTIO VNICA
DE ANIMA,
Est autem in 21. articulos diuisa.

Primo enim quæritur vtrum Anima humana possit esse forma, & hoc aliquid.
2 Vtrum Anima humana sit separata secundum esse à corpore.
3 Vtrum intellectus possibilis, siue anima intellectiua sit vna in omnibus.
4 Vtrum necesse sit ponere intellectum agentem.

Universidad de Deusto
Biblioteca

5 Vtrum intellectus agens sit vnus & separatus.
6 Vtrum anima sit composita ex materia & forma.
7 Vtrum angelus & anima differant specie.
8 Vtrum anima rationalis tali corpori debeat vniri quale est corpus humanum.
9 Vtrum anima vniatur materiæ corporali.
10 Vtrum anima sit tota in toto copore & in qualibet parte eius.
11 Vtrum in homine anima rationalis sensibilis & vegetabilis sit vna substantia.
12 Vtrum anima sit suæ potentiæ.
13 De distinctione potentiarum animæ, vtrum videlicet distinguantur per obiecta.
14 De immortalitate animæ humanæ, & vtrum sit immortalis.
15 Vtrum anima separata à corpore possit intelligere.
16 Vtrum anima coniuncta corpori possit intelligere substantias separatas.
17 Vtrum anima separata possit intelligere substantias separatas.
18 Vtrum anima separata cognoscat omnia naturalia.
19 Vtrum potentiæ sensitiuæ remaneant in anima separata.
20 Vtrum anima separata singularia cognoscat.
21 Vtrum anima separata possit pati ab igne corporeo.

Num anima humana possit esse forma, & hoc aliquid.

ARTIC. I.

Primum.

QVÆSTIO est de Anima. vtrum anima humana possit esse forma & hoc aliquid. Et videtur quod non. Si enim anima humana est hoc aliquid est subsistens & habēs per se esse completum. Quod autem aduenit alicui post esse completum, aduenit ei accidentaliter, vt albedo homini, & vestimentum. Corpus igitur vnitum animæ aduenit ei accidentaliter. Si ergo anima est hoc aliquid, non est forma substantialis corporis. 2 Præterea, si anima est hoc aliquid, oportet quod sit aliquid individuatū: nullum enim vniuersalium est hoc aliquid. Aut igitur individuatur ex aliquo alio, aut ex se. Si ex alio & est forma corporis, oportet quod individuetur ex corpore. Nam formæ individuantur ex propria materia. Et sic sequitur, quod remoto corpore tollitur individuatio animæ: & sic anima non poterit esse per se subsistens, nec hoc aliquid. Si autem ex se individuatur, aut est forma simplex: aut est compositum ex materia & forma. Si est forma simplex, sequetur, q̄ anima individuata ab alia differre non poterit nisi secundum formam. Differentia autem secūdum formam facit diuersitatem speciei. Sequitur igitur quod animæ diuersorū horum sint species differentes. Vnde & homines specie differrent, si anima est forma corporis, cum vnumquodq; a propria forma speciem sortiatur. Si autem anima est composita ex materia & forma, impossibile est q̄ secundum se totam sit forma corporis. Nam materia nullius est forma. Relinquitur igitur quod impossibile sit animam simpl̄ esse hoc aliquid & formam. 3 Præterea, si anima est hoc aliquid, sequitur quod sit individuum quoddam. Omne autem individuū est in aliqua specie & in aliquo genere. Relinquitur igitur quod anima habeat propriam speciem & proprium genus. Impossibile est autem quod aliquid propriam speciem habens recipiæ superadditionem alicuius ad speciei cuiusdam constitutionem. Quia vt Philosophus dicit octauo Metaphysi. formæ vel species rerum sunt sicut numeri, quibus quicquid subtrahitur vel additur speciem variat. Materia autem & forma vniuntur ad speciei constitutionem. Si igitur anima est hoc aliquid, non vnietur corpori 4 vt forma materiæ. Præterea, cum Deus res propter sui bonitatem fecerit, quæ in diuersis rerum gradibus manifestatur, tot gradus entium instituit, quot potuit natura pati. Si igitur anima humana potest per se subsistere, quod oportet dicere si est hoc aliquid, sequetur quod anima per se existens sit vnus gradus entium. Formæ autem non sunt vnus gradus entium seorsum sine materijs. Igitur anima si 5 est hoc aliquid, non erit forma alicuius materiæ. Præterea, si anima est hoc aliquid & per se subsistens, oportet quod si incorruptibilis, cum neque contrarium habeat, neque ex contrarijs composita sit. Si autem est incorruptibilis non potest esse proportionata corpori corruptibili quale est corpus humanum. Omnis autem forma est proportionata suæ materiæ. igitur si anima est hoc aliquid, non erit forma 6 corporis humani. Præterea, nihil subsistens est actus pu-rus, nisi Deus. Si igitur anima est hoc aliquid vtpote per se subsistens, erit in ea aliqua compositio actus & potentiæ. Et sic non poterit esse forma, quia potentia non est alicuius actus. Si igitur anima sit hoc aliquid non erit forma.

Præterea, si anima est hoc aliquid potens per se subsistere, 7 non oportet quod corpori vniatur nisi propter aliquod bonum ipsius. Aut igitur propter aliquod bonum essentiale, aut propter bonum accidentale, propter bonum essentiale non, quia sine corpore potest subsistere. Neque etiam propter bonum accidentale, quia præcipue videtur esse cognitio veritatis, quam anima humana per sensus accipit, qui sine organis corporeis esse non possunt. Sed animæ puerorum antequam nascantur morientium, dicuntur à quibusdam perfectam cognitionem rerum habere, quam tamen constat quod per sensum non acquisierunt. Si igitur anima est hoc aliquid nulla ratio est, quare corpori vniatur vt forma. Præterea, forma & hoc aliquid ex opposito diuidun- 8 tur, dicit enim Philosophus in secundo de Anima, quod substantia dividitur in tria. quorum vnum est forma, aliud materia, & tertium quod est hoc aliquid. Opposita autem non dicuntur de eodem. ergo anima humana non potest esse forma & hoc aliquid. Præterea, id quod est hoc ali- 9 quid per se subsistit. Formæ autem proprium est quod sint in alio quæ dicuntur esse opposita. Si igitur anima est hoc aliquid, non videtur quod sit forma. Sed diceretur quod corrupto corpore anima remaner hoc aliquid & per se subsistens, sed tunc perit in ea ratio formæ. Sed contra, quia 10 ne quod potest abscedere ab aliquo, manente substantia eius, inest ei accidentaliter. Si igitur anima remanente post corpus perit in ea ratio formæ, sequitur quod ratio formæ cōueniat ei accidentaliter. Sed non vnitur corpori ad constitutionem hominis, nisi prout est forma, ergo vnitur corpori accidentaliter, & per consequens homo erit ens per accidens, quod est inconueniens. Præterea, si anima 11 humana est hoc aliquid & per se existens, oportet quod per se habeat aliquam propriam operationem, quia vnius-cuiusque rei per se existentis est aliqua propria operatio. Sed anima humana non habet aliquam propriam operationem, quia ipsum intelligere quod maxime videtur esse eius proprium non est animæ, sed hominis per animam, vt dicitur in 1. de Anima. ergo anima humana non est hoc aliquid. Præterea, si anima humanæ est forma corporis, 12 oportet quod habeat aliquam dependentiam ad corpus. Forma enim & mater a ad seinuicem dependent. Sed quod dependet ex aliquo non est hoc aliquid. Si igitur anima est forma corporis non erit hoc aliquid. Præterea, si ani- 13 ma est forma corporis, oportet quod animæ & corporis sit vnum esse. Nam ex materia & forma fit vnum secundum esse. Sed animæ & corporis non potest esse vnum esse, cum sint diuersorum generum. anima enim est in genere substantiæ incorporeæ, corpus vero in genere substantiæ corporeæ. Anima igitur non potest esse forma corporis. Præterea, esse corporis est esse corruptibile & ex parti- 14 bus quantitatis et sultans, esse autem animæ est incorruptibile & simplex. ergo corporis & animæ non est vnum esse. Sed dicetur quod corpus humanum ipsum esse corporis habet per animam. Sed contra, Philosophus dicit in 15 secundo de Anima, quod anima est actus corporis physici organici. hoc igitur quod comparatur ad animam, vt materia ad actum est iam corpus physicum organicum, quod non potest esse nisi per aliquam formam quæ constituatur in genere corporis. habet igitur corpus humanum suum esse præter esse animæ. Præterea, principia essentialia quæ 16 sunt materia & forma, ordinantur ad esse. Sed ad aliud quod potest haberi in natura ab vno non requiruntur duo. Si igitur anima cum sit hoc aliquid, habet in se proprium esse, non adiungetur ei secundum naturam corpus, nisi vt materia formæ. Præterea, esse comparatur ad substantiam 17 animæ, vt actus eius. Et sic oportet quod sit supremum in anima. Inferius autem non contingit id quod est superius secundum supremum in eo, sed magis secundum infimum. Dicit enim Dionysius 7. cap. de Diuinis nomi. quod diuina splendia contingit suis primorum principiis, secundorum. Corpus igitur quod est inferius anima, non pertingit ad esse

ad esse quod est supremum in ipsa. Præterea, quorum est vnum esse, & vna operatio. Si igitur esse animæ humanæ coniunctū corpori sit cōmune corpori & operatio eius quæ est intelligere erit communis animæ & corpori, q̄d est impossibile, vt probatur in tertio de Anima. Non est igitur vnum esse animæ humanæ & corporis, vnde sequitur quod anima non sit forma corporis, & hoc aliquid.

Contra.

SED CONTRA, vnumquodque sortitur speciē per propriam formam. Sed homo est homo inquantum est rationalis, ergo anima rationalis est propria forma hominis. Est autem hoc aliquid & per se subsistens, cum per se operetur. Non enim est intelligere per organum corporeum, vt probatur in tertio de anima. Anima igitur humana est 2 hoc aliquid & forma. Præterea, vltima perfectio animæ humanæ consistit in cognitione veritatis quæ est per intel- 17 lectum. Ad hoc autem quod perficiatur anima in cognitione veritatis, indiget vniri corpori, quia intelligit per phantasmata quæ non sunt sine corpore, ergo necesse est vt anima corpori vniatur vt forma: etiamsi sit hoc aliquid.

CONCLVSIO.

Anima humana cum sit nobilissima formarū naturalium, subsistens & hoc aliquid est, non tāquam aliquid completum in specie, sed quasi speciem humanam perficiens vt est corporis forma.

RESP.

RESPONDEO dicendum, quod hoc aliquid proprie dicitur indiuiduum in genere substantiæ. Dicit enim Philosophus in Prædicamentis, quod primæ substantiæ indubitanter hoc aliquid significant, secundæ vero substantię & si videantur hoc aliquid significare, magis tamen significant quale quid. Indiuiduum autem in genere substantiæ non solum habet quod per se possit subsistere, sed quod sit aliquid completum in aliqua specie & genere substantiæ, vnde Philosophus etiam in prædicamētis manum & pedem & huiusmodi nominat partes substantiarū, magis quam substantias primas vel secundas: quia licet non sint in alio sicut in subiecto, quod proprie subsistentiæ est, non tamen participant complete naturam alicuius speciei, vnde non sunt in aliqua specie, neque in aliquo genere, nisi per reductionem, duobus igitur existentibus de ratione eius quod est hoc aliquid, quidam vtrumque animæ humanæ abstulerunt dicentes animam esse Harmoniam, vt Empedocles: aut complexionem, vt Galenus, aut aliquid huiusmodi. Sic enim anima neque per se poterit subsistere, neque erit aliquid completum in aliqua specie vel genere subsistentiæ, sed erit forma tantum similis aliis materialibus formis. Sed hæc positio stare non potest, nec quantum ad animam vegetabilem, cuius operationes oportet habere aliquod principium supergredi ens qualitates actiuas & passiuas, quæ in nutriendo & in augendo se habent instrumentaliter tantum, vt probatur in secundo de Anima, complexio autem & harmonia qualitates elementares non transcendunt. Similiter anima non potest stare quantum ad animam sensibilem, cuius operationes sunt in recipiendo species sine materia, vt probatur in secūdo de Anima, cum tamē qualitates actiuæ & passiuæ vltra materiam se non extendant, vtpote materiæ dispositiones, existentes. Multo autem minus potest stare quantum ad animam rationalem, cuius operationes sunt intelligere & abstraliere species non solum à materia, sed ab omnibus conditionibus materialibus individuantibus, quod requiritur ad cognitionem vniuersalis. Sed adhuc aliquid amplius proprie in anima rationali considerari oportet, quia nō solum absque materia & conditionibus materiæ species intelligibiles recipit, sed nec etiam in eius propria operatione possibile est communicare aliquod organum corporale, vt sic aliquod corporeum sit organum intelligendi, sicut oculus est organum videndi, vt probatur in tertio de Anima. Et sic oportet quod anima intellectiua per se agat, vtpote proprium operationem habens absque corporis communione. Et quia vnumquodque agit secundum quod est actu, oportet quod anima intellectiua habeat esse per se absolutum non dependens a corpore. Formæ enim, quæ habent esse dependens a materia vel subiecto, non habent per se operationē. Non enim calor agit, sed calidum. Et propter hoc posteriores Philosophi iudicauerunt partem animæ intellectiuam esse aliquid per se subsistēs. Dicit enim Philosophus in primo de Anima, quod intellectus est substantia quædam, & non corrumpitur. Et in idem redit dictum Platonis ponentis animam immortalem & per se subsistentem, ex eo quod mouet seipsam. Large enim accepit motum pro omni operatione, vt sic intelligatur quod intellectus mouet seipsum, qui à seipso operatur. Sed vlterius posuit Plato, quòd anima humana non solum per se subsisteret, sed quod etiam haberet in se completam naturam speciei. Ponebat enim totam naturam speciei in anima esse, dicens, hominem non esse aliquid compositum ex anima & corpore, sed animam corpori aduentitem, vt sit comparatio animæ ad corpus, sicut nautæ ad nauem, vel sicut induti ad vestem. Sed hæc opinio stare non potest. Manifestum est enim id quo viuit corpus animam esse: viuere autem est esse viuentium. Anima igitur est quo corpus humanum habet esse actu: huiusmodi autem forma est. Est igitur anima humana corporis forma. Item si anima esset in corpore, sicut nauta in naui, non daret speciem corpori, neque partibus eius. cuius cōtrarium apparet ex hoc quod recedente anima singulæ partes nō retinent pristinum nomen nisi æquiuoce. Dicitur enim oculus mortui æquiuoce oculus sicut pictus aut lapideus, & simile est de aliis partibus. Et præterea, si anima esset in corpore sicut nauta in naui, sequeretur quod vnio animæ & corpotis esset accidentalis. Mors igitur, quæ inducit eorum separationem, non esset corruptio substantialis, quod patet esse falsum. Relinquitur igitur, quòd anima est hoc aliquid, vt per se potens subsistere, non quasi habens in se completam speciem, sed quasi perficiens speciem humanam vt est forma corporis, & sic similiter est forma, & hoc aliquid. Quod quidem ex ordine formarum naturalium considerari potest. Inuenitur enim inter formas inferiorum corporum tanto aliqua altior, quāto superioribus principiis magis assimilatur & appropinquat. Quod quidem ex propriis formarum operationibus perpendi potest. Formæ enim elementorum, quæ sunt infimæ & materiæ propinquissimæ, non habent aliquam operationem excedentem qualitates actiuas & passiuas, vt rarum & densum, & aliæ huiusmodi, quæ videntur esse materiæ dispositiones. Super has autem sunt formæ mixtorum corporum, quæ præter prædictas operationes, habet aliquam operationem consequentem speciem, quā sortiuntur ex corporibus cœlestibus, sicut quod Adamas attrahit ferrum non propter calorem aut frigus, aut aliquid huiusmodi, sed ex quadam participatione virtutis cœlestis. Super has autem formas sunt iterum animæ plantarū, quæ habent similitudinem non solum ad ipsa corpora supercœlestia sed ad motores, corporum cœlestium, inquantum aut principia cuiusdā motus, quibusdam se ipsa mouentibus. Super has autem vlterius sunt animæ brutorum, quæ similitudinem habent ad substantiam mouentem cœlestia corpora, non solum in operatione qua mouēt corpora, sed etiam in hoc quod in seipsis cognoscitiuæ sunt, licet brutorum cognitio sit materialium tantum & materialiter. vnde organis corporalibus indigent. Super has autem vltimo sunt animæ humanæ, quæ similitudinem habent ad superiores substantias, etiam in genere cognitionis, quia immaterialia cognoscere possunt intelligendo. In hoc tamen ab eis differunt, quod intellectus animæ humanæ habet naturam acquirēdi cognitionem immaterialem ex cognitione materialium, quæ est per sensum. Sic igitur ex operatione animæ humanæ modus esse ipsius cognosci potest. Inquantum enim habet operationem materialia transcendentem, esse etiam suum est supra corpus eleuatum, non dependens ex ipso, inquantum vero immaterialem cognitionem ex materiali est nata acquirere, manifestum est quod complementum suæ speciei esse non potest absque corporis vnione. Non enim aliquid est completum in specie, nisi habeat ea quæ requiruntur ad propriam operationem ipsius speciei. Sic igitur anima humana inquantum vnitur corpori vt forma, etiam habet esse eleuatum supra corpus, non dependens ab eo. manifestum est quod ipsa est in confinio corporalium & separatarum substantiarum constituta.

Ad primū.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod licet anima habeat esse completum, non tamen sequitur quod corpus ei accidentaliter vniatur. Tum quia illud idem esse quod est animæ, cōmunicat corpori, vt sit vnum esse totius cōpositi. Tum etiam, quia & si possit per se subsistere, non tamen habet speciē completā, sed corpus aduenit ei ad cōpletionem speciei. Ad secundum dicendum, quod vnumquodque

Universidad de Deusto
Biblioteca

secundum idem habet esse & indiuiduationem. vniuersalia enim non habent esse in rerum natura, vt vniuersalia sunt, sed solum secúdum quod sunt indiuiduara. Sic igitur esse animæ est à Deo, sicut à principio actiuo, & in corpore, sicut in materia: nec tamen esse animæ perit pereunte corpore, ita & indiuiduatio animæ, & si aliquá relationem
3 habeat ad corpus, non tamen perit corpore pereunte. Ad tertium dicendum, quòd anima humana non est hoc aliquid sicut subſtantia completam speciem habens, sed sicut pars habentis speciem completam, vt ex dictis patet. Vnde
4 ratio non sequitur. Ad quartum dicendũ, quòd licet anima humana per se possit subsistere, non tamen per se habet speciem completam: vnde non posset esse quod animæ se-
5 paratæ constituerent vnum gradum entium. Ad quintum dicendum, quòd corpus humanum est materia proportionata animæ humanæ. Comparatur enim ad eam vt potentia ad actum. Nec tamen oportet quod ei adæquetur in vir tute essendi, quia anima humana non est forma à materia totaliter compræhẽsa, quod patet ex hoc quod aliqua eius operatio est supra materiam. Potest tamẽ aliter dici secundum sententiam fidei, quòd corpus humanum à principio aliquo modo incorruptibile constitutũ est & per peccatum necessitatem moriẽdi incurrit, à qua iterum in resurrectione liberabitur: vnde per accidẽs est quod ad mortalitatem
6 animæ non pertingit. Ad sextum dicendum, quòd anima humana cum sit subsistens, composita est ex potentia & actu. Nam ipsa substantia animę non est suum esse, sed comparatur ad ipsum, vt potentia ad actum. Nec tamen sequitur quod anima non possit esse forma corporis, quia etiam in aliis formis id quod est vt forma & actus in comparatio ne ad vnum, est vt potentia in comparatione ad aliud, sicut diaphanum formaliter aduenit aẽri, quod tamen est
7 potentia respectu luminis. Ad septimum dicendum, quòd anima vnitur corpori, & propter bonum quod est perfectio subſtantialis, vt scilicet compleatur species humana, & propter bonum quod est perfectio accidentalis, vt scilicet perficiatur in cognitione intellectiua quam anima ex sensibus acquirit: hic enim modus intelligendi est vt naturalis homini. Nec obstat si animæ separatæ puerorum & aliorum hominum alio modo intelligendi vtuntur, quia hoc magis competit ei ratione separationis quam ratione
8 speciei humanæ. Ad octauum dicendum, quòd non est de ratione eius quod est hoc aliquid quod sit ex materia & forma compositum, sed solum quod possit per se subsistere; vnde licet compositum sit hoc aliquid, non tamen remouetur quin aliis possit competere quod sint hoc ali-
9 quid. Ad nonum dicendum, quòd in alio esse sicut accidens in subiecto, tollit rationem eius quod est hoc aliquid. Esse autem in alio sicut partem quo modo anima est in homine, non omnino excludit quin id quod est in alio possit hoc aliquid dici. Ad decimum dicendum, quòd cor-
10 rupto corpore nõ perit ab anima natura, secundum quam competit ei vt sit forma, licet non perficiat materiam actu vt sit forma. Ad vndecimum dicendum, quòd intelligere
11 est propria operatio animæ, si considéretur principium à quo egreditur operatio. Nõ enim egreditur ab anima mediante organo corporali, sicut visio mediante oculo. Communicat tamen in ea corpus ex parte obiecti. Nam phantasmata quæ sunt obiecta intellectus sine corporeis organis esse non possunt. Ad duodecimum dicendum, quòd
12 etiam anima aliquam dependentiam habet ad corpus, inquantum sine corpore non pertingit ad complementum suæ speciei. Non tamen sic dependet à corpore, quin sine
13 corpore esse possit. Ad decimumtertium dicendum, quòd necesse est si anima est forma corporis, quod animæ & corporis sit vnum esse commune, quod est esse compositi. Nec hoc impeditur per hoc quod anima & corpus sint diuersorum generum. Nam neque anima neque corpus sunt in
14 specie vel genere, nisi per reductionem: sicut partes reduc untur ad speciem, vel genus totius. Ad decimumquartum dicendum, quòd illud quod proprie corrumpitur non est forma neque materia, neque ipsum esse, sed compositum. Dicitur autem esse corporis corruptibile, inquantum corpus per corruptionem deficit ab illo esse quod erat sibi & animæ commune, quod remanet in anima subsistente. Et pro tanto etiam dicitur ex partibus consistens esse corporis, quia ex suis partibus corpus constituitur ta-
15 le, vt possit ab anima esse recipere. Ad decimumquintum dicendum, quòd in diffinitionibus formarum aliquan do ponitur subiectum, vt informe, sicut cum dicitur: motus est actus existentis in potentia. Aliquando autem ponitur subiectum formarũ sicut cum dicitur: motus est actus mobilis, lumen est actus lucidi. Et hoc modo dicitur atiima actus corporis organici Physici, quia anima facit ipsum esse corpus organicum, sicut lumen facit aliquid esse lucidũ.

Ad decimumsextum dicendum, quòd principia essentia- 16
lia alicuius speciei ordinantur non ad esse tantum, sed ad esse huius speciei: licet igitur anima possit per se esse, non tamen potest in complemento suæ speciei esse sine corpo- 17
re. Ad decimumseptimum dicendũ, quòd licet esse sit formalissimum inter omnia, tamen est etiam maxime communicabile; licet non eodem modo ab inferioribus & superioribus communicetur. Sic ergo corpus esse animæ participat, sed non ita nobiliter sicut anima. Ad decimum- 18
octauum dicendum, quòd quamuis esse animæ sit quodammodo corporis, non tamen corpus attingit ad esse animæ participandum secundum totam suam nobilitatem & virtutem. Et ideo est aliqua operatio animæ in qua non communicat corpus.

Num anima humana sit separata secundum esse à corpore.

ARTIC. II.

SECVNDO quæritur vtrum anima humana sit separata secundum esse à corpore. Et videtur quod sic. Dicit enim Philosophus in 3. de Anima, ꝙ sensitiuũ non sine corpore est, Intellectus autem est separatus. Intellectus autem est anima humana: ergo anima humana est secundum esse à corpore separata. Præterea, anima est actus corporis 1
Physici organici, inquantum corpus est organum eius. Si igitur intellectus vnitur secundum esse corpori vt forma, oportet quod corpus sit organum eius, quod est impossibile, vt probat Philosophus in 3. de Anima. Præterea, maior 3
est cõtretio formæ ad materiã quam virtutis ad organum. Sed intellectus propter sui simplicitatem non potest esse concretus corpori, sicut virtus organo: ergo multo minus potest ei vniri sicut forma ad materiã. Sed diceretur quod intellectus, id est potentia intellectiua non habet organum, sed ipsa essentia animæ intellectiuæ vnitur corpori vt forma. Sed contra, effectus non est simplicior sua causa. Sed potentia animæ est effectus essentiæ eius, quia om- 4
nes potentiæ fluunt ab esse eius. Nulla ergo potentia animæ est simplicior esse animæ. Si ergo intellectus non potest esse actus corporis, vt probatur in tertio de Anima, neq; anima intellectiua poterit vniri corpori vt forma. Præ- 5
terea, Omnis forma vnita materiæ indiuiduatur per materiam. Si igitur anima intellectiua vnitur corpori vt forma, oportet quod sit indiuidua: ergo formæ receptæ in ea sunt formæ indiuiduatæ. Non ergo anima intellectiua poterit vniuersalia cognoscere, quod patet esse falsum. Præterea, 6
forma vniuersalis non habet quod sit intellectiua à re quæ est extra animam, quia omnes formæ quæ sunt in rebus extra animam sunt indiuiduatæ. Si igitur formæ intellectus sint vniuersales, oportet quod hoc habeant ab anima intellectiua. Non ergo anima intellectiua est forma indiuiduata, & ita non vnitur corpori secundum esse. Sed diceretur quod formæ intelligibiles ex illa parte qua inhærent animæ sunt indiuiduatæ, sed ex illa parte qua sunt rerum similitudines sunt vniuersales, repræsentantes res secundum naturam communem, & non secundum principia indiuiduata. Sed contra, cum forma sit principium operati- 7
onis, operatio egreditur à forma secundum modum quo inhæret subiecto. Quanto enim aliquid est calidũ, tantum calefacit. Si igitur species rerum quæ sunt in anima intellectiua sunt indiuiduatæ ex ea parte qua inhærent animę, cognitio quæ sequitur erit indiuidualis tantum & non vniuersalis. Præterea, Philosophus dicit in 2. de Anima, quòd 8
sicut trigonum est in tetragono, & tetragonum est in pentagono, ita nutritiuum est in sensitiuo, & sensitiuum in intellectiuo. Sed trigonum non est in tetragono actu, sed potentia tantum, neque etiam tetragonum in pentagono: ergo nec nutritiuum nec sensitiuum sunt actu in intellectiua parte animæ. Cum ergo pars intellectiua non vniatur corpori nisi mediante nutritiuo & sensitiuo, ex quo nutritiuum & sensitiuum non sunt actu in intellectiuo, intellectiua pars animæ non erit corpori vnita. Præterea, Phi- 9
losophus dicit in 16. de Animalibus, quod non est simul animal & homo, sed primum animal, & postea homo. Non igitur

igitur unidem est quo est animal, & quo est homo. Sed animal est per sensitiuum: homo vero per intellectiuum. Non igitur sensitiuum & intellectiuum vniuntur in vna substan-
10 tia animæ, & sic idem quod prius. Præterea, forma est in eodem genere cum materia cui vnitur. Sed intellectus non est de genere corporalium. Intellectus igitur non est
11 forma vnita corpori sicut materiæ. Præterea, ex duabus substantiis existentibus actu non fit aliquid vnum. Sed tam corpus quam intellectus est substantia existens actu. Non igitur intellectus potest vniri corpori, vt ex eis fiat aliquid
12 vnum. Præterea, omnis forma vnita materiæ reducitur in actum per motum & mutationem materiæ. Sed anima intellectiua non reducitur in actum de potentia materiæ, sed est ab extrinseco, vt Philosophus dicit in decimosexto
13 de Animalibus. ergo non est forma vnita materiæ. Præterea, vnumquodque secundum quod est sic operatur. Sed anima intellectiua habet operationem per se sine corpore scilicet intelligere. ergo non est vnita corpori secundum
14 esse. Præterea, minimum inconueniens est Deo impossibile. Sed inconueniens est quod anima innocens corpori includatur, quod est quasi carcer. Impossibile est igitur
15 Deo quod animam intellectiuam vniat corpori. Præterea, nullus artifex sapiens præstat impedimentum suo operato. Sed animæ intellectiuæ est maximum impedimentum corpus ad veritatis cognitionem percipiendam in qua perfectio eius consistit, secundum illud Sapien. nono. Corpus quod corrumpitur aggrauat animam. Non igitur Deus
16 animam intellectiuam corpori vniuit. Præterea, ea quæ sunt vnita adinuicem habent mutuam affinitatem adinuicem. Sed anima intellectiua & corpus habet contrarietatem, quia caro concupiscit aduersus spiritum, & spiritus aduersus carnem. Galat. quinto: Non igitur anima in-
17 tellectiua vnita est corpori. Præterea, intellectus est in potentia ad omnes formas intelligibiles, nullam earum habens in actu, sicut materia prima est in potentia ad omnes formas sensibiles, & nullam earum habet in actu. Sed hac ratione est prima materia vna omnium. ergo & intellectus est vnus omnium, & sic non est vnitus corpori quod
18 ipsum induiduet. Præterea, Philosophus probat in tertio de Anima, quod si intellectus possibilis haberet organum corporale, haberet aliquam naturam determinatam de naturis sensibilibus. & sic non esset receptiuus & cognoscitiuus omnium formarum sensibilium. Sed magis forma vnitur materiæ quam virtus organo. ergo si intellectus vniatur corpori vt forma, haberet aliam naturam sensibilem determinatam. & sic non esset receptiuus & cognoscitiuus omnium formarum sensibilium, quod est im-
19 possibile. Præterea, omnis forma vnita materiæ est in materia recepta. Omne autem quod recipitur ab aliquo est in eo per modum recipientis. ergo omnis forma vnita materiæ est in ea per modum materiæ. Sed modus materiæ sensibilis & corporalis non est quod recipiat aliquid per modum intelligibilem. Cum igitur intellectus habeat esse intelligibile, non est forma materiæ corporalis vnita.

Præterea, si anima vnitur materiæ corporali: oportet
20 quod recipiatur in ea. Sed quicquid recipitur ab eo quod est esse à materia receptum est in materia recepta, ergo si anima est vnita materiæ: quicquid recipitur in anima recipitur in materia. Sed formæ intellectus non possunt recipi à materia prima: quinimmo per abstractionem à materia intelligibiles fiunt, ergo anima quę est vnita materiæ corporali non est receptiua formarum intelligibilium; & ita intellectus qui est receptiuus formarum intelligibilium non erit vnitus materiæ corporali.

Contra. SED CONTRA est quod Philosophus dicit in tertio de Anima, quod non oportet quærere, si anima & corpus sint vnum, sicut neque de cera & figura. Sed figura nullo modo potest esse separata à cera secundum esse, ergo nec
2 anima est separata à corpore. Sed intellectus est pars animæ, vt Philosophus dicit in tertio de Anima, ergo intellectus non est separatus à corpore secundũ esse. Præterea, nulla forma est separata à materia secundum esse. Sed anima intellectiua est forma corporis, ergo non est forma separata à materia secundum esse.

CONCLVSIO.

Impossibile est animam humanam, & intellectum, quo homo intelligit, esse à corpore secundum esse separatum, ita quod sit subſtantia separata, sed est quædam vis & animæ potestas.

RESPONDEO. Ad euidentiam huius quæstionis *RESP.* considerandum est, quòd vbicũque inuenitur aliquid quandoque in potentia, quandoque in actu, oportet esse aliquod principium, per quod res illa sit in potentia. Sicut homo quandoque est sentiens actu, & quandoque in potẽtia: & propter hoc in homine oportet ponere principium sensitiuum, quod sit in potentia ad sensibilia, si enim esset semper sentiens actu, formæ sensibilium ineſſent semper actu principio sentiendi. Similiter cum homo inueniatur quandoque intelligens actu, quandoque intelligens in potentia tantũ, oporter in homine cõsiderare aliquod intellectiuum principium, quod sit potentia ad intelligibilia. Et hoc principium nominat Philosophus in tertio de Anima, intellectũ possibilem, hunc igitur intellectum possibilem necesse est esse in potentia omnia, quæ sunt intelligibilia per hominẽ, & receptum eorum, & per consequens denudatum ab his. Quia omne quod est receptiuum aliquorum, est in potentia ad ea inquantum de se est denudatum ab eis, sicut pupilla, quę est receptiua omnium colorum, caret omni colore: homo autem natus est intelligere formas omnium sensibilium rerũ, oportet igitur intellectũ possibilẽ esse denudatũ, quantũ in se est ab omnibus sensibilibus formis & materiis, & ita oportet quod non habeat aliquod organũ corporeum. Si igitur haberet aliquod organũ corporeum determinaretur ad aliquam naturam sensibilem, sicut potentia visiua determinatur ad naturam oculi. Per hanc Philosophi demonstrationem excluditur positio Philosophorum antiquorum, qui ponebant intellectum non differre à potentiis sensitiuis, vel quicunque alii posuerunt principium quo intelligit homo esse aliquá formam vel virtutem permixtam corpori, sicut aliæ formæ, aut virtutes materiales. Sed hoc quidam fugientes in contrarium dilabuntur errorem. Existimant enim sic intellectum possibilem esse denudatum ab omni natura sensibili & impermixtum corpori, quod sit quædam subſtantia secundum esse à corpore separata, quæ sit in potentia ad omnes formas intelligibiles. Sed hæc positio stare non potest. Non enim inquirimus de intellectu possibili, nisi secundum quod per eum intelligit homo: sic enim Arist. in eius notitiam deuenit: quod patet ex hoc quod dicit in tertio de Anima, incipiens tractare de intellectu possibili, de parte autem animæ, qua cognoscit anima & sapit, considerandum est. Et iterum. Dico autem intellectum possibilem, quo intelligit anima. Si autem intellectus possibilis esset subſtantia separata, impossibile esset quod eo intelligeret homo. Non enim est possibile, ꝙ si aliqua subſtantia operatur aliquam operationem, ꝙ illa operatio sit alterius subſtãtiæ ab ea diuisæ, licet enim duarum subſtantiarum diuersarum vna possit alteri esse causa operandi vt principale agens instrumento: tamen actio principalis agentis non est actio instrumenti eadem secundum numerum, cum actio principalis agentis sit in mouendo instrumentum: actio vero instrumenti in moueri à principali agente & mouere aliquid alterum. Sic igitur si intellectus possibilis sit subſtantia separata secundũ esse ab hoc homine siue ab illo homine, impossibile est quod intelligatur intellectus possibilis huius hominis vel illius: vnde omnis ista operatio, quæ est intelligere non attribuitur alij principio in homine, nisi intellectui possibili, sequitur ꝙ nullus homo aliquid intelligat: vnde idem modus disputandi est contra hanc positionem, & contra negantes principia, vt patet per disputationem Arist. contra eos in quarto Metaph. hoc autem inconueniens euitare intendens Auerrois huius positionis sectator, posuit intellectum possibilem, licet secundum esse sit à corpore separatus, tamen continuari cũ homine mediantibus phãtasmatibus. Phantasmata enim vt dicit Philosophus in tertio de Anima, se habent ad intellectum possibilem sicut sensibilia ad sensum, & colores ad visum. Sic igitur species intelligibilis habet duplex subiectum: vnum in quo est secundum esse intelligibile, & hoc est intellectus possibilis. Aliud in quo est secundum esse reale, & hoc subiectum sunt ipsa phantasmata. Est igitur quædam continuatio intellectus possibilis cum phantasmatibus, inquantum species intelligibilis est quodammodo vtrobique: & per hanc continuationem homo intelligit per intellectum possibilem, sed ista contiouatio adhuc non sufficit. Non enim aliquid est cognoscitiuũ ex hoc quod ei adest species cognoscibilis, sed ex hoc quod ei adest species cognoscitiua. Patet autem secundum prædicta, ꝙ homini non aderit nisi sola species intelligibilis, potentia

Universidad de Deusto
Biblioteca

potentia autem intelligendi, quæ est intellectus possibilis, est omnino separata: homo igitur ex continuatione prædicta non habebit quod sit intelligens, sed solum quod intelligatur intellectus vel species vel aliquid eius, quod per simile supra inductum manifeste apparet. Si enim sic se habent phãtasmata ad intellectum, sicut colores ad visum, non erit secundum prædicta alia continuatio intellectus possibilis ad nos per phantasmata, quam quæ est visus ad parietem per colores: paries autẽ non habet per hoc quod colores sunt in eo quod videat, sed quod videatur tantum: vnde & homo nõ habebit per hoc quod phantasmata sunt, in eo quod intelligat, sed solum quod intelligatur. Et præterea phantasma non est subiectum speciei intelligibilis secundum quod est intellectum in actu, sed magis per abstractionem à phantasmatibus sit intellectum in actu, & abstractum. Intellectus autem possibilis nõ est subiectum speciei intelligibilis nisi secundum quod est à phantasmatibus intellectu iam in actu & abstracta à phãtasmatibus. Non igitur aliquid vnum est quod sit in intellectu possibili & phantasmatibus, per quod intellectus possibilis continuetur nobiscum. Et præterea si per species intelligibiles non est aliquid intelligens, nisi secundum quod sunt intellectæ in actu, sequitur quod nos nullo modo simus intelligentes secũdum prædictam positionem: non enim aderunt nobis species intelligibiles nisi secundũ quod sunt in phantasmatibus, prout sunt intellectæ in potentia tantum. Sic ergo apparet ex parte nostra prædictam positionem esse impossibilem. Quod etiam apparet ex natura substantiarum separatarũ, quæ cum sint perfectissimę, impossibile est quod in propriis operationibus indigeant aliquibus rebus materialibus aut operationibus earũ, aut quod sint in potẽtia ad alia, quæ sunt huiusmodi. Quia hoc etiã manifestũ est de corporibus cœlestibus, quæ sunt infra substantias prædictas: vnde cum intellectus possibilis sit in potentia ad species rerum sensibilium, & non compleatur eius operatio sine phantasmatibus, quæ ex nostra operatione dependent, impossibile & inopinabile est quod intellectus possibilis sit vna de substantiis separatis: vnde dicendum est quod est quædam vis seu potẽtia animæ humanæ. Cum igitur anima humana sit quædam forma vnita corpori, ita tamen quod non sit à corpore totaliter compræhensa quasi ei immersa, sicut aliæ formæ materiales, sed excedat capacitatem totius materiæ corporalis, quantum ad hoc in quo excedit materiam corporalem ineſt ei potentia ad intelligibilia, quod pertinet ad intellectum possibilem, secundum veto quod vnitur corpori habet operationes & vires, in quibus communicat ei corpus, sicut sunt vires partis nutritiuæ & sensitiuæ. Et sic saluatur natura intellectus possibilis, quam Arist. demonstrat, dum intellectus possibilis non est potentia fundata in aliquo organo corporali, & tamen eo intelligit homo formaliter inquantum fundatur in essentia animæ humanæ, quæ est hominis forma.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendum, quòd intellectus dicitur separatus non sensus, quia intellectus remanet corrupto corpore in anima separata, non autem potẽtiæ sensitiuæ. Vel melius dicendũ, quòd intellectus pro tãto dicitur separatus, quia intellectus non vtitur organo corporali in
2 operatione sua sicut sensus. Ad secundũ dicendum, quòd anima humana est actus corporis organici, eo quod corpus est organum eius. Non tamen oportet quod sit organum eius quantum ad quamlibet eius potentiam & virtutem cum anima humana excedat proportionem corpo-
3 ris, vt dictum est. Ad tertium dicendum, quod organum alicuius potentiæ est principium operationis illius potentiæ: vnde si intellectus possibilis vtiretur alicui organo: operatio eius esset etiam operatio illius organi. Et sic non esset possibile, quòd principium quo intelligimus esset denudatum ab omni natura sensibili: principium enim quo intelligimus scilicet possibilis intellectus simul esset cum suo organo, sicut principium quo videmus scilicet visus simul est, cum pupilla. Sed si anima humana est forma corporis & intellectus possibilis est quædam virtus eius: non sequitur quod intellectus possibilis determinetur ad aliquam naturam sensibilẽ, quia anima humana excedit cor-
4 poris proportionem, vt dictum est. Ad quartum dicendũ, quod intellectus possibilis cõsequitur animam humanam, inquãtum supra materiam corporalem eleuatur: vnde per hoc quod non est actus alicuius organi non excedit tota-
5 liter essentiam animæ, sed supremũ in ipsa. Ad quintum dicendum, quòd anima humana est quædam forma indiuiduata: & similiter potentia eius quæ dicitur intellectus possibilis & formæ intelligibiles in eo receptæ. Sed hoc non prohibet eas esse intellectas in actu. Ex hoc enim aliquid est intellectum in actu quod est immateriale: non autem ex hoc quod est vniuersale, sed magis vniuersale habet quod sit intelligibile per hoc quod est abstractũ à principiis materialibus indiuiduãtibus. Manifestum est autem substantias separatas esse intelligibiles actu: & tamen in diuidua quædam sunt, sicut Aristo. dicit in septimo Metaphysicorum, quòd formæ separatę, quas Plato ponebat, indiuidua quædam erant: vnde manifestum est quod si indiuiduatio repugnaret intellectui, quod eadem difficultas remaneret ponentibus intellectum possibilem substãtiam separatam. Sic enim intellectus possibilis indiuiduus esset indiuiduans species in se receptas. Sciendum igitur quod quamuis species receptæ in intellectu possibili sint indiuiduatæ ex illa parte qua inhærent intellectui possibili: tamen in eis inquantũm sunt immateriales cognoscitur vniuersale quod concipit per abstractionem à principiis indiuiduantibus: vniuersalia enim de quibus sunt scientiæ, sunt quæ cognoscuntur per species intelligibiles, non ipsæ species intelligibiles, de quibus planũ est quod non sunt scientiæ omnes, sed solæ Physica & Metaphysica. Species enim intelligibilis est quo intellectus intelligit non id quod intelligit, nisi per reflexionem inquantum intelligit se intel-
6 ligere id quo intelligit. Ad sextum dicendum, quòd intellectus dat formis intellectis vniuersalitatẽ inquantum abstrahit eas à principiis materialibus indiuiduãtibus: vnde non oportet quod intellectus sit vniuersalis, sed quod sit immaterialis. Ad septimum dicendum, quòd species
7 operationis consequitur speciem formæ, quæ est operationis principium: licet inefficacia operationis sequatur formam secundum quod inhæret subiecto. Ex eo enim quod calor est calefacit: sed secundum modum quo perficit subiectum magis vel minus, efficacius vel minus efficacitet calefacit. Intelligere autem vniuersalia pertinet ad speciẽ intellectualis operationis: vnde hoc sequitur specie intellectualem secundum propriam operationem: sed ex eo quod
8 inhæret intellectui perfectius vel minus perfecte: sequitur quod aliquis perfectius vel minus perfecte intelligat. Ad octauum dicendum, quòd similitudo Philosophi de figuris ad partes animæ attendirur quantum ad hoc quod sicut tetragonum habet quicquid habet trigonum, & adhuc amplius: & pentagonum quicquid habet tetragonum, ita sensitiua anima habet quicquid habet nutritiua: & intellecti ua quicquid habet sensitiua, & adhuc amplius. Non ergo per hoc ostẽditur quod nutritiuum & sensitiuum essentialiter differant ab intellectiuo: sed magis quod vnum illorum includat alterum. Ad nonum dicendum, quòd sicut
9 non simul est quod concipitur animal & homo, ita non simul est animal & equus vt Philosophus ibidem dicit. Non igitur hæc est ratio dicti quod aliud principium sit in homine subtãtialiter anima sensitiua qua est animal: & aliud anima intellectiua qua est homo, cum nõ possit dici quod in equo sint plura principia diuersa, quoti vno sit animal, & alio sit equus. Sed hoc ea ratione dicitur: quia in animali concepto prius apparẽt operationes imperfectæ: & postea apparent magis perfectæ, sicut omnis generatio est transmutatio de imperfecto ad perfectum. Ad decimum
10 dicendum, quòd forma non est in aliquo genere, vt dictũ est: vnde cum anima intellectiua sit forma hominis: non est in alio genere quam corpus, sed vtrunque est in genere animalis, & in specie hominis per reductionem. Ad
11 vndecimum dicendum, quòd ex duabus substantiis actu existentibus & perfectis in sua specie & natura non fit aliquid vnum. Anima autem & corpus non sunt huiusmodi, cum sint partes humanæ naturæ: vnde ex eis nihil prohibet fieri vnum. Ad duodecimum dicendum, quòd anima
12 humana licet sit forma vnita corpori: tamen excedit proportionem totius materiæ corporalis: & ideo non potest
4 educi in actum de potentia materiæ per aliquem motum vel mutationem, sicut aliæ formæ quæ sunt immersæ materiæ. Ad decimumtertiũ dicendũ, q̃ anima habet operatio-
13 nem in qua non cõmunicat corpus ex ea parte qua supe rat omnem corporis proportionem. Ex hoc tamen non remouetur quin sit aliquo modo corpori vnita. Ad decimũ-
14 quartum dicendum, quòd obiectio illa procedit secundum positionẽ Origenis, qui posuit animas creatas à principio absque

absque corporibus inter substantias spirituales: & postea eas vnitas esse corporibus, quasi carceribus inclusas. Sed & hoc dicebat animas passas, non innocentes, sed merito præcedentis peccati. Exiitimabat igitur Origenes quod anima humana haberet in se speciem completam secũdum opinionem Platonis, & quod corpus adueniret ei per accidens. Sed cum hoc sit falsum, vt supra ostensum est: non est in detrimentum animæ quod corpori vniatur: sed hoc est ad perfectionem suæ naturæ. Sed quod corpus sit ei carcer & eam inficiat, hoc est ex merito præuaricationis pri-
15 mæ. Ad decimumquintum dicendum, quòd iste modus cognoscendi est naturalis animæ vt percipiat intelligibilem veritatem infra modum quo percipiunt spirituales substantiæ superiores, accipiendo scilicet eam ex sensibilibus: sed in hoc etiam patitur impedimentum ex corruptio-
16 ne corporis, quæ prouenit ex peccato primi parentis. Ad decimumsextum dicendum, quòd hoc ipsum quod caro concupiscit aduersus spiritum ostendit affinitatem animæ ad corpus. Spiritus enim dicitur pars animæ superior, qua homo excedit alia animalia, vt Augustinus dicit super Genesim contra Manichæum. Caro autem concupiscere dicitur, quia partes animæ carni affixæ ea quæ sunt delectabilia carni concupiscunt: quæ concupiscẽtiæ spiritui inter-
17 dum repugnant. Ad decimumseptimum dicendum, quòd intellectus possibilis non habet aliquam formam intelligibilem in actu, sed in potentia tantum, sicut materia prima non habet aliquam formã sensibilem actu: vnde non oportet, nec ita ratio ostendit quod intellectus possibilis sit vnus in omnibus, sed quod sit vnus respectu omnium formarum intelligibilium, sicut materia prima est vna respectu omnium formarũ sensibilium. Ad decimumoctauum
18 dicendũ, quòd si intellectus possibilis haberet aliquod organũ corporale: oporteret quod illud organum esset principium simul cum intellectu possibili quo intelligimus, sicut pupilla cum potentia visiua est principium quo videmus. Et ita principium quo intelligimus haberet aliquam naturam determinatam sensibilem, quod patet esse falsum ex demonstratione Aristo. supra inducta: hoc autem non sequitur ex hoc quod anima est forma humani corporis, quia intellectus possibilis est quædã potentia eius inquan-
19 tum excedit corporis proportionem. Ad decimumnonũ dicendum, quòd anima licet vniatur corpori secundum modum corporis: tamen ex ea parte qua excedit aliquam capacitatem, naturam intellectualem habet, & sic formæ receptæ in ea sunt intelligibiles, & non materiales: vnde patet solutio ad vigesimum.

Num intellectus possibilis siue anima intellectiua sit vna in omnibus.

ARTIC. III.

Primum. TERTIO quæritur, vtrum intellectus possibilis, siue anima intellectiua sit vna in omnibus. Et videtur quod sic, perfectio enim est proportionata perfectibili, sed veritas est perfectio intellectus. Nam verum est bonum intellectus, sicut Philosophus dicit in sexto Ethicorum. Cum igitur veritas sit vna, quam omnes intelligunt, videtur quod intellectus possibilis sit vnus in omnibus.

2 Præterea, Augustinus dicit in libro de Quantitate animæ. De numero animarum nescio quid tibi respondeam. Si enim dixero vnam esse animam: conturbaberis quod in altero beata est & in altero misera: nec vna res simul beata & misera esse potest. Si vnam simul & multas esse dicam ridebis, nec facile mihi vnde tuum risum comprimam suppetit. Si multas tantummodo dixero esse, ipse me ridebo, minusque mihi displicentem quam tibi peream. videtur ergo esse derisibile in pluribus hominibus esse plures
3 animas. Præterea, omne quod distinguitur ab alio, distinguitur per aliquam naturam determinatam quam habet. Sed intellectus possibilis est in potentia ad omnem formam nullam habens actu. ergo intellectus possibilis non habet distingui. ergo nec multiplicari, vt sint multi in di-
4 uersis. Præterea, intellectus possibilis denudatur ab omni quod intelligitur, quia nihil est eorum quæ sunt ante intelligere: vt dicitur in tertio de Anima: sed vt in eodem dicitur ipse est intelligibilis sicut & alia. ergo ipse est denudatus à seipso: & ita non habet vnde possit multiplica-
5 ri in diuersis. Præterea, in omnibus distinctis & multiplicatis oportet aliquid esse commune. pluribus enim hominibus communis est homo, & pluribus animalibus animal. Sed intellectus possibilis nulli aliquid habet cõmune, vt dicitur in 3. de Anima. ergo intellectus possibilis non potest distingui & multiplicari in diuersis. Præterea, in his 6
quæ sunt separata à materia vt dicit Rabi Moyses non multiplicantur nisi secundum causam & causatum. Sed intellectus hominis vnius aut animæ: non est causa intellectus: aut animæ alterius. Cum ergo intellectus possibilis sit separatus, vt dicitur tertio de Anima, nõ erit intellectus possibilis multiplex in diuersis. Præterea, Philosophus dicit in 3. de 7
Anima quod idem est intellectus & quod intelligitur. Sed id quod intelligitur est idem apud omnes. ergo intellectus possibilis est vnus in omnibus hominibus. Præterea, id 8
quod intelligitur est vniuersale quod est vnum in multis. Sed forma intellecta non habet hanc vnitatem ex parte rei. non enim est forma hominis in rebus, nisi indiuiduata & multiplicata in diuersis. ergo hoc habet ex parte intellectus. Intellectus igitur est vnus in omnibus. Præterea, Philoso- 9
phus in 3. de Anima dicit quod anima est locus specierum. Sed locus est communis diuersis quæ in loco sunt. Non ergo anima multiplicatur secundum diuersos homines. Sed dicendum, quod anima dicitur locus specierum: quia est specierum cõtentiua. Sed cõtra, sicut intellectus est con- 10
tentiuus specierum intelligibilium, ita sensus est contentiuus specierum sensibilium. Si igitur intellectus est locus specierum: quia est contentiuus earum, pari ratione & sensus erit locus specierum, quod est contra Philosophum dicentem in 3. de Anima, quod anima est locus specierum præter quod non tota, sed intellectiua tantum. Præterea, 11
nihil operatur nisi vbi est. Sed intellectus possibilis operatur vbique. Intelligit enim quæ sunt in cœlo, & quæ sunt in
18 terra, & quæ sunt vbique, ergo intellectus possibilis est vbique. Et ita est in omnibus vnus. Præterea, quod est diffini 12
tum ad aliquid vnum particulare habet materiam determinatam, quia principiũ indiuiduationis materia est. Sed intellectus possibilis non terminatur ad materiam, vt probatur 3. de Anima, ergo non diffinitur ad aliquid particulare, & ita est vnus in omnibus. Sed dicendum, quod intellectus possibilis habet materiam in qua est, ad quam termi-
13 natur, scilicet corpus humanum. Sed contra, principia in diuiduantia debent esse de essentia indiuiduati. Sed corpus non est de essentia intellectus possibilis, ergo non potest indiuiduari per corpus, & per consequens nec multiplicari. Præterea, Philosophus dicit in primo de Cœlo, quod 14
si essent plures mundi, essent plures cœli primi. Sed si essent plures primi cœli essent plures primi motores, & sic primi motores essent materiales, pari igitur ratione si essent plures intellectus possibiles in pluribus hominibus: intellectus possibilis esset materialis: quod est impossibile.

Præterea, si intellectus possibiles sint plures in homini- 15
bus, oportet quod remaneant multi corruptis corporibus, sed tunc cum non possit in eis esse differentia nisi secũdum formam, oportebit quod differant secũdum speciem. Cum igitur corrupto corpore speciem aliam nõ obtineant, quia nihil mutatur de specie in speciem nisi corrumpatur, & ante corruptionem corporum secundum speciem non differant, sed homo habet speciem ab anima intellectiua, ergo diuersi homines non sunt eiusdem speciei, quod patet esse falsum. Præterea, id quod est separatũ à corpore non po- 16
test multiplicari secundum corpora, sed intellectus possibilis est separatus à corpore, vt probat Philosophus in 3. de anima, ergo non potest multiplicari vel distingui secũdum corpora, nõ ergo in pluribus hominibus sunt plures. Præ- 17
terea, si intellectus possibilis multiplicatur in diuersis oportet quod species intelligibiles multiplicentur in diuersis, & ita sequetur quod sint formæ individuales, sed formę individuales nõ sunt intellectæ nisi in potẽtia. Oportet enim quod abstrahatur ab eis vniuersale quod proprie intelligitur. Formæ igitur quæ sunt in intellectu possibili erunt intelligibiles in potentia tantum. Et ita intellectus possibilis
non poterit intelligi in actu, quod est inconueniens. Præ- 18
terea, agens & patiens, mouens & motum habent aliquid commune. Phantasma autem comparatur ad intellectum possibilem qui est in nobis, sicut agens ad patiens & mouens ad motum, ergo intellectus qui est in nobis habet aliquid commune cum phantasmatibus, sed intellectus possibilis nihil habet commune cum phantasmatibus, vt dicitur in tertio de Anima. ergo intellectus possibilis est alius ab intellectu qui est in nobis. Et ita intellectus possibilis

non

Universidad de Deusto
Biblioteca

19 non multiplicatur in diuersis hominibus. Præterea, vnũquodque inquantum est, vnum est. Cuius igitur esse non dependet ab alio, nec vnitas eius dependet ab alio. Sed esse intellectus possibilis non dependet à corpore: alias corrumperetur corrupto corpore: ergo nec vnitas intellectus possibilis dependet à corpore: & per consequens nec eius multitudo. Non igitur intellectus possibilis multiplicatur
20 in diuersis corporibus. Præterea, Philosophus dicit octauo Metaphysicorum, quòd in illis quæ sunt formę tantum, idem est res & quod quid erat esse id est natura speciei: sed intellectus possibilis vel anima intellectiua est forma tantum: si enim componeretur ex materia & forma, non esset forma alterius: ergo anima intellectiua est ipsa natura suæ speciei. Si igitur natura speciei est vna in omnibus animabus intellectiuis: non potest esse quod anima intellectiua
21 multiplicetur in diuersis. Præterea, anima non multiplicatur secundum corpora nisi ex eo quod vnitur corpori, sed intellectus possibilis ex ea parte consequitur animam, qua corporis excedit vnionem: intellectus igitur possibilis non
22 multiplicatur in hominibus. Præterea, si anima humana multiplicatur secundum diuisionem corporum & intellectus possibilis per multiplicationem animarum, cum constet quod oporteat species intelligibiles multiplicari: si intellectus possibilis multiplicetur: relinquitur quod primum multiplicationis principium erit materia corporalis. Sed quod multiplicatur secundum materiam est indiuiduale, & non intelligibile in actu. Species igitur quę sunt in intellectu possibili non erunt intelligibiles actu, quod est inconueniens: non igitur anima humana & intellectus possibilis multiplicantur in diuersis.

Contra.1. SED CONTRA. Per intellectum possibilem homo intelligit. Dicitur enim in tertio de Anima, quòd intellectus possibilis est quo intelligit anima: si igitur vnus sit intellectu spossibilis in omnibus: sequitur quod illud, quod vnus intelligit alius intelligat, quod patet esse falsum.

2 Præterea, anima intellectiua comparatur ad corpus vt forma ad materiam, & vt motor ad instrumentum. Sed omnis forma requirit determinatam materiam, & omnis motor determinata instrumẽta. Impossibile est igitur, quòd sit vna anima intellectiua in diuersis hominibus.

CONCLVSIO.

Cum impossibile sit diuersa per vnum aliquod formaliter operari, licet ab vno moueri possint, intellectum possibilem, quo homo formaliter intelligit, impossibile est vnũ esse in omnibus hominibus.

RESP. RESPONDEO dicendum, quòd ista quæstio aliqualiter dependet à superiori. Si enim intellectus possibilis est substantia separata secundum esse à corpore, necessarium est eum esse vnum tantum: quæ enim secundum esse sunt à corpore separata, nullo modo per multiplicationem corporum multiplicari possunt. Sed tamen vnitas intellectus specialem requirit cõsiderationem, quia specialem habet difficultatem: videtur enim in primo aspectu hoc esse impossibile, quod vnus intellectus sit omnium hominum. Manifestum est enim quod intellectus possibilis comparatur ad perfectiones scientiarum, sicut perfectio prima ad secundam, & per intellectum possibilem sumus in potentia scientes, & hoc cogit ad ponendum intellectum possibilem. Manifestum est autem quod perfectiones scientiarum non sunt eędem in omnibus, cum quidam inueniantur habere scientias, quibus alij carent: hoc autem videtur inconueniens & impossibile, quòd perfectio secunda non sit vna in omnibus, perfectione prima existente vna in eis, sicut est impossibile quod vnum subiectum primum sit in actu & in potentia respectu eiusdem formæ, sicut quod superficies sit in potentia & in actu simul alba. Hoc autem inconueniens euadere nituntur quidam ponentes intellectum possibilem vnum in omnibus, per hoc quod species intelligibiles, in quibus consistit perfectio scientiæ, habent duplex obiectum, vt supra dictum est, scilicet ipsa phãtasmata & intellectũ possibilẽ. Et quia ipsa phãtasmata nõ sunt eadẽ in omnibus, ab illa parte nec species intelligibiles sunt eędem in omnibus. Ex illa vero parte, qua sunt in intellectu possibili, non multiplicantur. Et inde est quod propter diuersitatem phantasmatum vnus habet scientiã qua alius caret, sed hoc patet friuolũ esse ex his, quę superius dicta sunt. Species enim non sunt intelligibiles actu, nisi per hoc, quòd à phãtasmatibus abstrahuntur & sunt in intellectu possibili. Diuersitas igitur phantasmatum non potest esse causa vnitatis vel multiplicationis perfectionis, quæ est secundum scientiam intelligibilem. Nec habitus scientarũ sunt sicut in subiecto in aliqua parte pertinente ad animam sensitiuam, vt dicunt. Sed adhuc aliquid difficilius sequetur ponentibus intellectum possibilem esse in omnibus vnum. Manifestum est enim, quod hæc operatio quæ est intelligere, egreditur ab intellectu possibili, sicut à primo principio, per quod intelligimus: sicut hæc operatio sentire egreditur à potentia sensitiua. Et licet supra ostensum sit, quod si intellectus possibilis est secundum esse ab homine separatus, non est possibile quod intelligere, quod est intellectus possibilis, sit operatio huius vel illius hominis: tamen hoc causa inquisitionis dato, sequitur quod hic homo vel ille intelligat per ipsum intelligere intellectus possibilis. Nulla autem operatio potest multiplicari nisi dupliciter: vel ex parte obiectorum, vel ex parte principij operantis: potest tamen addi & tertium ex parte temporis, sicut cum aliqua operatio recipit interpolationem temporum. Ipsum ergo intelligere, quod est operatio intellectus possibilis: potest quidem multiplicari secũdum obiecta, vt aliud sit intelligere hominem, aliud intelligere equum. Et etiam secũdum tempus, vt aliud sit numero intelligere quod fuit heri & quod est hodie, si tamen discontinuetur operatio. Non autem potest multiplicari ex parte principij operantis, si intellectus possibilis est vnus tãtum. Si igitur ipsum intelligere intellectus possibilis est intelligere hominis huius vel illius, poterit quidẽ aliquod intelligere esse huius hominis vel illius, si diuersa intelligant, cuius aliqua ratio esse potest diuersitas phantasmatum. Sed diuersorum hominum simul idem intelligentium, vt ipsi dicunt, similiter poterit multiplicari ipsum intelligere, scilicet vt vnus hodie intelligat, & alius eras, qã etiam potest referri ad diuersum vsum phantasmatum, sed duorum hominum simul idem intelligentium, necesse est quod sit vnum & idem numero ipsum intelligere, quod manifeste est impossibile. Impossibile est igitur quod intellectus possibilis, quo intelligimus formaliter, sit vnus in omnibus. Si autem per intellectũ possibilem intelligeremus sicut per principium actiuum, quod faceret nos intelligentes per aliquod principium intelligendi in nobis, esset positio magis rationabilis. Nam vnum mouens mouet diuersa ad operandum, sed quod aliqua diuersa operẽtur per aliquod vnum formaliter, hoc est omnino impossibile. Iterũ formæ & species rerum naturalium per proprias operationes cognoscuntur: propria autem operatio hominis in eo quod est homo, est intelligere & ratione vti: vnde oportet quod principium huius operationis, scilicet intellectus, sit illud, quo homo speciem sortitur, & non per animam sensitiuam, aut per aliam vim eius. Si igitur intellectus possibilis, est vnus in omnibus velut quædam substãtia separata: sequitur quod omnes homines sortiantur speciẽ per vnam substantiam separatam, quod est simile positioni idearum, & eandem difficultatem habẽs: vnde simpliciter dicendũ est, quòd intellectus possibilis nõ est vnus in omnibus, sed multiplicatur in diuersis. Et cum sit quædam vis vel potentia animæ humanæ, multiplicatur secũdum multiplicationem substantiæ ipsius animæ. Cuius multiplicatio sic considerari potest: si enim aliquid considerabile alicuius communis materialem multiplicationem recipiat, necesse est quod illud commune multiplicetur secundum numerum, eadem specie remanẽte, sicut de ratione animalis sunt carnes & ossa: vnde distinctio animalium, quæ est secundum has vel illas carnes, facit diuersitatem in numero, non in specie. Manifestum est autem ex his, quæ supra dicta sunt, quod de ratione animæ humanę est quod corpori humano sit vnibilis, cum non habeat in se speciem completam, sed speciei complementum sit in ipso composito: vnde quod sit vnibilis huic, aut illi corpori, multiplicat animam secundũ numerum, non autem secundum speciem, sicut & hæc albedo differt ab illa numero per hoc, quod est esse huius & illius subiecti. Sed in hoc differt anima humana ab aliis formis, quod esse suum non dependet à corpore: vnde nec esse indiuiduatum eius à corpore dependet, vnumquodque enim inquantum est vnum, est in se indiuisum, & ab aliis distinctum.

AD PRIMVM ergo dicẽdum, quòd veritas est adęquatio intellectus ad rem. Sic igitur est vna veritas, quam diuersi *Ad primũ.*

diuersi intelligunt ex eo, quod eorum conceptiones eidem
2 rei adæquantur. Ad secundum dicendum, quod Augustinus se derisibiles profiterur: non si dicat multas animas: sed si dicat multas tantum: ita scilicet quod sint multæ & secun-
3 dum numerum & secundum speciem. Ad tertium dicendum, quod intellectus possibilis non multiplicatur in diuersis secundum differentiam alicuius formæ: sed secundum multiplicationem substantiæ animæ cuius potentia
4 est. Ad quartum dicendum, quod non est necessarium intellectum communem denudari ab eo quod intelligit, sed solum intellectum in potentia: sicut & omne recipiens denudatur à natura recepti, vnde si aliquis intellectus est qui sit actus tantum: sicut intellectus diuinus se intelligit per seipsum. Sed intellectus possibilis intelligibilis dicitur sicut & alia intelligibilia, quia per speciem intelligibilem aliorum intelligibilium se intelligit. Ex obiecto enim cognoscit suam operationem: per quam deuenit ad cognitionem suiipsius.
5 Ad quintum dicendum, quod intellectus possibilis intelligendus est non habere commune cum aliqua naturarum sensibilium à quibus sua intelligibilia accipit. Communicat tamen vnus intellectus possibilis cum
6 alio in specie. Ad sextum dicendum, quod in his quę sunt secundum esse à materia separata: non potest esse distinctio nisi secundum speciem, diuersæ autem species in diuersis gradibus constitutę sunt, vnde & assimilantur numeris à quibus species diuersificatur secundum additionem & subtractionem vnitatis. Et ideo secundum positionem quorundam dicentiũ ea quæ sunt inferiora in entibus causari à superioribus: sequitur quod in separatis à materia sit multiplicatio secundum causam & causatum. Sed hæc positio secundum fidem non sustinetur. Intellectus ergo possibilis non est substantia separata à materia secũdum esse,
7 vnde ratio non est ad propositum. Ad septimum dicendum, quod licet species intelligibilis qua intellectus formaliter intelligit, sit in intellectu possibili istius & illius hominis: ex quo intellectus possibiles sunt plures: id tamen quod intelligitur per huiusmodi species est vnum: si consideremus habito respectu ad rem intellectam: quia vniuersale quod intelligitur ab vtroque est idem in omnibus. Et quod per species multiplicatas in diuersis id quod est vnũ in omnibus possit intelligi, contingit ex immaterialitate specierum quæ repræsentant rem absque materialibus cõditionibus indiuiduantibus ex quibus vna natura secũdum
8 speciem multiplicatur numero in diuersis. Ad octauum dicendum, quod secundum Platonicos causa huius quod intelligitur vnum de multis: non est ex parte intellectus sed ex parte rei. Cum enim intellectus non intelligat aliquid vnum in multis: niũ aliqua res esset vna participata à multis: videretur quod intellectus esset vanus, non habens aliquid respondẽs sibi in re, vnde coacti sunt ponere idæas per quarum participationem & res naturale speciem sortiuntur, & intellectus nostri sunt vniuersalia intelligentes. Sed secundum sententiam Aristot. hoc est ab intellectu scilicet quod intelligat vnum in multis per abstractionem à principiis indiuiduantibus. Nec tamen intellectus est vnus aut falsus, licet non sit aliquid abstractum in rerum natura: quia eorum quæ sunt simul vnum potest vere intelligi aut nominari, absq; hoc quod intelligatur vel nominetur alterum; licet non possit vere intelligi vel dici quod eorum quæ sunt simul, vnum sit sine altero. Sic igitur vere potest considerari & dici id quod est in aliquo indiuiduo de natura speciei in quo simile est cum aliis, absque eo quod considerentur in eo principia indiuiduantia secũdum quæ distinguitur ab omnibus aliis. Sic ergo sua abstractione intellectus facit istam vnitatem vniuersalem non eo quod
9 sit vnus in omnibus, sed inquantum est immaterialis. Ad nonum dicendum, quòd intellectus est locus specierum, eo quod continet species: vnde non sequitur quod intellectus possibilis sit vnus omnium hominum: sed vnus & cõ-
10 munis omnibus speciebus. Ad decimum dicẽdum, quòd sensus non recipit species absque organo: & ideo non di-
11 citur locus specierum sicut intellectus. Ad vndecimum dicendum, quòd intellectus possibilis potest dici vbi, non quia operatio eius sit vbique, sed quia operatio eius est cir-
12 ca ea quæ sunt vbique. Ad duodecimum dicendum, quod intellectus possibilis licet materiam determinatã non habeat: tamen substantia animæ cuius est potẽtia, habet ma-
13 teriam determinatam, non ex qua sit, sed in qua sit. Ad decimumtertiũ dicendũ, q̃ principia indiuiduantia omniũ formarum non sunt de essentia earum: sed hoc solum verum est in compositis. Ad decimumquartum dicendum, 14
quòd primus motor cœli est omnino separatus à materia etiam secũdum esse: vnde nullo modo potest numero multiplicari. Non est autem simile de anima humana. Ad 15
decimumquintum dicendum, quòd animæ separatæ non differunt specie, sed numero: ex eo quod sunt tali vel tali corpori vnibiles. Ad decimumsextum dicẽdum, quòd li- 16
cet intellectus possibilis sit separatus à corpore quantum ad operationem: est tamen potentia animæ quæ est actus corporis. Ad decimumseptimum dicẽdum, quod aliquid 17
est intellectum in potentia, non ex eo quod est indiuiduale, sed ex eo quod est materiale: vnde species intelligibiles quæ immaterialiter recipiuntur in intellectu: & si sint indiuiduatæ sunt intellectæ in actu. Et præterea idem sequitur apud ponentes intellectum possibilem esse vnum: quia si intellectus possibilis est vnus sicut quædã substantia separata: oportet quod sit aliquod indiuiduum, sicut & de idæis Platonis Aristo. argumẽtatur: & eadem ratione species intelligibiles in ipso essent indiuiduatæ: & essent etiã diuersæ in diuersis intellectibus separatis: cum omnis intelligẽtia sit plena formis intelligibilibus. Ad decimum- 18
octauum dicendum, quòd phantasma mouet intellectum prout est factum intelligibile actu virtute intellectu agentis, ad quem comparatur intellectus possibilis sicut potentia ad agens, & ita cum eo communicat. Ad decimum- 19
nonum dicendum, quòd licet esse animæ intellectiuæ nõ dependeat à corpore: tamen habet habitudinem ad corpus naturaliter: propter perfectionem suæ speciei. Ad vige- 20
simum dicendum, quod licet anima humana non habeat materiam partem sui: est tamen forma corporis. Et ideo id quod erat esse suum includit habitudinem ad corpus. Ad vigesimumprimum dicendum, quod licet intellectus possibilis eleuetur supra corpus: non tamen eleuatur supra totam substantiam animæ, quæ multiplicatur secundum habitudinem ad diuersa corpora. Ad vigesimumsecundum 21
dicendum, quod ratio illa procederet si corpus sic vniretur animæ quasi totam essentiam & virtutem comprehendens. Sic enim oporteret quicquid est in anima esse materiale. Sed hoc non est ita: vt supra manifestatum est. vnde ratio non sequitur.

Num necesse sit ponere intellectum agentem.

ARTIC. IIII.

QVARTO quæritur, vtrum necesse sit ponere intellectum agentem. Et videtur quod non. quod enim *Primum.* potest per vnum fieri in natura, non fit per plura. Sed homo potest sufficienter intelligere per vnum intellectum scilicet possibilem. Non ergo necessarium est ponere intellectum agentem. probatio mediæ, potentiæ quæ radicantur in vna essentia animæ compatiuntur ad inuicem: vnde ex motu facto in potentia sensitiua relinquitur aliquid in imaginatione. Nam phantasia est motus à sensu factus secundum actum: vt dicitur in tertio de Anima. Si ergo intellectus possibilis est in anima nostra & non est substantia separata, sicut superius dictum est, oportet quod sit in eadem essentia animæ cum imaginatione. ergo motus imaginationis redundat in intellectum possibilem. Et ita non est necessarium ponere intellectum agentem qui faciat phantasmata intelligibilia à phantasmatibus abstracta. Præ- 2
terea, tactus & visus sunt diuersæ potentiæ, contingit autem in cæco quod ex motu relicto in imaginatione à sensu tactus: commouetur imaginatio ad imaginandum aliquid quod pertinet ad sensum visus: & hoc ideo quia visus & tactus radicantur in vna essentia animæ. Si igitur intellectus possibilis est quædam potentia animæ: pari ratione ex motu imaginationis resultabit aliquid in intellectum possibilem. Et ita non est necessarium ponere intellectum agentem. Præterea, intellectus agens ad hoc ponitur: 3
quod intelligibilia in potentia faciat inteligibilia actu. Fiunt autem aliqua intelligibilia actu, per hoc quod abstrahuntur à materia & à materialibus conditionibus. Ad hoc ergo ponitur intellectus agens. vt species intelligibiles à materia abstrahantur. Sed hoc potest fieri sine intellectu agente. Nam intellectus possibilis cum sit immaterialis immaterialiter necesse est quod recipiat. cum omne receptum sit in recipiente per modum recipientis. Nulla igitur necessitas est ponendi intellectum agẽtem. Præterea, Aristo. 4
in ter

Universidad de Deusto
Biblioteca

in tertio de anima assimilat intellectum agentem lumini.
Sed lumen non est necessarium ad videndum, nisi inquantum facit diaphanum esse actu lucidum. Est enim color secundum se visibilis & motiuus lucidi secundum actum: vt dicitur in secundo de anima. Sed intellectus agens non est necessarius ad hoc quod faciat intellectũ possibilẽ aptum ad recipiendum: quia secundum id quod est, est in potentia ad intelligibilia: ergo non est necessarium ponere intellectum agentem. Præterea, sicut se habet intellectus
5 ad intelligibilia: ita sensus ad sensibilia. Sed sensibilia ad hoc quod moueant sensum non indigent aliquo agente: licet secundum esse spirituale sint in sensu, qui est susceptiuus rerum sensibilium sine materia, vt dicitur in tertio de anima: & in medio quod recipit spiritualiter species sensibilium, quod patet ex hoc quod in eadem parte sui recipit species contrariorum, vt albi & nigri: ergo nec intel-
6 ligibilia indigent aliquo alio intellectu agente. Præterea, ad hoc quod aliquid quod est in potentia reducatur in actum in rebus naturalibus, sufficit id quod est in actu eiusdem generis: sicut ex materia quæ est potentia ignis, fit actu ignis per ignem, qui est in actu. Ad hoc igitur quod intellectus qui in nobis est, in potentia fiat in actu: non requiritur nisi intellectus in actu vel ipsamet intellectualitas, sicut quando ex cognitione principiorum venimus in cognitionem conclusionum vel alterius, sicut cum aliquis addiscit à magistro. Non est igitur necessarium
7 ponere intellectum agentem, vt videtur. Præterea, intellectus agens ad hoc ponitur vt illuminet nostra phantasmata, sicut lux solis illuminat colores. Sed ad nostram illuminationem sufficit diuina lux quæ illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum: vt dicitur Ioannis primo. Non igitur est necessarium ponere intellectum agen-
8 tem. Præterea, actus intellectus est intelligere. Si igitur est duplex intellectus scilicet agens & possibilis, erit vnius hominis duplex intelligere, quod videtur inconueniens.
9 Præterea, species intelligibilis videtur esse perfectio intellectus. Si igitur est duplex intellectus, scilicet possibilis & agens, est duplex intelligere, quod videtur superfluum.

Contra. SED CONTRA est ratio Aristotelis in tertio de Anima, quòd cum in omni natura sit agens & id quod est in potentia, oportet & hæc in anima esse, quorum alterum est intellectus agens, alterum intellectus possibilis.

CONCLVSIO.

Præter intellectum possibilem, necesse est ponere in anima intellectum agentem, à quo per abstractionem intelligibilia in potentia, fiant actu intelligibilia.

RESP. RESPONDEO dicendum, quòd necesse est ponere intellectum agentem. Ad cuius euidentiam considerandum est quod cum intellectus possibilis sit in potẽtia ad intelligibilia, necesse est quod intelligibilia moueant intellectum possibilem: quod autem non est non potest aliquid mouere. Intelligibile autem per intellectum possibilem non est aliquid in rerum natura existens, vt intelligibile est. Intelligit enim intellectus possibilis noster aliquid quasi vnum in multis & de multis. Tale autem esse non inuenitur in rerum natura subsistẽs, vt Arist. probat in septimo Metaphysicorum: oportet igitur, si intellectus possibilis debet moueri ab intelligibili, quod huiusmodi intelligibile per intellectum fiat. Et cum non possit esse id quod est in potentia vt aliquid factum ipsius, oportet ponere præter intellectum possibilem intellectum agentem, qui faciat intelligibilia in actu, quæ moueant intellectum possibilem. Facit autem ea per abstractionem à materia, & à materialibus conditionibus, quæ sunt principia indiuiduationis. Cum enim natura speciei quãtum ad id quod per se ad speciem pertinet, non habeat vnde multiplicetur in diuersis, sed indiuiduantia principia sint præter rationem ipsius, poterit intellectus accipere eam præter omnes conditiones indiuiduantes: & sic accipietur vt aliquid vnum. Et eadem ratione intellectus accipit naturam generis abstrahendo à differentiis specificis, vt vnũ in multis & de multis speciebus. Si autem vniuersalia per se subsisterent in rerum natura, sicut Platonici posuerunt, necessitas nulla esset ponere intellectum agentem: quia ipsæ res intelligibiles per se intellectum possibilem mouerent: vnde videtur Aristoteles hac ratione inductus ad ponendum intellectum agentem, quia non consentit opinioni Plato. de positione idearum. Sunt tamen & aliqua per se intelligibilia in actu substantia in rerum natura, sicut sunt substantiæ immateriales. Sed tamen ad ea cognoscenda intellectus possibilis pertingere non potest, sed aliqualiter in eorum cognitionem deuenit per ea, quæ abstrahit à rebus materialibus & sensibilibus.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendum, quòd intelligere nostrum non potest compleri per intellectũ possibilẽ tantum. Non enim intellectus possibilis potest intelligere nisi moueatur ab intelligibili, quod cum nõ præexistat in rerũ natura, oportet quod fiat per intellectum agentem: verum est autẽ, quòd duæ potentiæ quæ sunt duæ substãtia animæ radicatæ, compatiuntur sibi ad inuicem. Sed ista compassio quantum ad duo potest intelligi, scilicet quantum ad hoc quod vna potẽtia impeditur, vel totaliter abstrahitur à suo actu, quando alia potentia intensè operatur. Sed hoc non est ad propositum. Vel etiam quantum ad hoc quod vna potentia ab alia mouetur, sicut imaginatio à sensu. Et hoc quidem possibile est, quia forma imaginationis & sensus sunt eiusdem generis: vtræque enim sunt indiuiduales. Et ideo formæ, quæ sunt in sensu possunt imprimere formas, quæ sunt in imaginatione mouendo imaginationem quasi sibi similes. Formæ autem imaginationis inquantũ sunt indiuiduales, non possunt creare formas intelligibiles, cum sint vniuersales. Ad secundũ dicẽdum, quòd ex speciebus re- 2
ceptis in imaginatione à sensu tactus: imaginatio non sufficeret formare formas ad visum pertinentes, nisi præexisterent formæ per visum receptæ in thesauro memoriæ vel imaginationis reseruatæ. Non enim cæcus natus colorem imaginari potest per quascunque alias species sensibiles.
Ad tertium dicendum, quòd cõditio recipientis non po- 3
test transferre speciem receptam de vno genere in aliud: potest tamen eodem genere manente variare speciem receptam secundum aliquem modũ essendi. Et inde est quod cum species vniuersalis & particularis differant secundum genus: sola cognitio intellectus possibilis nõ sufficit ad hoc quod species quæ sunt in imaginatione particulares: in eo fiant vniuersales: sed requiritur intellectus agẽs qui hoc fa- 4
ciat. Ad quartum dicendum, quòd de lumine vt Commẽ. dicit in secũdo de anima, est duplex opinio. Quidam enim dixerunt quod lumen necessarium est ad videndum: quantum ad hoc quod virtutem coloribus vt possint mouere visum quasi color non ex seipso sit visibilis, sed per lumen. Sed hoc videtur Arist. remouere cum dicit in 3. de Anima. quod color est per se visibilis quod non esset, si solum ex lumine haberet visibilitatem. Et ideo alij aliter dicũt & melius quod lumen necessarium est ad videndum inquantum perficit diaphanum faciens illud esse lucidum actu: vnde Philosophus dicit in tertio de Anima, quòd color est motiuus lucidi secundum actum: nec obstat quod ab eo qui est in tenebris videntur ea quæ sunt in luce, & non econuerso: hoc enim accidit ex eo quod oportet illuminari diaphanum, quod circunstat rem visibilem, vt recipiat visibilem speciem, quæ vsque ad hoc visibilis est, quousque portigitur actus luminis illuminantis diaphanum: licet propinquo perfectius illuminet, & à longinquo magis debiliter. Comparatio ergo luminis ad intellectum agentem non est quantum ad omnia: cum intellectus agens ad hoc sit necessarius vt faciat intelligibilia in potentia, esse intelligibilia actu. Et hoc significauit Arist. in tertio de Anima, cum dixit, quòd intellectus agens est quasi lumen quoquo modo.
Ad quintum dicendum, quòd sensibile cum sit quoddam 5
particulare non imprimit nec in sensum nec in medium speciem alterius generis, cum species in medio & in sensu sit nisi particularis. Intellectus autem possibilis recipit species alterius generis quam sint in imaginatione, cum intellectus possibilis recipiat species vniuersales: & imagination non cõtineat nisi particulares. Et ideo in intelligibilibus indigemus intellectu agente, non autem in sensibilibus potentia actiua: sed omnes potentiæ sensitiuæ sunt potentiæ passiuæ. Ad sextum dicendum, quòd in- 6
tellectus possibilis factus in actu non sufficit ad causandam scientiam in nobis, nisi præsupposito intellectu agente. Si enim loquamur de intellectu in actu qui in ipso addiscente, contingit quod intellectus possibilis alicuius sit in potentia quantum ad aliquid, & quantum ad aliquid in actu, & per quod est in actu potest reduci etiam quantũ ad id quod est in potentia in actum, sicut per id quod est

actu

actu cognoscens principia sit in actu cognoscens cõclusiones quas prius cognoscebant in potentia. Sed tamen actualem cognitionem principiorum habere non potest intellectus possibilis, nisi per intellectum agẽtem. Cognitio enim principiorum à sensibilibus accipitur: vt dicitur in fine libri posteriorum. A sensibilibus autem non possunt intelligibilia accipi: nisi per abstractionem intellectus agẽtis. Et ita patet quod intellectus in actu principiorum non sufficit ad reducendum intellectum possibilẽ de potẽtia in actum sine intellectu agente. Sed in hac reductione intellectus agens se habet: sicut artifex: & principia demonstrationis sicut instrumẽta. Si autẽ loquamur de intellectu in actu docentis: manifestũ est quod docens nõ causat scientiã in addiscẽte tanquam interius agens: sed sicut exterius amminiculans: sicut etiam medicus sanat sicut exterius amminiculans: na-
7 tura autem tanquam interius agens. Ad septimum dicendum, quod sicut in rebus naturalibus sunt propria principia actiua in vnoquoque genere: licet Deus sit causa agens prima & communis: ita etiam requiritur proprium lumen intellectuale in homine: quamuis Deus sit prima lux om-
8 nes communiter illuminans. Ad octauum dicendũ, quod duorum intellectuum scilicet possibilis & agentis sunt duę actiones. Nam actus intellectus possibilis est recipere intelligibilia: actio autem intellectus agentis est abstrahere intelligibilia. Nec tamen sequitur quod sit duplex intelligere in homine: quia ad vnum intelligere oportet quod vtra-
9 que istarum actionum concurrat. Ad nonum dicendum, quod species intelligibilis operatur ad intellectum agentem & possibilem: sed ad intellectum possibilem sicut ad recipientem, ad intellectum autem agentem sicut ad facientem huiusmodi species per abstractionem.

Num intellectus agens sit vnus & separatus.

ARTIC. V.

Primum. QVINTO quæritur, vtrũ intellectus agens sit vnus & separatus. Et videtur quod sic, quia Philosophus dicit in tertio de anima, quod intellectus agens quandoque intelligit, & quandoque non: nihil autem est tale in nobis: ergo intellectus agens est separatus, & per consequens
2 in omnibus vnus. Præterea, impossibile est quod aliquid sit simul in potentia & in actu respectu eiusdem. Sed intellectus possibilis est in potentia ad omnia intelligibilia: intellectus autem agens est in actu respectu eorum: cum sit intelligibilium specierum actus. Impossibile igitur videtur, quod in eadem substantia animæ radicetur intellectus possibilis & agens. Et ita cum intellectus possibilis sit in essentia animæ: vt ex prędictis patet intellectus agens erit separatus. Sed dicendum quod intellectus possibilis est in potentia ad intelligibilia: & intellectus agens actu
3 respectu eorum: secundum aliud & aliud esse. Sed contra, intellectus possibilis non est in potentia ad intelligibilia secundum quod habet ea, quia secundum hoc iam est actu per ea. Est igitur in potentia ad species intelligibiles secundum quod sunt in phantasmatibus. Sed respectu specierum secundum quod sunt in phantasmatibus intellectus agens est actus: cum faciat ea intelligibilia in actu per abstractionem, ergo intellectus agens est in potentia ad intelligibilia: secundum illud esse secundum quod com-
4 paratur intellectus agens ad ipsa: vt faciens. Præterea, Philosophus in tertio de anima attribuit quædam intellectui agenti: quæ non videntur nisi substantiæ separatę convenire: dicens quod hoc solum est perpetuum & incorruptibile & separatum. Est igitur intellectus agens substan-
5 tia separata vt videtur. Præterea, intellectus non dependet ex complexione corporali: cum sit absolutus ab organo corporali. Sed facultas intelligendi in nobis variatur secundum complexiones diuersas. Non igitur ista facultas nobis competit per istum intellectum qui sit in nobis.
6 Et ita videtur quod intellectus agens sit separatus. Præterea, ad actionem aliquam non requiritur nisi agens & patiens. Si igitur intellectus possibilis qui se habet vt patiens in intelligendo, est aliquid substantiæ nostræ: vt prius monstratum est: & intellectus agens est aliquid animæ nostræ, videtur quod in nobis sufficienter habeamus vnde intelligere possimus. Nihil ergo aliud est nobis necessarium ad intelligendum: quod tamen patet esse falsum. Indigemus enim sensibus ex quibus experimenta accipimus ad scieadum, vnde qui caret vno sensu, scilicet visu: caret vna scientia, scilicet colorum. Indigemus etiam ad intelligendum doctrina, quæ fit per magistrum: & vlterius illuminatione quæ fit per Deum secundum quod dicitur Ioannis primo. Erat lux vera &c. Præterea, intellectus agens com- 7
paratur ad intelligibilia: sicut lumen ad visibilia: vt patet in tertio de Anima. Sed vna lux separata scilicet solis sufficit ad faciendum omnia visibilia actu, ergo ad faciendum omnia intelligibilia actu, sufficit vna lux separata. Et sic nulla necessitas est, ponere intellectum agentem in nobis.
Præterea, intellectus agens assimilatur arti: vt patet in 8
tertio de Anima. Sed ars est principium separatum ab artificiatis, ergo & intellectus agens est principiũ separatum.
Præterea, perfectio cuiuslibet naturæ est vt similetur suo 9
agenti. Tunc enim generatum perfectum est quando ad similitudinem generantis pertingit: & artificiatum quando consequitur ad similitudinem formæ quæ est in artifice. Si igitur intellectus agens est aliquid animæ nostræ vltima perfectio: & beatitudo animæ nostræ erit in aliquo quod est in ipsa: quod patet esse falsum. Sic enim animæ seipsa esset fruendum, non ergo intellectus agens est aliquid in nobis. Præterea, agens est honorabilius patiente: vt dici- 10
tur in tertio de Anima. Si ergo intellectus possibilis est aliquo modo separatus: intellectus agens erit magis separatus. Quod nõ potest esse: vt videtur: nisi omnino extra substantiam animæ ponatur.
SED CONTRA est quod dicitur in tertio de Ani- *Contra.* 1.
ma, quod sicut in omni natura est aliquid, hæc omnia fieri vt materia, aliud autem quod omnia facit: ita necesse est in anima esse has differentias, ad quorum vnum pertinet intellectus possibilis: ad alterum intellectus agens, vterque ergo intellectus possibilis, scilicet & agens est aliquid in anima. Præterea, operatio intellectus agentis est abstra- 2
here species intelligibiles à phãtasmatibus. Quod quidem semper in nobis accidit: Non autem esset ratio quare hæc abstractio quandoque fieret & quãdoque non fieret: vt videtur: si intellectus agens esset substantia separata, non est ergo intellectus agens substantia separata.

CONCLVSIO.

Intellectus agens quo formaliter intelligibibilia in potentia, fiunt actu intelligibilia, non vnus & separatus est, sed multiplicatur ad corporum & animarum multiplicationem.

RESP. RESPONDEO dicendum, quod intellectum agentem esse vnum & separatum plus videtur rationis habere, quam si hoc de intellectu possibili ponatur. Est enim intellectus possibilis, secundum quem sumus intelligentes, quandoque quidem in potentia, quandoque autem in actu. Intellectus autem agens est qui facit nos intelligentes actu. Agens autem inuenitur separatus ab his, quæ reducit in actum. Sed id, per quod aliquid est in potentia, omnino videtur esse intrinsecum rei. Et ideo plures posuerunt intellectum agentem esse substantiam separatam, intellectum autem possibilem esse aliquid animæ nostræ. Et hunc intellectum agentem posuerunt esse quãdam substantiam separatam, quam intelligentiam nominant: quæ ita se habet ad animas nostras, & ad totam sphæram actiuorum & passiuorum, sicut se habent substantiæ superiores separatæ, quas intelligentias dicunt, ad animas cœlestium corporum, quæ animata ponunt, & ad ipsa cœlestia corpora: vt sicut superiora corpora à prædictis substantiis separatis recipiunt motum, animæ vero cœlestium corporum intelligibilem perfectionem, ita hæc omnia inferiora corpora ab intellectu agente separato recipiunt formas & proprios motus: animæ vero nostræ recipiunt ab eo intelligibiles perfectiones. Sed quia fides catholica Deum & non aliquam substantiam separatam in natura, & operibus nostris operantem ponit: ideo quidam catholici posuerunt, quod intellectus agens sit ipse Deus, qui est lux vera, quæ illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum. Sed hæc positio si quis diligenter consideret, non videtur esse conueniens. Comparantur enim substantiæ superiores ad animas nostras, sicut corpora cœlestia ad inferiora corpora. Sicut enim virtutes superiorum corporum sunt quædam principia actiua vniuersalia respectu inferiorum corporum, ita

Universidad de Deusto
Biblioteca

virtus diuina, & virtutes aliarum substantiarum secundarum, si qua influentia ex eis fiat in nos comparantur ad animas nostras sicut principia actiua vniuersalia. Videmus autem quod præter principia actiua vniuersalia, quæ sunt cœlestium corporum, oportet esse principia actiua particularia, quæ sunt virtutes inferiorum corporum determinatæ ad proprias operationes huius vel illius rei. & hoc præcipue requiritur in animalibus perfectis. Inueniuntur enim quędam animalia imperfecta, ad quorum productionem sufficit virtus cœlestis corporis, sicut patet de animalibus generatis ex putrefactione. Sed ad generationem animalium perfectorum præter virtutem cœlestem requiritur etiam virtus particularis, quæ est in semine. Cum igitur, id quod est perfectissimum in omnibus corporibus inferioribus, sit intellectualis operatio, præter principia actiua vniuersalia, quæ sunt virtus Dei illuminãtis, vel cuiuscunque alterius substantię separatæ, requiritur in nobis principium actiuum proprium, per quod efficiamur intelligibiles in actu, & hoc est intellectus agens. Considerandum etiam est, quod si intellectus agens ponatur aliqua substantia separata præter Deum, sequitur aliquid fidei nostræ repugnans: id est vt vltima perfectio nostra & fœlicitas sit in coniunctione aliquali animæ nostræ, non ad Deum, vt doctrina Euangelica tradit dicens, hæc est vita æterna, vt cognoscant te Deum verum, sed in coniunctione ad aliquam aliam substantiam separatam. Manifestum est enim quod vltima beatitudo, siue fœlicitas hominis consistit in sua nobilissima operatione, quæ est intelligere, cuius vltimã perfectionem oportet esse per hoc, quod intellectus noster suo actiuo principio coniungitur. Tunc enim vnumquodque passiuum maxime perfectum est, quando pertingit ad proprium actum, quod est ei perfectionis. Et ideo ponentes intellectum agentem esse substantiam separatam, dicunt quod vltima fœlicitas hominis est in hoc, quod possit intelligere intellectum agentem. Vlterius autem si diligenter consideremus inueniemus eadem ratione impossibile esse, intellectum agentem substantiam separatam esse, qua ratione & de intellectu possibili hoc supra ostensum est. Sicut enim operatio intellectus possibilis est recipere intelligibilia, ita propria operatio intellectus agentis est abstrahere ea: sic enim ea intelligibilia fiunt actu. vtráque autem harum operationum experimur in nobis ipsis. nam & nos intelligibilia recipimus, & abstrahimus ea. oportet autem in vnoquoq; operante esse aliquod formale principium, quo formaliter operetur. non enim potest aliquid formaliter operari per id quod est secundum esse separatum ab ipso. Sed & si id quod est separatum est principium motiuum ad operandum, nihilominus oportet esse aliquod intrinsecum, quo formaliter operetur, siue illud sit forma, siue qualiscunque impressio. Oportet igitur esse in nobis aliquod principium formale, quo recipiamus intelligibilia, & aliud quo abstrahamus ea. Et huiusmodi principia nominantur intellectus possibilis & agens. Vterque igitur eorum est aliquid in nobis. non autem sufficit ad hoc quod actio intellectus agentis, quæ est abstrahere intelligibilia, conueniat nobis per ipsa phantasmata, quæ sunt in nobis illustrata ab ipso intellectu agente. vnumquodque enim artificiatum consequitur actionem artificis, eum tamen intellectus agens comparetur ad phantasmata illustrata, sicut ad artificiata: non est autem difficile considerare qualiter in eadem substantia animæ vtrumque possit inueniri, scilicet intellectus possibilis, qui est in potentia ad omnia intelligilia, & intellectus agens, qui facit ea intelligibilia in actu. non enim est impossibile aliquid esse in potentia respectu alicuius, & in actu respectu eiusdem secundum diuersa. Si ergo consideremus ipsa phantasmata per respectum ad animam humanam, inueniuntur quantum ad aliquid esse in potentia, scilicet inquantum non sunt ab indiuiduantibus conditionibus abstracta, abstractabilia tamen. quantum vero ad aliquid inueniuntur esse in actu respectu animæ in quantum scilicet sunt similitudines determinatarum rerum. Est ergo in anima nostra inuenire potentialitatem respectu phantasmatum, secũdum quod sunt repræsentatiua determinatarum rerum. & hoc pertinet ad intellectum possibilem, qui quantum est de se est in potentia ad omnia intelligibilia, sed determinatur ad hoc vel ad aliud per species à phantasmatibus abstractas. Est etiam in anima inuenire quandam virtutem actiuam immaterialem, quæ ipsa phantasmata à materialibus conditionibus abstrahit. Et hoc pertinet ad intellectum agentem, vt intellectus sit agens quasi quædam virtus participata ex aliqua substantia superiori, scilicet Deo. vnde Philosophus dicit, quod intellectus agens est vt habitus quidã, & lumen. Et in Psal. dicit: Signatum est super nos lumen vultus tui Domine. & huiusmodi simile quodammodo apparet in animalibus videntibus de nocte, quorum pupillæ sunt in potentia ad omnes colores, inquantum nullum colorem habent determinatum in actu, sed per quãdam lucem insitam faciunt quodammodo colores visibiles actu. Quidam vero crediderunt intellectum agentem non esse aliud quam habitum principiorum indemonstrabilium in nobis. Sed hoc esse non potest. quia etiam ipsa principia indemonstrabilia cognoscimus abstrahendo à singularibus, vt docet Philosophus in primo Poste. vnde oportet præexistere intellectum agentem habitui principiorum, sicut causam ipsius. Ipsa vero principia comparantur ad intellectum agentem vt instrumenta quædam eius, quia per ea facit alia intelligibilia actu.

Intellectus est sicut lumen & habitus.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod verbum illud Philosophi, aliquando intelligitur, aliquando vero non intelligitur, de intellectu agente, sed de intellectu in actu. Nam postquam Aristoteles determinauit de intellectu possibili & agente. necessarium fuit vt determinaret de intellectu in actu, cuius primo differentiam ostendit ad intellectum possibilem. nam intellectus possibilis & res quæ intelligitur non sunt idem. Sed intellectus siue scientia in actu est idem rei scitæ in actu, sicut & de sensu idem dixerat quod sensus & sensibile in potentia differant, sed sensus & sensibile in actu sunt vnum & idem. Iterum ostendit ordinem intellectus possibilis ad intellectum in actu, quia in vno & eodem prius est intellectus in potentia, quam in actu, non tamen simpliciter, sicut & multotiens consueuit hoc dicere de his, quæ exeunt de potentia in actum. Et postea subdit verbum inductum, in quo ostendit differentiam inter intellectum possibilem, & inter intellectum in actu, quia intellectus possibilis quandoque intelligit, & quandoque non, quod non potest dici de intellectu in actu. Et similem differentiam ostendit in tertio Physicorum inter causas in potentia & causas in actu. Ad secundum dicendum, quod substantia animæ est in potentia & in actu respectu eorumdem phantasmatum: sed non secundum idem: vt supra expositum est. Ad tertium dicẽdum, quod intellectus possibilis est in potẽtia respectu intelligibilium secundum esse quod habent in phantasmatibus. Et secundũ illud idem intellectus agens est actus respectu eorum: tamen alia & alia ratione: vt ostensum est. Ad quartum dicendum, quod verba illa Philosophi: quod hoc solum est separatum & immortale & perpetuum: non possunt intelligi de intellectu agente. nam & supra dixerat quod intellectus possibilis est separatus. oportet autem quod intelligatur de intellectu in actu, secundum cõtextum superiorum verborum: vt dictum est. Intellectus enim in actu cõpræhendit & intellectum possibilem: & intellectum agentem. Et hoc solum animæ est separatum & perpetuũ & immortale: quod continet intellectum agentẽ & possibilem. nam cęteræ partes animæ non sunt sine corpore. Ad quintum dicendum, quod diuersitas complexionũ causat facultatem intelligendi vel meliorem vel minus bonã: ratione potentiarũ à quibus abstrahit intellectus, quæ sunt potentiæ vtentes organis corporalibus: sicut imaginatio, memoria, & huiusmodi.

Ad primũ. Nota hunc locum de intellectu in actu quia satis dignus est.

Ad sextum dicendũ, quod licet in anima nostra sit intellectus agens & possibilis, tamen requiritur aliquid extrinsecum ad hoc quod intelligere possimus. Et primo quidem requiruntur phantasmata à sensibilibus accepta, per quæ repræsententur intellectui rerum determinatarum similitudines, nam intellectus agẽs non est talis actus, in quo omnium rerum species determinatæ accipi possint ad cognoscendum: sicut nec lumen determinare potest visum ad species determinatas colorũ, nisi adsint colores determinantes visum. Vlterius autẽ cum posuerimus intellectum agẽtem esse quãdam virtutẽ participatam in animabus nostris, velut lumen quod dam: necesse est ponere aliam causam exteriorum à qua illud lumen participetur. Et hanc dicimus Deum: qui interius docet inquantum huiusmodi lumen animæ infundit: & supra huiusmodi lumen naturale addit pro suo beneplacito copiosius lumen ad cognoscendum ea ad quæ naturalis ratio attingere non potest: sicut est lumen fidei. & lumen prophetiæ. Ad septimum dicendum, quod colores

colores mouentes visum sunt extra animam: sed phantasmata quæ mouent intellectũ possibilem sunt nobis intrinseca. Et ideo licet lux solis exterior sufficiat ad faciendum colores visibiles actu: ad faciendum tamen phantasmata intelligibilia esse actu requiritur lux interior: quæ est lux intellectus agentis. Et præterea pars intellectiua animæ est perfectior quam sensitiua, vnde necessariũ est quòd magis eradsint sufficientia principia ad propriã operationẽ, propter quod & secundum intellectiuam partem inuenimur & recipere intelligibilia: & abstrahere ea, quasi in nobis existente secũdum intellectum virtute actiua & passiua: quod
8 circa sensum non accidit. Ad octauum dicendum, quod licet sit similitudo quædam intellectus agentis ad artẽ: non oportet huiusmodi similitudinem quantum ad omnia exten-
9 di. Ad nonum dicendum, quod intellectus agens non sufficit per se ad reducẽdum intellectum possibilem perfecte in actum: cum non sint in eo determinatæ rationes omnium rerum: vt dictum est. Et ideo requiritur ad vltimam perfectionem intellectus possibilis: quod vniatur aliqualiter illi agenti in quo sunt rationes omnium rerum, scilicet
10 Deo. Ad decimum dicendum, quòd intellectus agens nobilior est possibili, sicut virtus actiua nobilior quã passiua: & magis separatus secundum quod magis à similitudine materiæ recedit. non tamen ita quòd sit substãtia separata.

Num anima composita sit ex materia & forma.

ARTIC. VI.

Primum.

SEXTO quæritur, vtrum anima composita sit ex materia & forma. Et videtur quod sic. Dicit enim Boëtius in lib. de Trini. Forma simplex subiectum esse non potest: sed anima est subiectum scientiarum, scilicet & virtutum, ergo non est forma simplex, ergo est composita ex materia &
2 forma. Præterea, Boëtius dicit in libro de Hebdoma. Id quod est, participare aliquid potest: ipsum vero esse nihil participat: & pari ratione subiecta participant, non autem formæ: sicut album potest aliquid participare præter albedinem: non autem albedo. Sed anima aliquid participat: ea, scilicet quibus informatur, anima ergo non est forma
3 tantum. Est ergo cõposita ex materia & forma. Præterea, si anima est forma tantum & est in potẽtia ad aliquid: maxime videtur quod ipsum esse sit actus eius, non enim ipsa est suum esse. Sed vnius simplicis potentiæ simplicissimus erit actus, non ergo poterit esse subiectũ alterius nisi ipsius esse. Manifestum est autem quod est aliorum subiectũ. Non est ergo substãtia simplex: sed composita ex materia & for-
4 ma. Præterea, accidentia formæ sunt consequentia totam speciem. Accidentia vero materialia sunt consequentia indiuiduum hoc vel illud. Nam forma est principiũ speciei, materia vero est principium indiuiduationis. Si ergo anima sit forma tantum, omnia eius accidentia erunt consequentia totam speciem, hoc autem patet esse falsum. Nam musicum & grammaticum & huiusmodi non consequuntur totam speciem. Anima ergo non est forma tantum: sed
5 composita ex materia & forma. Præterea, forma est principium actionis: materia vero principium patiendi. In quocunque ergo est actio & passio, ibi est compositio formæ & materiæ. Sed in ipsa anima est actio & passio. Nam operatio intellectus possibilis est in patiendo, propter quod dicit Philosophus cp intelligere est quoddam pati. Operatio autem intellectus agentis est in agendo. Facit enim intelligibilia in potentia intelligibilia in actu: vt dicitur in 3. de Anima, ergo in anima est cõpositio formæ & materiæ. Præterea, in quocunque inueniũtur proprietates materię: illud
6 oportet esse ex materia compositũ. Sed in anima inueniũtur proprietates materiæ, scilicet esse in potẽtia, recipere, subiici: & alia huiusmodi, ergo anima est cõposita ex materia
7 & forma. Præterea, agentiũ & patiẽtium oportet esse materiam cõmunem: vt patet in 1. de Generatione. Quicquid ergo pati potest ab aliquo materiali, habet in se materiam. Sed anima habet pati ab aliquo materiali, scilicet ab igne inferni qui est ignis corporeus, vt Aug. probat 12. de Ciuit.
8 Dei, ergo anima in se materiã habet. Præterea, actio agẽtis non terminatur ad formam tantum: sed ad compositum ex materia & forma: vt probatur in septimo Metaphy. Sed actio agentis, scilicet Dei terminatur ad animam, ergo ani-
9 ma est cõposita ex materia & forma. Præterea, illud quod est forma tantum, est ens & vnum: & non indiget aliquo quod faciat ipsum ens & vnũ: vt dicit Philosophus in octauo Metaphy. Sed anima indiget aliquo quod faciat ipsam entem & vnam, scilicet Deo creante, ergo anima non est forma tantum. Præterea, agens ad hoc necessarium est vt reducat aliquid de potentia in actum. Sed reduci de potentia in actum competit solum illis in quibus est materia & forma. Si igitur anima non sit composita ex materia & forma: nõ indiget causa agente: quod patet esse falsum. Præterea, Alexander dicit in lib. de Intellectu, quòd anima habet intellectum idealem. Ideæ autem dicitur prima materia, ergo in anima est aliquid de prima materia. Præterea, omne quod est, vel est actus purus, vel potentia pura, vel compositum ex potentia & actu. Sed anima non est actus purus, quia hoc solius Dei est, nec est potentia pura, quia sic non differret à prima materia, ergo est composita ex potentia & actu, ergo non est forma tantum cum forma sit actus.

10 11 12 13 14 15 16 17

Præterea, omne quod indiuiduatur, indiuiduatur ex materia. Sed anima nõ indiuiduatur ex materia in qua est, scilicet ex corpore, quia perempto corpore cessaret eius indiuiduatio, ergo indiuiduatur ex materia ex qua, habet ergo materiam partem sui. Præterea, agentis & patiẽtis oportet esse aliquid commune, vt patet in primo de Generatione. Sed anima patitur à sensibilibus quæ sunt materialia, nec est dicere quod in homine sit alia substãtia animæ sensibilis & intellectualis, ergo anima habet aliquid commune cum materialibus. Et ita videtur quòd in se materiam habeat. Præterea, cum anima non sit simplicior quam angelus, oportet quod sit in genere quasi species, hoc enim angelo cõuenit. Sed omne quod est in genere sicut species, videtur esse compositum ex materia & forma. Nam genus se habet vt materia, differentia autem vt forma, ergo anima est composita ex materia & forma. Præterea, forma communis diuersificatur in multos per diuisionem materiæ. Sed intellectualitas est quædam forma communis, non solum animabus, sed etiã angelis, ergo oportet quod etiam in angelis & in animabus sit aliqua materia, per cuius diuisionem huiusmodi forma distribuatur in multos. Præterea, omne quod mouetur habet materiã. Sed anima mouetur, per hoc enim ostendit Augustinus quod anima non est diuinæ naturæ, quia est mutationi subiecta. Anima ergo est composita ex materia & forma.

Contra.

SED CONTRA. Omne compositum ex materia & forma habet formam, si igitur anima est composita ex materia & forma, anima habet formam. Sed anima est forma: ergo forma habet formam, quod videtur impossibile, quia sic esset ire in infinitum.

CONCLVSIO.

Cum anima sit forma subsistens, non est ex materia & forma composita, tametsi ex actu & potentia composita sit, quo ipsa comparatur ad suum esse vt potentia ad actum.

RESP.

RESPONDEO dicendum, quod circa hanc quæstionem diuersimodè aliqui opinantur. Quidam dicunt, quod anima & omnino omnis substantia præter Deũ, est composita ex materia & forma. Cuius quidem positionis primus auctor inuenitur Auicebron auctor libri fontis vitæ. Huius autem ratio est, quæ etiam in obiiciendo est tacta, quod oportet in quocunque inueniuntur proprietates materiæ inueniri materiam. Vnde, cum in anima inueniantur proprietates materiæ, quæ sunt, recipere, subiici, esse in potentia, & alia huiusmodi, arbitratur esse necessarium quod in anima sit materia. Sed hæc ratio friuola est, & positio impossibilis, debilitas autẽ huius rationis apparet ex hoc quod recipere, & subiici, & alia huiusmodi non secundum eãdem rationem conueniunt animæ & materiæ primæ. Nam materia prima recipit aliquid cum transmutatione & motu. Et quia omnis transmutatio & motus reducitur ad motum localem, ficut ad primum & cõmuniorem, vt probatur in octauo Physicorum: relinquitur quod materia in illis tantum inuenitur, in quibus est potentia ad vbi: huiusmodi autem sunt solum corporalia, quæ loco circumscribuntur, vnde materia non inuenitur nisi in rebus corporalibus secundum quòd Philosophi de materia sunt locuti, nisi aliquis materiam sumere velit æquiuocè. Anima autem non recipit cum motu & transmutatione, immo per separationẽ à motu & à rebus mobilibus, secũdũ quòd dicitur in septimo Physi. quòd in quiescẽdo fit anima scien-

Universidad de Deusto
Biblioteca

& prudens, vndeetiam Philosophus dicit in tertio de Anima, quod intelligere dicitur pati alio modo quam sit in rebus corporalibus passio. Si quis ergo concludere velit animam esse ex materia compositam per hoc quod recipit vel patitur, manifeste ex æquiuocatione decipitur. Sic ergo manifestum est, rationem prædictam esse friuolam. Quod etiam positio sit impossibilis, multipliciter manifestum esse potest. Primo quidem, quia forma materię adueniens constituit speciem. Si ergo anima sit ex materia & forma composita, ex ipsa vnione formæ ad materiam animæ cõstituetur quædam species in rerum natura: quod autem per se habet speciem, non vnitur alteri ad speciei constitutionem, nisi alterum ipsorum corrumpatur aliquo modo, sicut elementa vniuntur ad componendam speciem mixti. Non igitur anima vnitur corpori ad constituendam humanam speciem, sed tota species humana consistit in anima, quod patet esse falsum: quia si corpus nõ pertineret ad speciem hominis, accidentaliter animæ adueniret. Non autem potest dici quod secundum hoc nec manus est composita ex materia & forma, quia non habet completam speciem, sed est pars speciei. manifestum est enim quod materia manus nõ seorsum sua forma perficitur, sed vna forma est quæ simul perficit materiam totius corporis, & omniũ partium eius: quod non posset dici de anima, si esset ex materia & forma composita. Nam prius oporteret materiam animæ ordine naturæ perfici per suam formã, & postmodum corpus perfici per animam, nisi forte quis diceret quod materia animæ esset aliqua pars materiæ corporis, quod est omnino absurdũ. Item positio prima ostenditur impossibilis ex hoc, quod in omni composito ex materia & forma, materia se habet vt recipiens esse, non autem vt quo aliquid est: hoc enim proprium est formæ. si ergo anima sit composita ex materia & forma, impossibile est quod anima se tota sit principiũ formale essendi corpori, non igitur anima erit forma corporis, sed aliquid animæ. Quicquid autem est illud, quod est forma huius corporis, est anima. Non igitur illud, quod ponebatur compositum ex materia & forma, est anima, sed solum forma eius. Apparet etiam hoc esse impossibile alia ratione. Si enim anima est composita ex materia & forma & iterum corpus: vtrumque eorum habebit per se suam vnitatem. Et ita necessarium erit ponere aliquid tertium quo vniatur anima corpori. Et hoc quidem sequentes prædictam positionem concedunt. Dicunt enim animam vniri corpori mediante luce, vegetabile quidem mediante luce cœli siderei, sensibile vero mediante luce cœli crystallini. Rationale vero mediante luce cœli empyrei, quæ omnino fabulosa sunt. Oportet enim immediate animam vniri corpori, sicut actum potentiæ, sicut patet in octauo Metaphysi. vnde manifestũ sit quod anima non potest esse composita ex materia & forma. Non tamen excluditur quin in anima sit actus & potentia. Nam potentia & actus non solum in rebus mobilibus. sed etiã immutabilibus inueniuntur, & sunt communiora, sicut dicit Philosophus in octauo Metaphy. cum materia nõ sit in rebus immobilibus. Quomodo autẽ in anima actus & potentia inueniantur, sic considerandum est ex materialibus ad immaterialia procedendo. In substantiis enim ex materia & forma compositis tria inueninus scilicet materiã & formam & ipsum esse, cuius quidem principiũ est forma. Nam materia ex hoc quod recipit formã, participat esse. Sic igitur esse cõsequitur ipsam formã. Nec tamẽ forma est suũ esse, cum sit eius principiũ. Et licet materia non pertingat ad esse nisi per formam, forma tamen inquantũ est forma, nõ indiget materia ad suum esse, cum ipsam formam consequatur esse, sed indiget materia, cum sit talis forma, quæ per se non subsistit: nihil ergo prohibet esse aliquam formam à materia separatam, quæ habeat esse, & esse sit in huiusmodi forma. Ipsa enim essentia formæ comparatur ad esse, sicut potentia ad proprium actum. Et ita in formis per se subsistẽtibus inuenitur & potentia & actus, inquantum ipsum esse est actus formæ subsistentis, quæ non est suum esse. Si autem aliqua res sit quæ sit suum esse, quod proprium Dei est, non est ibi potẽtia & actus, sed actus purus. Et hinc est quod Boëtius dicit in lib. de Hebdomadibus, quod in aliis quæ sunt post Deũ differt esse & quod est, vel sicut quidam dicunt quod est & quo est. Nam ipsum esse est quo aliquid est, sicut cursus est quo aliquis currit. Cum igitur anima sit quædã forma per se subsistens, potest esse in ea compositio actus & potentiæ, id est esse & quod est, non autem compositio materiæ & formæ.

Idem prima par. q. 75. arti. 5. & primo scrip. di. 8. q. 5. art. 2. & 2. scrip. distin. 17. q. 1. arti. 2. & de spiri. q. 1.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod Boëtius loquitur ibi de forma quæ est omnino simplex scilicet de diuina essentia, in qua cum nihil sit de potentia, sed sit actus purus, omnino subiectum esse non potest. Aliæ autem formæ simplices, & si sint subsistentes, vt angeli & anima, possunt tamen esse subiecta secundum quod habent aliquid de potentia, ex qua competit eis, vt aliquid recipere possint. *Ad primũ.*

Ad 2 secundum dicendum, quod ipsum esse est actus vltimus qui participabilis est ab omnibus, ipsum autem non participat, vnde si sit aliquid quod sit ipsum esse subsistens, sicut de Deo dicimus, nihil participare dicimus. non autem est similis ratio de aliis formis subsistentibus, quas necesse est participare ipsum esse, & comparari ad ipsum, vt potentia ad actum. Et ita cum sint quoddammodo in potentia, possunt aliquid aliud participare. Ad tertium dicendum, 3 quod forma aliqua non solum comparatur ad ipsum esse, vt potentia ad actum, sed etiam nihil prohibet vnam formam comparari ad aliam, vt potentia ad actum, sicut diaphanum ad lumen, vt humorem ad colorem, vnde si diaphanitas esset forma separata per se subsistens, non solum esset susceptiua ipsius, sed etiam luminis. Et similiter nihil prohibet formas subsistentes quæ sunt angeli & animæ, non solum esse susceptiuas ipsius esse, sed etiam aliarum perfectionum. Sed tamen quanto huiusmodi formæ subsistentes perfectiores fuerint, tanto paucioribus participant ad sui perfectionem, vtpote in essentia suę naturæ plus perfectionis habentes. Ad quartum dicendum, quod licet a- 4 nimæ humanæ sint formæ tantum, sunt tamen formæ indiuiduatæ in corporibus, & multiplicatæ numero secundum multiplicationem corporum, vnde nihil prohibet quin aliqua accidentia consequantur eas secũdum quod sunt indiuiduatę, quæ non consequũtur totam speciem. Ad quin- 5 tum dicendum, quod passio quæ est in anima quę attribuitur intellectui possibili, non est de genere passionum quæ attribuuntur materiæ, sed æquiuocè dicitur passio vtrobique, vt patet per Philosophum in tertio de Anima, cum passio intellectus possibilis consistat in receptione, secundum quod recipit aliquid immateriaIiter. Et similiter actio intellectus agentis, non est eiusdem modi cum actione formarum naturalium. Nam actio intellectus agentis cõsistit in abstrahendo à materia, actio vero agentium naturalium in imprimendo formas in materia, vnde ex huiusmodi actione & passione quæ inuenitur in anima, non sequitur quod anima sit composita ex materia & forma. Ad sex- 6 rum dicendum, quod recipere, & subiici, & alia huiusmodi alio modo animæ conueniunt quam materiæ primæ, vnde nõ sequitur quod proprietates materię in anima inueniantur. Ad septimum dicendũ, quod licet ignis inferni à quo 7 anima patitur sit materialis & corporalis, non tamen anima patitur ab ipso materialiter, per modum scilicet corporum materialium, sed patitur ab eo afflictionem spiritualem, secundum quod est instrumentum diuinæ iustitiæ iudicantis. Ad octauum dicendum, quod actio generantis 8 terminatur ad compositum ex materia & forma, quia generans naturale non nisi ex materia generat. Actio vero creantis non est ex materia, vnde non oportet quod actio creantis terminetur ad compositum ex materia & forma.

Ad nonum dicendum, quod ea quæ sunt formæ subsisten- 9 tes, ad hoc quod sint vnum & ens nõ requirunt causam formalem, quia ipsæ sunt formæ, habẽt tamen causam exteriorem agentẽ quæ dat eis esse. Ad decimum dicendũ, quod 10 agens per motũ reducit aliquid de potẽtia in actum. Agens autem sine motũ non reducit aliquid de potẽtia in actũ, sed facit esse actu, id quod secundum naturã non est in potẽtia ad esse. Et huiusmodi agens est creans. Ad vndecimũ di- 11 cendũ, quod intellectus idæalis vel materialis, nominatur à quibusdam intellectus possibilis, non quia sit forma materialis, sed quia habet similitudinẽ cum materia, inquantum est in potẽtia ad formas intelligibiles, sicut materia ad formas sensibiles. Ad duodecimum dicendum, quod licet 12 anima non sit actus purus nec potentia pura, non tamen sequitur quod sit composita ex materia & forma, vt ex dictis manifestum est. Ad decimumtertiũ dicendum, quod 13 anima non indiuiduatur per materiã ex qua fit, sed secundum habitudinem ad materiam in qua est quod qualiter possit esse in quæstionibus præcedentibus manifestum est.

Ad decimumquartum dicendũ, quod anima sensitiua non 14 patitur à sensibilibus, sed coniunctũ. Sentire enim quod est pati quoddam non est animæ tantum, sed organi animati.

Ad

15 Ad decimumquintum dicendum, quod anima non est in genere proprie quasi species, sed quasi pars speciei humanę, vnde non sequitur quod sit ex materia & forma compo-
16 sita. Ad decimumsextum dicendum, quod intelligibilitas non conuenit multis, sicut vna forma speciei distributa in multos secundum diuisionem materiæ cum sit forma immaterialis, sed magis diuersificatur secũdum diuersitatem formarum, siue sint formæ differentes specie, sicut homo & angelus, siue sint differentes numero solo, sicut animæ di-
17 uersorum hominum. Ad decimumseptimum dicendum, quod anima & angeli dicuntur spiritus mutabiles, prout possunt mutari secundum electionem, quæ quidem mutatio est de operatione in operationem. Ad quammutationem non requiritur materia, sed ad mutationes naturales quæ sunt de forma ad formam, vel de loco ad locum.

Num angelus & anima differant specie.

ARTIC. VII.

1 SEPTIMO quæritur, vtrum angelus & anima differant specie. Et videtur quod non. Quorum enim eadem est operatio propria & naturalis, illa sunt eadem secundum species, quia per operationem natura rei cognoscitur, sed animæ & angeli est eadẽ operatio propria & naturalis, scilicet intellectus: ergo anima & angelus sunt eiusdem speciei. Sed dicebatur quod intelligere animæ est cum discursu, intelligere vero angeli est sine discursu. Et sic non est eadem operatio secundum speciem animæ & angeli. Sed
2 contra, diuersarum operationum secundum speciem non est eadem potentia. Sed nos per eãdem potentiam, scilicet per intellectum possibilem intelligimus quædã sine discursu, scilicet prima principia, quædam vero cum discursu, scilicet conclusiones, ergo intelligere cum discursu & sine discursu non diuersificant speciẽ. Præterea, intelligere cum
3 discursu & sine discursu videntur differre, sicut esse in motu & esse in quiete, nam discursus est quidam motus intellectus de vno in aliud. Sed esse in motu & quiete non diuersificant speciem. Nam motus reducitur ad aliquod genus in quo est terminus motus, vt dicit Cõmentat. in tertio Physicorum, vnde & Philosophus ibidẽ dicit quod tot sunt species motus, quot & species entis sunt, scilicet terminantis motum, ergo nec intelligere cum discursu & sine discursu
4 differunt secundum speciem. Præterea, sicut angeli intelligunt res in verbo, ita & animæ beatorũ. Sed cognitio quæ est in verbo est sine discursu. Vnde Augustinus dicit decimoquarto de Trinita. quod in patria non erunt cogitationes volubiles. Non ergo differt anima ab angelo per intel-
5 ligere cum discursu, & sine discursu. Præterea, omnes angeli non conueniunt in specie, vt à multis ponitur, & tamen omnes angeli intelligũt sine discursu. Non ergo intelligere cum discursu & sine discursu facit diuersitatem speciei in substantiis intellectualibus. Sed dicendum, quod etiam an-
6 gelorum alij perfectius aliis intelligunt. Sed contra, magis & minus non diuersificant speciem, sed intelligere perfectius & minus perfecte non differũt nisi per magis & minus, ergo angeli non differunt secundum speciem per hoc quod magis perfecte vel minus perfecte intelligunt. Præterea, omnes animæ humanæ sunt eiusdem speciei, non tamen omnes æqualiter intelligunt. Non ergo est differentia speciei in substantiis intellectualibus per hoc quod est per-
7 fectius aut & minus perfecte intelligere. Præterea, anima humana dicitur intelligere discurrendo, per hoc quod intelligit causam per effectum, & econuerso. Sed hoc etiam contingit angelis, dicitur enim in libro de Causis quod intelligẽtia, intelligit quod est supra se, quia est causatum ab ea, & intelligit quod est sub se, quia est causa eius. ergo non differt angelus ab anima, per hoc quod est intelligere cum
8 discursu & sine discursu. Præterea, quæcunque perficiuntur eisdem perfectionibus, videntur esse eadem secundum speciem, nam proprius actus in propria potentia fit. Sed angelus & anima perficiuntur eisdem perfectionibus, scilicet
9 gratia, gloria & charitate, ergo sunt eiusdem speciei. Præterea, quorum est idem finis, videtur esse eadem species. Nam vnumquodque ordinatur ad finem per suam formam
10 quæ est principium speciei. Sed angeli & animæ est idem finis, scilicet beatitudo æterna, vt patet per id quod dicitur Matthæi vigesimosecundo quod filij resurrectionis erunt sicut angeli in cœlo. Et Gregorius dicit quod animæ assumuntur ad ordines angelorũ, ergo angelus & anima sunt eiusdem speciei. Præterea, si angelus & anima specie differunt oportet quod angelus sit superior anima in ordine naturæ, & sic erit medius inter animam & Deum. Sed inter mentem nostram & Deum non est medium, sicut Augusti. dicit, ergo angelus & anima nõ differunt specie. Præter- 12
ea, impressio eiusdem imaginationis in diuersis non diuersificat speciem, imago enim Herculis in auro & in argento sunt eiusdem speciei. Sed tam in anima quam in angelo est imago Dei, ergo angelus & anima non differunt specie.

Præterea, quorum est eadẽ diffinitio: est eadem species. 13
Sed diffinitio angeli conuenit animæ. Dicit enim Dama. ℣ angelus est substantia incorporea semper mobilis, arbitrio libera, Deo ministrans, gratia non natura immobilitatem suscipiens. Hæc autem omnia animæ humanæ conueniũt, ergo anima & angelus sunt eiusdem speciei. Præterea, 14
quæcunque conueniunt in vltima differentia sunt eadem specie, quia vltima differentia est constitutiua speciei. Sed angelus & anima conueniunt in vltima differentia, in hoc scilicet quod est intellectuale esse, quod oportet esse vltimam differentiam, cum nihil sit nobilius in natura animæ vel angeli. Semper enim vltima differentia est completissima, ergo angelus & anima non differunt specie. Præ- 15
terea, ea quæ non sunt in specie, non possunt specie differre. Sed anima non est in specie, sed magis est pars speciei, ergo non potest specie differre ab angelo. Præterea, dif- 16
finitio proprie competit speciei Ea ergo quæ non sunt diffinibilia non videntur esse in specie. Sed angelus & anima non sunt diffinibilia, cum non sint composita ex materia & forma, vt supra ostensum est. In omni enim diffinitione est aliquid vt materia. & aliquid vt forma, vt patet per Philosophum in octauo Metaphys. vbi ipse dicit quod si species rerum essent sine materia, vt Plato posuit, non essent diffinitiones, ergo angelus & anima non proprie possunt dici specie differre. Præterea, omnis species constat ex 17
genere & differentia, genus autem & differentia in diuersis fundantur, sicut genus hominis quod est animal in natura sensitiua, & differentia eius quæ est rationale in virtute intellectiua. In angelo autem & anima non sunt aliqua diuersa super quæ genus & differentia fundari possunt. Essentia enim eorum est simplex forma. Esse autem eorum nec genus nec differentia esse potest. Philosophus enim probat in tertio Metaphys. quod ens nec est genus, nec differentia, ergo angelus & anima non habent genus & differentiam, & ita non possunt specie differre. Præterea, 18
quæcunque differunt specie differunt per differentias contrarias, sed in substãtiis immaterialibus non est aliqua contrarietas, quia cõtrarietas est principium corruptionis, ergo angelus & anima non differunt specie. Præterea, ange- 19
lus & anima præcipue differre videtur, per hoc quod angelus non vnitur corpori, anima vero vnitur, sed hoc non potest facere animam differre specie ab angelo. Corpus enim comparatur ad animam vt materia, materia vero non dat speciem formæ, sed magis econuerso. Nullo igitur modo Angelus & anima differunt specie.

SED CONTRA. Ea quæ non differunt specie, sed *Contra.* 1.
numero, non differunt nisi per materiam: sed angelus & anima non habẽt materiam, vt ex superiori quæstione manifestatur, ergo si angelus & anima non differunt specie, etiam numero non differunt, quod patet esse falsum. Relinquitur ergo quod differunt specie.

CONCLVSIO.

Cum angelus & anima sint formæ simplices, non ex materia & forma compositi non solum ab inuicem, sed ab anima specie distinguuntur.

RESP. RESPONDEO dicendum, quod quidam dicũt animam humanam & angelos eiusdem esse speciei. Et hoc videtur primo posuisse Origen. volens enim vitare antiquorum hæreticorum errores, qui diuersitatẽ rerum diuersis attribuẽbãt principiis, diuersitatem boni & mali introducentes, posuit omnium rerum diuersitatem ex libero arbitrio processisse. Dixit enim quod Deus fecit omnes creaturas rationales à principio æquales, quarum quædam Deo adhærentes in melius profecerunt secundum modum adhæsionis ad Deum. Quædam vero à Deo per liberum arbitriũ recedentes, in deterius ceciderunt secundũ quantitatem recessus à Deo. Et sic quædam earum sunt incorporatæ corporibus cœlestibus, quædam vero corporibus

Universidad de Deusto
Biblioteca

humanis, quædam vero vsque ad malignitatem dæmonum peruersæ sunt, cum tamen ex suæ creationis principio essent omnes vniformes. Sed quãtum ex eius positione videri potest Origen. attendit ad singularum creaturarum bonum, prætermissa consideratione totius. Sapiens tamen artifex in dispositione partium, non considerat solum bonum huius partis, aut illius, sed multo magis bonum totius. vnde ædificator non facit omnes partes domus æquè pretiosas, sed magis & minus secundum quod congruit ad bonam dispositionem domus. Et similiter in corpore animalis non omnes partes habent oculi claritatem, quia esset animal imperfectum, sed est diuersitas in partibus animalis, vt animal possit esse perfectum. Item etiam Deus secundum suam sapientiam nõ omnia produxit æqualia, sic enim imperfectum esset vniuersum, cui multi gradus entium deessent. Simile igitur est quærere in operatione Dei, quare vnam creaturam fecerit alia mel orem, sicut quærere, quare artifex in suo artificio partium diuersitatem instituerit. Hac igitur Origenis ratione remota sunt aliqui eius positionem imitantes, dicentes omnes intellectuales substantias esse vnius speciei, propter aliquas rationes, quæ in obiiciendo sunt tactæ. Sed ipsa positio videtur esse impossibilis. Si enim angelus & anima ex materia & forma non cõponuntur, sed sunt formæ tãtum, vt in præcedenti quæstione dictum est, oportet quod omnis differentia, qua angeli abinuicem distinguuntur, vel etiam ab anima, sit differentia formalis, nisi forte poneretur quod angeli etiam essent vniti corporibus, sicut & animæ, vt ex habitudine ad corpora differentia materialis in eis esse posset, sicut & de animabus dictum est supra. Sed hoc non ponitur communiter. Et si hoc poneretur, non proficeret ad hanc positionem, quia manifestum est, quod illa corpora specie differrent ab humanis corporibus, quibus animæ vniuntur, & diuersorum corporum secundum speciem diuersas perfectiones secundum speciem oportet esse. hoc igitur remoto, quod angeli non sint formæ corporum, si non sint compositi ex materia & forma, non remanet angelorum abinuicem, vel ab anima differentia, nisi formalis. Formalis autem differentia speciem variat. Nam forma est quæ dat esse rei. Et sic relinquitur quod non solum angeli ab anima, sed ipsi etiam ab inuicẽ specie differant. Si quis autem ponat quod angeli & anima sint ex materia & forma compositi, adhuc hæc opinio stare non potest. Si enim tam in angelis quam in anima sit materia de se vna, sicut omnium corporum inferiorum est materia vna, diuersificata tantum secundum formã, oportebit etiam quod diuisio illius materiæ vnius & cõmunis, sit principium distinctionis angelorum ab inuicem & ab anima. Cum autem de ratione materiæ sit quod de se careat omni forma, non poterit intelligi diuisio materiæ ante receptionem formæ, quæ secundum materiæ diuisionem multiplicatur, nisi per dimensiones quãtitatiuas, vnde Philosophus dicit in primo Phy sicorũ, quod subtracta quantitate substantia remanet indiuisibilis. Quę autem cõponuntur ex materia dimensioni subiecta sunt corpora, & non solum corpori vnita. Sic igitur angelus & anima sunt corpora: quod nullus sanę mentis dixerit, præsertim cum probatum sit quod intelligere non potest esse actus corporis vllius. Si vero materia angelorum & animæ non sit vna & communis, sed diuersorum ordinum, hoc non potest esse nisi secundum ordinem ad formas diuersas, sicut ponitur quod corporum cœlestium & inferiorum non sit vna materia communis. & sic talis materiæ differentia speciem facit diuersam. vnde impossibile videtur, quod angeli & anima sint eiusdem speciei. Secundum autem quid specie differant considerãdum restat. oportet autem nos in cognitionem substantiarum intellectualium per considerationem substantiarum materialium peruenire. In substantiis autem materialibus diuersi gradus perfectionis naturæ, diuersitatem speciei constituunt. Et hoc quidem facile patet, si quis ipsa genera materialium substantiarum consideret Manifestum est enim quod corpora mixta supergreditur ordine perfectionis elementa, plantæ autem corpora mineralia, & animalia plãtas, & in singulis generibus secundum gradum perfectionis naturalis, diuersitas speciem inuenitur. Nam in elementis terra est infimum, ignis vero nobilissimum. Similiter autem in mineralibus gradatim natura inuenitur per diuersas species proficere vsque ad speciẽ auri. In plantis etiam vsque ad speciem arborũ perfectarum, & in animabus vsque ad speciem hominis, cum tamẽ quædam animalia sint plantis propinquissima, vt immobilia, quæ habent solum tactum. Et similiter plantarum quædam sunt inanimitatis propinquæ, vt patet per Philosophum in lib. de vegetabilibus. Et propter hoc Philosophus dicit in 8. Metaphys. quod species rerum naturalium sunt sicut species numerorum, in quibus vnitas addita vel subtracta variat speciem. Ita igitur in substantiis immaterialibus diuersus gradus perfectionis naturæ facit differentiam speciei. Sed quantũ ad aliquid differrẽt se habet in substantiis immaterialibus & materialibus. vbicunque enim est diuersitas graduum oportet quod gradus considerentur per ordinem ad aliquod vnum principium. In substãtiis igitur materialibus attẽduntur diuersi gradus speciem diuersificantes in ordine ad primum principium, quod est materia. & inde est, quod primæ species sunt imperfectiores, posteriores vero pertectiores, & per additionem se habentes ad primas, sicut mixta corpora habent speciem perfectiorẽ quam sint species elementorum, vtpote habentes in se quicquid habent elementa, & adhuc amplius: vnde similis est comparatio plantarum ad corpora mineralia, & animalium ad plantas. In substantiis vero immaterialibus ordo graduum diuersarum specierum attenditur, non quidem secundum comparationem ad materiam, quam non habent, sed secundum comparationem ad primum agens, quod oportet esse perfectissimum. Et ideo prima species in eis est perfectior secunda, vtpote similior primo agenti, & secunda diminuitur à perfectione primæ, & sic deinceps vsque ad vltimam earum. Summa autem perfectio primi agentis in hoc consistit, quod in vno simplici habet omnimodam bonitatem & perfectionem. vnde quanto aliqua substantia immaterialis fuerit prima agenti propinquior, tanto in sua natura simplici perfectiorem habet bonitatem suam, & minus indiget in hærentibus formis ad sui completionem. Et hoc quidem gradatim producitur vsq; ad animam humanam, quæ in eis tenet vltimum gradum, sicut materia prima in genere rerum sensibilium. vnde in sui natura non habet perfectiones intelligibiles, sed est in potentia ad intelligibilia. sicut materia prima ad formas sensibiles. vnde ad propriam operationem indiget, vt fiat in actu formarum intelligibilium, acquirendo eas per sensitiuas potentias à rebus exterioribus. Et cum operatio sensus sit per organum corporale, ex ipsa conditione suæ naturæ competit ei quod corpori vniatur, & quod sit pars speciei humanæ, non habens in se speciem completam.

Ad primũ.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod intelligere angeli & animæ non est eiusdem speciei. Manifestum est enim quod si formæ, quæ sunt principia operationum, differunt specie, necesse est & operationes ipsas specie differre, sicut calefacere & infrigidare differunt secundum differentiam caloris & frigoris. Species autem intelligibiles, quibus animæ intelligunt, sunt à phantasmatibus abstractæ, & ita non sunt eiusdem rationis cum speciebus intelligibilibus, quibus angeli intelligunt, quæ sunt eis innatæ, secundum quod dicitur in libro de Causis, quod omnis intelligentia est plena formis, vnde & intelligere hominis & angeli non est eiusdem speciei. Ex hac differentia prouenit, quod angelus intelligit sine discursu, anima autem cum discursu, quę necesse habet ex sensibilibus effectibus in virtutes causarum peruenire, & ab accidentibus sensibilibus in essentias rerum, quæ subiacent sensui. Ad secũdum dicendum, quod anima intellectualis principia & conclusiones intelligit per species à phantasmatibus abstractas, & ideo non est diuersum intelligere secundum speciem. Ad tertiũ dicẽdum, quod motus reducitur ad genus & speciem eius ad quod terminatur motus, inquantum eadem forma est quæ ante motum est tantum in potentia, in ipso motu medio modo inter actum & potentiam, & in termino motus in actu completo. Sed intelligere angeli sine discursu, & intelligere animæ cum discursu, non est secundum formam eandem specie. vnde non oportet quod sit vnitas speciei. Ad quartum dicendum, quod species rei iudicatur secundum operationem competentem ei secũdum proprtiam naturam, non autem secundum operationem quæ competit ei secundum participationem alterius naturæ, sicut non iudicatur species ferri secundum adustionem quæ competit ei prout est ignitum. Sic enim eadem iudicaretur species ferri & ligni, quod etiam ignitum adurit. Dico autem q̃ vadere in verbo est operatio supra naturam animæ & angeli, vtrique conueniens secundum participationem superioris naturæ,

naturæ, scilicet diuinæ per illustrationem gloriæ, vnde non potest concludi quod angeli & anima sint eiusdem speciei.

5 Ad quintum dicẽdum, quod etiã in diuersis angelis non sunt species intelligibiles eiusdẽ rationis. Nam quãto substantia intellectualis est superior, & Deo propinquior, qui omnia per vnum quod est sua essentia intelligit, tanto formæ intelligibiles in ipsa sunt magis eleuatæ & virtuosiores ad plura cognoscẽda. Vnde dicitur in libro de Causis, quod superiores intelligentiæ intelligunt per formas magis vniuersales. Et Dionysius dicit duodecimo capi. cœlestis Hierarchiæ, quod superiores angeli habent scientiam magis vniuersalem. Et ideo intelligere diuersorum angelorum non est eiusdem speciei, licet vtrũque sit sine discursu, quia intelligunt per species innatas non aliunde acceptas. Ad

6 sextum dicendum, quòd magis & minus est dupliciter. Vno modo secundum quod materia eandem formam diuersimode participat, vt lignum albedinem. Et secundum hoc magis & minus non diuersificat speciem. Alio modo secundum diuersum gradum perfectionis formarũ. Et hoc diuersificat speciem. Diuersi enim colores specie sunt secũ-

7 dum quod magis & minus propinque se habent ad lucem. Et sic magis & minus in diuersis angelis inuenitur. Ad septimum dicendum, quod licet omnes animæ non æqualiter intelligant, tamen omnes intelligunt per species eiusdem rationis, scilicet à phantasmatibus acceptas. Vnde & hoc quod inæqualiter intelligunt conuenit ex diuersitate virtutum sensitiuarum à quibus species abstrahũtur, quod etiam prouenit secundum diuersam dispositionem corporum. Et sic patet quod secundum hoc magis & minus non diuersificant speciem, cum sequantur materialem diuersi-

8 tatem. Ad octauum dicendum, quod cognoscere aliquid per alterum contingit dupliciter. Vno modo sicut cognoscere vnum cognitum per aliud cognitũ, ita quod sit distincta cognitio vtriusque, sicut homo per principia cognoscit conclusionem, seorsum considerando vtrumque. Alio modo sicut cognoscitur aliquid cognitum per speciẽ qua cognoscitur, vt videmus lapidem per speciem lapidis quæ est in oculo. Primo igitur modo cognoscere vnum per alterum facit discursum, non autem, secundo modo. Sed hoc modo angeli cognoscunt causam per effectum & effectum per causam, inquantum ipsa essentia angeli est similitudo quædam suæ causæ, & assimilat sibi suum effectum. Ad

9 nonum dicẽdum, quòd perfectiones gratuitæ conueniunt animæ & angelo per participationem diuinæ naturæ. Vnde dicitur secundæ Petri primo. Per quem maxima & prætiosa nobis dona donauit vt diuinæ naturæ consortes &c. vnde per conuenientiam in istis perfectionibus non potest

10 concludi vnitas speciei. Ad decimum dicendum, quod ea quorum vnus est finis proximus & naturalis, sunt vnum secundum speciem. Beatitudo autem æterna est finis vltimus

11 & supernaturalis, vnde ratio nõ sequitur. Ad vndecimum dicendũ, quòd Augustinus non intelligit nihil esse medium inter mentem nostram & Deum secundum gradum dignitatis & naturæ, quia vna anima nõ sit alia nobilior, sed quia mens nostra immediate à Deo iustificatur & in eo beatificatur. Sicut si diceretur quod aliquis miles simpliciter & immediate est sub rege: Nõ quin alij superiores eo sint sub rege, sed quia nullus haber dominium super eum nisi rex.

12 Ad duodecimum dicendum, quòd neque anima neque angelus est perfecta imago Dei, sed solus filius. Et ideo non

13 oportet quod sint eiusdem speciei. Ad decimumtertium dicendum, quod prædicta diffinitio non conuenit animæ eodem modo sicut angelo. Angelus enim est substantia incorporea, quia non est corpus, & quia non est corpori vni-

14 ta, quod de anima dici non potest. Ad decimumquartum dicendum, quòd ponentes animam & angelum vnius speciei esse in hac ratione maximam vim constituunt, sed non necessario concludit. Quia vltima differẽtia debet esse nobilior non solum quantum ad naturæ nobilitatẽ, sed etiam quantum ad determinationem, quia vltima differentia est quasi actus respectu omnium præcedentium. Sic igitur intellectuale non est nobilissimum in angelo vel anima, sed intellectuale sic, vel illo modo, sicut de sensibili patet. Alias enim omnia bruta animalia essent eiusdem speciei.

15 Ad decimumquintũ dicendum, quòd anima est pars speciei, & tamen est principium dans speciem, & secundũ hoc

16 quæritur de specie animæ. Ad decimumsextum dicendum, quòd licet sola species diffiniatur proprie, non tamen oportet quod omnis species sit diffinibilis. Species enim immaterialium rerum non cognoscũtur per diffinitionem vel demonstrationem, sicut cognoscitur aliquid in scientiis speculatiuis. Sed quædam cognoscuntur per simplicem intuitum ipsarum, vnde nec angelus proprie potest diffiniri. Non enim scimus de eo quid est, sed potest notificari per quasdam negationes vel notificationes. Anima etiam diffinitur vt est corporis forma. Ad decimumseptimum dicen- 17
dum, quod genus & differentia possunt accipi dupliciter, vno modo secundum considerationem realem prout considerantur à Metaphysico & naturali. Et sic oportet quod genus & differentia super diuersis naturis fundẽtur. Et hoc modo nihil prohibet dicere quod in substantiis spiritualibus non sit genus & differentia, sed sint formæ tantum & species simplices. Alio modo secundum considerationem Logicam. Et sic genus & differentia non oportet quod fundentur super diuersas naturas, sed supra vnam naturam in qua consideratur aliquid proprium, & aliquid commune. Et sic nihil prohibet genus & differentias ponere in sub- 18
stantiis spiritualibus. Ad decimumoctauum dicendum, quod naturaliter loquendo de genere & differẽtia, oportet differentias esse contrarias. Nam materia super quam fundatur natura generis est susceptiua contrariarum formarum. Secundum autem considerationẽ Logicam sufficit qualiscunque oppositio in differentiis, sicut patet in differentiis numerorum in quibus non est contrarietas. Et similiter est in spiritualibus substantiis. Ad decimumnonum 19
dicendum, quòd licet materia non det speciem, tamen ex habitudine materiæ ad formam attenditur: nam forma dicitur esse nobilior non solum quantum ad naturæ nobilitatem sed etiam quãtum ad determinationem quia per vltimam differentiam est.

Num anima rationalis tali corpori debuerit vniri quale est corpus humanum.

ARTIC. VIII.

OCTAVO quæritur, vtrum anima rationalis tali cor- 1
pori debuerit vniri quale est corpus humanum. Et videtur quod non. Anima enim rationalis est sublimissima formarum corpori vnitarum. Terra autem est infima corporum, non ergo fuit cõueniens quod corpori terreno vniretur. Sed dicendum hoc corpus terrenum ex hoc quod reductum est ad æqualitatem complexionis similitudinẽ habere cum cœlo, quod omnino caret contrariis. Et sic nobilitatur vt ei anima rationalis cõuenienter possit vniri. Sed 2
contra, si nobilitas corporis humani in hoc consistit quod corpori cœlesti assimiletur sequitur quod corpus cœleste nobilius sit. Sed anima rationalis nobilior est omni forma, cum capacitate sui intellectus omnia corpora transcendat, ergo anima rationalis magis deberet corpori cœlesti vniri. Sed dicendum quod corpus cœleste nobiliori perfectione perficitur quam sit anima rationalis. Sed con- 3
tra, si perfectio corporis cœlestis nobilior est anima rationali, oportet quod sit intelligens, quia quodcunque intelligens quodlibet non intelligente nobilius est. Si igitur corpus cœleste aliqua substantia spirituali perficitur, aut erit motor eius tantum, aut erit forma. Si tantum motor, adhuc remanet quod corpus humanum sit nobiliori modo perfectum quam corpus cœleste. Forma enim dat speciem ei cuius est forma, non autem motor. Vnde etiam nihil prohibet aliqua quæ secundum sui naturam ignobilia sunt, esse instrumenta nobilissimi agentis. Si autem substantia intellectualis est forma corporis cœlestis, aut huiusmodi substantia habet intellectum tantum, aut cum intellectu sensum & alias potentias. Si habet sensum & alias potentias, cum huiusmodi potentias necesse sit esse actus organorum quibus indigẽt ad operandum, sequetur quod corpus cœleste sit corpus organicum, quod ipsius simplicitati & vniformitati & vnitati repugnat. Si vero habet intellectum, tantum à sensu nihil accipiente, huiusmodi substãtia in nullo indigebit vnione corporis, quia operatio intellectus nõ sit per organum corporale. Cum igitur vnio corporis & animæ non sit propter corpus, sed propter animã, quia materiæ sunt propter formam, & non e conuerso, sequetur q̃ intellectualis substãtia nõ vniatur corpori cœlesti vt forma. Præterea, omnis substãtia intellectualis crea- 4
ta habet ex sui natura possibilitatem ad peccatum, quia potest auerti à summo bono, quod Deus est. Si igitur alię substãtię intellectuales vniantur corporibus cœlestibus vt for

Universidad de Deusto
Biblioteca

mæ, sequitur, quod peccare poterunt, pœna autem peccati mors est, id est separatio animæ à corpore, & cruciatio peccantium in inferno. potuit ergo fieri quod corpora cœlestia morerẽtur per separationem animarum, & quod animę in inferno retruderentur. Præterea, omnis intellectualis substantia capax est beatitudinis. Si ergo corpora cœlestia sunt animata animabus intellectualibus, huiusmodi animæ sunt capaces beatitudinis. Et sic in æterna beatitudine non solum sunt angeli & homines, sed etiam quædam naturæ mediæ, cum tamen sancti doctores tradant societatem sanctorum ex hominibus constare & angelis. Præterea, corpus Adæ proportionatum fuit animæ rationali. sed corpus nostrum dissimile est illi corpori. Illud enim corpus ante peccatum fuit immortale & impassibile, quod nostra corpora non habent. ergo huiusmodi corpora qualia nos habemus non sunt proportionata animæ rationali.

Præterea, nobilissimo motori debentur instrumenta optime disposita & obedientia ad operationem. Anima autem rationalis est nobilior inter motores inferiores. ergo debetur sibi corpus maxime obediẽs ad suas operationes. huiusmodi autem non est corpus quale nos habemus, quia cito resistit spiritui, & anima propter pugnam concupiscentiarum distrahitur hac atque illac, non igitur anima rationalis tali corpori debuit vniri. Præterea, animæ rationali contingit abundantia spirituum in corpore perfectibili. vnde cor hominis est calidissimum inter cætera animalia quantum ad virtutem generandi spiritus, quod significat ipsa corporis humani rectitudo, ex virtute caloris & spirituum prouieniens. Conuenientissimum igitur fuisset quod anima rationalis totaliter spirituali corpori fuisset vnita.

Præterea, anima est substantia incorruptibilis. Corpora autem nostra sunt corruptibilia. Non ergo conuenienter talibus corporibus anima rationalis vnitur. Præterea, anima rationalis vnitur corpori ad speciem humanam constituendã, sed melius conseruaretur humana species si corpus cui anima vnitur esset incorruptibile. Non enim esset necessarium quod per generationem species cõseruaretur, sed in eisdem secundum numerum conseruari posset. ergo anima humana in corruptibilibus corporibus vniri debuit.

Præterea, corpus humanum vt sit nobilissimum inter inferiora corpora, debet esse simillimum corpori cœlesti, quod est nobilissimum corporum. sed corpus cœleste omnino caret contrarietate. ergo corpus humanum minimum debet habere de contrarietate. Corpora autem nostra non habent minimum de contrarietate. Alia enim corpora vt lapidum & arborũ sunt durabiliora, cum tamen contrarietas sit principium dissolutionis. non ergo anima rationalis debuit talibus corporibus vniri qualia nos habemus. Præterea, anima est forma simplex. Formæ autem simplici competit materia simplex. Debuit igitur anima rationalis alicui simplici corpori vniri, vtpote igni vel aëri vel alicui huiusmodi. Præterea, anima humana videtur cum principiis communionem habere. vnde antiqui Philosophi posuerunt animam esse de natura principiorum, vt patet in primo de anima. principia autem corporum sunt elemẽta. ergo si anima non sit elementum neque ex elementis, saltem alicui corpori elemẽtari debuit vniri, vt igni, vel aëri, vel alicui aliorum. Præterea, corpora similiũ partium minus recedũt à simplicitate quam corpora dissimilium partium. Cum igitur anima sit forma simplex, magis debuit vniri corpori similium partiũ quam corpori dissimilium. Præterea, anima vnitur corpori vt forma & vt motor. Debuit igitur anima rationalis quæ est nobilissima formarum vniri corpori agilimo ad motum. Cuius contrarium videmus. Nam corpora auium sunt agiliora ad motum. Et similiter corpora multorum animaliũ quam corpora hominum. Præterea, Plato dicit quod formæ dantur à datore secundum merita materiæ, quæ dicuntur materiæ dispositiones, sed corpus humanum non habet dispositionem respectu tam nobilis formæ vt videtur, cum sit grossum & corruptibile. non ergo anima debuit tali corpori vniri. Præterea, in anima humana sunt formæ intelligibiles maxime particulares secundum comparationem ad substantias intelligibiles superiores. Sed tales formæ cõpeterent operationi corporis cœlestis, quod est causa generationis & corruptionis horum particulariũ. ergo anima humana debuit vniri corporibus cœlestibus. Præterea, nihil mouetur naturaliter dum est in suo vbi, sed solũ quando est extra proprium vbi. Cœlum autem mouetur in suo vbi existens. ergo nõ mouetur naturaliter. Mouetur ergo ad vbi ab anima, & ita habet animam sibi vnitam. Præterea, enarrare est actus substantiæ intelligentis, sed cœli enarrant gloriam Dei, vt in Psalmis dicitur, ergo cœli sunt intelligentes, & ita habent animam intellectiuam. Præterea, anima est perfectissima formarũ. Debuit ergo vniri perfectiori corpori. Corpus autem humanum videtur esse imperfectissimum. Non enim habet arma ad defendendum vel impugnandum, neque operimenta, neque aliquid huiusmodi, quæ natura corporibus aliorum animalium tribuit. Non igitur talis anima tali corpori debuit vniri.

SED CONTRA est quod dicitur Eccle. 17. Deus de terra creauit hominem, & secundum imaginem suam fecit illum. sed opera Dei sunt conuenientia. Dicitur enim Gen. primo. Vidit Deus cuncta quæ fecerat, & erant valde bona. ergo inconuenientes fuit vt anima rationalis, in qua est Dei imago, corpori terreno vniretur. *Contra.*

CONCLVSIO.

Cum anima coniungatur corpori non solum vt forma & motor, sed vt finis, necessarium fuit corpus sibi à natura parari diuersarum partium & organorum.

RESPONDEO dicendũ, quod cum materia sit propter formam, & non econuerso, ex parte animæ oportet accipere rationem, quale debeat esse corpus, cui vnitur. vnde in secundo de Anima dicitur, quod anima non solum est corporis forma & motor, sed etiam finis. Est autem ex superius disputatis quæstionibus manifestum, quod ideo naturale est animæ humanæ corpori vniri: quia, cum sit infima in ordine intellectualium substantiarum, sicut materia prima est infima in ordine rerum sensibilium, non habet anima humana intelligibiles species sibi naturaliter inditas, quibus in operationem propriam exire possit, quæ est intelligere. sicut habent superiores substantiæ intellectuales, sed est in potẽtia ad eas, cum sit sicut tabula rasa, in qua nihil est scriptũ, vt dicitur in tertio de Anima. vnde oportet quod species intelligibiles à rebus exterioribus accipiat mediantibus potentiis sensitiuis, quæ sine corporeis organis operationes proprias habere non possunt: vnde & animam humanam necesse est corpori vniri. Si ergo propter hoc anima humana vnibilis est corpori, quia indiget accipere species intelligibiles à rebus mediante sensu, necessarium est quod corpus, cui anima rationalis vnitur, tale sit, vt possit esse aptissimum ad repræsentãdum intellectui species sensibiles, ex quibus in intellectu intelligibiles species resultent. Sic ergo oportet corpus, cui anima rationalis vnitur, esse optime dispositum ad sentiendum. Sed cum plures sint sensus, vnus tamen est qui est fundamentum aliorum, scilicet actus, in quo principaliter tota natura sensitiua consistit. vnde & in secundo de Anima dicitur, quod propter hunc sensum primo animal dicitur. Et inde est, quod in immobilitate huius sensus vt in somno accidit, omnes alij sensus immobilitantur, & iterum omnes alij sensus non solum soluuntur ab excellentia propriorum sensibilium, sicut visus à rebus multum fulgidis, & auditus à maximis sonis, sed etiam ab excellentia sensibilium secundum tactum, vt à forti calore vel frigore. Cum igitur corpus, cui anima rationalis vnitur, debeat esse optime dispositum ad naturam sensitiuam, necessarium est vt habeat conuenientissimum organum sensus tactus. propter quod dicitur in secundo de Anima, quod hunc sensum habemus certiorem inter omnia animalia, & quod propter bonitatem huius sensus etiam vnus homo alio est habilior ad intellectuales operationes. Molles enim carne qui sunt boni tactus aptos mente videmus. Cum autem organum cuiuslibet sensus non debeat habere in actu contraria, quorum sensus est perceptiuus, sed esse in potentia ad illa vt possit ea recipere, quia recipiens debet esse denudatum à recepto, aliter necesse est hoc esse in organo tactus, & in organis aliorum sensuum. Organum enim visus, scilicet pupilla, caret omnino albo & nigro, & vniuersaliter omni genere coloris, & similiter est in auditu, & in olfactu. hoc autem in tactu accidere nõ potest. Nam tactus est cognoscitiuus eorum, ex quibus necesse est componi corpus animalis, scilicet caloris & frigoris, humidi & sicci. vnde impossibile est quod organum tactus omnino sit denudatum à genere sui sensibilis, sed oportet quod sit reductum ad medium. sic enim est in potentia ad cõtraria. Corpus ergo, cui anima rationalis vnitur cum debeat esse conuenientissimum ad sensum tactus, oportet quod sit maxime reductum ad medium per æqualitatem complexionis. In quo apparet quod tota operatio inferioris naturæ terminatur ad hominem, sicut ad perfectissimum: videmus enim operationem naturæ procedere gradatim à simplicibus elementis commiscẽdo ea, quousque perueniatur ad perfectissimum commixtionis modum, qui est in corpore humano. Hanc igitur in communi oportet esse dispositionem corporis, cui anima rationalis vnitur, vt scilicet sit temperatissimæ complexionis. Si quis autem considerare velit etiam particulares humani corporis dispositiones, ad hoc inueniet ordinatas, vt homo sit optimi sensus. Vnde quia ad bonam habitudinem potentiarum sensitiuarum interiorũ, puta imaginationis & memoriæ & cogitatiuæ virtutis necessaria est bona dispositio cerebri: ideo factus est homo habens maius cerebrum inter omnia animalia, secundum proportionem suæ quantitatis. Et vt liberior sit eius operatio, habet caput sursum positum, quia solus homo est animal rectum. Alia vero animalia curua incedunt. Et ad hanc rectitudinem habendam & conseruandam necessaria fuit abundãtia caloris in corde, per quam multi spiritus generentur vt per caloris abundantiam & spiritum, corpus possit in directum sustineri, cuius signum est quod in senio incuruatur homo cum calor naturalis debilitatur. Et per istum modum ratio dispositionis humani corporis est assignanda quãtum ad singula, quæ sunt homini propria. Sed tamen considerandum est quod in his, quæ sunt ex materia, sunt quædam dispositiones in ipsa materia, propter quas talis materia eligitur ad hanc formam. Et sunt aliquæ, quæ consequuntur ex necessitate materiæ, & non ex electione agentis, sicut ad faciendam serram artifex elegit duritiam in ferro, vt sit serra vtilis ad secandum. Sed quod acies ferri hebetari possit, & fieri rubiginosa, hoc accidit ex necessitate materiæ. Magis enim artifex eligeret materiam, ad quam hoc non consequeretur, si posset inueniri. Sed quia inueniri non potest, propter huiusmodi defectus consequentes non prætermittit ex huiusmodi materia conuenienti facere opus: sic igitur & in corpore humano contingit. Quod enim taliter sit commixtum & secundũ partes dispositum, vt sit cõuenientissimum ad operationes sensitiuas, est electum in hac materia à factore hominis. Sed quod hoc corpus sit corruptibile, fatigabile, & huiusmodi defectus habeat, consequitur ex necessitate materiæ. Necesse est enim corpus sic mixtũ ex contrariis subiacere talibus defectibus. Nec potest obuiari per hoc, quod Deus potuit aliter facere, quia in institutione naturæ non quæritur quid Deus facere potuit, sed quid rerum natura patitur vt fiat, secundum Augustinum super Genes. ad literam. Sciendum tamen est, quòd in remedium horum defectuum Deus homini in sua institutione contulit auxilium iustitiæ originalis, per quam corpus esset omnino subditũ animæ quandiu anima Deo subderetur, ita quod nec mors, nec aliqua passio vel defectus homini accideret, nisi prius anima separetur à Deo. Sed per peccatum anima recedente à Deo, homo priuatus est hoc beneficio, & subiacet defectibus secundum quod natura materiæ requirit. *Iustitia originalis.*

RESP. Aptissima totius humani corporis dispositio.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendum, quod licet anima sit subtilissima formarum, inquantum est intelligens, quia tamen cum sit infima in genere formarum intelligibilium indiget corpori vniri, quod sit mediante complexione ad hoc quod per sensus species intelligibiles possint acquirere, necessarium fuit quod corpus cui vnitur haberet plus in quantitate de grauibus elementis, scilicet terra & aqua, Cum enim ignis sit efficacissimæ virtutis in agendo, nisi secundum quantitatem inferiora elementa excederent, non posset fieri commixtio, & maxime reducta ad medium. Ignis enim alia elementa consumeret. vnde in secundo de generatione Philosophus dicit quod in corporibus mixtis materialiter abundant plus terra & aqua. Ad secundum dicendum, quod anima rationalis vnitur corpori tali, non quia est simile cœlo, sed quia est æqualis commixtionis, sed ad hoc sequitur aliqua similitudo ad cœlũ per elongationem à contrariis. Si tamen secundum opinionem Auicen. vnitur tali corpori proprie propter similitudinem cœli. Ipse enim voluit inferiora à superioribus causari, vt scilicet corpora inferiora causarentur à corporibus cœlestibus, & cum peruenirent ad similitudinem corporum cœlestium per æqualitatem complexionis sortirentur formam similem corpori cœlesti, quod ponitur esse animatum. Ad tertium dicendum, quod de animatione corporum cœlestium est diuersa opinio, & apud Philosophos & apud fidei doctores. Nam apud Philosophos Anaxagoras posuit intellectũ agentem esse omnino immixtum & separatum, & corpora cœlestia esse inanimata. vnde etiam damnatus ad mortem dicitur esse propter hoc quod dixit solem esse quasi lapidem ignitum, vt Augustinus narrat in libro de Ciuitate Dei. Alij vero Philosophi posuerunt corpora cœlestia esse animata. Quorum quidam dixerunt Deum esse animam cœli, quod fuit ratio idolatriæ, vt scilicet cœlis & corporibus cœlestibus cultus diuinus attribueretur. Alij vero vt Plato & Aristote. licet ponerent corpora cœlestia esse animata, ponebant tamen Deum esse aliquid superius ab anima cœli omnino separatum. Apud doctores etiam fidei Origenes, & sequaces ipsius posuerunt corpora cœlestia esse animata. Quidam vero posuerunt ea inanimata, vt Damascenus ponit quę etiam positio apud modernos Theologos est communior, vt Augustinus relinquit sub dubio secundo super Gene. ad literam. & in lib. Enchiri. Hoc igitur pro firmo tenentes quod corpora cœlestia ab aliquo intellectu mouentur saltem separato, propter argumenta vtramque partem sustinentes, dicamus aliquam subsistantiam intellectualem esse perfectionem corporis cœlestis, vt forma, quæ quidem habet solum potẽtiam intellectiuam, non autem sensitiuam, vt ex verbis Aristotelis accipi potest in secundo de Anima, & in vndecimo Meraphy. quamuis Auicenna ponat quod anima cœli cum intellectu etiam habeat imaginationem. Si autem habet intellectum tantum, vnitur tantum corpori vt forma, nõ per operationem intellectualem, sed propter executionem virtutis actiuæ, secundum quam potest adipisci diuinam similitudinem in causando per motum cœli. Ad quartum dicendum, quod licet secũdum naturam suam omnes substantiæ intellectuales creatæ possint peccare, tamen ex electione diuina & prædestinatione per auxiliũ gratiæ plures conseruatæ sunt ne peccarent, inter quas posset aliquis corpore animas corporum cœlestium, & præcipue si dæmones qui peccauerunt fuerunt inferioris ordinis secundum Damascẽ. Ad quintum dicendum, quod si corpora cœlestia sunt animata animæ eorum pertinent ad societatem angelorum Dicit enim Augustinus in Enchiridio. Nec illud quidem certum habeo vtrum ad eãdem societatem, scilicet angelorum pertineat sol & luna & cuncta sydera, quamuis nonnullis lucida esse corpora, non tamen sensitiua vel intellectiua videantur.

Ad sextum dicendum, quod corpus Adæ fuit proportionatum humanæ animæ, vt dictum est non solum secundum quod requirit natura, sed secũdum quod contulit gratia qua quidem gratia priuamur natura manente eadem.

Ad septimum dicendum, quod pugna quæ est in homine ex contrariis concupiscentiis, etiam ex necessitate materiæ prouenit. Necessitas enim fuit si homo haberet sensum & sentiret delectabilia, & quod eum sequeretur concupiscentia delectabilium, quæ plerunque repugnat rationi. Sed cõtra hoc etiam homini fuit datum remedium per gratiam in statu innocentiæ, vt scilicet inferiores vires in nullo cõtra rationem mouerentur, sed hoc homo perdidit per peccatum. Ad octauum dicẽdum, quod spiritus licet sint vehicula virtutum, non tamen possunt esse organa sensuum. Et ideo non potuit corpus hominis ex solis spiritibus constare. Ad nonum dicendũ, quod corruptibilitas est ex defectibus qui consequuntur corpus humanum ex necessitate materiæ, & maxime post peccatum, quod subtraxit auxilium gratiæ. Ad decimum dicendum, quod quid melius sit requirendum est in his quæ sunt propter finem, non autem in his quæ ex necessitate materiæ proueniunt. Melius enim esset quod corpus animalis esset incorruptibile. si hoc secundum naturam pateretur talis materia, qualem forma animalis requirit. Ad vndecimum dicendũ, quod ea quæ sunt maxime propinqua elementis & plus habent de contrarietate, & lapides & metalla magis durabilia sunt, quia minor est in eis armonia, vnde non ita de facili soluuntur. Eorum enim quę subtiliter proportionantur facile soluitur armonia. Nihilominus tamen in animalibus causa longitudinis vitæ est vt humidum non sit facile deficeabile vel cõgelabile, & calidum non sit facile extinguibile, quia vita in calido & humido consistit, hoc autem in homine inuenitur secundum aliquam mensuram quam requirit complexio reducta ad medium, vnde quædam sunt in homine

Universidad de Deusto
Biblioteca

durabiliora & quædam minus durabilia. Et secundum hoc
12 quidam homines durabiliores sunt aliis. Ad duodecimũ dicendum, quòd corpus hominis non potuit esse corpus simplex, nec corpus cœleste potuit esse propter passibilitatem organi sensus, & præcipue tactus. Neque corpus simplex elementare, quia in elemento sunt contraria in actu. Corpus autem humanum oportet esse reductum ad me-
13 dium. Ad decimumtertium dicendum, quòd antiqui naturales existimauerunt quod oportet animam quæ cognoscit omnia similem esse actu omnibus. Et ideo ponebant eam esse de natura elementi, quod ponebant principium ex quo omnia constare dicebant vt sic anima esset similis omnibus vt omnia cognosceret. Aristot. autem postmodum ostendit quod anima cognoscit omnia inquantum est similis omnibus in potẽtia non in actu: vnde oportet corpus cui vnitur non esse in extremo, sed in medio, vt
14 sic sit in potentia ad contraria. Ad decimumquartum dicendum, quòd quamuis anima sit simplex in essentia, est tamen in virtute multiplex, & tanto magis quanto fuerit perfectior. Et ideo requirit corpus organicũ quod sit simi-
15 lium partium. Ad decimumquintum dicẽdum, quòd anima non vnitur corpori propter motum localem, sed magis motus localis hominis, sicut & aliorum animalium ordinatur ad conseruationem corporis vniti animæ. Sed anima vnitur corpori propter intelligere, quod est propria & principalis eius operatio. Et ideo requiritur quod corpus vnitum animæ rationali sit optime dispositum ad seruiendum animæ in his quæ sunt necessaria ad intelligendum, & quod de agilitate & de aliis huiusmodi habeat quãtum
16 talis dispositio patitur. Ad decimumsextum dicendum, quod Plato ponebat formas rerum per se subsistentes, & quod participatio formarum à materiis est propter materias, vt perficiantur, non autem propter formas quæ per se subsistunt. Et ideo sequebatur quod formæ darentur materiis secundum merita earum. Sed secundum sententiam Aristote. formæ naturales non per se subsistunt: vnde vnio formæ ad materiam non est propter materiam, sed propter formam. Non igitur quia materia est sic disposita, talis forma sibi datur, sed vt forma sit talis oportuit materiam sic disponi. Et sic supra dictum est quod corpus hominis dispositum est secundum quod competit tali formæ.
17 Ad decimumseptimum dicendum, quòd corpus cœleste licet sit causa particularium quæ generãtur & corrumpuntur, est tamen eorum causa vt agens cõmune: propter quod sub eo requiruntur determinata agentia ad determinatas species: vnde motor corporis cœlestis nõ oportet quod habeat formas particulares, sed vniuersales, siue sit anima siue motor separatus. Auicen. tamen posuit quod oportebat animam cœli habere imaginationem, per quam particularia compræhenderet. Cum enim sit causa motus cœli secundum quã reuoluitur cœlũ in hoc vbi vel in illo, oportet animam cœli quæ est causa motus cognoscere hic & nunc. Et ita oportet quod habeat aliquam potentiam sensitiuam. Sed hoc non est necessarium. Primo quidẽ quia motus cœlestis est semper vniformis, & non recipit impedimentum. Et ideo vniuersalis conceptio sufficit ad causandum talem motum: particularis enim conceptio requiritur in moribus animalium propter irregularitatem motus & impedimenta quæ possunt prouenire. Deinde quia etiam substantia intellectuales superiores possunt particularia cognoscere sine potentia sensitiua, sicut alibi ostensum est.
18 Ad decimumoctauũ dicendũ, ꝙ motus cœli est naturalis propter principium passiuum siue receptiuum motus, quia tali corpori competit naturaliter talis motus. Sed principium actiuum huius motus est aliqua substantia intellectualis. Quod autem dicitur quod nullum corpus in suo vbi existens mouetur naturaliter, intelligitur de corpore mobili motu recto, quod mutat locum secundum totum, non solum ratione sed etiam subiecto. Corpus autem quod circulariter mouetur totum quidem non mutat locum subiecto, sed ratione tantum: vnde nunquam
19 est extra suũ vbi. Ad decimumnonũ dicendũ, ꝙ probatio illa friuola est; licet Rabi Moyses eam ponat. Quod si enarrare proprie accipitur cum dicitur. Cœli enarrant gloriam Dei, oportet quod cœlum non solum habeat intellectum, sed etiam linguam. Dicuntur ergo cœli enarrare gloriam Dei, si ad literam exponatur, inquantum ex eis manifestatur hominibus gloria Dei, per quam modum etiam creaturæ insensibiles Deum laudare dicuntur.

20 Ad vigesimum dicendum, quòd alia animalia habent exterminatiuam naturalem determinatam ad aliqua creata. Et ideo sufficienter potuit eis prouideri à natura certis auxiliis, non autem homini qui propter rationem est infinitarum conceptionũ. Et ideo loco omniũ auxiliorum quæ alia animalia naturaliter habent, habet homo intellectum qui est species specierum, & manus quæ sunt organum organorũ, per quas potest sibi præparare omnia necessaria.

Num anima vniatur materia corporali.
ARTIC. IX.

NONO quæritur vtrũ anima vniatur materię corporali per medium. Et videtur quod sic. Quia in lib. de *Primum.* Spiritu & anima dicitur, quòd anima habet vires quibus miscetur corpori, Sed vires animæ sunt aliud quam eius essentia: ergo anima vnitur corpori per aliquod mediũ. Sed dicendum, quòd anima vnitur corpori mediantibus potentiis inquantum est motor, sed non inquantum est forma.

Sed contra, anima est forma corporis inquantum est a- 2
ctus. Motor autem est inquantum est principium operationis: principium vero operationis est inquantũ est actus, quia vnumquodque agit secundum quod actu est: ergo secundum idem anima est forma corporis & motor. Non ergo est distinguendum de anima secundum quod est motor corporis vel forma. Præterea, anima vt est motor corpo- 3
ris non vnitur corpori per accidens, quia sic ex anima & corpore non fieret vnum per se: ergo vnitur ei per se. Sed ꝙ vnitur alicui per seipsum vnitur ei sine medio. Nõ ergo anima inquantum est motor vnitur corpori per medium.

Præterea, anima vnitur corpori vt motor, inquantum 4
est principium operationis. Sed operationes animæ non sunt animæ tantum, sed compositi, vt dicitur in primo de anima, & sic inter animam & corpus non cadit aliquod medium quãtum ad operationes. Non ergo anima vnitur corpori per mediũ inquantũ est motor. Præterea, videtur 5
quod etiã vniatur ei per medium inquantũ est forma. Forma enim non vnitur cuilibet materiæ, sed proprię. Fit autẽ materia propria huius formæ vel illius per dispositiones proprias, quæ sunt propria accidentia rei, sicut calidum & siccũ sint propria accidentia ignis: ergo forma vnitur materiæ mediãtibus propriis accidẽtibus. Sed propria accidentia animatorũ sunt potẽtiæ animæ: ergo anima vnitur corpori, vt forma mediãtibus potentiis. Præterea, animal est 6
mouens seipsum. Mouẽs autem seipsum diuiditur in duas partes, quarum vna est mouẽs & alia est mota, vt probatur in octauo Physic. pars autem mouens est auima. Sed pars mota non potest esse materia sola, quia quod est in potẽtia tantũ non mouetur, vt dicitur in quinto Physic. Et ideo corpora grauia & leuia licet habeãt in seipsis motũ, non tamẽ mouent seipsa, quia diuiduntur solum in materiam & formam, quę nõ potest esse mota. Relinquitur ergo quod animal diuidatur in animã & aliquam partẽ, quæ sit composita ex materia & forma. Et sic sequitur quod anima vniatur materiæ corporali mediante aliqua forma. Præterea, in 7
diffinitione cuiuslibet formę ponitur propria materia eius. Sed in diffinitione animæ inquantum est forma, ponitur corpus Physicum organicum potentia vitam habens, vt patet in secundo de Anima: ergo anima vnitur huiusmodi corpori vt propriæ materiæ. Sed hoc non potest esse nisi per aliquam formam, scilicet quod sit aliquod corpus Physicum organicum potentia vitam habens: ergo anima vnitur materiæ mediante aliqua forma primo materiam perficiente. Præterea, Gen. primo dicitur. Formauit Deus ho- 8
minem de limo terræ, & inspirauit in faciem eius spiraculum vitæ. Spiraculũ autem vitæ est anima: ergo aliqua forma præcedit in materia vnionem animæ. Et sic anima mediante alia forma vnitur materiæ corporali. Præterea, se- 9
cundum hoc formæ vniuntur materiæ, quod materia est in potentia ad eas. Sed materia per prius est in potentia ad formas elementorum quam ad alias formas: ergo anima & aliæ formæ non vniuntur materiæ nisi mediantibus formis elementorum. Præterea, corpus humanum & cuius- 10
libet animalis est corpus mixtum. Sed in mixto oportet ꝙ remaneant formæ elemẽtorum per essentiam, alias essent corruptio elementorum, & non mixtio: ergo anima vnitur materiæ mediantibus aliis formis. Præterea, anima in- 11
tellectualis est forma, inquantum est intellectualis. Sed intelligere est mediantibus aliis potẽtiis: ergo anima vnitur corpori vt forma, mediantibus aliis potentiis. Præterea, 12
anima

anima non vnitur cuilibet corpori, sed corpori proportionato. Oportet ergo proportionem esse inter animã & corpus. Et sic mediante proportione anima vnitur corpori.
13 Præterea, vnumquodque operatur in remotiora per id quod est maxime proximum. Sed vires animæ diffunduntur in totum corpus, per cor. ergo cor est vicinius animæ quam cæteræ partes corporis, & ita mediante corde vnire-
14 tur corpori. Præterea, in partibus corporis est inuenire diuersitatem & ordinem adinuicem. Sed anima est simplex secundum suam essentiam. Cum ergo forma sit proportionata materiæ perfectibili, videtur quod anima vniatur primo vni parti corporis, & ea mediante aliis. Præ-
15 terea, anima est superior corpore. Sed inferiores vires animæ ligant superiores corporis. Non enim intellectus indiget corpore, nisi propter imaginationem & sensum, à quibus accipit, ergo econtrario corpus vnitur animæ per
16 ea quæ sunt suprema & simpliciora, sicut per spiritũ & humorem. Præterea, illud quo subtracto soluitur vnio aliquorum vnitorum, videtur esse medium inter ea. Sed subtracto spiritu & calido naturali extincto, & humido radicali exiccato soluitur vnio animæ & corporis, ergo prædi-
17 cta sunt medium inter animam & corpus. Præterea, sicut anima naturaliter vnitur corpori, ita hæc anima vnitur huic corpori. Sed hoc corpus est per hoc quod est sub aliquibus dimensionibus terminatis, ergo anima vnitur cor-
18 pori mediantibus dimensionibus terminatis. Præterea, distincta non coniunguntur nisi per medium. Sed anima & corpus humanũ videtur esse maxime distincta, cum vnum eorum sit incorporeum & simplex aliud corporeum, & maxime compositum, ergo anima non vnitur corpori nisi per
19 medium. Præterea, anima humana est similis in natura intellectuali substantiis separatis, quæ mouent cœlestia corpora. Sed eadem videtur esse habitudo motorum & mobilium, ergo videtur quod corpus humanum quod est motum ab anima habeat aliquid in se de natura cœlestis corporis, quo mediante anima sibi vniatur.

Contra. SED CONTRA est quod dicit Philosophus in octauo Metaphysicæ quod forma vnitur materiæ immediate. Anima autem vnitur corpori vt forma, ergo vnitur sibi immediate.

RESP. RESPONDEO dicendum, quod inter omnia esse est illud quod immediatius & intimius conuenit rebus, vt dicitur in lib. de Causis, vnde oportet quod cum materia habeat esse actu per formam, quod forma dans esse materiæ ante omnia intelligatur aduenire materiæ, & immediatius cæteris sibi inesse. Est autẽ hoc proprium formæ substantialis quod det materiæ esse simpliciter. Ipsa enim est per quam res est hoc ipsum quod est. Non autẽ per formas accidentales habet esse simpliciter, sed esse secundum quid, puta est magnum vel coloratum, vel aliquid tale. Si qua ergo forma est quæ non det materiæ esse simpliciter, sed adueniat materiæ iam existente in actu per aliquã formam, non erit forma substantialis. Ex quo patet quod inter formam substantialem & materiam non potest cadere aliqua forma substantialis media, sicut quidã voluerunt ponentes quod secundum ordinem generũ quorum vnum sub altero ordinatur, est ordo diuersarum formarum in materia: vt puta si dicamus quod materia secundũ vnam formam habet quod sit substantia in actu, & secundum aliam quod sit corpus, & iterum secundũ aliam quod sit animatũ corpus, & sic deinceps. Sed hac positione facta sola prima forma quę faceret esse substantiam actu esset substantialis. Aliæ vero omnes accidentales, quia forma substantialis est quæ facit hoc aliquid, vt iam dictum est. Oportet igitur dicere quod eadem numero forma sit per quam res habet quod sit substãtia, & quod sit in vltima specie specialissima & in omnibus intermediis generibus. Relinquitur ergo dicendũ, quòd cum formæ rerum naturaliũ sint sicut numeri in quibus est diuersitas speciei addita vel subtracta vnitate, vt dicitur in octauo Metaphysicæ, oportet intelligere diuersitatem formarum naturalium, secundum quas constituitur materia in diuersis speciebus ex hoc quod vna addit perfectionem super aliam, vt pura quod vna forma constituit in esse corporali tantum: huncenim oportet esse infimum gradum formarum materialium, eo quod materia non est in potẽtia nisi ad formas corporales. Quæ enim incorporea sunt immaterialia sunt, vt in præcedẽtibus ostensum est. Alia autem perfectior forma constituit materiam

Absolutissima de vnitate formæ in compositio consideratio & pulchra.

hoc ip

in esse corporali, & vlterius dat ei esse viuale, & vlterius alia forma dat ei & esse corporale & esse viuale: & per hoc addit ei esse sensitiuum, & sic est in aliis. Oportet ergo intelligere quod forma perfectior secundum quod constituit materiam in perfectione inferioris gradus, simul cum materia compositum intelligatur vt materiale respectu vlterioris perfectionis, & sic vlterius procedendo; vtpote materia prima secundum quam iam constituta est in esse corporeo, est materia respectu vlterioris perfectionis quæ est vita. Et ex inde est quod corpus est genus corporis viuentis, & animatum siue viuens est differentia. Nam genus sumitur à materia, & differentia à forma. Et sic quodammodo, vna & eadem forma secundum quod constituit materiam in actu inferioris gradus, est media inter materiam & seipsam secundum quod constituit eam in actu superioris gradus. Materia autem, prout intelligitur constituta in esse substantiali secundum perfectionem inferioris gradus per consequens intelligi potest vt accidentibus subiecta. Nam substantia secundum illum inferiorem gradum perfectionis, necesse est quod habeat quædam accidentia propria, quæ necesse est ei inesse. Sicut ex hoc, quod materia constituitur in esse corporeo per formas, statim consequitur vt sint in ea dimensiones, per quas intelligitur materia diuisibilis per diuersas partes, vt sic secundum diuersas sui partes possit esse susceptiua diuersarũ formarum. Et vlterius ex quo materia iam intelligitur constituta in esse quodam substantiali, intelligi potest vt susceptiua accidentium quibus disponitur ad vlteriorem perfectionem, secundum quam materia sit propria ad vlteriorem perfectionem susciepiendam. huiusmodi autem dispositiones præintelliguntur formæ introductæ ab agente in materiam, licet sint quædam accidentia impropria formæ quę non nisi ex ipsa forma causentur in materia. vnde non præintelliguntur in materia formæ quasi dispositiones, sed magis forma præintelligitur eis, sicut causa effectui. Sic igitur cum anima sit forma substantialis quia constituit hominem in determinata specie substãtiæ, non est aliqua alia forma substantialis media inter animam & materiam primam, sed homo ab ipsa anima rationali perficitur secundum diuersos gradus perfectionum, vt sit, scilicet corpus & animatum corpus & animal rationale. Sed oportet quod materia secundũ quod intelligitur vt recipiens ab ipsa anima rationali perfectiones inferioris gradus, puta quod sit corpus & animatum corpus & animal, intelligatur simul cum dispositionibus conuenientibus, quod sit materia propria ad animam rationalem, secũdum quod dat vltimam perfectionem. Sic igitur anima secundum quod est forma dans esse, non habet aliquid aliud medium inter se & materiam primam. Sed quia eadem forma quæ dat esse materiæ est etiam operationis principium, eo quod vnumquodque agit secundũ quod est actu, necesse est quod anima sicut & quælibet alia forma sit etiam operationis principium. Sed considerandum est quod secundum gradum formarũ in perfectione essendi, est etiam gradus earum in virtute operandi, cum operatio sit existentis in actu. Et ideo quanto aliqua forma est maioris perfectionis in dando esse, tanto etiã est maioris virtutis in operando, vnde formæ perfectiores habẽt plures operationes & magis diuersas quam formæ minus perfectæ. Et inde est quod ad diuersitatem operationum in rebus minus perfectis, sufficit diuersitas accidentium. In rebus autem magis perfectis requiritur vlterius diuersitas partium, & tanto magis quanto forma fuerit perfectior, videmus enim quod igni conueniunt diuersæ operationes secundum diuersa accidentia, sicut ferri sursum secundum leuitatem, calefacere secundum calorem, & sic de aliis. Sed ramen quælibet harum operationum competit igni secundum quamlibet partem eius. In corporibus vero animatis quæ habent nobiliores formas, diuersis operationibus deputãtur diuersæ partes. sicut in plantis alia est operatio radicis, alia rami & stipitis. Et quãto corpora animata fuerint perfectiora, tãto propter maiorem perfectionem necesse est inueniri maiorem diuersitatem in partibus. vnde cum anima rationalis sit perfectissima formarum materialium, in homine inuenitur maxima distinctio partium propter diuersas operationes. Et anima singulis earũ dat esse substantiale, secundum istum modum qui competit operationi ipsorum. Cuius signum est quod remota anima non remanet neque caro neque oculus nisi æquiuocè. Sed cum oporteat ordinem instrumentorum esse secundum

ordinem

Universidad de Deusto
Biblioteca

ordinem operationum, diuersarũ autem operationum quę sunt ab anima vna naturaliter præcedit alteram, necessariũ est quod vna pars corporis moueatur per aliam ad suam operationem. Sic ergo inter animam secundũ quod est motor & principium operationum & totum corpus cadit aliquid mediũ, quia mediante aliqua prima parte primo mota mouet alias partes ad suas operationes, sicut mediante corde mouet alia membra ad vitales operationes. Sed secundum quod dat esse corpori immediate dat esse substantiale & specificum omnibus partibus corporis. Et hoc est quod à multis dicitur quod anima vnitur corpori, vt forma sine medio, vt motor autẽ per mediũ. Et hæc opinio procedit secundum sententiam Aristot. qui ponit animam esse formam substantialem corporis. Sed quidam ponentes secundum opinionem Platonis animam vniri corpori sicut vnam substantiam alij, necesse habuerunt ponere media quibus anima vniretur corpori, quia diuersæ substantiæ & distantes non colligantur nisi sit aliquid quod vniat eas. Et sic posuerunt quidam spiritum & humorem esse medium inter animam & corpus, & quidam lucem, & quidã potentias animæ vel aliquid aliud huiusmodi. Sed nullũ istorum est necessarium si anima est forma corporis, quia vnumquodque secundum quod est ens est vnum: vnde cum forma secundum seipsam det esse materiæ, secundum seipsam vnitur materiæ propriæ & non per aliud aliquod ligamentum.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendum, quòd vires animæ sunt qualitates eius quibus operatur: & ideo cadunt media inter animam & corpus, secundũ quod anima mouet corpus, non autem secundum quod dat ei esse. Tamen sciendum, quod liber qui inscribitur de spiritu & anima, non est Augustini, & quod auctor illius opinatus est quod anima
2 sit suæ potentiæ: vnde totaliter cessat obiectio. Ad secundum dicendum, quòd licet anima sit forma inquantum est actus, & similiter inquãtum est motor, & ita secundũ idem sit forma & motor tamẽ alius effectus est eius secũdũ quod est forma, & alius secũdum quod est motor, & propter hoc locum habet distinctio. Ad tertium dicendum, quòd ex
3 motore & mobili non fit vnum per se inquantum huiusmodi. Sed ex hoc motore qui est anima, & ex hoc mobili quod est corpus fit vnum per se, inquãtum anima est forma corporis. Ad quartum dicendum, quòd quantũ ad illam ope-
4 rationem animæ quæ est compositi non cadit aliquod medium inter animam & quamlibet partem corporis, sed est vna pars corporis per quam primo exercet anima illam operationem quæ cadit media inter animam secundũ quod est principiũ illius operationis & omnes alias partes corporis quæ participant illam operationem. Ad quintum di-
5 cendum, quòd dispositiones accidentales quæ faciunt materiam propriam ad aliquam formam, non sunt mediæ totaliter inter formam & materiam, sed inter formam secundum quod dat vltimam perfectionem, & materiam secundum quod iam est perfecta perfectione inferioris gradus. Materia enim secundum seipsam est propria respectu infimi gradus perfectionis, quia materia secundum seipsam est in potentia ad esse substantiale corporeum. Nec ad hoc requirit aliquam dispositionẽ, sed hac perfectione præsupposita in materia requiruntur dispositiones ad vlteriorem perfectionem. Tamen sciendũ est quod si potentiæ animæ sunt accidentia propria animæ non sunt sine ea: vnde non habent dispositionem ad animam secũdum quod sunt eius potentiæ, nisi secundum quod potentiæ inferioris partis animæ dicuntur dispositiones ad superiorem partem, sicut potentia animæ vegetabilis ad animam sensibilem secun-
6 dum quod ex præmissis intelligi potest. Ad sextum dicendum, quòd ratio illa concludit quod anima vel animal diuidatur in duas partes, quarum vna est corpus mobile, & alia motor. Quod quidem verum est, sed oportet intelligere quod anima mouet corpus per apprehensionem & appetitum. Apprehensio autem & appetitus in homine duplex est: vna quidem quæ est animæ tantum, non per organum corporale, quæ est partis intellectiuæ: alia, quæ est coniuncti, & est partis sensitiuæ. Illa autem, quæ est partis intellectiuæ, non mouet corpus nisi mediante ea, quæ est partis sensitiuæ: quia cum motus sit circa aliquod singulare, apprehensio vniuersalis, quæ est intellectus, non mouet nisi mediãte particulari quæ est sensus. Sic igitur homo vel animal cum diuiditur in partem mouentem & partem motam, non est hęc diuisio in solam animam & solum corpus, sed in vnam partem corporis animati & animam. Nam illa pars animati corporis cuius operatio est apprehẽdere & appetere, mouet totũ corpus. Sed si supponatur quod pars intellectiua immediate moueat, ita quod pars mouens in homine sit anima tantum, adhuc remanebit ratio secundum præhabita. Nam anima humana erit mouens secundum id quod est supremum in ipsa, scilicet per partem intellectiuam, motum autem erit non materia prima tãtum, sed materia prima secundũ quod est constituta inesse corporali, & vitali non per aliam formam nisi per eandem animam: vnde non erit necessarium ponere formam substantialem mediam inter animam & materiam primam. Sed quia in animali est quidam motus qui non est per apprehensionem & appetitum, sed motus cordis: & etiam motus augmenti & decrementi, & motus alimenti diffusi per totum corpus, quod etiam est commune plantis, quantum ad huiusmodi motus dicendum est, quòd cum anima animali non solum det id quod est proprium sibi, sed etiam id quod est inferiorum formarum, vt ex dictis patet, sicut inferiores formæ sunt principia naturalis motus in corporibus naturalibus, ita etiam anima in corpore animalis: vnde Philosophus dicit in secundo de Anima, quòd anima est natura talis corporis. Et propter hoc operationes animæ distinguuntur in animales & naturales, vt illæ dicantur animales quæ sunt ab anima secundum id quod est proprium sibi, naturales autem quæ sunt ab anima secundum quod facit effectum inferiorum formarum naturalium. Secundum hoc ergo dicendum, quòd sicut ignis per formã suam naturalem habet naturalem motum quo tendit sursum, ita aliqua pars corporis animati in qua primo inuenitur motus qui non est per apprehensionem, habet hunc motũ naturaliter per animam. Sicut enim ignis naturaliter mouetur sursum, ita sanguis naturaliter mouetur ad loca propria & determinata, & similiter cor naturaliter mouetur motu sibi proprio: licet ad hoc etiam cooperetur resolutio spirituum facta ex sanguine, quibus cor dilatatur & constringitur, vt Aristoteles dicit vbi agit de respiratione & expiratione. Sic ergo prima pars in qua talis motus inuenitur non est mouens seipsam, sed mouetur naturaliter, sicut ignis. Sed ista pars mouet aliã, & sic totum animal est mouens seipsum, cum vna pars eius sit mouens & alia sit mo-
7 ta. Ad septimum dicendũ, quòd corpus Physicum organicum comparatur ad animam sicut materia ad formam, non quod sit tale per aliquam aliam formam, sed quia hoc ipsum habet per animam, vt supra ostensum est. Et similiter dicendum est ad octauum. Nam quod in Gene. dicitur, Formauit Deus hominem de limo terræ, nõ præcedit tempore hoc quod sequitur, & inspirauit in faciem eius spiraculum vitæ, sed ordine naturæ tantum. Ad nonum dicen-
9 dum, quòd materia secundũ ordinem est in potentia ad formas, non quod recipiat diuersas formas substantiales ordinatim, sed quia id quod est proprium superioris formæ, nõ recipitur nisi mediante eo quod est proprium inferioris formæ, sicut expositum est. Et per hunc modum intelligitur q̃ intellectus mediãtibus formis elemẽtaribus recipiat alias formas. Ad decimum dicendum, quòd formæ elementa-
10 res nõ actu sunt in mixto secundũ essentiã, licet hoc Auic. posuerit. Non enim possent esse in vna parte materiæ. Si autem essent in diuersis partibus, non esset mixtio secundum totum quæ est vera mixtio, sed esset mixtio minima, quæ est mixtio ad sensum. Dicere etiam quod formæ elementorum recipiant magis & minus, vt Auerrois dicit ridiculum est, cum sint formæ substantiales quæ magis & minus recipere non possunt. Nec aliquid est medium inter substantiã & accidens, vt ipse fingit. Nec iterum dicendũ est quod totaliter corrumpantur, sed quod maneant virtute, vt Arist. dicit. Et hoc est inquantum manent accidentia propria elementorum secundum aliquem modũ in quibus manet vir-
11 tus elementorum. Ad vndecimum dicendum, quòd licet anima sit forma corporis secundũ essentiã animæ intellectualis, non tamen secundũ operationem intellectualem.

Ad duodecimum dicendũ, quòd proportio, quæ est inter
12 animã & corpus, est in ipsis proportionatis: vnde nõ oportet quod sit aliqua res media inter animam & corpus. Ad
13 decimumtertium dicendum, quòd cor est primum instrumentũ per quod anima mouet cæteras partes corporis. Et ideo eo mediante anima vnitur reliquis partibus corporis vt motor, licet vt forma vniatur vnicuique parti corporis per se & immediate. Ad decimumquartum dicendum,
14 quòd

quòd licet anima sit forma simplex secundum essentiam, est tamen multiplex virtute, secũdum quod est principium diuersarum operationum. Et quia forma perficit materiam non solum quantum ad esse, sed etiam ad operandum, ideo oportet quod licet anima sit vna forma, quod partes corporis diuersimode perficiantur ab ipsa, & vnaquæque secundum quod cõpetit eius operationi. Et secundum hoc etiam oportet esse ordinem in partibus: secundum ordinem operationum vt dictum est. Sed iste ordo est secundum operationem corporis ad animam vt est motor. Ad decimum-
15 quintum dicendum, quod inferiores vires animæ possunt intelligi ligare superiores vires corporis quantum ad comparationem, prout, scilicet superiores vires indigent operationibus inferiorum quæ exercentur per corpus. Et eodem modo corpus per superiores sui partes coniungitur animæ
16 secundum operationem & motum. Ad decimumsextum dicendum, quod forma sicut non aduenit materiæ, nisi sit facta propria per debitas dispositiones, ita cessantibus propriis dispositionibus forma in materia remanere non potest. Et hoc modo vnio animæ ad corpus soluitur remoto calore & humiditate naturali & aliis huiusmodi, inquantum his dispositur corpus ad susceptionem animæ. vnde huiusmodi cadunt media inter animam & corpus vt dispo-
17 sitiones. Quod quomodo sit, dictum est supra. Ad decimumseptimum dicendum, quod dimensiones non possunt intelligi in materia, nisi secundum quod materia intelligitur constituta per formam substantialẽ inesse substantiali corporeo. Quod quidem non fit per aliam formam in homine quam per animam vt dictum est. vnde huiusmodi dimensiones non præintelliguntur ante animam in materia totaliter, sed inquantum ad vltimos gradus perfectionis vt
18 supra expositum est. Ad decimumoctauũ dicẽdum, quod anima & corpus non sunt distantia sicut res diuersorum generum vel specierum, cum neuter eorum sit in genere vel specie vt in superioribus quæstionibus habitum est, sed solum compositum ex eis. Sed anima est forma corporis per
19 seipsam dans ei esse. vnde per se & mediate ei vnitur. Ad decimumnonum dicendum, quod corpus humanum habet aliquam communicationem cum corpore cœlesti, nõ quod aliquid corporis cœlestis, vt lux interuenit medium inter animam & corpus, sed secundum quod est constitutum in quadam æqualitate complexionis remotæ à contrarietate, vt in superioribus expositum est.

Num anima sit in toto corpore et in qualibet parte eius.

ARTIC. X.

Primum. DECIMO quæritur, vtrum anima sit in toto corpore & in qualibet parte eius. Et videtur quod non. Anima est in copore sicut perfectio in perfectibili: sed perfectibile ab anima est corpus organicum. Est enim anima actus corporis physici organici potentia vitam habentis, vt dicitur in secundo de Anima. ergo anima non est nisi in corpore organico, sed non quælibet pars corporis est organicum corpus, ergo anima non est in qualibet parte corpo-
2 ris. Præterea, forma est proportionata materiæ. Sed anima prout est forma corporis est quædam essentia simplex, ergo non respondet ei materia simplex. Sed diuersæ partes corporis vel hominis vel animalis sunt sicut materia, nisi cum habeant magnam diuersitatem adinuicem, non ergo anima est forma cuiuslibet partis corporis: Et ita non est
3 anima in qualibet parte corporis. Præterea, extra totum nihil est sumere. Si igitur anima est tota in qualibet parte corporis, extra illam partem nihil est de anima, ergo impossibile est quod sit tota in qualibet parte corporis.

Præterea, Philosophus dicit in lib. de Causa motus ani-
4 malium. Extimandum est constare animal quemadmodum ciuitatem bene legibus rectam. In ciuitate enim quãdo semel stabilitus fuerit ordo nihil opus est separato monarcha, quem non oportet esse per singula eorum quæ fiunt. Sed ipse quodlibet facit quod auctoritate ipsius ordinatum est, & fit hoc post hoc propter consuetudinem. In animalibus autem idem hoc propter naturam fit, & quia natum est vnumquodque sic constitutum facere proprium opus, vt non opus sit in vnoquoque esse animam, sed in quodam principio corporis existente, alia quidem viuere facit eo quod apta nata sunt, facere autem proprium opus propter naturam, non ergo anima est in qualibet parte corporis, sed in vna tantum. Præterea, Philoso-
5 phus dicit in octauo Physi. quod motor cœli oportet quod sit in centro vel in aliquo signo circunferentiæ, quia hæc duo sunt principia in motu circulari. Et ostendit quod non potest esse in centro, sed in circunferentia, quia quanto aliqua sunt propinquiora circunferentiæ & remotiora à centro, tanto sunt velocioris motus, ergo à simili oportet quod motus animæ sit in illa parte animalis in qua præcipue apparet motus, hoc autem est eorum cor, ergo anima est tan-
6 tum in corde. Præterea, Philosophus dicit in libro de Iuentute & senec. quod plantæ habent principium nutritiuum in medio superioris & inferioris. Sed sicut superius & inferius est in plantis, ita in animalibus est superius & inferius, dextrum & sinistrum, ante & retro, ergo oportet principium vitæ quod est anima esse in animali in medio harum partium, hoc autem est cor. ergo anima est
7 tantum in corde. Præterea, omnis forma quæ est in aliquo toto & qualibet parte eius, denominat totum & quamlibet partem, sicut patet de forma ignis. Nam ignis quælibet pars ignis est, non autem quælibet pars animalis animal est. Non ergo anima est in qualibet parte corporis.

Præterea, intelligere ad aliquam partẽ animæ pertinet.
8 Sed intelligere non est in aliqua parte corporis. Non ergo tota anima est in qualibet parte corporis. Præterea, Philosophus dicit in 2. de Anima, q̃ sicut anima se habet ad corpus, ita pars animæ ad partem corporis. Si ergo anima est in toto corpore nõ erit in qualibet parte corporis tota, sed pars eius. Sed dicendum, quod Philosophus loquitur de anima & partibus eius inquantũ est motor, non inquantum
9 est forma. Sed contra, Philosophus dicit ibidem, quòd si oculus esset animal visus esset anima eius. Sed anima est forma animalis: ergo pars animæ est in corpore vt forma, & non vt motor tantum. Præterea, anima est principium
10 vitæ in animali. Si ergo anima esset in qualibet parte corporis, quælibet pars corporis immediate acciperet vitam ab anima, & ita vna pars non dependeret ab alia in viuendo, quod patet esse falsum. Nam aliæ partes in viuendo dependent à corde. Præterea, anima mouetur per accidens
11 ad motum corporis in quo est, & similiter quiescit per accidens quiescente corpore in quo est. Contingit autẽ quiescente vna parte corporis aliam moueri. Si ergo anima est in qualibet parte corporis, oportet quod anima simul moueatur & quiescat, quod videtur impossibile. Præterea, o-
12 mnes potentiæ animæ radicantur in essentia animæ. Si igitur essentia animæ sit in qualibet parte corporis, oportet quod quælibet potentia animæ sit in qualibet parte corporis, quod patet esse falsum. Nam auditus non est in oculo, sed in aure tantum, & sic de aliis. Præterea, omne quod
13 est in altero est in eo per modum eius in quo est. Si igitur anima est in corpore, oportet quod sit in eo per modũ corporis. Sed modus corporis est vt vbi est vna pars nõ sit alia. ergo vbi est vna pars animæ non est alia, & ita non est tota in qualibet parte corporis. Præterea, quædam animalia
14 imperfecta quæ dicuntur anuiosa, decisa viuunt, propter hoc quod anima remanet in qualibet parte corporis post decisionem. Sed homo & alia animalia perfecta nõ viuunt decisa: non igitur in eis anima est in qualibet parte corporis. Præterea, sicut homo & animal est quoddam totum
15 ex diuersis partibus consistens, ita & domus. Sed forma domus non est in qualibet parte domus, sed in tota: ergo & anima quæ est forma animalis nõ est tota in qualibet parte corporis, sed in toto. Præterea, anima dat esse corpori
16 inquantum est forma eius. Est autem forma eius secundum suam essentiam quæ simplex est: ergo secundũ suam essentiam simpliciter dat esse. Sed ab vno non est nisi naturaliter vnũ. Si igitur sit in qualiber parte corporis sicut forma, sequetur quod cuilibet parti corporis dat esse vniforme. Præterea, magis intimæ vnitur forma materiæ, quã
17 locatum loco. Sed vnum locatum non potest esse in diuersis locis simul, etiam si sit substantia spiritualis, non enim cõceditur à magistris q̃ angelus sit in diuersis locis simul: ergo nec anima potest esse in diuersis partibus corporis.

Contra. SED CONTRA est quod Aug. dicit in sexto de Tri. q̃ anima est tota in toto corpore, & tota in qualibet parte
2 eius. Præterea, anima non dat esse corpori nisi secũdum quod vnitur ei. Sed anima dat esse toti corpori & cuilibet
3 parti eius: ergo anima est in toto corpore & in qualibet parte eius. Præterea, anima non operatur nisi vbi est. Sed operationes animæ apparent in qualibet parte corporis, ergo anima est in qualiber parte corporis.

CONC

Universidad de Deusto
Biblioteca

CONCLVSIO.

Anima tota, id est secundum suam essentiam, cum sit corporis forma, tota in toto, & tota in qualibet sui corporis parte est, sed anima humana non tota, id est secundum suas potentias & virtutes est in toto, nec in qualibet corporis parte.

RESP. RESPONDEO dicēdum, quòd veritas hujus quæstionis ex præcedenti dependet. Ostensum est enim quod anima secundum quod est forma corporis, non vnitur toti corpori mediante aliqua parte eius, sed toti corpori immediate. Est enim forma & totius corporis & cuiuslibet partis eius, & hoc necesse est dicere. Cum enim corpus hominis, aut cuiuslibet alterius animalis sit quoddam totum naturale, dicetur vnum ex eo quod vnam formam habeat, qua perficitur non solum secundum aggregationem, aut compositionem, vt accidit in domo & in aliis huiusmodi: vnde oportet quòd quælibet pars hominis & animalis recipiat esse & speciem ab anima sicut à propria forma: vnde Philosophus dicit quòd recedente anima, neque oculus, neque caro, neque aliqua pars remanet nisi æquiuoce. Non est autem possibile, quòd aliquid recipiat esse & speciem ab aliquo separato sicut à forma: hoc enim simile esset Platonicorum positioni, qui posuerunt huiusmodi sensibilia recipere esse & speciem per participationem formarum separatarum, sed oportet quod forma sit aliquid eius, cui datur esse. Nam forma & materia sunt principia intrinsecus constituentia essentiam rei: vnde oportet, quod si anima dat esse & speciem vt forma cuilibet parti corporis secundum sententiam Aristo. quod sit in qualibet parte corporis. Nam & ea ratione dicitur anima esse in toto, quia est forma totius: vnde, si est forma cuiuslibet partis, oportet quod sit in qualibet parte & non in toto tantum, neque in vna parte tantum. Et hæc diffinitio animæ conuenit, est enim anima actus corporis organici. Corpus autem organicum est constitutum ex diuersis organis. Si ergo anima esset in vna parte tantum vt forma, non esset actus corporis organici, sed actus vnius organi tantum, puta cordis, aut alicuius alterius, & reliquæ partes essent perfectæ per alias formas: & sic totum non esset vnum quid naturaliter, sed compositione tantum. Relinquitur ergo, quòd anima sit in toto corpore & in qualibet parte eius. Sed quia etiam quæritur, an sit tota in toto vel in qualibet parte eius, considerandum est qualiter hoc dicitur. Potest autem attribui totalitas alicui formæ tripliciter, secundum quod tribus modis conuenit aliquid habere partes. Vno enim modo aliquid habet partes secundum diuisionem quantitatis, prout scilicet diuiditur numerus, aut magnitudo: vni autem formæ non competit totalitas numeri, nec magnitudinis, nisi forte per accidens: puta in formis, quæ per accidens diuiduntur diuisione continui, sicut albedo per diuisionem superficiei. Alio modo dicitur aliquid totum per comparationem ad partes essentiales speciei, sicut materia & forma dicuntur partes compositi, genus & differentia partes quodammodo speciei. Et hic modus totalitatis attribuitur etiã essentiis simplicibus ratione suæ perfectionis, eo quod sicut composita habent speciem perfectam ex coniunctione principiorum essentialium, ita substantiæ & formæ simplices habent perfectam speciem per seipsas. Tertio modo dicitur totum per comparationē ad partes virtutis seu potestatis, quæ quidem partes accipiuntur secundum diuisionem operationum. Si qua igitur forma accipiatur, quæ diuiditur per continui diuisionem, & quæratur de ea vtrum sit in qualibet parte corpotis tota, vtputa vtrum albedo sit in parte superficiei tota, si accipiatur totum per comparationem ad partes quantitatiuas, quæ quidem totalitas pertinet ad albedinem per accidens, non est tota in qualibet parte, sed tota in toto & pars in parte. Si autem quæratur de totalitate, quæ pertinet ad speciem, sic tota est in qualibet parte. Nam æque intensa est albedo in aliquã parte, sicut in toto. Sed verum est quod adhuc secundum virtutem non est tota in qualibet parte. Non enim potest tantum in disgregando albedo, quæ est in parte superficiei, sicut albedo, quæ est in tota superficie, sicut neque tantum potest calor, qui est in paruo igne ad calefaciendum, sicut calor, qui est in magno igne. Supposito autem ad præsens, quod sit vna tantum anima in corpore hominis, de hoc postea enim quæretur, dicendum quod non diuiditur diuisione quantitatis, quæ est numerus: planum est etiam, quod non diuiditur diuisione continui præcipue anima animalium perfectorum, quæ decisa non viuunt: secus enim esset forte de animabus animalium anulosorum, in quibus est vna anima in potentia, & plures in actu vt Philosophus docet. Relinquitur igitur, quòd in anima hominis & cuiuslibet animalis perfecti non potest accipi totalitas nisi secundũ perfectionem speciei, & secundum potẽtiam seu virtutem. Dicimus ergo quod cum perfectio speciei pertineat ad animam secundum suam essentiam, animã autem secundum suam essentiam est forma corporis, & prout est forma corporis est in qualibet parte corporis, vt ostensum est: relinquitur quod anima tota sit in qualibet parte corporis, secũdum totalitatem perfectionis speciei. Si autem accipiatur totalitas quantum ad virtutem & potestatem, sic nõ est tota in qualibet parte corporis, nec etiam tota in toto, si loquamur de anima hominis. Ostensum est enim ex superioribus quæstionibus, quòd anima humana, quia excedit corporis capacitatem remanet ei virtus ad operandum operationes quasdam sine coniunctione corporis, sicut intelligere & velle: vnde intellectus & voluntas non sunt actus alicuius organi corporalis. Sed quantum ad alias operationes quas exercet per organa corporalia, tota virtus & potestas eius est in toto corpore, non autem in qualibet parte corporis, quia diuersæ partes corporis sunt proportionatæ ad diuersas operationes animæ exercendas, tamen secundum illam potẽtiam tantum est in aliqua parte corporis quæ respicit operationem, quæ per illam partem corporis exercetur.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd cum materia sit propter formam, forma autem ordinetur ad propriam operationem: oportet quod talis sit materia vniuscuiusque formæ, vt competit operationi illius formæ, sicut materiã serræ oportet esse ferream, quod competit ad opus serræ propter suam duritiem. Cum ergo anima propter suæ virtutis perfectionem possit in diuersas operationes, necessarium est quod materia eius sit corpus constitutum ex partibus cõgruentibus ad diuersas operationes animæ, quę dicuntur organa. Et propter hoc totum corpus, cui respondet principaliter anima vt forma, est organum: partes autem sunt propter totum: vnde animæ non respõdet pars corporis, sicut proprium & principale perfectibile, sed secundum quod habet ordinem ad totũ: vnde non oportet quod quælibet pars animæ sit corpus organicum, licet anima sit forma eius. *Ad primũ.*

Ad secundum dicendum, quòd cum materia sit propter formam, hoc modo forma dat esse & speciem materiæ, secũdum quod congruit suæ operationi. Et quia corpus perfectibile ab anima ad hoc totum corpus, cui respondet principaliter anima vt forma, est organum: partes autem sunt propter totum: vnde animæ non respõdet pars corporis, sicut proprium & principale perfectibile, sed secundum quod habet ordinem ad totũ: vnde non oportet quod quælibet pars animæ sit corpus organicum, licet anima sit forma eius. *2*

Ad secundum dicendum, quòd cum materia sit propter formam, hoc modo forma dat esse & speciem materiæ, secũdum quod congruit suæ operationi. Et quia corpus perfectibile ab anima ad hoc quod congruit diuersis operationibus animæ requirit diuersitatẽ in partibus, ideo licet sit vna & simplex secundum suam essentiam diuersimode partes corporis perficit. Ad tertium dicendũ, quòd cum anima sit in vna parte corporis eo modo quo dictum est, nihil animæ est extra animam quæ est in hac parte corporis. Non tamen sequitur quod animę nihil sit extra hanc partem corporis, sed quod nihil sit extra totũ corpus quod principaliter perficit. *3*

Ad quartum dicendum, quòd Philosophus ibi loquitur de anima quantum ad potentiã motiuam: principium enim motus corporis est in aliqua parte corporis scilicet in corde, & per illam partem mouet totum corpus. Et hoc patet per exemplum quod ponitur de rectore. *4*

Ad quintum dicendum, quòd motor cœli non circumscribitur loco secundum suam substantiam. Sed Philosophus intendit ostendere vbi sit quãtum ad principium mouendi. Et hoc modo quantũ ad principiũ motus anima est in corde. *5*

Ad sextum dicendum, quòd etiam in plantis anima dicitur esse in medio eius quod est sursum & deorsum, inquantum est principium quarundam operationum. Et similiter est in animalibus. *6*

Ad septimum dicendum, quòd ideo nõ quælibet pars animalis est animal, sicut quęlibet pars ignis est ignis, quia omnes operationes ignis saluantur in qualibet parte ignis, non autem omnes operationes animalis saluantur in qualibet parte eius, maxime in animalibus perfectis. *7*

Ad octauum dicendum, quòd ratio illa concludit animam non esse totam in qualibet parte corporis secundũ suã virtutem quod dictum est esse verũ. *8*

Ad nonũ dicendũ, q. partes animæ accipiuntur à Philosopho nõ quantũ ad essentiã animæ, sed quantũ ad eius potestatẽ. Et ideo dicit, quòd sicut anima est in toto corpore, ita pars animæ in parte corporis, quia sicut totũ corpus organicũ se habet vt deseruiat operationibus cansæ quę per corpus exercentur, ita se habet vnum organũ ad vnam determinatam operationem. Ad decimum dicendum, quòd potentia animę radicatur in essentia. Et ideo vbicũque est aliqua potentia animæ, ibi est essentia animæ. Quod ergo dicit Philosophus quod si oculus animalis esset animal, visus esset anima eius, non intelligitur de potentia animæ sine eius essentia, sicut & totius corporis dicitur anima sensibilis esse forma per essentiam suam, non per potentiam sensitiuam. *9*

Ad vndecimum dicendum, quòd anima operatur in alias partes corporis per aliquam vnam potentiam, corpus autem disponitur ad hoc quod sit proportionatum esse animæ per actionem animæ quæ est causa efficiens corporis, vt Aristote. dicit in 2. de Anima, necesse est quod dispositio aliarum partium secũdum quam sunt perfectibiles ab anima, depẽdeat ab vna prima parte, videlicet à corde. Et pro tanto vita aliarum partium dependet à corde, quia postquam desinit esse in aliqua parte debita dispositio, anima nõ vnitur ei vt forma. Non autem propter hoc remouetur quin anima sit immediate forma cuiuslibet partis corporis. *10 11*

Ad duodecimum dicendum, quod anima nõ mouetur neque quiescit moto seu quiescente corpore nisi per accidens. Non autem inconueniens est si aliquid moueturr & quiescit simul per accidens, sicut non est inconueniens quod aliquid moueatur per accidens contrariis motibus, vtputa si quis in naui deferretur contra cursum nauis. *12*

Ad decimumtertium dicendum, quòd licet omnes potentiæ radicentur in essentia animæ, tamen quælibet pars corporis recipit animam secundum modum suæ potentiæ. Et ideo in diuersis partibus est secundum diuersas potentias, neque oportet quod in vnaquaque sit secundum omnes. *13*

Ad decimumquartum dicendum, quòd cum dicitur vnumquodque esse in alio secundũ modum eius in quo est, intelligitur quantum ad capacitatis ipsius modum, non quantum ad naturam eius. Non enim oportet vt id quod est in aliquo habeat naturam & proprietatem eius in quo est, sed quod recipiatur in eo secũdum capacitatem ipsius. Manifestum est enim quod aqua nõ habet naturã amphoræ: vnde nec oportet quod anima habeat istam naturam corporis, vt vbi est vna pars eius ibi sit alia. *14 15*

Ad decimumquintum dicendum, quòd animalia anulosa decisa viuunt non solum quia anima est in qualibet parte corporis, sed quia anima eorum cum sit imperfecta & paucarum actionum requirit paucam diuersitatem in partibus. quæ etiam inuenitur in parte decisa viuente: vnde cum retineat dispositionem per quam totum corpus est perfectibile ab anima, remanet in eo anima. Secus autem est in animalibus perfectis. *15 16*

Ad decimumsextũ dicendum, quòd forma domus sicut & aliæ formę artificiales est forma accidentalis. vnde non dat esse & speciem toti, & cuilibet parti, neque totum est vnum simpliciter, sed vnum aggregatione. Anima autem est forma substantialis corporis, dans esse & speciem toti & partibus, & totum ex partibus constitutum est vnum simpliciter: vnde non est simile. *16 17*

Ad decimumseptimum dicendum, quod anima quamuis sit vna & simplex in essentia, habet tamen virtutem ad diuersas operationes, & quia naturaliter dat esse in speciem suo perfectibili inquantum est forma corporis secundum essentiam, ea autem quæ sunt naturaliter sunt propter finem, oportet quod anima constituat in corpore diuersitatem partium, prout congruit diuersis operationibus. Et verum est quod propter huiusmodi diuersitatem, cuius ratio est ex fine & non ex forma tantum, in constitutione viuentium magis apparet quod natura operetur propter finem quam in aliis rebus naturalibus, in quibus vna forma vniformiter perficit suum perfectibile. *17 18*

Ad decimumoctauum dicendum, quod simplicitas animæ & angeli, non est existimanda ad modum simplicis puncti quod habet determinatum situm in continuo, & ideo quod simplex est, non potest esse simul in diuersis partibus continui, sed Angelus & anima dicuntur simplicia per hoc quod omnino carent quantitate, & ideo non applicantur ad continuum nisi per contactum virtutis. vnde totum illud quod virtute Angeli contingitur, respondet Angelo qui non vnitur vt forma vt locus vnus, & anima quæ vnitur vt forma vt perfectibile vnum. Et sicut Angelus est in qualibet parte sui loci totus, ita & anima in qualibet parte sui perfectibilis tota.

Vtrum in homine anima rationalis sensibilis & vegetabilis sit vna substantia.

ARTIC. XI.

VNDECIMO quæritur, vtrũ in homine anima rationalis, sensibilis, & vegetabilis sit vna substãtia. Et videtur quod non. Vbicunq; enim est actus animę, ibi est & anima: sed in embrione actus animæ vegetabilis præcedit actum animæ sensibilis, & actus animę sensibilis actũ animæ rationalis. ergo in concepto primum est anima vegetabilis quam sensibilis, & sensibilis quã rationalis. Et ita non sunt idem secundum substantiam. Sed dicẽdum, quod actus animæ vegetabilis & sensibilis non est in embrione ab anima quæ sic in embrione, sed à virtute in eo existẽte ab anima parentis. Sed contra, nullam agens finitum agit sua virtute nisi secũdum determinatam distantiam, vt patet in motu proiectionis. Proiciens enim vsque ad locum determinatum proicit secundũ modum suæ virtutis. Sed in embrione apparent motus & operationes animæ, quãtumcunque per eas differt, cuius tamen virtus finita est. Non igitur operationes animæ sunt in embrione per virtutem animæ parentis. *Primum.* *2*

Præterea, Philosophus dicit in lib. de Generatione animalium. quod embrio prius est animal quam homo. Sed animal non est nisi quod habet animã sensibilem, homo autem est per animam rationalem. ergo ipsa anima sensibilis est prius in embrione quam anima rationalis, & non solũ virtus eius. Præterea, viuere & sentire sunt operationes quæ non possunt esse nisi à principio intrinseco, sunt enim actus animæ, ergo cum embrio viuat & sentiat ante quam habeat animam rationalẽ, viuere & sentire non erunt ex anima exterioris parentis, sed ab anima intus existente. *3 4*

Præterea, Philosophus dicit in 2. de Anima, quod anima est causa corporis viuentis, non solum sicut forma, sed sicut efficiẽs & finis. Sed nõ esset efficiẽs causa corporis, nisi adesset corpori quando formatur. Formatur autem ante infusionem animæ rationalis ergo ante infusionem animæ rationalis est in embrione anima, & non solum animæ virtus. Sed dicendum, quod formatio corporis sit ab anima, non quæ est in embrione, sed ab anima parentis. Sed contra, corpora viuentia secundum motus proprios mouẽt seipsa. Sed generatio corporis viuentis est quidẽ motus eius proprius, cum eius prineipium proprium sit potentia generatiua, ergo secundum istum modum res vna mouet seipsam. Sed mouens seipsum componitur ex mouẽte & moto, vt probatur in 8. Physicorum, ergo principium generationis quod format corpus viuum, est anima quæ est in embrione. *5 6*

Præterea, manifestum est quod embrio augetur. Augmentum autem est motus secundum locum, vt dicitur in 4. Physicorũ. Cum ergo animal secũdum locum moueat seipsum, mouebit etiam seipsum secundum augmẽtum. Et ita oportet quod in embrione sit principium talis motus, & non habeat hũc motum ab anima extrinseca. *7*

Præterea, Philosophus dicit in lib. de Generatione animalium, quod non potest dici quod in embrione non sit anima. Sed primo est ibi anima vegetatiua, postea sensitiua. Sed dicendum, quod hoc dicit Philosophus non quod sit ab anima in actu, sed in potẽtia. *8*

Sed contra, nihil agit nisi inquantum est actu. Sed in embrione sunt actiones animæ, ergo est ibi anima in actu. Et ita relinquitur quod non sit tantum ibi anima in potentia. *9*

Præterea, impossibile est quod idem sit ab extrinseco, & intrinseco. Sed anima rationalis est in homine ab extrinseco, vegetabilis autem & sensibilis ab intrinseco, id est à principio quod est in semine, vt patet per Philosophum in lib. de Generatione animalium, ergo non est idem in homine secundum substãtiam anima vegetabilis, sensibilis, & rationalis. *10*

Præterea, impossibile est vt quod est substantia in vno sit accidens in alio, vnde dicit Philosophus in octauo Metaphysico. quod calor nõ est forma substantialis ignis cum sit accidens in aliis. Sed anima sensibilis est substantia in brutis animalibus. Non est ergo potentia tantum in homine cum potentiæ sint quædam proprietates & accidentia animæ. *11*

Præterea, homo est nobilius animal quam bruta animalia. Sed animal dicitur propter animam sensibilẽ, ergo anima sensibilis est nobilior in homine quam in brutis animalibus. Sed in brutis animalibus est quædam substantia, & non tantum potentia animæ, ergo multo magis in homine est quædam substantia per se. *12*

Præterea, impossibile est quod idem secundum substantiam sit co rruptibile & incorruptibile. Sed anima rationalis *13*

Universidad de Deusto
Biblioteca

tionalis est incorruptibilis, animæ vero sensibiles & vegetabiles sunt corruptibiles: ergo impossibile est quod anima rationalis sensibilis & vegetabilis sint idem secundum substantiam. Sed dicendum quod anima sensibilis in homine est incorruptibilis. Sed contra, corruptibile & incorruptibile differunt secundum genus, vt dicit Philosophus in 10. Metaphysicorũ. Sed anima sensibilis in brutis est corruptibilis. Si igitur in homine anima sensibilis est incorruptibilis, non erit eiusdem generis anima sensibilis in homine & in equo. Et ita cum anima dicatur per animá sensibilem, homo & equus non essent in vno genere animalis, quod patet esse falsum. Præterea, impossibile est quod idem secundum substantiam sit rationale & irrationale, quia contradictio non verificatur de eodem. Sed anima sensibilis & vegetabilis sunt irrationales: ergo nõ possunt idem esse in substantia cum anima rationali. Præterea, corpus est proportionatum animæ. Sed in corpore sunt diuersa principia operationum animæ, quæ vocantur membra principalia: ergo non est tantum vna anima, sed plures. Præterea, potentiæ animæ naturaliter ab essentia animæ fluunt. Ab vno autem naturaliter non procedit nisi vnum. Si ergo anima est vna tantum in homine, non procederent ab ea vires quædam affixæ organis & quædam non affixæ. Præterea, genus sumitur à materia, differentia vero à forma. Sed genus hominis est animal: differentia vero rationalis. Cum ergo animal dicatur ab anima sensibili, videtur quod non solum corpus, sed etiam anima sensibilis comparetur ad animam rationalem per modum materiæ: ergo non sunt idem in substãtia anima rationalis & anima sensibilis. Præterea, homo & equus cõueniunt in animali. Animal autem dicitur per animam sensibilem: ergo conueniunt in anima sensibili. Sed anima sensibilis in equo nõ est rationalis: ergo nec in homine. Præterea, si anima rationalis sensibilis & vegetabilis sint idem secundũ substantiam in homine, oportet quod in quacunque parte est vna rerum sit & alia: hoc autem est falsum. Nam in ossibus est anima vegetabilis, quia nutriuntur & augẽtur: non autem anima sensibilis, quia sine sensu sunt: ergo non sunt idem secundum substantiam.

Contra. SED CONTRA est quod dicitur in libr. de Ecclesia dogmatibus. Neque duas animas in vno homine esse dicimus, sicut Iacobus & alij Syrorum scribunt, vnam animalem, qua animetur corpus, & aliam rationalem, quæ rationi ministret: sed dicimus vnam eandemque animam in homine, quæ corpus sua societate viuificet, & semetipsam sua ratione disponat.

CONCLVSIO.

Cum anima humana vniatur immediatè corpori vt substãtialis forma, vna est essentialiter, quæ potestate in sensibilem & vegetabilem diuiditur, quarum munere ipsa vtitur.

RESP. RESPONDEO dicendum, quòd circa hanc quæstionem sunt diuersæ opiniones, non solum modernorum, sed etiam antiquorum. Plato enim posuit diuersas animas esse in corpore. Et hoc quidẽ consequens erat suis principiis. Posuit enim Plato, quod anima vnitur corpori vt motor & non vt forma: dicens animam esse in corpore sicut est nauta in naui: vbi autem apparent diuersæ actiones secundum genus: oportet ponere diuersos motores, sicut in naui alius est qui gubernat, & alius qui remigat. Nec eorum diuersitas repugnat vnitati nauis, quia sicut actiones ordinatæ sunt, ita & motores, qui sunt in naui ordinati sunt, vnus sub alio: & similiter non videtur repugnare vnitati hominis vel animalis, si sint plures animæ in vno corpore, vt motores ordinati subinuicem secundum ordinem operationum animæ. Sed secundum hoc cum ex motore & mobili non fiat vnum simpliciter & per se, homo non esset vnum simpliciter & per se, neque aliàs, neque esset generatio, aut corruptio simpliciter, cum corpus accipit animam vel emittit: vnde oportet dicere, quòd anima vnitur corpori non solum vt motor, sed vt forma, vt etiam ex superioribus manifestum est. Sed etiam hoc posito, adhuc secundum Platonis principia consequens est, quod sint plures animæ in homine & in animali. Posuerũt enim Platonici vniuersalia esse formas separatas, quæ de sensibilibus prædicantur inquantum participata sunt ab eis, vtputa Sortes dicitur animal, inquantum participat idæam animalis, & homo inquantum participat idæam hominis. Et secundum hoc relinquitur, quòd alia sit forma secundum essentiam, secundum quam Sortes dicitur esse animal, & alia secundum quam dicitur esse homo: vnde ad hoc sequitur quod anima sensibilis & rationalis secundum substantiam differant. Sed hoc non potest stare, quia ex diuersis actu existentibus non fit aliquid vnum per se. Quia si de aliquo subiecto prædicentur aliqua secundum diuersas formas per se vnum illorum prædicatur de altero per accidens, sicut de Sorte dicitur album secundum albedinẽ, & musicum secundum musicam: vnde musicum de albo secundum accidens prædicatur. Si igitur Sortes dicatur homo & animal secundum aliam & aliam formam, sequeretur quod hæc prædicatio, homo est animal, sit per accidẽs, & quod homo non sit vere id quod est animal. Contingit tamen secundum diuersas formas fieri prædicationem per se quando habent ordinem adinuicem, vt si dicatur quod habens superficiem est coloratum. Nam color est in substantia mediante superficie. Sed hic modus prædicandi per se non est, quia prædicatum ponatur in diffinitione subiecti, sed magis econuerso. Superficies enim ponitur in diffinitione coloris, sicut numerus in diffinitione paris. Si ergo hoc modo esset prædicatio per se hominis & animalis, cum anima sensibilis quasi materialiter ordinetur ad rationalem, si diuersæ sint, sequetur quod animal non prædicabitur per se de homine, sed magis econuerso. Sequetur etiam aliud inconueniens. Ex pluribus enim actu existentibus non fit vnum simpliciter, nisi sit aliquid vniens & alio modo ligans ea adinuicem. Sic ergo si secundum diuersas formas Sortes esset animal & rationale, indigerẽt hæc duo ad hoc quod vnirẽtur simpliciter aliquo quod faceret ea vnum: vnde cum hoc non sit assignare, remanebit quod homo non erit vnum nisi aggregatione, sicut aceruus, qui est secundum quid vnum, & simpliciter multa, & ita etiam non erit homo ens simpliciter. Quia vnumquodque in tantum est ens inquantum est vnum. Iterum aliud inconueniens sequitur. Cum enim genus sit substantiale prædicatum, oportet quod forma, secũdum quam individuum substantiæ recipit prædicationem generis, sit forma substantialis, & ita oportet quòd anima sensibilis, secundũ quam Sortes dicitur animal, sit forma substantialis in eo. Et sic necesse est quod det esse simpliciter corpori, & faciat ipsum hoc aliquid. Anima ergo rationalis si est alia secundũ substantiam, non facit hoc aliquid, nec esse simpliciter, sed solum esse secundum quid, cum adueniat rei iam subsisten ti: vnde non erit forma substantialis, sed accidentalis. Et sic non dabit speciem forti, cum etiam species sit prædicatum substantiale. Relinquitur ergo quod in homine sit tantum vna anima secundum substantiam, quæ est rationalis, sensibilis & vegetabilis. Et hoc consequens est ei quod in præcedentibus ostendimus de ordine formarum substantialium, scilicet quod nulla forma substantialis vnitur materiæ mediante alia forma substantiali, sed forma perfectior dat materiæ quicquid dabat forma inferior, & adhuc amplius: vnde anima rationalis dat corpori humano quicquid dat anima sensibilis brutis, vegetabilis plantis, & vlterius aliquid. Et propter hoc ipsa est in homine & vegetabilis & sensibilis & rationalis. Huic etiam attestatur, q cum operatio vnius potentia fuerit intensa, impeditur alterius operatio, & econtra sit redundantia ab vna potentia in aliam. Quod non esset nisi omnes potentiæ in vna essentia animæ radicarentur.

AD PRIMVM ergo dicendũ, quòd supposito quod sit tantum vna substantia animæ in corpore humano, diuersimode ad hoc argumentum respondetur à diuersis. Quidam enim dicunt quod in embrione ante animam rationalem non est anima: sed quædam virtus procedens ab anima parentis, & ab huiusmodi virtute sunt operationes, quæ in embrione apparent, quæ dicitur virtus formatiua. Sed hoc non est omnino verũ, quia in embrione apparet non solum formatio corporis, quæ potest attribui prædictæ virtuti, sed etiam aliæ operationes, quæ non possunt attribui nisi animæ, vt augeri, sentire & huiusmodi: posset tamen hoc sustineri, si prædictum principium actiuum in embrione pro tanto diceretur virtus animæ, non anima, quia nondum est anima perfecta, sicut nec embrio est animal perfectum. Sed tunc eadem remanebit difficultas. Dicunt enim aliqui quod licet primo in embrione sit anima vegetabilis quam sensibilis, & sensibilis quam ratio

Ad primũ.

rationalis, non tamen est alia & alia, sed primo quidem reducitur semen in actum animæ vegetabilis per principium actiuum, quod est in semine, quæ quidem anima in processu temporis magis ad vlteriorem producitur perfectionem per processum generationis, & ipsamet fit anima sensibilis, quæ quidem vlterius producitur in maiorẽ perfectionem à principio extrinseco & fit anima rationalis. Sed secũdum hanc positionem sequetur quod ipsa substantia animę substantialis sit à principio actiuo quod est in semine, licet aliqua perfectio adueniat ei vltimo à principio extrinseco. Et ita sequeretur quod anima rationalis secundum suam substantiam sit corruptibilis, non enim potest esse incorruptibile quod à virtute quæ est in semine creatur. Et ideo aliter dicendum est, quòd generatio animalis nõ est tantum vna generatio simplex, sed succedunt sibi inuicem multæ generationes & corruptiones, sicut dicitur quod primo habet formam seminis, & secundo formam sanguinis, & sic deinceps quousque perficiatur generatio. Et ideo cum corruptio & generatio non sint sine abiectione & additione formæ, oportet quod forma imperfecta quæ prius inerat abiiciatur, & perfectior inducatur, & hoc quousque conceptum habeat formam perfectam. Et ideo dicitur quod anima vegetabilis prius est in semine, sed illa abiicitur in processu generationis & succedit alia, quæ non solum est vegetabilis, sed etiam sensibilis. Ad ista iterũ additur alia quæ simul
2 est vegetabilis sensibilis & rationalis. Ad secundũ dicendum, quod virtus illa quæ est in semine à patre est virtus permanens ab intrinseco, nõ fluens ab extrinseco, sicut virtus mouentis quæ est in proiectis. Et ideo quantumcunque pater distet secundum locum, virtus quæ est in semine operatur. Non enim virtus actiua quæ est in semine potest esse à matre, licet hoc quidam dicãt quod fœmina non est principium actiuum sed passiuum in generatione. Tamẽ quantum ad aliquid est simile. Sicut enim virtus proiicientis quia est finita, mouet motu locali vsque ad determinatam
3 distantiam loci, ita virtus generantis mouet motu generationis vsque ad determinatam formam. Ad tertium dicendum, quod illa virtus habet rationem animæ, vt dictum
4. 5. 6. est, & ideo ab eo embrio potest dici animal. Et similiter dicẽdum ad quartum, quintum, sextum, septimũ & octauum.
7. & 8. 9. Ad nonum dicendum, quod sicut anima est in embrione in actu sed imperfecta, ita operatur secundum operationes
10 imperfectas. Ad decimum dicendum, quòd licet anima sensibilis in brutis sit ab intrinseco, tamen in homine substantia animæ quæ est simul vegetabilis & sensibilis & ra-
11 tionalis, est ab extrinseco, vt iam dictum est. Ad vndecimum dicendum, quòd anima sensibilis non est accidens in homine, sed substantia, cum sit idem in substantia cum anima rationali, sed potentia sensitiua est accidens in homine,
12 sicut in aliis animalibus. Ad duodecimum dicendũ quòd anima sensibilis est nobilior in homine quam in aliis animalibus, quia in homine non tantum sensibilis est, sed etiã
13 rationalis. Ad decimumtertium dicendum, quòd anima sensibilis in homine secundum substantiam est incorruptibilis, cum eius substantia sit substantia animę rationalis, licet forte potentiæ sensitiuæ quę sunt actus corporis non remaneant post corpus, vt quibusdam videtur. Ad decimũ-
14 quartum dicẽdum, quod si anima sensibilis quæ est in brutis, & anima sensibilis quæ est in homine collocarentur secundũ se in genere vel specie, non essent vnius generis, nisi forte logice loquendo secundum aliquam intentionẽ communẽ. Sed id quod est in genere & specie, proprie est compositum, quod vtrobique est corruptibile. Ad decimum-
15 quintum dicendum, quòd anima sensibilis in homine non est anima irrationalis, sed est anima sensibilis & rationalis simul. Sed verum est quod potentiæ animæ sensitiuæ quædam quidem sunt irrationales secundum se, sed participant rationem secundum quòd obediũt rationi, potentiæ autem animæ vegetabilis sunt pœnitus irrationabiles, quia non obediunt rationi, vt patet per Philosophum in 1. Ethi. Ad
16 decimumsextum dicendum, quod licet sint plura principalia membra in corpore in quibus manifestantur principia quarundam operationum animæ, tamen omnia dependent à corde sicut à primo principio corporali. Ad decimum-
17 septimum dicendum, quod ab anima humana inquantum vnitur corpori effluunt vires affixæ organis, inquantũ vero excedit sua virtute corporis capacitatem, effluunt ab ea vi-
18 res non affixæ organis. Ad decimumoctauum dicendum, quod sicut ex superioribus quæstionibus patet, ab vna & eadem forma materia recipit diuersos gradus perfectionis. Et secundum quod materia perficitur inferiori gradu perfectionis remanet adhuc materialis dispositio ad vlterioris perfectionis gradum. Et sic secundum quòd corpus perficitur in esse sensibili ab anima humana, remanet adhuc materiale respectu vlterioris perfectionis. Et secundũ hoc animal quod est genus sumitur à materia, & rationale quod est differentia sumitur à forma. Ad decimumnonum di- 19
cendum, quòd sicut animal inquantum animal neque est rationale neque irrationale, sed ipsum animal rationale est homo, animal vero irrationale est animal brutum, ita anima sensibilis inquantum huiusmodi neque rationalis neque irrationalis est, sed ipsa anima sensibilis in homine est rationalis, in brutis vero irrationalis. Ad vigesimum di- 20
cendum, quod licet vna sit anima sensibilis & vegetabilis, non tamen oportet quod in quocunque apparet operatio vnius appareat operatio alterius, propter diuersam partiũ dispositionem, ex quo etiã contingit quod nec omnes operationes animæ sensibiles exercentur per vnam partem, sed visus per oculum, auditus per aures, & sic de aliis.

Num anima sit suæ potentiæ.

ARTIC. XII.

DVODECIMO quæritur, vtrum anima sit suæ potentiæ. Et videtur quod sic, dicitur enim in lib. de Spiritu & anima. Anima habet sua naturalia, & illa omnia est, potentiæ nanque atque vires eius idem sunt quod ipsa: habet accidentia, & illa nõ sunt suæ vires, & suæ virtutes non sunt. Non est enim sua prudentia, sua temperantia, sua iustitia, sua fortitudo. Ex hoc expresse videtur haberi quod anima sit suæ potentiæ. Præterea, in eodẽ lib. dicitur. Ani- 2
ma secundum sui operis officium variis nuncupatur nominibus. Dicitur nanque anima dum vegetat, sensus dum sentit, animus dum sapit, mens dum intelligit, ratio dum discernit, memoria dum recordatur, voluntas dum vult. Ista tamen non differunt in substantia quemadmodum in omnibus, quoniam omnia ista vna sunt anima. Ex hoc etiã idem habetur quod prius. Præterea, Bernardus dicit, Tria quæ- 3
dam intueor in anima, memoriam, intelligẽtiam & voluntatem, & hæc tria esse ipsam animam. Sed eadem ratio est etiam de aliis potentiis animæ, ergo anima est suæ potentiæ. Præterea, Augustinus dicit in sexto de Trinitate quod 4
memoria intelligentia & voluntas sunt vna vita, vna essentia. Sed non nisi essentia animæ, ergo potentiæ animæ sunt idem quod eius essentia. Præterea, nullum accidens ex- 5
cedit suum subiectum. Sed memoria, intelligẽtia & voluntas excedunt animam. Non enim sui solum anima meminit, neque se solum intelligit & vult, sed etiam alia, ergo hæc tria non sunt accidentia animæ. Sunt igitur idem quod essentia animæ, & eadem ratione aliæ potentiæ. Præterea, 6
secundum hæc tria attenditur imago Trinitatis in anima. Sed anima est ad imaginem Trinitatis secundum seipsam, & non solum secundum eius accidentia, ergo prædictæ potentiæ non sunt accidentia animæ. Sunt igitur de essentia eius. Præterea, accidens est quod potest adesse & abesse 7
præter subiecti corruptionem. Sed potentiæ animæ non possunt abesse, ergo non sunt accidentia animæ, & sic idem quod prius. Præterea, nullum accidens est principium 8
substantialis differentiæ, quia differentia complet diffinitionem rei quæ significat quid est res. Sed potentiæ animæ sunt principia differentiarum substantialiũ. Sensibile enim dicitur secundum sensum, rationale secundum rationem, ergo potentiæ non sunt accidentia animæ, sed sunt ipsa anima quæ est forma corporis. Nam forma est principium substantialis differentiæ. Præterea, forma substantialis 9
est virtuosior quam accidentalis. Sed accidentalis seipsa agit & non per aliam potentiam mediam, ergo & substantialis. Cum igitur anima sit forma substantialis, potentiæ quibus agit non sunt aliud quam ipsa. Præterea, idem est 10
principium essendi & operandi. Sed anima secundum seipsam est principium essendi, quia secundum suam essentiam est forma, ergo sua essentia est principium operandi. Sed potentia nihil est aliud quam principium operandi. Essentia igitur animæ est eius potẽtia. Præterea, substan- 11
tia animæ inquantum est in potẽtia ad intelligibilia, est intellectus possibilis. Inquantum autem est actu, est agens. Sed esse actu & esse in potentia non significant aliud quam ipsam rem quæ est in potẽtia & in actu, ergo anima est in-

Universidad de Deusto
Biblioteca

tellectus agens & possibilis & eadem ratione est suæ po-
12 tentiæ. Præterea, sicut materia prima est in potentia ad formas sensibiles, ita anima intellectiua est in potentia ad formas intelligibiles. Sed materia prima est sua potẽtia. er-
13 go anima intellectiua est sua potentia. Præterea, Philosophus in lib. Ethico. dicit quod homo est intellectus. Sed hoc nõ est nisi ratione animæ rationalis. ergo anima est in-
14 tellectus, & eadẽ ratione est etiam suæ potẽtiæ. Præterea, Philosophus in secundo de Anima dicit q̃ anima est actus primus, sicut scientia. Sed scientia est immediatum principium actus secundi qui est considerare. ergo anima est immediatum principium operationum suarum. Sed immediatum principiũ operationis dicitur potentia. ergo anima est
15 suæ potentiæ. Præterea, omnes partes sunt cõsubstantiales toti, quia totum consistit ex partibus. Sed potentiæ animæ sunt partes eius, vt patet in secũdo de Anima. ergo sunt
16 substantiales animæ, & non sunt accidẽtia. Præterea, forma simplex non potest esse subiectum. Sed anima est forma simplex, vt supra ostensum est. ergo non potest esse subiectum accidentium. Potentiæ ergo quæ sunt in anima non
17 sunt eius accidentia. Præterea, si potentiæ sunt accidentia animæ, oportet quod ab essentia eius fluant, accidẽtia enim propria causantur ex principiis subiecti. Sed essentia animæ cum sit simplex non potest esse causa tantæ diuersitatis accidentium, quanta apparet in potentiis animæ. potentiæ igitur animæ non sunt eius accidentia. Relinquitur ergo quod ipsa anima sit suæ potentiæ.

Contra. 1. SED CONTRA, sicut se habet essentia ad esse, ita posse ad agere: ergo permutatim, sicut se habent esse & agere adinuicem, ita se habent potẽtia & essentia. sed in solo Deo
2 idem est esse & agere. ergo in solo Deo idem est potentia & essentia. Anima ergo non est suæ potentiæ. Præterea, nulla qualitas est substantia. Sed potentia naturalis est quædam species qualitatis, vt patet in Prædicamẽtis. ergo potentiæ naturales animæ non sunt ipsa essentia animæ.

CONCLVSIO.

Cum Anima secundum suam essentiam non sit diuersarum operationum principium immediatum, ipsa non est suæ potentiæ, sed illarum principium est.

RESP. RESPONDEO dicendum, quod circa hanc quæstionem sunt diuersæ opiniones. Quidam enim dicunt, quod anima est suæ potentiæ. Alij vero hoc negant dicentes potentias animæ esse quasdam proprietates ipsius & vt harum opinionum diuersitas cognoscatur, sciendum quod potentia nihil aliud est quam principium operationis alicuius, siue sit actio, siue passio. Non quidem principium, quod est subiectum agens, aut patiens, sed id, quo agens agit, aut patiens patitur. Sicut ars ædificatiua est potentia in ædificatore, qui per eam ædificat, & calor in igne, qui calorem calefacit, & siccum est potentia in lignis, quia secundum hoc sunt combustibilia. ponentes igitur quod anima sit suæ potentiæ hoc intelligunt quod ipsa essentia animæ sit principium immediatum omnium operationũ animæ, dicentes quod homo per essentiã animæ iutelligit, sentit & alia huiusmodi operatur, & secundum diuersitatẽ operationum diuersis nominibus nominatur. Sensus quidem inquantum est principium sentiendi, intellectus autem inquantum est principium intelligendi principium, & sic de aliis, vtpote si ignis calorem nominaremus potentiam liquefactiuam calefactiuam, & desiccatiuam, quia hæc omnia operatur. Sed hæc opinio stare nõ potest. primo quidem quia vnumquodque agit secundum quod actu est illud, scilicet quod agit. Ignis enim calefacit non inquantum actu est lucidum, sed inquantum est actu calidum, & exinde est quod omne agens agit sibi simile. vnde oportet quod ex eo quod agit consideretur principium quo agitur. Oportet enim vtrunque esse conforme. vnde in 2. Physicorum dicitur, quod forma & generans sunt idem specie. Cum ergo id quod agitur non pertinet ad esse substantiale rei, impossibile est quod principium quo agit sit aliquid de essentia rei. Et hoc manifeste apparet in agentibus naturalibus. Quia enim agens naturale in generatione agit transmutando materiam ad formam, quod quidem fit secundum quod materia primo disponitur ad formam, & tandem consequitur formam secundũ quod generatio est terminus alterationis. necesse est quod ex parte agẽtis id quod immediate agit sit forma accidentalis coresp̃ondens dispositioni materiæ, sed oportet vt forma accidentalis agat in virtute formæ substantialis quasi instrumentũ eius, alias non induceret agẽdo formam substantialem. Et propter hoc in elementis non apparẽt aliqua principia actionũ, nisi qualitates actiuæ & passiuæ, quę tamen agunt in virtute formarum substantialium. Et propter hoc earum actio non solum terminatur ad dispositiones accidentales, sed etiam ad formas substantiales. Nam & in artificialibus actio instrumẽti terminatur ad formam intentam ab artifice. si vero est aliquod agens quod directe & immediate sua actione producat substantiam, sicut nos dicimus de Deo, qui creando producit rerum substantias, & sicut Auicen. dicit de intelligentia agente, à qua secundum ipsum fluunt formæ substantiales in istis inferioribus, huiusmodi agens agit per suam essentiam. Et sic non erit in eo aliud potentia actiua & eius essentia. De potentia vero passiua manifestum est, quod potentia passiua, quæ est ad actum substantialem, est in genere substantiæ, & quæ est ad actum accidentalem est in genere accidentis per reductionem sicut principium, & non sicut species completa: quia vnumquodque genus diuiditur per potentiam & actum: vnde potentia homo est in genere substantiæ, & potentia album est in genere qualitatis. Manifestum est autem quod potentiæ animæ siue sint actiuæ, siue passiuæ, non dicuntur directæ per respectum ad aliquid subſtantiale, sed ad aliquid accidentale. Et similiter intelligens vel sentiens actu non est esse substantiale, sed accidentale: ad quod ordinatur intellectus & sensus, & similiter esse magnum vel parvum, ad quod ordinatur vis augmentatiua. Generatiua vero potentia & nutritiua ordinantur quidem ad substantiam producendam vel conseruandam, sed per transmutationem materiæ. vnde talis actio sicut & aliorum agentium naturalium fit à substantia mediante principio accidentali. Manifestum est ergo quod ipsa essentia animæ non est principium mediarum suarum operationum, sed operatur mediantibus principiis accidentalibus vnde potentiæ animæ nõ sunt ipsa essentia animæ, sed proprietates eius, deinde hoc apparet ex ipsa diuersitate actionum animæ, quæ sunt genere diuersæ & non possunt reduci ad vnum principium immediatum, cum quædam earum sint actiones & quædam passiones, & aliis huiusmodi differentiis differant, quæ oportet attribui diuersis principiis. Et ita, cum essentia animæ sit vnum principium, non potest esse immediatum principium omnium suarum actionum, sed oportet quod habeat plures & diuersas potentias correspondentes diuersitati suarum actionum. Potentia enim ad actum dicitur. vnde secundum diuersitatem actionum, oportet esse diuersitatem potentiarum. Et inde est, quod Philosophus in sexto Ethicorum dicit quod scientificum animæ, quod est necessariorũ & ratiocinatiuum, quod est cõtingentium, sunt diuersæ potentiæ, quia necessarium & contingens genere differunt.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendum, quod liber iste de spiritu & anima non est Augusti. sed dicitur cuiusdam cisterciensis fuisse. Nec est multum curandum de his quæ in eo dicuntur. Si tamen sustineatur potest dici, quod anima est suæ potẽtiæ, vel suæ vires, quia sunt naturales proprietates eius. vnde in eodem lib. dicitur quod omnes potentiæ sunt vna anima proprietates quidem diuersæ, sed potentia vna. Et est similis modus dicẽdi sicut si diceretur quod calidum lucidum & leue sunt vnus ignis. Et similiter dicendum ad
2. 3. 4. & 5 secundum tertium & quartum. Ad quintum dicendum, quod accidens non excedit subiectum in essendo, excedit tamen in agendo. Calor enim ignis exteriora calefacit. Et secundum hoc potentiæ animæ exceduntipsam inquãtum anima intelligit & diligit non solum se sed etiam alia. Augustinus autem inducit hanc rationem cõparans notitiam & amorem ad mentem, non vt ad cognoscentem & ad amantem, sed vt ad cognitum & amatum. Si enim secundum hanc habitudinem compararet ad ipsam vt accidentia ad subiectum, sequereretur quod anima non cognosceret & amaret nisi se. vnde fortassis secundum hunc intellectum dixit quod sunt vna vita vna essentia, quia notitia in actu est quodammodo cognitum, & amor in actu est quodammodo ipsum amatum. Ad sextum dicendum, quod
5 imago Trinitatis in anima attenditur non secũdum potentiam tãtum, sed etiam secũdum essentiam. Sic enim repręsentatur vna essentia in tribus personis licet deficienter. Si autem anima esset suæ potẽtię, non esset distinctio potẽtiarum abinuicẽ nisi solis nominibus. Et sic non repręsentaretur

tur conuenienter distinctio personarum quæ est in diuinis.
7 Ad septimum dicendum, quod tria sunt genera accidentium. Quædam enim causantur ex principiis speciei: & dicuntur propria, sicut risibile homini. Quædam enim causantur ex principiis indiuidui. & hoc dicitur quia vel habẽt causam permanentem in subiecto, & hæc sunt accidentia inseparabilia, sicut masculinum & fœmininum & alia huiusmodi. Quædam vero habent causam non permanentem in subiecto, & hæc sunt accidentia separabilia, vt sedere & ambulare. Est autem commune omni accidenti quod non sit de essentia rei. Et ita non cadit in diffinitione rei, vnde de re intelligimus quod quid est, absque hoc quod intelligamus aliquid accidentium eius. Sed species non potest intelligi sine accidentibus quæ consequuntur principium speciei, potest tamen intelligi sine accidentibus indiuidui etiam inseparabilibus. Sine separabilibus vero esse potest non solum species, sed & indiuiduum, potentiæ vero animæ sunt accidentia, sicut proprietates speciei, vnde licet sine illis intelligitur quid est anima, non autem animam
8 sine eis esse est possibile neque intelligibile. Ad octauum dicendum, quod sensibile & rationale secundum quod sunt differentiæ rationales, non sumuntur à sensu & intelle-
9 ctu, sed ab anima sensitiua & intellectiua. Ad nonum dicendũ, quod quare forma substantialis non sit immediatum principium actionis in agentibus inferioribus ostenſum est. Ad decimum dicendum, quod anima est principium operandi, sed primum non proximum. Operantur enim potentiæ virtute animæ: sicut & qualitates elemen-
11 rorum in virtute formarum substantialium. Ad vndecimum dicendum, quod ipsa anima est in potentia ad ipsas formas intelligibiles, sed ista potentia non est essentia animæ: sicut nec potentia ad statuam quæ est in ære: est essentia æris. Esse enim actu & potentia non sunt de essentia rei,
12 quoniam actus non est essentialis. Ad duodecimum dicendum, quod materia prima est in potentia ad actum substantialem qui est forma. Et ideo ipsa potentia est ipsa es-
13 sentia eius. Ad decimumtertium dicendum, quod homo dicitur intellectus esse: quia intellectus dicitur id quod est potius in homine: sicut ciuitas dicitur esse rector ciuitatis. Non tamen hoc dictum est eo quod essentia animæ
14 sit ipsa potentia intellectus. Ad decimumquartum dicẽdum, quod similitudo inter animam & scientiam attenditur quod vtraque est actus primus: non autem quantum ad omnia, vnde non oportet quod anima sit immediatum principium operationum sicut sciẽtia. Ad decimumquin-
15 tum dicendum, quod potentiæ animæ non sunt partes essentiales animæ quasi constituentes essentiã eius: sed partes potentiales: quia virtus animæ distinguitur per huiusmodi potentias. Ad decimumsextum dicendum, quod
16 forma simplex quæ non est subsistens: vel si subsistit quæ est actus purus non potest esse subiectum accidentis. Anima autem est forma subsistens & non est actus purus: loquendo de anima humana. Et ideo potest esse subiectum potentiarum quarundam, scilicet intellectus & voluntatis, potentiæ autem sensitiuæ & nutritiuæ partis sunt in compoſito sicut in subiecto quia cuius est actus eius est potentia, vt patet per Philosophum in libro de Somno & vigilia.
17 Ad decimumseptimum dicendum, quod licet anima sit vna in essentia: tamen est in ea potentia & actus: & habet diuersam habitudinem ad res. Diuersimode etiam comparatur ad corpus. Et propter hoc ab vna essentia animæ possunt procedere diuersæ potentiæ.

Num potentiæ distinguantur per actus vel per obiecta.

ARTIC. XIII.

DECIMOTERTIO quæritur de distinctione potentiarum animæ. Vtrum videlicet distinguantur per
Primum. obiecta. Et videtur quod non, quia contraria sunt, quæ maxime distant. sed contrarietas obiectorum non diuersificat potentias. Eadem enim potentia albi & nigri est visus: ergo
2 nulla differentia obiectorum diuersificat potentias. Præterea, magis differunt quæ differunt secundum substãtiam quam quæ differunt secundum accidens. Sed homo & lapis differunt secundum substantiam sonorum autem & coloratum differunt secundum accidens. Cum igitur homo & lapis ad eandem potentiam pertineant: multo magis sonorum & coloratum. Et ita nulla differentia obiectorum
3 facit differre potentias. Præterea, si differentia obiectorum esset causa diuersitatis potentiarum, oporteret quod vnitas obiecti esset causa identitatis in potentiis, videmus autem quod idem obiectum ad diuersas potentias se habet. Idem enim est quod intelligitur & desideratur. Bonum enim intelligibile est obiectum voluntatis, ergo differentia obiectorum non est causa diuersitatis potentiarum.

Præterea, vbi est eadem causa est idem effectus. Si ergo
4 obiecta diuersa diuersificarent potentias aliquas: oporteret quod diuersitatem facerent vbique in potentiis, hoc autem non videmus. Nam quædam obiecta diuersa comparantur quidem ad diuersas potentias: sicut sonus & color ad auditum & visum, & iterum ad vnam potẽtiam, scilicet ad imaginationem & intellectum. Relinquitur ergo quod differentia obiectorum non sit causa diuersitatis potentiarum. Præterea, habitus sunt perfectiones potentiarum.
5 perfectibilia enim distinguũtur per perfectiones proprias. ergo potentiæ distinguuntur secundum habitus: & non secundum obiecta. Præterea, omne quod est in aliquo: est
6 in eo per modum recipientis. Sed potentiæ animæ sunt in organis corporeis, sunt enim actus organorũ, ergo distinguuntur secundum organa corporis: & non secundum obiecta. Præterea, potentiæ animæ non sunt ipsa essentia
7 animæ: sed proprietates eius, proprietates autem rei fluunt ab essentia eius. Ab vno autem non est nisi vnum immediate, ergo vna sola potentia animæ est prima fluens ab essentia animæ, & mediante ea fluunt aliæ secundum aliquẽ ordinem, ergo potentiæ animæ differunt secundum originem, & non secundum obiecta. Præterea, si potentię ani-
8 mæ sunt diuersæ: oportet quod vna earum oriatur ab alia: quia non possunt omnes oriri ab essentia animæ immediate, cũ sit vna & simplex. Sed impossibile videtur quod vna potentia animæ oriatur ex alia: tum quia omnes potentiæ animæ sunt simul: tum etiã quia accidens oritur à subiecto. Vnum autem accidens non potest esse subiectum alterius. Non ergo possunt esse diuersæ potentiæ animæ per diuersitatem obiectorũ. Præterea, quanto aliqua substantia est
9 altior; tanto eius virtus est maior: & per consequens minus multiplicata: quia omnis virtus vnita plus est infinita quã multiplicata: vt dicitur in libro de Causis. Anima autem inter omnia inferiora est sublimior, ergo virtus eius est magis vna: & tamen ad plura se habens, non ergo multiplicatur secundum differentiã obiectorum. Præterea, si diuer-
10 sitas potentiarum animæ est secundum differentiam obiectorum, oportet etiam quod ordo potentiarum sit secũdum ordinem obiectorum, hoc autem non videtur. Nam intellectus cuius obiectũ est quod quid est: & substantia est posterior sensu: cuius obiecta sunt accidentia: vt color & sonus. Tactus autem est prior visu: cum tamen visibile sit prius & communius audibili, ergo nec diuersitas potentiarum est secundum differentiam obiectorum. Præterea,
11 omne appetibile est sensibile vel intelligibile. Intelligibile autem est perfectio intellectus: & sensibile perfectio sensus. Cum igitur vnumquodque appetat naturaliter suam perfectionem: sequitur quod intellectus & sensus appetant naturaliter omne appetibile. Non igitur oportet ponere potentiam appetitiuam præter sensitiuam. Præterea,
12 appetitus non est nisi voluntas irascibilis & concupiscibilis. Sed voluntas est in intellectu: irascibilis & concupiscibilis in sensu: vt dicitur in tertio de Anima, ergo potentia appetitiua non est ponenda præter sensitiuam & intellectiuam. Præterea, Philosophus probat in tertio de Anima,
13 quod principia motus localis in animalibus sunt sensus siue imaginatio & intellectus & appetitus. Sed potentia motiua in animalibus nihil aliud est quam principiũ motus, ergo potentia motiua non est præter cognoscitiuam & appetitiuam. Præterea, potentiæ animæ ordinantur
14 ad aliquid altius quam natura, alias in omnibus corporibus naturalibus essent vires animæ. Sed potentiæ animæ quæ attribuuntur animæ vegetabili: non videntur ordinari ad aliquid altius quam natura, ordinantur enim ad conseruationem speciei per generationem: & conseruationem indiuidui per nutrimentum: & perfectam quantitatem per augmentum: quæ omnia operatur natura etiam in rebus naturalibus. Non igitur ad huiusmodi ordinandæ sunt potentiæ animæ. Præterea, quanto aliqua
15 virtus est altior: tanto vna existens ad plura se extendit. Sed virtus animæ est supra virtutem naturæ. Cum igitur natura eadem virtute producat in esse corpus naturale: & det ei debitam quantitatem: & conseruet ipsum

Universidad de Deusto
Biblioteca

in esse: videtur hoc fortius quod anima vna virtute operetur. Non igitur sunt diuersæ potentiæ. generatiua: nutritiua: & augmentatiua. Præterea, sensus est cognoscitiuus
16 accidentium. Sed aliqua alia accidentia magis adinuicem differunt quã sonus & color: & huiusmodi quæ sunt non solum in eodem genere qualitatis: sed etiam in eadem specie quæ est tertia. Si igitur potentiæ distinguuntur secundum differentiam obiectorum: non deberent potentiæ animæ distingui penes huiusmodi accidentia: sed magis penes
17 alia quæ magis distant. Præterea, cuiuslibet generis est vna contrarietas prima Si igitur penes diuersa genera qualitatum passibilium diuersificantur potentiæ sensitiuæ videtur quod vbicunque sunt diuersæ contrarietates sint diuersæ potentiæ sensitiuæ. Sed hoc alicubi inuenitur. visus enim est albi & nigri: auditus grauis & acuti. Alicubi vero non. Tactus enim est calidi & frigidi: humidi & sicci, mollis & duri & huiusmodi. ergo potentiæ non distinguuntur
18 penes obiecta. Præterea, memoria non videtur esse alia potentia à sensu. est enim passio primi sensitiui: secundum Philosophum. Obiecta tamen eorum differunt: quia obiectum sensus est præsens. obiectum vero memoriæ præteritum. ergo potentiæ non distinguuntur penes obiecta.
19 Præterea, omnia quæ cognoscuntur per sensum: cognoscuntur etiam per intellectum & alia plura. Si igitur potentiæ sensitiuæ distiguuntur secundum pluralitatem obiectorum: oportet etiam quod intellectus distinguatur secundum diuersas potentias: sicut & sensus: quod patet esse falsum. Præterea, intellectus possibilis & agens sunt diuersę
20 potentiæ: vt supra ostensum est. Sed idem est obiectum vtriusque. Non igitur potentiæ distinguuntur secundum differentiam obiectorum.

Contra. 1 SED CONTRA est quod dicitur in secũdo de Anima, quod potentiæ distinguuntur per actus, & actus per
2 obiecta. Præterea, perfectibilia distinguũtur penes perfectiores. Sed obiecta sunt perfectiones potentiarum. ergo potentiæ distinguuntur penes obiecta.

CONCLVSIO.

Potentiæ, cum ad actum essentialiter referantur, per illos distinguuntur, & actus per obiecta,

RESP. Ex secundo de anima. RESPONDEO dicendum, quod potentia secundum id quod est dicitur ad actum. vnde oportet quod per actum distinguatur potẽtia, & secũdum diuersitatẽ actuum diuersificentur potentiæ. Actus autem ex obiectis speciem habent. Nam si sint actus passiuarum potentiarum, obiecta sunt actiua, si autem sunt actus actiuarum potẽtiarum obiecta sunt vt fines. Secundum autem vtrumque horum considerantur species operationis. nam calefacere, & infrigidare distinguuntur quidem secundum quod huius principium est calor, illius autem frigus, & iterum in similes fines terminantur. Nam agens ad hoc agit vt similitudinem suam in aliud ind ucat. Relinquitur igitur, quod secundum distinctionem obiectorum, attenditur distinctio potentiarum animæ. Oportet tamen attendere distinctionem obiectorum secundum quod obiecta sunt differentiæ actionum animæ, & non secundum aliud: quia in nullo genere species diuersificantur nisi differentiis, quæ per se diuidunt genus. Non enim albo & nigro distinguuntur species animalis, sed rationali & irrationali. Oportet autem in actio-

Potentiæ vegetatiuæ. nibus animæ tres gradus considerare. Actio enim animæ transcendit actionem naturæ in rebus inanimitatis operantis. Sed hoc contingit quantum ad duo scilicet quantum ad modum agendi, & quantum ad id quod agitur. Oportet autem quod quantum ad modum agendi omnis actio animæ transcendat operationem vel actionem naturæ inanimati: quia cum actio animæ sit actio vitæ, viuum autem est quod per seipsum mouet ad operãdum: oportet quod omnis operatio animæ sit secundum aliquod intrinsecum agens. Sed quãtum ad id quod agitur, nõ omnis actio trãscendit actionem naturæ inanimati. Oportet enim quod ad omne opus naturale, & ad omnes actiones quæ ad ipsum requiruntur, sic in corporibus inanimatis, ita sit in corporibus animatis: ab agente extrinseco, & huiusmodi sunt actiones, ad quas ordinantur potentiæ animæ vegetabilis. Nam ad hoc quod indiuiduum producatur in esse, ordinatur potentia generatiua: ad hoc autem quod quantitatem debitam consequatur, vis augmentatiua. Ad hoc autem quod conseruetur in esse ordinatur vis nutritiua. hæc autem consequuntur corpora inanimata ab agente naturali extrinseco tantum. & propter hoc prædictæ vires animæ dicuntur naturales. Sunt autem aliæ altiores actiones animæ quæ trãscendunt actio-

Potẽtiæ sensitiuæ. nes formarum naturalium, etiam quantum ad id quod agitur, inquantum scilicet in anima sunt nata esse omnia secundum esse immateriale. Est enim anima quodammodo omnia secundum quod est sentiens & intelligens. Oportet enim diuersum gradum huiusmodi esse immaterialis. vnus enim gradus est secũdum quod in anima sunt res sine propriis materiis, sed tamen secundum singularitatem & conditiones indiuiduales, quæ consequuntur materiam. Et iste est gradus secundus, qui est susceptiuus specierum indiuidualium sine materia, sed tamen in organo corporali. Al-

Potentiæ intellectus. tior autẽ & perfectissimus immaterialitatis gradus est intellectus, qui recipit species omnino à materia & conditionibus materiæ abstractas, & absque organo corporali. Sicut autem per formam naturalem res habet inclinationem ad aliquid, & habet motum aut actionem ad consequendum id, ad quod inclinatur, ita ad formam etiam sensibilem vel intelligibilem sequitur inclinatio ad rem, siue per sensum, siue per intellectum comprehensam, quæ quidem pertinet ad potentiam appetitiuam. Et iterum oportet consequenter esse motum aliquem per quem perueniatur ad rem desideratam, & hoc pertinet ad potentiam motiuam. Ad perfectam autem sensus cognitionem, quæ sufficiat animali quinque requiruntur. Primo, quod sensus re-

Gradus & potentiæ sensitiuæ. cipiat speciem à sensibilibus, & hoc pertinet ad sensum proprium. Secundo quod de sensibilibus perceptis diiudicet, & ea abinuicem discernat: quod oportet fieri per potẽtiam, ad quam omnia sensibilia perueniunt, quæ dicitur sensus communis. Tertium est, quod species sensibilium receptę conseruentur. Indiget autem animal appræhẽsione sensibilium non solum ad eorum præsentiam, sed etiam postquam abierint. Et hoc necessarium est reduci in aliquam potentiam. Nam & in rebus corporalibus aliud principium est recipiendi, & aliud conseruandi. Nam quæ sunt bene receptibilia sunt interdum male conseruatiua, huiusmodi autem potentia dicitur imaginatio siue phantasia. Quarto autem requiruntur intẽtiones aliquæ, quas sensus non apprehendit, sicut nociuum & vtile & alia huiusmodi. Et ad hæc quidem cognoscenda peruenit homo inquirendo & conferendo, alia vero animalia quodam naturali instinctu: sicut ouis naturaliter fugit lupum tanquam nociuum. vnde ad hoc in aliis animalibus ordinatur æstimatiua naturalis, in homine autem vis cogitatiua, quæ est collatiua intẽtionum particularium. vnde & ratio particularis dicitur & intellectus passiuus. Quinto autem requiritur, quod ea quæ prius fuerunt apprehensa per sensus & interius conseruata, iterum ad actualem considerationem reuocentur. Et hoc quidem pertinet ad memoratiuam virtutem, quę in aliis quidẽ animalibus absque inquisitione suam operationem habet, in hominibus autẽ cum inquisitione & studio. vnde in hominibus non solum est memoria, sed reminiscentia. Necesse autem fuit ad hoc potentiam ab aliis distinctam ordinari, quia actus aliarum potentiarum sensitiuarum est secũdum motus à rebus ad animam, actus autem memoratiuæ potentiæ est econtrario secundum motum ab anima ad res. diuersi autem motus diuersa principia motiua requirunt, principia autem motiuum potẽtiæ dicuntur. Quia vero sensus proprius qui est primus in ordine sensitiuarum potẽtiarum immediate à sensibilibus immutatur, necesse fuit quod secundum diuersitatem immutationum sensibilium in diuersas potentias distingueretur. Cum enim sensus sit susceptiuus specierum sensibilium sine materia, necesse est gradum & ordinem immutationum, quibus immutantur sensus à sensibilibus, accipere per comparationem, ad immateriales immutationes. Sunt igitur quædam sensibilia, quorum species, licet intentionaliter in sensu recipiãtur: tamen etiam materialem immutationem faciunt in animalibus sentientibus. huiusmodi autem sunt qualitates, quæ sunt principia trãsmutationum etiam in rebus materialibus: sicut calidum, frigidum, humidum, & siccũ, & alia huiusmodi. Quia igitur huiusmodi sensibilia immutant non etiam materialiter agẽdo, materialis autẽ immutatio fit per contactum, necesse est ꝙ huiusmodi sensibilia cõtingendo sentiantur, propter quod potentia sensitiua cõprehendens ea vocatur tactus. Sunt autem quædam sensibilia, quę quidem non materialiter immutant, sed tamen eorũ immutatio habet materialem immutationem annexam. Quod contingit

git dupliciter. Vno modo sic, quod materialis immutatio annexa sit tam ex parte sensibilis quam ex parte sentientis, & hoc pertinet ad gustum, licet enim sapor non immutet organum sensus faciendo ipsum saporosum, tamẽ hæc immutatio non est sine aliquali trãsmutatione, tam saporosi, quam etiam organi gustus, & præcipue secundũ humectationem. Alio modo sic quod trãsmutatio materialis annexa sit solum ex parte sensibilis, huiusmodi autem transmutatio, vel est secundum resolutionẽ & alterationẽ quãdã sensibilis, sicut accidit in sensu odoratus: vel solum secundum loci mutationẽ, sicut accidit in auditu, vnde auditus & odoratus, quia sunt sine mutatione materiali sentiẽtis, licet adsit materialis mutatio ex parte sensibilis, non tangẽdo, sed per medium extrinsecum sensitiuum. Gustus autem solum in tangendo sentit, quia requiritur immutatio materialis ex parte sentientis. Sunt autem alia sensibilia, quæ immutant sensus absque materiali immutatione annexa, sicut lux & color, quorum est visus: vnde visus est altior inter omnes sensus, & vniuersalior, quia sensibilia ab eo percepta sunt communia corporibus corruptibilibus & incorruptibilibus. Similiter autem vis appetitiua, quæ cõsequitur apprehẽsionem sensus, necesse est, quod in duo diuidatur, quia aliquid est appetibile, vel ea ratione, quod est delectabile sensui & conueniens. Et ad hoc est vis concupiscibilis, vel ea ratione, quod per hoc habetur potestas fruendi delectabilibus secundum sensum. Quod quandoque contingit cum aliquo triſtabili secundum sensum, sicut cum animal pugnando adipiscitur quandam potestatem fruẽdi proprio delectabili repellẽdo impedientia. Et ad hoc ordinatur vis irascibilis, vis autẽ motiua cum ad motum ordinetur non diuersificatur nisi secundum diuersitatẽ motuũ, qui vel cõpetunt diuersis animalibus: quorum quædam sunt reptilia, quædam volatilia, quędã gressibilia, quædã alio modo mobilia vel etiam secundum diuersas partes eiusdẽ animalis. Nam singulæ partes habẽt quosdã proprios motus. Gradus autẽ intellectualiũ potentiarum similiter distinguuntur in cognoscitiuas & appetitiuas. Motiua autẽ communis est & sensui & intellectui. Nã idem corpus eodem motu mouetur ab vtroque. Cognitio autẽ intellectus requirit duas potentias, scilicet intellectum agentẽ & possibilẽ: vt ex superioribus patet. Sic igitur manifestũ est quod sunt tres gradus potẽtiarum animæ, scilicet secundum animã vegetabilem, sensitiuã & rationalẽ. Sunt autẽ quinque genera potentiarum, scilicet nutritiuum: sensitiuum: intellectiuum appetitiuum & motiuum secundum locum. Et horum quodlibet continet sub se potentias plures: vt dictum est.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicẽdum, quod contraria maxime differunt, sed in eodẽ genere, diuersitas autẽ obiectorũ secundũ genus cõuenit diuersitati potẽtiarũ, quia & genus quodãmodo in potẽtia est, & ideo contrarie referuntur ad
2 eandẽ potentiã. Ad secundũ dicendũ, ꝙ licet sonus & color sint diuersa accidentia, tamẽ per se differunt quantũ ad immutationẽ sensus: vt dictum est: non autẽ homo & lapis: quia in eis eodẽ modo immutatur sensus. Et ideo homo & lapis differunt per se, inquãtum sentiuntur: licet differant per se inquantum sunt substantiæ. Nihil enim prohibet differentiam aliquã esse per se cõparatã ad vnum genus, comparatã vero ad aliud esse per accidens: sicut album & nigrũ
3 per se differunt in genere coloris: non autem in genere substantiæ. Ad tertiũ dicendũ, quod eadẽ res comparatur ad diuersas potẽtias animæ, nõ secundũ eandẽ rationẽ obiecti,
4 sed secũdum aliam & aliam. Ad quartũ dicendum, quod quanto aliqua potẽtia est altior: tanto ad plura se extendit, vnde habet cõmuniorẽ rationem obiecti. Et inde est quod quædã cõueniunt in ratione superioris potẽtiæ: quæ distinguuntur in ratione obiecti quantum ad potentias inferio-
5 res. Ad quintum dicẽdum, quod habitus non sunt perfectiones potentiarum: propter quas sunt potentiæ: sed sicut quælibet aliqualiter se habent ad ea propter quę sunt, id est ad obiecta, vnde potentiæ non distinguuntur penes habitus sed penes obiecta: sic nec artificialia penes obiecta:
6 sed penes fines. Ad sextum dicendũ, quòd potentiæ non sunt propter organa, sed magis, econuerso, vnde magis di-
7 stinguuntur organa penes obiecta quã econuerso. Ad septimum dicendum, quod anima habet aliquẽ principalem finem: sicut anima humana bonum intelligibile, habet autem & alios fines ordinatos ad hunc vltimum finem: sicut quod sensibile ordinatur ad intelligibile. Et quia anima ordinatur ad sua obiecta per potentias: sequitur quod etiam potentia sensitiua sit in homine propter intellectiua: & sic de aliis. Sic igitur secundum rationem finis oritur vna potentia animæ ex alia per comparationem ad obiecta, vnde potentias animæ distingui per potentias & obiecta non est contrarium. Ad octauum dicendum, quod licet accidens 8
non possit esse per se subiectum accidentis, tamen subiectum subiicitur vni accidenti mediante alio, sicut corpus colori mediante superficie. Et sic vnum accidens oritur ex subiecto mediante alio, & vna potentia ab essentia animæ mediante alia. Ad nonum dicendum, quòd anima vna 9
virtute in plura potest quam res naturalis, sicut visus apprehendit omnia visibilia. Sed anima propter sui nobilitatem habet multo plures operationes, quam res inanimata, vnde oportet quod habeat plures potentias. Ad decimum dicendum, quod ordo potentiarum animæ est secun- 10
dum ordinem obiectorum. Sed vtrobique potest attendi ordo, vel secundum perfectionem, & sic intellectus est prior sensu, vel secundum generationis viam, & sic est sensus prior intellectu: quia in generationis via prius inducitur accidentalis dispositio, quam forma substantialis. Ad 11
vndecimum dicendum, quòd intellectus quidem naturaliter appetit intelligibile vt est intelligibile. Appetit enim naturaliter intellectus intelligere, & sensus sentire. Sed quia res sensibilis vel intelligibilis non solum appetitur ad sentiendum & ad intelligendũ, sed etiam ad aliquid aliud, ideo præter sensum & intellectum, necesse est esse appetitiuam potentiam. Ad duodecimum dicendum, quòd vo- 12
luntas est in ratione inquantum sequitur apprehensionem rationis. Operatio vero voluntatis pertinet ad eundem gradum operationis potentiarũ animæ, sed nõ ad idem genus. Et similiter est dicendum de irascibili & concupiscibili respectu sensus. Ad decimumtertium dicendũ, quod intel- 13
lectus & appetitus mouent sicut imperantes motum. Sed oportet esse potentiam motiuam: quæ motum exequatur. secundum quam, scilicet membra sequuntur imperium appetitus & intellectus vel sensus. Ad decimũquartum di- 14
cendum, quod potentiæ animæ vegetabilis dicuntur vires naturales: quia non operãtur nisi quod natura facit in corporibus. Sed dicuntur vires animæ: quia altiori modo hoc faciunt: vt supra dictum est. Ad decimumquintũ dicen- 15
dum, quòd res naturalis inanimata simul recipit speciẽ & debitam quantitatem: quod nõ est possibile in rebus viuentibus: quas oportet in principio generationis esse modicæ quãtitatis: quia generãtur ex semine. Et ideo oportet quod præter vim generatiuã in eis sit vis augmẽtatiua quæ perducit ad debitam quantitatem, hoc autem fieri oportet per hoc quòd aliquid conuertatur in substantiam augmentandi: & sic additur ei, hæc autem cõuersio fit per calorem: qui etiam conuertit id quod extrinsecum apponitur: & resoluit etiam quod inest, vnde ad conseruationẽ individui: vt continuo restauretur deperditum, & addatur quod deest ad perfectionem quãtitatis, & quod necessarium est ad generationem seminis, necessaria fuit vis nutritiua quę deseruit & augmẽtatiuæ & generatiuæ, & propter hoc individuum conseruat. Ad decimumsextum dicendum, quod sonus & 16
color & huiusmodi differunt secundum diuersum modum immutationis sensus: non autem sensibilia diuersorum generum. Et ideo penes ea non diuersificantur potentiæ sensitiuæ. Ad decimumseptimum dicẽdum, quod quia con- 17
trarietates quarum est tactus cognoscitiuus, non reducuntur in aliquod vnum genus, sicut diuersæ contrarietates quæ possunt considerari circa visibilia reducuntur in vnum genus coloris, ideo Philosophus determinat in secundo de anima, quod tactus non est vnus sensus, sed plures. Sed tamen omnes conueniunt in hoc: quod non per medium extrinsecum sentiunt. Et ideo omnes dicuntur tactus vt sit vnus sensus genere diuisus in plures species. Posset tamen dici quod esset simpliciter vnus sensus, quia omnes contrarietates quarum tactus est cognoscitiuus cognoscuntur per se. Cognoscunt enim scinuicem & reducuntur in vnum genus, sed est innominatum. Nam & genus proximum calidi & frigidi innominatum est. Ad decimum 18
octauum dicendum, quòd cum potentiæ animæ sint proprietates quædam, per hoc quod dicitur memoria sit passio primi sensitiui: non excluditur quin memoria sit alia potentia à sensu, sed ostenditur ordo eius ad sensum. Ad 19
decimumnonum dicendum, quòd sensus recipit species sensibilium in organis corporalibus: & est cognoscitiuus particularium. Intellectus autem recipit species rerum abs-

Universidad de Deusto
Biblioteca

que organo corporali: & est cognoscitiuus vniuersalium. Et ideo aliqua diuersitas obiectorum requirit diuersitatem potentiarum in parte sensitiua: quæ non requirit diuersitatem potentiarum in parte intellectiua. Recipere enim & retinere in rebus materialibus non est secundum idem: sed in immaterialibus secundum idem est. Et similiter secundum diuersos modos immutationis: oportet diuersificare sensum non autem intellectum. Ad vigesimum dicēdum, quod idem obiectum scilicet intelligibile in actu comparatur ad intellectum agentem: vt factum ab eo: ab intellectu vero possibili, vt mouens ipsum. Et sic patet quod non secundum eandem rationem idem comparatur ad intellectum agentem & possibilem.

Num anima sit immortalis.

ARTIC. XIIII.

Primum. DECIMOQVARTO quæritur de immortalitate animæ humanæ. Et videtur quod sit corruptibilis. Dicitur enim Ecclesia. tertio. Vnus est interitus hominis & iumentorum, & æqua vtriusque conditio: sed iumenta cum intereunt, interit eorum anima. ergo cum interierit, anima
2 eius corrumpitur. Præterea, corruptibile & incorruptibile differunt secundum genus: vt dicitur in decimo Metaphysicorum sed anima humana & anima iumentorum non differunt secundum genus: quia nec homo à iumentis genere differt. ergo anima hominis & anima iumētorum non differunt secundum corruptibile & incorruptibile. Sed anima iumentorum est corruptibilis. ergo anima humana non
3 est incorruptibilis. Præterea. Damas. dicit quod angelus est gratia non natura immortalitatem susciens. Sed angelus non est inferior anima. ergo anima non est natura-
4 liter immortalis. Præterea, philosophus probat in octauo Physicorum quod primum mouens est infinitæ virtutis: quia mouet tempore infinito. Si igitur anima habet virtutem durandi tempore infinito: sequitur quod virtus eius sit infinita. Sed virtus infinita non est in essentia finita. ergo sequitur quod essentia animæ sit infinita si sit incorruptibilis. hoc autē est impossibile: quia sola essentia diuina est infinita. ergo anima humana non est incorruptibilis. Sed dicendum quod anima est incorruptibilis: non per essen-
5 tiam propriam: sed per virtutem diuinam. Sed contra, illud quod non competit alicui per essentiam propriam: non est ei essentiale. Sed corruptibile & incorruptibile essentialiter prædicantur de quibuscunque dicuntur. vt dicit Philosophus in decimo Metaphysico. ergo si anima est in-
6 corruptibilis: oportet quod sit incorruptibilis per essentiā suam. Præterea, omne quod est: aut est corruptibile: aut incorruptibile. Si igitur anima humana secundum suam naturam non est incorruptibilis: sequitur quod secundum
7 suam naturam sit corruptibilis. Præterea, omne incorruptibile habet virtutem quod sit semper. Si igitur anima humana sit incorruptibilis: sequitur quod habet virtutē quod sit semper. ergo non habet esse post non esse: quod est con-
8 tra fidem. Præterea, Augustinus dicit quod sicut Deus est vita animæ: ita anima est vita corporis. Sed mors est priua-
9 tio vitę. ergo per mortem anima priuatur & tollitur. Præterea, forma non habet esse nisi in eo in quo est. Si igitur anima est forma corporis. ergo non potest esse nisi in corpore. ergo perit perempto corpore. Sed dicendum quod hoc est verum de anima secundum quod est forma: non se-
10 cundum suam essentiam. Sed cōtra, anima non est forma corporis per accidens: alioquin cum anima cōstituat hominem secundum quod est forma corporis: sequitur quod homo esset ens per accidēs. Quicquid autem competit alicui non per accidens: cōuenit ei secūdum suam essentiam. ergo est forma secūdum essentiam. Si ergo secūdum quod est forma est corruptibilis: & secundum suam essentiam erit cor-
11 ruptibilis. Præterea, quæcunque cōueniunt ad vnum esse: ita se habent quod corrupto vno corrumpitur aliud. Sed anima & corpus cōueniunt ad vnum esse scilicet ad esse ho-
12 minis. ergo corrupto corpore corrūpitur anima. Præterea, anima sensibilis & anima rationalis sunt vnum secūdum substātiam in homine. Sed anima sensibilis est corruptibi-
13 lis. ergo & rationalis. Præterea, forma debet esse materię proportionata. Sed anima humana est in corpore: vt forma in materia. Cum igitur corpus sit corruptibile: & anima
14 erit corruptibilis. Præterea, si anima potest à corpore separari: oportet q̄ sit aliqua operatio eius sine corpore: eo quod nulla substantia est otiosa. sed nulla operatio potest esse animæ sine corpore: etiam neq; intelligere: de quo magis videtur: quia nō est intelligere sine phātasmate: vt Philosophus dicit. Phantasma autem non est sine corpore. ergo anima non potest separari à corpore: sed corrūpitur corrupto corpore. Præterea, si anima humana sit incorruptibi- 15
lis: homo non erit nisi quia est intellectus. Sed videtur quod intelligere nō sibi conueniat: quia id quod est supremū inferioris naturę imitatur aliqualiter actionē naturę superioris: sed ad eam nō peruenit: sicut simia imitatur aliqualiter operationem hominis: non tamē ad eam pertingit. Et similiter videtur quod cum homo sit supremum in ordine materialium rerū: imitetur aliqualiter actionē substantiarum separatarum intellectualium quę est intelligere: sed ad eam non peruenit. Nulla igitur necessitas videtur ponēdi animam hominis esse immortalem. Præterea, operationem 16
propriam speciei pertingunt vel omnia vel plurima eorum quæ sunt in specie. Sed paucissimi homines perueniunt ad hoc quod sint intelligentes. ergo intelligere non est propria operatio animæ humanæ. Et ita non oportet animam humanam esse incorruptibilem: eo quod sit intellectualis.

Præterea, Philosophus dicit in primo Physic. quod omne 17
finitum cōsumitur: semper ablato quodam. Sed bonum naturale animæ est finitum bonum. Cum ergo per quodlibet peccatum minuatur bonum naturale animæ humanæ: videtur quod tādem totaliter tollatur. Et sic anima humana quandoque corrumpitur. Præterea, ad debilitatem cor- 18
poris anima debilitatur: vt patet in eius operationibus. ergo & ad corruptionem corporis anima corrūpetur. Præ- 19
terea, omne quod est ex nihilo: est vertibile in nihil. Sed anima humana ex nihilo creata est. ergo vertibilis est in nihil: & sic sequitur quod anima sit corruptibilis. Præterea, ma- 20
nente causa manet effectus. Sed anima est causa vitæ corporis. Si ergo anima semper manet: videtur q̄ corpus semper viuat: quod patet esse falsum. Præterea, omne quod 21
est per se subsistens: est hoc aliquid in genere vel specie collocatum. Sed anima humana vt videtur non est hoc aliquid: nec collocatur in specie vel genere tanquam indiuiduum vel species: cum sit forma. esse enim in genere vel specie conuenit composito: non materię neque formæ: nisi per reductionem. ergo anima humana non est per se subsistens: & ita corrupto corpore remanere non potest.

SED CONTRA est quod dicitur Sap. 2. Deus fecit *Contra.* 1.
hominem inexterminabilem, ad imaginem suæ similitudinis fecit illum. Ex quo potest accipi quod homo est inexterminabilis, id est incorruptibil: s secundum quod est ad imaginem Dei. Est autem ad imaginem Dei secundum animam: vt Augustinus dicit in libro de Trinitate. ergo a- 2
nima humana est incorruptibilis. Præterea, omne quod
corrumpitur habet contraria: vel est ex cōtrariis compositum. Sed anima humana, est omnino absque contrarietate: quia illa etiam quæ sunt contraria in se: in anima non sunt contraria: rationes enim contrariorum in anima contrariæ non sunt. ergo anima humana est incorruptibilis. Præter- 3
ea, corpora cœlestia dicuntur esse incorruptibilia: quia non habent materiam qualem generabilia & corruptibilia. Sed anima humana ōnino est immaterialis: quod patet ex hoc quod rerum species immaterialiter recipit, ergo anima est
incorruptibilis. Præterea, Philosophus dicit quod intel- 4
lectus separatus sicut perpetuum à corruptibili. Intellectus autem est pars animæ: vt ipse dicit. ergo anima humana est incorruptibilis.

CONCLVSIO.

Cum anima humana sit per se habens esse, & operationem à corpore eleuatam, necessario incorruptibilis est.

RESPONDEO dicendum, quod necesse est omnino *RESP.*
animam incorruptibilem esse. Ad cuius euidentiam consideradum est, quod id, quod per se consequitur ad aliquid, non potest remoueri ab eo: sicut ab homine nō remouetur quod sit animal, neque à numero quod sit par vel impar. Manifestum est autem, quod esse per se cōsequitur formam. vnum quodque enim habet esse secundum propriam formam. vnde esse à forma nullo modo separari potest. Corrumpuntur igitur composita ex materia & forma, per hoc quod amittunt formam, ad quam consequitur esse. Ipsa autem forma per se corrūpi non potest, sed per accidēs corrupto corpore corrūpitur, inquātum deficit esse cōpositi q̄ est per formam: si forma sit talis quæ non sit habens esse: sed sit solum

solum quo cōpositum est. Si ergo sit aliqua forma, quæ sit habens esse necesse est illā formā incorruptibilem esse. Nō enim separatur esse ab aliquo habēte esse, nisi per hoc quòd separatur forma ab eo, vnde si id quod habet esse sit ipsa forma impossibile est q̄ esse separetur ab eo. Manifestum est autē q̄ principiū, quo homo intelligit est forma habens esse in se, & non solū sicut quo aliquid est. Intelligere enim vt Philosophus probat in 3. de Anima, non est actus cōpletus per organum corporale. Non enim posset inueniri aliquod organū corporale quod esset receptiuū omnium naturarum sensibiliū, præsertim quia recipiens debet esse denudatum à natura recepti, sicut pupilla caret colore, omne autem organū corporale habet naturā aliquam sensibilem. Intellectus vero, quo intelligimus, est cognoscitiuus omniū sensibilium naturarū, vnde impossibile est, quod eius operatio, quæ est intelligere, exerceatur per aliquod organum corporale, vnde apparet q̄ intellectus haber operationem per se, in qua nō cōmunicat corpus, vnūquodque autē operatur secundum q̄ est. Quæ enim per se habent esse per se operantur, quæ vero per se non habent esse, non habent per se operationē, non enim calor per se calefacit, sed calidum. Sic igitur patet q̄ principiū intellectiuū, quo homo intelligit habet esse eleuatū supra corpus: nō dependens à corpore. Manifestū est etiā q̄ huiusmodi intellectiuū principium nō est aliquid ex materia & forma cōpositum: quia species omnino recipiūtur in ipso immaterialiter, quod declaratur ex hoc: q̄ intellectus est vniuersaliū, quæ cōsiderātur in abstractione à materia & à materialibus cōditionibus. Relinquitur ergo q̄ principiū intellectiuum quo homo intelligit sit forma habēs esse, vnde necesse est q̄ sit incorruptibile. Et hoc est quod etiam Philosophus dicit, q̄ intellectus est quoddam diuinū & perpetuum. Ostensum est autē in præcedentibus quæstionibus: q̄ principium intellectiuum quo homo intelligit non est aliqua substantia separata: sed est aliquid formaliter inhærens homini: quod est anima vel pars animę, vnde relinquitur ex prædictis q̄ anima humana sit incorruptibilis. Omnes enim qui posuerūt animā humanam corrūpi: interemerūt aliquid præmissorū. Quidam enim animā ponētes esse corpus posuerunt eā non esse formam: sed aliquid ex materia & forma cōpositum. Alij vero ponentes intellectū non differre à sensu, posuerunt per cōsequēs q̄ nō habet operationē: nisi per organū corporale. Et sic non habet esse eleuatū supra corpus, vnde nō est forma habens esse. Alij vero posuerunt intellectum quo homo intelligit esse substantiā separatam: quæ omnia in superioribus ostensa sunt esse falsa. Vnde relinquitur animā humanam esse incorruptibilem. Signū autē huius ex duobus accipi potest, primo quidem ex parte intellectus, quia ea etiā quæ sunt in seipsis corruptibilia: secundū q̄ intellectu percipiūtur incorruptibilia sunt. Est enim intellectus appræhēsiuus rerum in vniuersali secundū quem modū non accidit eis corruptio. Secundo ex naturali appetitu qui in nulla re frustrari potest. Videmus enim in hominibus appetitū esse perpetuitatis. Et hoc rationabiliter: quia cū ipsum esse secūdum se sit appetibile: oportet q̄ ab intelligente qui appræhendit esse simpliciter & non hic & nunc appræhendatur esse simpliciter & secundum omne tempus. Vnde videtur quòd iste appetitus non sit inanis: sed quod homo secūdum animam intellectiuam sit incorruptibilis.

Ad primū. AD PRIMVM ergo dicendum, q̄ Salomon in libro Eccle. loquitur quasi cōcionator: nūc ex persona sapientū: nunc ex persona stultorum: verbum autē inductum loquitur ex persona stultorum. Vel potest dici q̄ vnus dicitur esse interitus hominis & iumentorū quantū ad corruptionē cōpositi quæ vtrobique est per separationem animæ à corpore: licet post separationem anima humana remaneat, nō
2 autem anima iumentorum. Ad secundū dicendum, quod si anima humana & anima iumentorū per se collocarentur in genere: sequeretur q̄ diuersorū generum essent secundū naturalem generis considerationem. Sic enim corruptibile & incorruptibile necesse est genere differre: licet in aliqua ratione cōmuni possent cōuenire. Ex quo & in vno genere possunt esse secundū logicā considerationem. Nunc autem anima nō est in genere: sicut species: sed sicut pars speciei. Vtrūque autem cōpositum corruptibile est: tam illud cuius pars est anima humana: quam illud cuius pars est anima iumentorū. Et propter hoc nihil prohibet ea esse vnius generis. Ad tertiū dicēdū, quod sicut dicit Aug. vera immortalitas est vera immutabilitas. Immutabilitatem autē quæ est secundum electionē: ne scilicet de bono in malum mutari possint, tam anima quam angelus habent per gratiam.

Ad quartum dicēdum, quod esse cōparatur ad formam, 4
sicut per se cōsequens ipsam: non autē sicut effectus ad virtutē agentis: vt puta motus ad virtutē mouentis, licet ergo quòd aliquid possit mouere infinito tempore demonstraret infinitatē virtutis mouentis: tamen quod aliquid possit esse tempore infinito non demonstrat infinitatem formæ per quā aliquid est: sicut nec hæc quod dualitas semper est par ostendit infinitatem ipsius. Magis autem hoc quod aliquid est tempore infinito demonstrat virtutē infinitā eius quod est causa essendi. Ad quintum dicendum, quod corrupti- 5
bile & incorruptibile sunt essentialia prædicata: quia cōsequuntur essentiā: sicut principiū formale vel materiale, nō autē sicut principiū actiuum, sed principiū actiuum perpetuitatis aliquorū est extrinsecus. Et per hoc patet solutio ad 6
sextum. Ad septimū dicēdum, quod anima habet virtutē 7
vt sit semper. Sed illā virtutē non semper habuit, & ideo nō oportet quod semper fuerit: sed quod in futurū nunquā deficiat. Ad octauum dicēdum, quod anima dicitur forma 8
corporis inquantū est causa vitæ: sicut forma est principiū essendi, viuere enim viuētibus est esse: vt dicit Philosophus in 2. de Anima. Ad nonum dicendū, quod anima est talis 9
forma quæ habet esse non depēdens ab eo cuius est forma: quod operatio ipsius ostendit: vt dictū est. Ad decimū di- 10
cendum, quod licet anima per suam essentiā sit forma: tamen aliquid potest ei cōpetere inquantū est talis forma scilicet forma subsistens: quod non competit ei inquantum est forma: sicut intelligere nō conuenit homini inquantum est animal: licet homo sit animal secundum suam essentiam.

Ad vndecimum dicēdū, quod licet anima & corpus con- 11
ueniant ad vnum esse hominis: tamen illud est corpori ab anima, ita quod anima humana esse suum in quo subsistit corpori communicat: vt ex præmissis quæstionibus ostensum est. Et ideo remoto corpore adhuc remanet anima.

Ad duodecimum dicendū, quòd anima sensibilis in bru- 12
tis corruptibilis est, sed in homine cum sit eadem in substātia cum anima rationali incorruptibilis est. Ad decimum- 13
tertium dicendum, quòd corpus humanum est naturæ animæ humanæ proportionata, quantum ad operationes eius. Sed corruptio & alij defectus accidunt ex necessitate materiæ, vt supra ostēsum est. Vel potest dici quod corruptio aduenit corpori ex peccato: nō ex prima institutione naturæ.

Ad decimūquartum dicēdum, quod hoc quod dicit Phi- 14
losophus: quod non est intelligere sine phātasmate: intelligitur quantum ad statum præsentis vitæ in quo homo intelligit per animam. Alius autē modus erit intelligēdi animæ separatæ. Ad decimumquintum dicendum, quòd li- 15
cet anima humana non pertingat ad illum modum intelligendi quo substantiæ superiores intelligūt: perueniūt tamē ad intelligēdum aliquo modo, quo sufficit ad incorruptibilitatem eius ostēdendam. Ad decimumsextum dicendū, 16
quòd licet pauci perueniant ad perfectè intelligendum: tamen ad aliqualiter intelligēdum omnes perueniunt. Manifestū est enim quod prima demonstrationis principia sunt cōmunes animi conceptiones, quæ intellectu percipiūtur.

Ad decimumseptimum dicendum, quod peccatum gra- 17
tiam totaliter tollit. Nihil autē remouet de rei essentia: remouet tamē aliquid de inclinatione siue habilitate ad gratiam. Et inquantū quodlibet peccatum plus de cōtraria dispositione inducit, dicitur quodlibet peccatū aliquid de bono naturæ adimere, quod est habilitas ad gratiam. Nunquā tamen totum bonum naturæ tollitur, quia semper remanet potētia sub cōtrariis dispositionibus: licet magis ac magis elongata ab actu. Ad decimūoctauum dicendū, quod ani- 18
ma non debilitatur debilitato corpore: nec etiā sensitiua: vt patet per id quod Philosophus dicit in primo de anima, q̄ si senex accipiat oculū iuuenis: videbit vtique sicut & iuuenis. Ex quo manifestū est q̄ debilitas actionis non accidit propter debilitatē animæ: sed organi. Ad decimūnonū di- 19
cendū, quòd id quod est ex nihilo vertibile est in nihil, nisi manu gubernātis cōseruetur. Sed ex hoc nō dicitur aliquid corruptibile: sed ex eo q̄ habet in se aliquid principiū corruptionis. Et sic corruptibile & incorruptibile sunt prædicata essentialia. Ad vigesimum dicendum, quod licet 20
anima quæ est causa vitæ sit incorruptibilis: tamen corpus quod recipit vitam ab anima est subiectum transmutationis. Et per hoc recedit à dispositione per quam est aptum ad recipiendum vitam, & sic incidit corruptio hominis.

Universidad de Deusto
Biblioteca

Ad vigesimumprimum dicendum, quod anima licet per se possit esse: non tamen per se habet speciem cum sit pars speciei. 21

Num animæ separata à corpore possit intelligere.

ARTIC. XV.

Primum. DECIMOQVINTO quæritur vtrum anima separata à corpore possit intelligere. Et videtur q̃ non. Nulla enim operatio cõiuncti manet in anima separata, sed intelligere est operatio coniuncti. Dicit enim Philosophus in primo de Anima, quod dicere animam intelligere, simile est ac si dicat eam quis texere vel ædificare. ergo intelligere
2 non manet in anima à corpore separata. Præterea, Philophus dicit in 3. de Anima, quod nequaquam est intelligere sine phãtasmate. Sed phantasmata cum sint in organis sentiendi non possunt esse in anima separata. ergo anima separata non intelligit. Sed dicẽdum, quod Philosophus loquitur de anima secũdum quod est vnita corpori: non de anima
3 separata. Sed cõtra, anima separata nõ potest intelligere nisi per potentiam intellectiuã. Sed sicut dicit Philosophus in 1. de Anima, intelligere vel est phantasia: vel non est sine phantasia. Phantasia autem nõ est sine copore. ergo nec in-
4 telligere. Anima ergo separata non intelligit. Præterea, Philosophus dicit in 3. de Anima, quod ita se habet intellectus ad phãtasmata: sicut visus ad colores. Sed visus nõ potest videre sine coloribus. ergo nec intellectus intelligit sine
5 phantasmatibus. ergo neque sine corpore. Præterea, Philosophus dicit in 1. de Anima, quod intelligere corrumpitur interius quodam corrupto, scilicet vel corde vel calore naturali, quod quidem corrumpitur anima à corpore separata. ergo anima à corpore separata intelligere non potest. Sed dicendũ, quod anima à corpore separata intelligit quidem: non autem isto modo quo nunc intelligit à phantas-
6 matibus abstrahendo. Sed contra, forma vnitur materię, non propter materiam: sed propter formam. Nam forma est finis & perfectio materiæ. Vnitur autem forma materię propter complementum suæ operationis. vnde talem materiam forma requirit per quam operatio formæ cõpleri possit, sicut forma serræ requirit materiã ferream ad perficiendum opus secandi. Anima autem est forma corporis. vnitur ergo tali corpori ad complementum suæ operationis. propria autem eius operatio est intelligere. ergo si potest sine
7 corpore intelligere frustra corpori vnitur. Præterea, si anima separata intelligere potest: nobilius intelligit sine corpore quam corpori vnita. Nobiliori enim modo intelligũt, quæ phantasmatibus non indigent ad intelligendum, scilicet substantiæ separatæ: quam nos qui per phantasmata intelligimus. Bonum autem animæ est in intelligendo. Nam perfectio cuiuslibet substantiæ est propria operatio eius. ergo si anima sine corpore intelligere potest præter phantasmata: nociuum esset ei corpori vniri: & sic nõ esset ei natu-
8 rale. Præterea, potẽtiæ diuersificantur penes obiecta. Sed animæ intellectiuæ sunt obiecta phantasmata: vt dicitur in 3. de Anima. Si igitur sine phantasmatibus intelligit separata à corpore, oportet quod habeat alias potentias: quod est impossibile: cum potentiæ sint naturales animæ, & inse-
9 parabiliter ei inhæreant. Præterea, si anima separata intelligit: oportet quod per aliquam potẽtiam intelligat. potentiæ autem intellectiuæ in anima non sunt nisi duæ, scilicet intellectus agens & possibilis. per neutrũ autem horum potest anima separata intelligere: vt videtur. Nam operatio vtriusque intellectus respicit phãtasmata. Intellectus enim agens facit phantasmata esse intelligibilia actu. Intellectus autem possibilis recipit species intelligibiles à phãtasmatibus abstractas. videtur ergo quod nullo modo anima sepa-
10 rata intelligere possit. Præterea, vnius rei vna est propria operatio: sicut & vnius perfectibilis vna est perfectio. Si ergo operatio animæ sit intelligere accipiendo à phantasmatibus: videtur quod non possit esse eius operatio, scilicet intelligere præter phantasmata: & ita separata à corpore non
11 intelliget. Præterea, si anima separata intelligit: oportet quod aliquo intelligat: quia intelligere est per similitudinem rei intellectæ in intelligẽte. Non potest autẽ dici quod anima separata intelligat per suam essentiam, hoc enim solius Dei est, huius enim essentia, quia infinita est: omnem in se perfectionẽ prẽhabens similitudo est omnium rerum. Similiter etiam neq; per essentiã rei intellectæ, quia sic intelligeret solum illa quæ per essentiã suam sunt in anima. Neque etiam per aliquas species: vt videtur intelligere potest. Non per species innatas siue concreatas. hoc enim videtur redire in opinionem Plato. qui posuit omnes scientias esse nobis naturaliter inditas. Præterea, huiusmodi species 12
frustra viderentur esse animæ innatæ: cum per eas intelligere non possit dum est in corpore. species autem intelligibiles ad nihil aliud ordinari videntur: nisi vt per eas intelligatur. Sed diceretur quod anima quãtum est de se potest intelligere per species innatas: sed impeditur à corpore: ne per eas intelligere possit. Sed contra, quãto aliquid 13
est perfectius in sua natura: tanto perfectius est in operando. Sed anima vnita corpori est perfectior in sua natura: quam cum est à copore separata, sicut quælibet pars in suo toto existens perfectior est. Si igitur anima separata à corpore per species innatas intelligere potest: multo magis corpori vnita potest intelligere per easdem. Præterea, nihil 14
naturalium alicuius rei totaliter impeditur per id quod ad naturam pertinet. Ad naturam autem animæ pertinet vt corpori vniatur: cum sit corporis forma. ergo si species intelligibiles sunt naturaliter inditæ animæ: non impedietur per vnionem corporis, quin per eas intelligere possit. Cuius contrarium experimur. Neque etiam potest dici vt videtur 15
quod anima separata intelligat per species prius acquisitas in corpore. Multæ enim animæ humanæ remanebũt à corporibus separatæ quæ nullas species intelligibiles acquisiẽ runt: sicut patet de animabus puerorum: & maxime eorum qui in maternis vteris defuncti sunt. Si igitur animæ separatæ non possent intelligere nisi per species prius acquisitas: sequeretur quod non omnes animæ separatæ intelligerent. Præterea, si anima separata nõ intelligeret nisi per 16
species prius acquisitas: sequi videtur, quod non intelligat nisi ea quæ prius intellexit dum fuit corpori vnita. hoc autem non videtur verum. Intelligit enim multa de pœnis & de præmiis quæ nunc non intelligit. Non ergo anima separata intelliget tantum per species prius acquisitas. Præ- 17
terea intellectus efficitur in actu per speciem intelligibilem in eo existentem. Sed intellectus actu existens actu intelligit. ergo intellectus in actu intelligit omnia illa quorũ species intelligibiles sunt actu in ipso. Videtur igitur quod species intelligibiles non conseruentur in intellectu postquam desinit actu intelligere. Et ita non remanet in anima post separationem: vt per eas intelligere possit. Præterea, 18
habitus acquisiti actus similes reddunt illis actibus ex quibus acquiruntur: vt patet per Philosophum in secũdo Ethi. Ædificando enim fit homo ædificator: & iterum ædificator factus potest ædificare. Sed species intelligibiles acquiruntur intellectui per hoc quod conuertitur ad phantasmata. ergo nunquam per eas potest intelligere nisi conuertendo se ad phantasmata: Separata igitur à corpore per species acquisita intelligere non potest: vt videtur. Neque etiam 19
dici posset quod intelligat per species influxas ab aliqua superiori substantia, quia vnumquodque receptiuum habet proprium agens à quo natum est recipere. Intellectus autẽ humanus natus est recipere à sensibus. Non igitur recipit à substantiis superioribus. Præterea, ad ea quæ nata sunt 20
causari per agentia inferiora: nõ sufficit sola actio superioris agentis, sicut animalia quæ sunt nata generari ex semine non inueniuntur generata ex actione solis tantum. Sed anima humana nata est recipere species à sensibilibus. Non ergo sufficit ad hoc quod acquirat species intelligibiles solum influxus substantiarum superiorũ. Præterea, agens 21
debet esse proportionatum patienti: & influens recipienti. Sed intelligentia substantiarum superiorũ non est proportionata intellectui humano: cum habeat sententiam magis vniuersalem & incomprehensibilem nobis. Non igitur anima separata per species influxas à substantiis superioribus intelligere potest: vt videtur. Et sic non relinquitur aliquis modus quo intelligere possit.

SED CONTRA. Intelligere est maxima & propria operatio animæ. si igitur intelligere non conuenit animæ sine corpore, nulla alia operatio ipsius conueniet ei. Sed si non conueniat ei aliqua operatio sine corpore: impossibile est animam separatam esse, ponimus autem animam separatam. ergo necesse est ponere eam intelligere. Præ- 2
terea, illi qui resuscitati leguntur in scripturis eandem notitiam postea habuerunt quam prius. ergo notitia eorum quam homo in hoc mundo scit non tollitur post mortem. potest ergo anima per species prius acquisitas intelligere.

Contra.1.

Præterea, similitudo inferiorum inuenitur in superiori- 3
bus, vnde & mathematici futura prænuntiant: considerantes similitudines eorum quæ hic aguntur & in cœlestibus corporibus. Sed anima est superior in natura omnibus corporalibus rebus. ergo omniũ corporaliũ similitudo est in anima: & per modum intelligibilẽ: cum ipsa sit substantia intellectiua. videtur ergo quod per suam naturam omnia corporalia intelligere possit: etiam cum fuerit separata.

CONCLVSIO.

Anima à corpore separata, tametsi per abstractionẽ à phantasmatibus non intelligit, per species tamen influxas, & quæ in memoria seruatæ sunt eorum, quæ prius didicerunt, intelligent.

RESP. RESPONDEO dicendum, quod huic quæstioni dubitationem affert hoc, quod anima nostra secundum præsentem statum ad intelligendum sensibilibus indigere inuenitur. vnde secundum huiusmodi diuersam indigentiæ rationem diuersimode oportet de veritate huius quæstionis existimare. Posuerunt enim quidam, scilicet Platonici, quod sensus sunt animæ necessarij ad intelligendum, non per se quasi ex sensibus in nobis causetur scientia, sed per accidens, inquantum, scilicet per sensus quodam modo excitatur anima nostra ad rememorandum quæ prius nouit, & quorum sciẽtiam naturaliter inditam habet. Et scien-
dum est ad huiusmodi intelligentiam quod Plato posuit species rerum separatas subsistentes & actu intelligibiles, & nominauit eas idæas, per quarum participationem & quodammodo influxum posuit animam nostram scientem & intelligentem esse, & antequam anima corpori vniretur ista scientia libere poterat vti, sed ex vnione ad corpus intantum erat prægrauata: & quodammodo absorpta, quod eorum quæ prius sciuerat, & quorum scientiam connaturalem habebat oblita videbatur, sed excitabatur quodammodo per sensus, vt in seipsa rediret & reminisceretur eorum quæ prius intellexit, & quorum scientiam innatam habuit: sicut etiam nobis interdum accidit quod ex inspectione aliquorum sensibilium, manifeste reminiscimur aliquorum, quorum obliti videbamur. Hæc autẽ eius positio de scientia & sensibilibus conformis est positioni eius circa generationem rerum naturalium. Nam formas rerum naturalium, per quas vnumquodque indiuiduum in specie col'ocatur, ponebat prouenire ex participatione idæarum prædictarum, ita quod agentia inferiora non sunt nisi disponentia materiam ad participationem specierum separatarum. Et si quidem hæc opinio teneatur, hæc quæstio facilis & absoluta est. Nam secundum hoc anima non indiget sensibilibus ad intelligendum secundum suam naturam, sed per accidens: quod quidem tollitur cum anima fuerit à corpore separata: tunc enim cessante aggrauatione corporis excitante non indigebit, sed ipsa per seipsam erit quasi vigil & expedita ad omnia intelligenda. Sed secũdum hanc opinionem non videtur quod possit assignari rationabilis causa, propter quam anima corpori vniatur. Non enim est hoc propter animam, cum anima corpori non vnita perfecte propriam operationem habere possit, & ex vnione ad corpus eius operatio propria impeditur. Similiter etiã non potest dari quod propter corpus. Non enim anima est propter corpus, sed corpus magis propter animam, cũ anima sit nobilior corpore. Vnde & inconueniens videtur quod anima ad nobilitandum corpus sustineat in sua operatione detrimẽtum, videtur etiam sequi ex hac opinione quod vnio animæ ad corpus non sit naturalis. Nam quod est naturale alicui non impedit eius propriam operationem: si igitur vnio corporis impedit intelligentiam animæ, non erit naturale animæ corpori vniri, sed contra naturam. Et ita homo qui constituitur ex vnione animæ ad corpus non erit aliquod naturale: quod videtur absurdum. Similiter in experimento patet quod scientia in nobis non prouenit ex participatione specierum separatarum, sed à sensibilibus accipitur: quia quibus deest vnus sensus, deest scientia sensibilium quæ illo sensu apprehenduntur: sicut cæcus natus non potest habere scientiam de coloribus. Alia autem positio est quod sensus prosunt animæ humanæ ad intelligẽdum non per accidens, sicut prædicta opinio ponit, sed per se. Non quidem vt à sensibilibus accipiamus scientiam, sed quia sensus disponit animam ad acquirendum scientiam aliunde. Et hæc est opinio Auic. Ponit enim quod est quædam substantia separata, quam vocat intellectum, vel intelligentiam agentẽ, & quod ab ea effluunt species intelligibiles in intellectu nostro, per quas intelligimus: & quòd per operationem sensitiuæ partis, scilicet imaginationem, & alia huiusmodi præparatur intellectus noster vt conuertat se ad intelligentiam agentem, & recipiat influentiam specierum intelligibilium ab ipsa. Et hoc etiam consonat ei, quod ipse opinatur circa generationes rerum naturaliũ, ponit enim quod omnes formæ substantiales effluunt ab intelligentia agente, & quod agentia naturalia disponunt solum materiam ad recipiendum formas ab intelligentia agente. Secundum hanc etiam opinionem videtur quæstio hæc parum difficultatis habere. Si enim sensus nõ sunt necessarij ad intelligendum, nisi secundum quod disponũt ad recipiendum species ab intelligentia agente, per hoc quòd anima nostra conuertatur ad ipsam quando iam erit à corpore separata per seipsam conuertetur ad intelligentiam agentem: & recipiet species intelligibiles ab ea. Nec sensus erunt ei necessarij ad intelligẽdum, sicut nauis, quæ est necessaria ad transfretandum, cum aliquis iam transfretauerit ei necessaria non est. Sed ex hac opinione videtur sequi quod homo statim acquirat omnem scientiam, tam eorum quæ sensu percepit quam aliorum. Si enim intelligimus per species effluentes in nos ab intelligentia agente, & ad huiusmodi influentiæ receptionem non requiritur nisi conuersio animæ nostræ ad intelligentiam prædictam, quandocũque fuerit ad eam conuersa poterit recipere quarumcunque specierum intelligibilium influxum: non enim potest dici quod conuertatur quantum ad vnum, & non quantum ad aliud. Et ita cæcus natus imaginando sonos poterit accipere scientiam colorum, vel quorumcunque aliorum sensibilium, quod patet esse falsum. Manifestum est etiam, quòd potẽtiæ sensitiuæ sunt nobis necessariæ ad intelligendum, non solum in acquisitione scientiæ, sed etiam in vtendo scientia iam acquisita. Non enim possumus considerare etiam ea, quorum scientiam habemus, nisi conuertendo nos ad phantasmata, licet ipse contrarium dicat. Inde enim est quòd læsis organis potentiarum sensitiuarum, per quas conseruantur & apprehenduntur phantasmata, impeditur vsus animæ in considerando etiam ea quorum scientiam habet. Manifestum est etiam quòd in reuelatio- *Vnde nobis sensus pro cognitione necessitas.*
nibus, quæ nobis diuinitus fiunt per influxum substãtiarũ superiorum, indigemus aliquibus phãtasmatibus: vnde dicit Dionysius 1. cap. cœlest. Hierar. quòd impossibile est nobis aliter lucere diuinum radium, nisi varietate sacrorum velaminum velatum. Quod quidem non esset si phantasmata non essent nobis necessaria nisi ad conuertendũ nos ad substantias superiores. Et ideo aliter dicẽdum est, quòd potentiæ sensitiuæ sunt necessariæ animæ ad intelligendũ, non per accidens tanquam excitantes: vt Plato posuit, neque disponentes tantum, sicut posuit Auic. sed vt repræsentantes animæ intellectiuę proprium obiectum, vt dicit Philosophus in tertio de Anima. Intellectiuæ animæ phantasmata sunt sicut sensibilia sensui. Sed sicut colores non sunt visibiles actu, nisi per lumen: ita phantasmata non sunt intelligibilia actu, nisi per intellectum agentem. Et hoc consonat ei quod ponimus circa generationem rerum naturalium. Sicut enim ponimus, quòd agentia superiora mediãtibus agentibus naturalibus causant formas naturales, ita ponimus, quòd intellectus agens per phantasmata ab eo facta intelligibilia actu, causat scientiam in intellectu possibili nostro. Nec refert ad propositum, vtrum intellectus agens sit substantia separata, vt quidam ponunt, vel sit lumen quod anima nostra participat ad similitudinem substantiarum superiorum. Sed secundum hoc iam difficilius est videre quomodo anima separata intelligere possit. Nõ enim erunt phantasmata, quæ indigent ad sui appræhensionem & conseruationem organis corporeis, quibus sublatis, vt videtur non potest intelligere anima, sicut nec coloribus sublatis potest visus videre. Ad hanc igitur difficultatem tollendam considerandum est, quòd anima cum sit infima in ordine intellectiuarum substantiarum infimo & debilissimo modo participat intellectuale lumen siue intellectualem naturam. Nam in primo intelligente scilicet Deo natura intellectualis est adeo potens, quòd per vnam formam intelligibilem, scilicet essentiam suam omnia intelligit. Inferiores veto substantiæ intellectuales per species multas. Et quando vnaquæque earum est altior, tanto habet pauciores formas, & virtutem magis potẽtiæ ad intelligendum omnia per formas paucas. Si autem substantia intellectualis inferior haberet formas ita vniuersales,

Universidad de Deusto
Biblioteca

ficut superior, cum non adsit ei tanta virtus in intelligẽdo, remaneret eius scientia incompleta, quia tãtum in vniuersali res cognosceret & non posset deducere cognitionem suam ex illis paucis ad singula. Anima ergo humana, quæ est infima, si acciperet formas in abstractione & vniuersalitate conformes substãtiis separatis, cum habeat minimã virtutem in intelligendo, imperfectissimam cognitionem haberet, vtpote cognoscens res in quadam vniuersalitate & confusione. Et ideo ad hoc quod eius cognitio perficiatur & distinguatur per singula, oportet quod à singulis rebus scientiam colligat virtute luminis, tamen intellectus agentis ad hoc necessario existente, vt altiori modo recipiantur in anima quam sint in materia. Ad perfectionem igitur intellectualis operationis necessarium fuit animam corpori vniri. Nec tamen dubium est quin per motus corporeos & occupationem sensuum anima impediatur à receptione influxus substantiarum separatarum: vnde dormientibus & alienatis à sensibus quædã reuelationes fiũt, quæ non accidunt sensu vtentibus. Quando ergo anima erit à corpore totaliter separata, plenius percipere poterit influentiam à superioribus substantiis, quantum ad hoc q̃ per huiusmodi influxum intelligere poterit absque phantasmate, quod modo non potest. Sed tamen huiusmodi influxus non causabit scientiam ita perfectam, & ita determinatam ad singula, sicut est scientia quam hîc accipimus per sensus, nisi in illis animabus quæ supra dictum naturalem influxum habebunt alium supernaturalem ad omnia plenissime cognoscenda, & ad ipsum Deum videndum: habebunt etiam animæ separatæ determinatam cognitionẽ eorum, quæ prius hîc scierunt, quorum species intelligibiles conseruantur in eis.

Ad primũ. AD PRIMVM dicẽdum, quòd illa verba Arist. dicit non secundum propriam sententiam, sed secundum opinionem illorum, qui dicebant quod intelligere est mouere, vt patet ex his, quæ præmisit ibi. 2 Ad secundum dicendum, q̃ Philosophus loquitur de operatione intellectuali animæ secundum quod est corpori vnita. Sic enim non est sine phantasmate, vt dictum est. 3 Ad tertium dicendum, quòd secũdum statum præsentem quo anima corpori vnitur, non participat à substantiis superioribus species intelligibiles, sed solum lumen intellectuale. Et ideo indiget phantasmatibus vt obiectis à quibus species intelligibiles accipiat. Sed post separationem amplius participabit etiã intelligibiles species: vnde non indigebit exterioribus obiectis. 4. 5 Et similiter dicendum est ad quartum. Ad quintum dicendum, quòd Philosophus loquitur secundum opinionem quorumdam qui posuerũt intellectum habere organum corporale, sicut & sensum, vt patet per ea quæ ante præmittuntur: hoc enim posito penitus anima separata intelligere non posset. Vel potest dici quod loquitur de intelligere secundum modum intelligendi quo nunc intelligimus. 6 Ad sextum dicendum, quòd anima vnitur corpori per suam operationem, quæ est intelligere: non quia sine corpore quoquo modo intelligere non posset: sed quia naturali ordine sine corpore perfecte nõ intelligeret, vt expo 7. 8 situm est. Et per hoc patet solutio ad septimum. Ad octauum dicendum, quòd phantasmata non sunt obiecta intellectus, nisi secundum quod fiunt intelligibilia actu per lumen intellectus agentis: vnde quæcunque species intelligibiles actu recipiantur in intellectu, & vndecunque non habebunt aliam rationem obiecti formalem, penes quam 9 obiecta potentias diuersificant. Ad nonum dicendum, q̃ operatio intellectus agentis & possibilis respicit phantasmata secundum quod est anima corpori vnita. Sed cum erit anima à corpore separata per intellectũ possibilem recipiet species effluentes à substantiis superioribus: & per intellectum agentem habebit virtutem ad intelligendum 10 Ad decimum dicendum, quòd operatio propria animæ, est intelligere intelligibilia actu. Nec per hoc diuersificatur species intellectualis operationis: quod intelligibilia a- 11 ctu sunt accepta à phantasmatibus, vel aliunde. Ad vndecimum dicendum, quòd anima separata non intelligit res per essentiam suam, neque per essentiam rerum intellectarum: sed per species influxas à substantiis superioribus in ipsa separatione, non à principio cum esse incepit: vt Plato- 12 nici posuerunt. Per hoc etiam patet solutio ad duodecimũ. 13 Ad decimumtertiũ dicendum, q̃ anima cum est corpori vnita, si haberet species innatas per eas posset intelligere, sicut intelligit per acquisitas. Sed licet sit perfectior in materia sua: tamen propter motus suos corporeos & occupationes sensibiles retinetur vt non possit ita libere coniungi substantiis superioribus ad recipiendum influxum earum, sicut post separationem. Ad decimumquartum dicẽdum, 14 quòd non est naturale animæ vt per species influxas intelligat, cum est corpori vnita, sed solum postquam est separata, vt dictum est. Ad decimumquintum dicẽdum, quòd 15 animæ separatæ poterũt etiã intelligere per species prius acquisitas in corpore: sed tamen nõ solum per eas, sed etiã per influxas vt dictum est. Et per hoc patet solutio ad decimumsextum. Ad decimumseptimum dicendum, quòd 16 & 17 species intelligibiles quãdoque sunt in intellectu possibili in potentia tantum. Et tunc homo est intelligens in potentia, & indiget aliquo reducente in actum, vel per doctrinã, vel per inuentionem. Quandoque autem sunt in eo in actu perfecto. Et tunc intelligit actu. Quandoque autem sunt in eo medio modo inter potẽtiam & actum scilicet in habitu, & tunc potest intelligere actu quando voluerit. Et per hunc modum species intelligibiles acquisitæ sunt in intellectu possibili quãdo actu non intelligit. Ad decimumoctauũ dicendũ, q̃ sicut iam dictũ est: operatio intellectualis non differt specie, siue intelligibile actu, quod est obiectum intellectus siue accipiatur à phantasmatibus, siue vndecunque. Operatio enim potentiæ recipit distinctionem & speciem secundum obiectum quantum ad formalem rationem ipsius, non secundum id quod est materiale in ipso. Et ideo si per species intelligibiles conseruatas in intellectu, prius autem acceptas à phantasmatibus: anima separata intelligat non conuertendo se ad phantasmata: non erunt dissimiles specie operatio quæ ex speciebus acquisitis causatur, & per quam species acquiruntur. Ad deci- 19 mumnonum dicendum, quòd intellectus possibilis non est natus recipere à phantasmatibus, nisi secũdum quod phantasmata fiunt actu per lumen intellectus agentis, quod est quædam participatio luminis substantiarum superiorum. Et ideo non remouetur quin à substantiis superioribus recipere possit. Ad vigesimum dicendum, quòd scientia in 20 anima nata est causari à phantasmatibus secũdum statum quo est corpori vnita; secundum quem statum non potest causari à superioribus agentibus tantum: poterit autẽ hoc esse cum anima fuerit à corpore separata. Ad vigesimum- 21 primum dicendum, quòd ex hoc quod scientia substantiarũ non est proportionata animæ nostræ, nõ sequitur quod nullã intelligentiã ex earũ influxu capere possit, sed solum quod nõ possit capere perfectã & distinctam, vt dictum est.

Num anima coniuncta corpori possit intelligere substantias separatas.

ARTIC. XVI.

Primum. DECIMOSEXTO quæritur vtrũ anima coniuncta corpori possit intelligere substãtias separatas. Et videtur q̃ sic. Nulla enim forma impeditur à fine suo per materiã cui naturaliter vnitur. Finis enim animæ intellectiuæ videtur esse intelligere substãtias separatas, quę sunt maxime intelligibiles: vnusquisque enim rei finis est vt perueniat ad perfectum in sua operatione. Nõ ergo anima impeditur ab intelligẽdo substãtias separatas per hoc q̃d vnitur tali corpori, quod est propria eius materia. Præter- 2 ea, finis hominis est fœlicitas: vltima autẽ fœlicitas secundum Philosophum in decimo Ethicorum consistit in operatione nobilissimæ potentiæ scilicet intellectus, respectu nobilissimi obiecti, quod non videtur esse nisi substãtia separata: ergo vltimus finis hominis est intelligere substantias separatas. Inconueniens autẽ est si homo totaliter desiciat à fine suo, sic enim vanum esset. Cognoscere ergo potest homo substantias separatas. Sed de ratione hominis est quod anima corpori sit vnita: ergo anima vnita corpori 3 intelligere potest substantias separatas. Præterea, omnis generatio peruenit ad aliquem terminum, nihil enim infinitum mouetur. Est autem quædam intellectus generatio secundum quod de potentia in actum reducitur, prout scilicet fit actu sciens: hoc ergo non procedit in infinitum: sed peruenit quandoque ad aliquem terminum, vt scilicet totaliter sit sciens actu. Quod esse non potest, nisi omnia intelligibilia intelligat: inter quæ præcipue sunt substantiæ separatæ: ergo intellectus humanus ad hoc peruenire potest quod intelligat substantias separatas. Præterea, dif- 4 ficilius videtur facere, separata ea quæ nõ sunt separata: & intelligere ea, quam intelligere ea quæ secundum se sunt separata. Sed intellectus noster etiam corpori vnitus facit separata ea quæ non sunt secundum se separata, dum abstrahit species intelligibiles à rebus materialibus: & per quas res materiales intelligit: ergo multo fortius poterit 5 intelligere substantias separatas. Præterea, excellentia sensibilia pro tanto minus sentiuntur, quia corrũpunt harmoniam organi. Si autem esset aliquod organum sensus: quod non corrumperetur ab excellenti sensibili: quãto sensibile esset excellentius, tanto magis sentiret ipsum. Intellectus autem nullo modo corrumpitur ab intelligibili, sed magis perficitur: ergo ea quæ sunt magis intelligibilia magis intelligit. Sed substantiæ separatę quæ sunt secundum se actu intelligibiles: vtpote immateriales, sunt magis intelligibiles quam substantiæ materiales quæ non sunt intelligibiles nisi in potentia: ergo cum anima intellectiua vnita corpori intelligat substantias materiales: multo ma- 6 gis intelligere potest substantias separatas. Præterea, anima intellectiua etiam vnita corpori abstrahit quidditatem à rebus habentibus quidditatem. Et cum non sit in infinitũ abire necesse est quod perueniat abstrahendo ad aliquam quidditatem quæ nõ sit res habens quidditatem, sed quidditas tantum. Cum ergo substantiæ separatæ nihil aliud sint quam quędam quidditates per se existentes: videtur q̃ anima intellectiua vnita corpori intelligere possit substan- 7 tias separatas. Præterea, innatum est nobis per effectus causas cognoscere: oportet autem aliquos effectus substantiarum separatarum in rebus sensibilibus & materialibus esse, cum omnia corporalia à Deo per angelos administrẽtur, vt patet per Aug. in tertio de Trini. potest igitur anima vnita corpori per sensibilia substãtias separatas intelligere. Præterea, anima vnita corpori intelligit seipsam: mẽs enim intelligit se & amat se: vt dicit Augu. in nono de Trinitate. Sed ipsa est de natura substantiarum separatarum intellectualium: ergo vnita corpori potest intelligere substantias separatas. Præterea, nihil est frustra in rebus. Fru- 9 stra autem causatur esse intelligibile si à nullo intellectu intelligatur: ergo substantias separatas cum sint intelligi- 10 biles intellectus noster intelligere potest. Præterea, sicut se habet visus ad visibilia, ita intellectus ad intelligibilia. Sed visus noster potest cognoscere omnia visibilia etiam incorruptibilia, quamuis ipse sit corruptibilis: ergo intellectus noster, etiam dato quod esset corruptibilis posset intelligere substantias separatas incorruptibiles, cum sint per se intelligibiles.

Contra. SED CONTRA, nihil sine phantasmate intelligit anima, vt dicit Philosophus in 3. de Anima. Sed per phantasmata non possunt intelligi substãtiæ separatæ: ergo anima vnita corpori nõ potest intelligere substãtias separatas.

CONCLVSIO.

Non potest intellectus humanus corpori coniunctus intelligere substantias separatas quidditatiue, seu quid sint, sed an sint, & magis quid non sint.

RESP. RESPONDEO dicendũ, quod hanc quæstionem Aristo. promisit se determinaturũ in tertio de Anima, licet non inueniatur determinata ab ipso in libris eius, qui ad nos peruenerunt. vnde sectatoribus eius fuit occasio diuersimode procedendi ad huiusmodi quæstionis solutionẽ. Quidam enim posuerũt, quod anima nostra etiam corpori vnita potest peruenire ad hoc quod intelligat substantias separatas: & hoc ponunt esse vltimam fœlicitatem humanam, sed in modo intelligendi est apud eos diuersitas. Quidam enim posuerunt quod anima nostra potest pertingere ad intelligendum substantias separatas, nõ quidem eodem modo quo peruenimus ad intelligendum alia intelligibilia, de quibus instruimur in scientiis speculatiuis per diffinitiones & demonstrationes, sed per continuationem intellectus agentis nobiscum. Ponunt enim intellectum agentem esse quandam substantiam separatam, quæ naturaliter substantias separatas intelligit. vnde cum iste intellectus agens fuerit vnitus nobis sic, vt per eum intelligamus, sicut intelligimus per habitus scientiarum: sequetur quod intelligamus substantias separatas. Modum autem, quo iste in- *Intellectum agẽtem, quẽ nobis continuauerit Auer.* tellectus agens possit sic continuari nobis, vt per eum intelligamus, talem assignant. Manifestum est enim ex Philosopho in secundo de Anima: quod quando nos dicimus aut esse aut operari aliquid à duobus: vnum eorum est quasi forma, & aliud sicut materia. sicut dicimur sanari sanitate & corpore. vnde sanitas comparatur ad corpus, sicut forma ad materiam. Manifestum est etiam nos intelligere per intellectum agentem, & per intelligibilia speculatiua venimus enim in cognitionem conclusionum per principia naturaliter nota, & per intellectum agentem. Necesse est igitur quod intellectus agens cõparetur ad intelligibilia speculatiua, sicut principale agens ad instrumentum, & sicut forma ad materiam, vel actus ad potentiam. Semper enim quod est perfectius duorum, est quasi actus alterius: quicquid autem recipit in se id quod est quasi materia, recipit illud etiam quod est quasi forma, sicut corpus recipiens superficiem, recipit etiam colorem, qui est forma quædam superficiei, & pupilla recipiens colorem, recipit etiam lumen, quod est actus coloris, color enim est visibilis actu. Sic igitur intellectus possibilis inquantum recipit intelligibilia speculatiua, intantum recipit de intellectu agente. quando igitur intellectus possibilis receperit omnia speculatiua, tunc totaliter recipiet in se intellectum agentẽ. Et sic intellectus agẽs fiet quasi forma intellectus possibilis, & per consequens vnietur nobis. vnde sicut nunc intelligimus per intellectum possibilem, ita tũc intelligemus per intellectum agentem, non solum omnia naturalia, sed etiam substantias separatas. Sed in hoc est quædam diuersitas inter quosdam sectantium hanc opinionem. Quidam enim ponentes intellectum possibilem esse corruptibilem, dicunt quod nullo modo intellectus possibilis potest intelligere intellectum agentem, neque substantias separatas. Nos autem in statu illius cõtinuationis intellectus agentis, nobiscum intelligemus ipsum intellectum agentem, & alias substantias separatas per ipsum intellectum agẽtem, inquantum vnietur nobis vt forma. Alij vero ponentes intellectum possibilem esse incorruptibilem, dicunt quod intellectus possibilis potest intelligere intellectum agentẽ & alias substantias separatas, hæc autem positio impossibilis est & vana, & contra intentionem Aristote. Impossibilis quidem, quia duo impossibilia ponit, scilicet quod intellectus agens sit quædam substãtia separata à nobis secundum esse, & quod nos per intellectum agentem intelligamus, sicut per formam. Intantum enim aliquo operamur vt forma, inquantum illo adipiscimur aliquod esse actu, sicut calidum calore calefacit inquantum est calidum actu. Nihil enim agit nisi secundum quod est actu. Oportet ergo id quo aliquid agit, aut operatur, formaliter vniri ei secundum esse, vnde impossibile est quod duarum substantiarum separatarum secũdum esse, vna formaliter operetur per aliam. Et sic impossibile est, quod si intellectus agens est quædam substantia separata à nobis secundum esse, quod ea formaliter intelligamus. Posset autẽ esse vt intelligeremus actiue, sicut dicimur videre sole illuminante. Vana est etiam prædicta positio, quia rationes ad ipsam inductæ non de necessitate concludunt. Et hoc patet in duobus. Primo quidem, quia si intellectus agens est substantia separata, vt ponunt, operatio intellectus agentis ad intelligibilia speculata nõ erit sicut luminis ad colores, sed sicut solis illuminantis: vnde intellectus possibilis per hoc quod recipit intelligibilia speculatiua non coniungitur substantiæ eius, sed alicui effectui ipsius, sicut oculus per hoc quod recipit colores, non vnitur substantiæ solis, sed lumini eius. Secundo quia dato, quod per hoc, quod recipit intelligilia speculatiua coniungatur intellectus possibilis ipsi substantiæ intellectus agentis aliquo modo, non tamen sequitur, quod recipiendo omnia intelligibilia speculatiua quæ abstrahuntur à phantasmatibus, & acquiruntur per principia demõstrationum, perfecte coniungantur substantiæ intellectus agẽtis: nisi hoc esset probatum, quod omnia huiusmodi intelligilia speculatiua adæquarent virtutem & substãtiam intellectus agentis, quod patet esse falsum: quia intellectus agens est altioris gradus in entibus, sicut substantia separata, quam omnia quæ fiunt intelligibilia per ipsum in rebus naturalibus. Mirum est etiã quod ipsimet non intellexerunt defectum suæ rationis, quãuis enim ponerẽt q̃ per vnũ vel duo vel tria intelligibilia speculata vnirentur nobiscum, non tamen sequitur secundũ eos q̃ propter hoc intelligamus omnia alia intelligibilia speculata. Manifestũ est autem, q̃ multo plus excedunt substantiæ intelligibiles separatæ omnia prædicta quæ dicuntur intelligibilia speculata, quam omnia ea simul accepta excedant vnum vel duo vel quodlibet ex eis: quia omnia ista sunt vnius generis, & eodem modo intelligibilia: substantię autem separa-

Universidad de Deusto
Biblioteca

tæ sunt altioris generis, & altiori modo intelliguntur: vnde etiam si continuetur intellectus agens nobiscum secundum quod est forma & agens istorum intelligibilium, non sequitur propter hoc quod continuetur nobiscum, secundum quod intelligit substantias separatas: manifestum est etiam, quòd hæc positio est contra intentionem Aristo. qui dicit in primo Ethic. quòd fœlicitas est quoddam bonum commune, quod potest accidere omnibus non orbatis ad virtutem. Intelligere autem omnia, quæ dicuntur ab eis intelligibilia speculata, vel est impossibile alicui homini, vel adeo perrarum, quòd nulli vnquam homini hoc accidit in statu huius vitæ, nisi Christo qui fuit Deus & homo: vnde impossibile est, quòd hoc requiratur ad fœlicitatẽ humanam. Vltima autem humana fœlicitas cõsistit in intelligendo nobilissima intelligibilia, vt dicit Philosophus in decimo Ethicorum. Non igitur ad intelligendum substantias separatas quæ sunt nobilissima intelligibilia, secũdum quod in hoc consistit fœlicitas humana requiritur quod aliquis intelligat intelligibilia speculata omnia. Alio etiã modo apparet quod prædicta positio est contra intentionem Ari. Dicitur enim secundo Ethic. quòd fœlicitas consistit in operatione, quæ est secundum perfectam virtutem. Et ideo vt appareat in quo determinate consistit fœlicitas, necesse habuit determinare de omnibus virtutibus, vt ipsemet dicit in fine primi Ethico. quarum quædam ponuntur ab ipso morales, vt fortitudo, temperantia & huiusmodi: quædam autem intellectuales, quæ sunt quinque secundũ ipsum, sapientia, intellectus, scientia, prudentia, & ars, inter quas præcipuam ponit sapientiam, in cuius operatione dicit cõsistere vltimam fœlicitatem, vt in Christo apparet. Sapiẽtia autem est ipsa philosophia prima, vt patet in primo Meta. vnde relinquitur quòd vltima fœlicitas humana quę potest haberi in hac vita secundũ intẽtionem Arist. est cognitio de substantiis separatis, qualis potest haberi per principia philosophiæ, & non per modum continuationis quem aliqui somniauerunt: vnde fuit alia opinio, q̃ anima humana per principia Philosophiæ deuenire potest ad intelligendum ipsas substantias separatas. Ad quod quidem ostendendum sic procedebant. Manifestum est enim quod anima humana potest abstrahere à rebus materialibus quidditates earum, & intelligere eas: hoc enim cõtingit, quotiẽs intelligimus de aliqua re materiali, quid est. Si igitur illa quidditas abstracta non est quidditas pura, sed etiam res habens quidditatem, iterum intellectus noster potest abstrahere illam, & cum non possit procedere in infinitum, deuenietur ad hoc quod intelligat aliquã simplicem quidditatem, & per eius considerationem intellectus noster intelliget substantias separatas, quæ nihil aliud sunt quam quædam simplices quidditates. Sed hæc ratio omnino est insufficiens. Primo quidem, quia quidditates rerum materialium sunt alterius generis à quidditatibus separatis, & habent alium modum essendi: vnde per hoc quod intellectus noster intelligit quidditates rerum materialium non sequitur quod intelligat quidditates separatas. Item diuersæ quidditates intellectæ differunt specie. Et inde est quod etiam qui intelligit quidditatẽ vnius rei materialis, non intelligit quidditatem alterius, non enim qui intelligit quid est lapis, intelligit quid est animal, vnde dato, quòd quidditates separatæ essent eiusdem rationis cum quidditatibus materialibus, non sequeretur q̃ qui intelligit has quidditates rerum materialiũ intelligeret substantias separatas, nisi forte secundum opinionem Platonis, qui posuit substantias separatas esse species horum sensibilium. Et ideo aliter dicendum est, quòd anima intellectiua humana ex vnione ad corpus habet aspectum inclinatum ad phantasmata: vnde non informatur ad intelligendum aliquid nisi per species à phantasmatibus acceptas. Et huic consonat dictũ Diony. in primo cap. cœle. Hierar. Dicit enim quod impossibile est nobis lucere diuinum radium nisi varietate sacrorum velaminum circumuelatum. In tantum igitur anima dum est vnita corpori potest ad cognitionem substantiarum separatarum ascendere, inquantum potest per species à phantasmatibus acceptas manũ duci: hoc autẽ non est vt intelligatur de eis quid sunt, cum illæ substantiæ excedant omnem proportionem horum intelligibilium. Sed possumus hoc modo, de substantiis separatis aliquo modo cognoscere, quia sunt, sicut per effectus deficientes, deuenimus in causas excellentes, vt cognoscamus de eis tantum, quia sunt. Et dum cognoscimus, quia sunt causæ excellentes, scimus de eis, quia nõ sunt tales, quales sunt earum effectus. Et hoc est scire de eis magis quid non sunt, quam quid sunt. Et secũdum hoc est aliqualiter verum, quod inquantum intelligimus quidditates quas abstrahimus à rebus materialibus, intellectus noster cõuertendo se ad illas quidditates potest intelligere substãtias separatas, vt intelligat eas esse immateriales, sicut ipsę quidditates sunt à materia abstractę. Et sic per cõsiderationem intellectus nostri, deducimur in cognitionẽ substantiarum separatarum intelligibilium, nec enim est mirum, si substantias separatas non possumus in hac vita cognoscere, intelligendo quid sunt, sed quid non sunt: quia etiam quidditatem & naturam corporum cœlestium non aliter cognoscere possumus. Et sic etiam Arist. notificat ea in primo de Cœlo & mundo, scilicet ostendens quod non sunt grauia, neque leuia, neque generabilia, neque corruptibilia, neque contrarietatem habentia.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd sinis, ad quem se extendit naturalis possibilitas animæ humanæ, est vt cognoscat substãtias separatas secundũ modum prædictum, & ab hoc non impeditur per hoc quod corpori vnitur, & similiter etiam in tali cognitione substãtiæ separatæ vltima est fœlicitas hominis, ad quam per naturalia peruenire potest. Vnde patet solutio ad secundum. Ad tertium dicendum, quòd cum intellectus possibilis continue reducatur de potentia in actum, per hoc quod magis ac magis intelligit, finis tamẽ huiusmodi reductionis siue generationis, erit in intelligendo supremum intelligibile, quod est diuina essentia. Sed ad hoc non potest peruenire per naturalia, sed per gratiam tantum. Ad quartum dicẽdum, quòd difficilius est facere separata & intelligere, quam intelligere quæ separata sunt, si de eisdem agatur, sed si de aliis, nõ est necessarium. quia maior potest esse difficultas in intelligẽdo tantum aliqua separata, quam in abstrahendo & in intelligendo alia. Ad quintum dicendum, quòd sensus respectu excellentium sensibilium duplicem defectum patitur, vnum quidem quia non potest ipsum comprehendere, propter hoc quod excedit proportionem sensus. Alium autem, quia prima excellentia sensibilium non percipit minora sensibilia, propter hoc quia corrumpitur organũ sensus: licet igitur intellectus non habeat organum quod possit corrumpi ab intelligibili excellenti: tamen aliquod excellẽs intelligibile potest excedere facultatem intellectus nostri in intelligendo. Et tale intelligibile est substantia separata quæ excedit facultatem intellectus qui secundum quod est vnitus corpori. est natus perfici per species à phãtasmatibus abstractas, si tamẽ intellectus noster intelligeret substantias separatas, non intelligeret minus alia, sed magis. Ad sextum dicendum, quòd quidditates abstractæ à rebus materialibus non sufficiunt, vt per eas possimus cognoscere de substãtiis separatis, quid sunt, vt ostensum est.

Et similiter dicẽdum ad septimum: nam effectus deficientes vt supra dictum est, non sufficiunt: vt per eos cognoscatur de causa quid est. Ad octauum dicendum, quòd intellectus possibilis noster intelligit seipsum non directe apprehendendo essentiam suam, sed per speciem à phantasmatibus acceptam: vnde Philosophus dicit in tertio de Anima, quòd intellectus possibilis est intelligibilis, sicut & alia. Et hoc ideo est, quia nihil est intelligibile secundum quod est in potentia, sed secundum quod est actu, vt dicitur in nono Meta. vnde cum intellectus possibilis sit in potentia tantum in esse intelligibili, non potest intelligi, nisi per formam suam, per quam fit actu, quę est species à phãtasmatibus abstracta, sicut & quælibet alia res intelligitur per formam suam. Et hoc est commune in omnibus potentiis animæ quod actus cognoscuntur per obiecta, & potentiæ per actus, & anima per suas potentias. Sic igitur & anima intellectiua per suum intelligere cognoscitur. Species autem à phantasmatibus accepta, non est forma substantiæ separatæ, vt per eam cognosci possit, sicut per eam aliqualiter cognoscitur intellectus possibilis. Ad nonum dicendum, quòd ratio illa omnino inefficax est propter duo. Primo quidem quia intelligibilia non sunt propter intellectus intelligentes ipsa, sed magis intelligibilia sunt fines & perfectiones intellectuum: vnde nõ sequitur quod si esset aliqua substantia intelligibilis, non intellecta ab aliquo alio intellectu, quòd propter hoc esset frustra. Nam frustra dicitur de eo quod est ad finem ad quem pertingit. Secundo quia & si substantiæ separatæ non intelligantur ab intellectu nostro, secundum quod est corpori vnitus, intelliguntur tamen à substãtiis separatis. Ad decimum dicendum, quòd species quarum est visus receptiuus, possunt esse similitudines quorumcunque corporũ, siue corruptibilium, siue incorruptibiliũ. Sed species à phãtasmatibus abstractæ, quarũ est receptiuus intellectus possibilis, sunt similitudines substantiarũ separatarũ, & ideo non est simile.

Adprimũ.

2.3

4

5

6

7

8

9

10

Num anima separata possit intelligere substantias separatas.

ARTIC. XVII.

DECIMOSEPTIMO quæritur, Vtrum anima separata intelligat substãtias separatas. Et videtur quod non, perfectioris enim substãtiæ est perfectior operatio: sed anima vnita corpori est perfectior quam separata, vt videtur, quia quælibet pars perfectior est, vnita toti, quam separata. Si igitur anima vnita corpori non potest intelligere substãtias separatas, videtur quod nec à corpore separata.

Primum.

Præterea, anima nostra aut potest cognoscere substãtias separatas per naturam, aut per gratiam tantum. Si per naturam, cũ naturale sit animæ quod corpori vniatur, nõ impediretur per vnionem ad corpus quin substãtias separatas cognosceret. Si autem per gratiam, cum non omnes animæ separatæ habeant gratiam, sequetur quod ad minus non omnes animæ separatæ cognoscant substantias separatas.

2

Præterea, anima vnita est corpori vt perficiatur in eo scientiis & virtutibus, maxima autẽ perfectio animæ consistit in cognitione substãtiarum separatarum. Si igitur ex hoc solo quod separatur cognosceret substantias separatas, frustra anima corpori vniretur. Præterea, si anima separata cognoscit substantiã separatam, oportet quod cognoscat eam vel per essentiam eius vel per speciem ipsius: sed non per essentiam substãtiæ separatæ, quia essentia substãtiæ separatæ, nõ est vnũ cum anima separata, similiter nec per speciẽ eius, quia à substantiis separatis cum sint simplices, nõ potest fieri abstractio speciei. Ergo anima separata nullo modo cognoscit substantias separatas. Præterea, si anima separata cognoscit substãtiam separatã, aut cognoscit eam sensu, aut intellectu. Manifestum est autem quod non cognoscit eam sensu, quia substantiæ separatæ nõ sunt sensibiles. Similiter etiam nec per intellectum, quia intellectus non est singularium: substantiæ autem separatæ sunt quædam substantiæ singulares, ergo anima separata nullo modo cognoscit substãtiam separatam. Præterea, intellectus possibilis animæ nostræ plus distat ab angelo quam imaginatio nostra ab intellectu possibili: quia imaginatio & intellectus possibilis reducuntur in eandem substantiam animæ. Sed imaginatio nullo modo potest intelligere intellectum possibilem: ergo intellectus possibilis noster nullo modo potest apprehendere substantiam separatam.

3

4

5

6

Præterea, sicut se habet voluntas ad bonum, ita intellectus ad verum. Sed voluntas quarundam animarum separatarum, scilicet damnatorum, non potest ordinari ad bonum: ergo & intellectus earũ nullo modo potest ordinari ad verũ, quod potissime intellectus cõsequitur in cognitione substãtię separatę: ergo non omnis anima separata potest cognoscere substantiã separatam. Præterea, fœlicitas vltima secundũ Philosophos ponitur in intelligendo substantias separatas vt dictum est. Si autem animæ damnatorum intelligunt substantias separatas, quas non possumus hic intelligere, videtur quod damnati sint propinquiores fœlicitati quam nos: quod est inconueniens. Præterea, vna intelligentia intelligit aliam per modum suæ substantiæ, vt dicitur in libro de Causis. Sed anima separata non potest cognoscere suam substantiam, vt videtur quia intellectus possibilis non cognoscit seipsum nisi per speciem à phantasmatibus abstractam vel acceptam, vt dicitur in tertio de Anima: ergo anima separata non potest cognoscere separatas substantias. Præterea, duplex est modus cognoscendi, vnus modus secundum quem à posterioribus deuenimus in priora, & sic quæ sunt magis nota simpliciter cognoscuntur à nobis per ea quę sunt minus nota simpliciter. Alio modo à prioribus ad posteriora deuenimus: & sic quæ sunt magis nota simpliciter, per prius cognoscuntur à nobis. In animabus autem separatis non potest esse primus modus cognoscendi. Ille enim modus competit nobis secundum quod cognitionem à sensu accipimus: ergo anima separata intelligit modo secundo scilicet deueniendo à prioribus ad posteriora. Et sic quæ sunt magis nota simpliciter, sunt per prius nota. Sed maxime notum est, essentia diuina. Si igitur anima separata naturaliter cognoscit substantias separatas, videtur quod ex solis naturalibus possit videre essentiam diuinam, quæ est vita æterna. Et hoc est contra Apostolum qui dicit Romanorum sexto. Gratia Dei vita æterna. Præterea, inferior substantia separata intelligit aliam secũdum quod impressio superioris est in inferiori. Sed impressio substantiæ separatæ est in anima separata multum deficienter à substantia separata: ergo non potest eam intelligere.

7

8

9

10

11

SED CONTRA simile simili cognoscitur, sed anima separata est substantia separata: ergo potest intelligere substantias separatas.

Contra.

CONCLVSIO.

Anima separata à corpore essentiam suam cum cognoscat, perfectiori modo, quam corpori coniuncta cognoscet substantias separatas, quas coniuncta corpori, non nisi à posteriori & imperfectè nouit.

RESPONDEO dicendum, quòd secundum ea, quę fides tenet, conueniẽter videtur dicendum, quòd animæ separatæ cognoscant substantias separatas. Substantiæ enim separatæ dicuntur angeli & dæmones, in quorum societatem deputantur animæ hominum separatæ bonorum vel malorum, non videtur autem probabile quod animæ damnatorum dæmones ignorent, quorum societati deputantur, & qui animabus terribiles esse dicuntur: multo autem minus probabile videtur quod animæ bonorum ignorent angelos, quorum societate lætantur. Hoc autem quod animæ separatæ substantias separatas vbicunque cognoscant rationabiliter accidit. Manifestũ est enim, quod anima humana corpori vnita, aspectum habet ex vnione corporis ad inferiora directum: vnde non perficitur nisi per ea quæ ab inferioribus accipit, scilicet per species à phantasmatibus abstractas: vnde neque in cognitionem suiipsius, neque in cognitionẽ aliorum potest deuenire, nisi inquantum ex prædictis speciebus manus ducitur, vt supra dictum est. Sed quando iam anima erit à corpore separata, aspectus eius non ordinabitur ad aliqua inferiora, vt ab eis accipiat, sed erit absolutus potens à superioribus substantiis influentiam recipere sine inspectione phantasmatum, quæ tunc omnino non erunt, & per huiusmodi influentiam reducetur in actum, & sic seipsam cognoscet, directè suam essentiam intuendo, & non à posteriori, sicut nunc accidit. Sua autem essentia pertinet ad genus substantiarum separatarum intellectualium, & eundem modum subsistendi habet, licet sit infima in hoc genere, omnes enim sunt formę subsistentes. Sicut igitur vna aliquarum aliarum substãtiarum separatarum cognoscit aliam intuẽdo essentiam suam, inquantum in ea est aliqua similitudo alterius substantiæ cognoscendæ vel per hoc quod recipit influentiam ab ipsa, vel ab aliqua altiori substantia, quæ est communis causa vtriusque, ita etiam anima separata intuendo directè essentiam suam cognoscet substãtias separatas secundũ influentiam receptam ab eis vel à superiori causa scilicet Deo non tamen ita perfectè cognoscet substantias separatas naturali cognitione, sicut ipsæ cognoscunt se inuicem, eo quod anima est infima inter eas, & infimo modo recipit intelligibilis luminis emanationem.

RESP.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod anima vnita corpori est quodammodo perfectior quam separata, scilicet quantum ad naturam speciei, sed quantum ad actum intelligibilem habet aliquam perfectionem à corpore separatam, quã habere non potest, dum est corpori vnita. Nec hoc est inconueniens, quia operatio intellectualis competit animæ, secundum quod supergreditur corporis proportionem: intellectus enim non est actus alicuius organi corporalis. Ad secundum dicendum, quod loquimur de cognitione animæ separatæ quæ sibi per naturam competit. Nam loquendo de cognitione quæ sibi debetur per gratiam, æquatur angelis in cognoscendo: hæc autem cognitio vt cognoscat prædicto modo substantias separatas, est sibi naturalis, non simpliciter, sed inquantum est separata, vnde inquantum est vnita, non competit sibi. Ad tertium dicendum, quod vltima perfectio cognitionis naturalis animæ humanæ, hæc est, vt intelligat substantias separatas, sed perfectius ad hanc cognitionem habendam peruenire

Ad primũ.

2

3

Universidad de Deusto
Biblioteca

uenire potest per hoc quod in corpore est, quia ad hoc disponitur per studium & maxime per meritum: vnde non
4 frustra corpori vnitur. Ad quartum dicendum, quòd anima separata non cognoscit substantiam separatam per essentiam eius, sed per ipsius speciem & similitudinem. Sciẽdum tamen est quod non semper species per quam aliquid cognoscitur est abstracta à re, quæ per ipsam cognoscitur, sed tunc solum quando cognoscens accipit speciem à re. Et tunc cum hæc species accepta est simplicior & immaterialior in cognoscente quam in re quæ cognoscitur. Si autem fuerit econuerso, scilicet quod res cognita immaterialior sit & simplicior quam cognoscens, tunc species rei cognitę in cognoscente non dicitur abstracta, sed magis impressa
5 vel influxa & sic est in proposito. Ad quintum dicendum, quòd singulare non repugnat cognitioni intellectus nostri, nisi inquantum indiuiduatur per hanc materiam. Species enim intellectus nostri oportet esse à materia abstractas. Si vero fuerint aliqua singularia in quibus natura speciei non indiuiduetur per materiã. Sed vnũquodque eorũ quadã natura speciei immaterialiter subsistẽs, vnumquodque eorũ per se inrelligibile erit, & huiusmodi singularia
6 sunt substantiæ separatæ. Ad 6. dicendũ, q̃ imaginatio & intellectus possibilis humanus magis conueniũt subiecto, quam intellectus possibilis humanus & intellectus angelicus, qui tamen plus conueniunt specie & ratione, cum vtrunque eorum pertineat ad esse intelligibile. Actio enim consequitur perfectam naturam suæ speciei & non ex parte subiecti: vnde quãtum ad conuenientiam in actione magis attendenda est conuenięntia duarum formarũ eiusdem speciei in diuersis substantiis, quam formarum differentiũ specie in eodem subiecto. Ad septimum dicendum, quòd
7 damnati sunt deordinati ablato fine: vnde voluntas eorum non est in bonum secundum hunc ordinem. Tendit tamen in aliquod bonum, quia etiam dæmones, vt dicit Dionysius quarto capite de Diuinis nominibus: bonum & optimum concupiscunt viuere, esse, & intelligere: sed hoc bonum non ordinant in summum bonum. Et ideo voluntas eorum peruersa est: vnde & nihil prohibet, quin animæ damnatorum multa vera intelligant, sed non illud primum verum, scilicet Deum, cuius visione efficiantur beati. Ad octauum dicendum, quòd fœlicitas vltima hominis non consistit in cognitione alicuius creaturæ, sed solum in cognitione Dei: vnde dicit Augustinus in libro confessionum. Beatus est qui te nouit, etiam si illa nesciat, scilicet creaturas. Infelix autem si illa sciat, te autem ignoret, qui autem te & illa nouit, non propter illa beatior, sed propter te solum beatus: licet ergo damnati aliqua sciant quæ nos nescimus: sunt tamen à vera beatitudine remotiores quam nos, qui ad eam possumus peruenire, illi autẽ
9 non possunt. Ad nonum dicendum, quòd anima humana alio modo cognoscet seipsam cum fuerit separata, &
10 alio modo nunc, vt dictum est. Ad decimum dicendum, quòd animæ separatæ humanæ, licet competat ille modus cognoscendi, quo ea quæ sunt notiora simpliciter magis cognoscit. Non tamen sequitur, q̃ vel anima separata vel quæcunque alia substantia separata creata per sua naturalia, per suam essentiam possit intueri Deũ. Sicut enim substantiæ separatæ alteriusmodi esse habent, quam substãtiæ materiales, ita Deus alteriusmodi esse habet quam omnes substãtiæ separatæ. In rebus enim materialibus tria est cõsiderare, quorum nullum est aliud, scilicet indiuiduum, naturam speciei, & esse. Non enim possumus dicere, quòd hic homo sit sua humanitas, quia humanitas consistit tantum in speciei principiis, sed hic modo supra principia speciei addit principia indiuiduãtia secundũ quod natura speciei in hac materia recipitur & indiuiduatur. Similiter etiã nec humanitas est ipsum esse hominis. In substantiis autem separatis, quia immateriales sunt natura speciei non recipitur in aliqua materia indiuiduante, sed est ipsa natura per se subsistens: vnde non est in eis aliud habẽs quidditatem, & aliud quidditas ipsa. Sed tamen aliud est in eis esse, & aliud quidditas. Deus autem est ipsum suũ esse subsistens: vnde sicut cognoscendo quidditates materiales, non possumus cognoscere substãtias separatas, ita nec substantiæ separatæ per cognitionem suæ substantiæ possunt cogno-
11 scere diuinã essentiam. Ad 11. dicendum, q̃ per hoc quod impressiones substãtiarum separatarum in anima separata deficienter recipiuntur, non sequitur q̃ nullo modo eas cognoscere possint, sed quod imperfecte eas cognoscant.

Num anima separata cognoscat omnia naturalia.

ARTIC. XVIII.

DECIMOOCTAVO quæritur, vtrũ anima separata cognoscat omnia naturalia. Et videtur quod nõ, *Primum.*
quia sicut dicit Aug. dæmones multa cognoscunt per experientiam longi temporis, quam quidem non habet anima mox cum fuerit separata. Cum igitur dæmon sit perspicacioris intellectus quam anima, quia data naturalia in eis manent clara & lucida, vt Diony. dicit 4. cap. de Diui. no. videtur ergo quod anima separata non cognoscat omnia naturalia. Præterea, animæ cum sunt vnitæ corporibus
2 non cognoscunt omnia naturalia. Si igitur separatæ à corporibus omnia naturalia cognoscũt, videtur quod post separationem huiusmodi scientiam acquirant. Sed aliquæ animæ aliquorum naturalium in hac vita scientiam acquisierunt: ergo illorum eorundem post separationem habebunt duplicem scientiam, vnam acquisitam hic, & aliam ibi, quod videtur impossibile, quia duæ formæ eiusdẽ speciei non sunt in eodem subiecto. Præterea, nulla virtus
3 finita potest super infinita. Sed virtus animæ separatæ est finita, quia etiam essentia eius finita est, ergo nõ potest super infinita. Sed naturalia intellecta sunt infinita, nam species numerorum & figurarum & proportionum infinitæ sunt: ergo anima separata non cognoscit omnia naturalia.

Præterea, omnis cognitio est per assimilationem cogno-
4 scẽtis & cogniti. Sed impossibile videtur esse, quòd anima separata cum sit immaterialis assimiletur naturalibus, cũ sint materialia: ergo impossibile videtur quod anima separata naturalia cognoscat. Præterea, intellectus possibilis
5 se habet in ordine intelligibilium, sicut materia prima in ordine sensibilium. Sed materia prima secundum vnum ordinem non est receptiua nisi vnius formæ: ergo cum intellectus possibilis separatus nõ habeat nisi vnũ ordinem, cum non trahatur ad diuersa per sensus, videtur quod non possit recipere nisi vnam formam intelligibilem. Et ita nõ potest cognoscere omnia naturalia, sed vnum tantum.

Præterea, ea quæ sunt diuersarum specierum nõ possunt
6 esse vni & eidem similia secundum speciem. Cognitio autem fit per assimilationem speciei; ergo vna anima separata non potest cognoscere omnia naturalia, cum sint specie diuersa. Præterea, si animæ separatæ cognoscunt omnia
7 naturalia, oportet quod habeant in se formas quæ sunt similitudines rerum naturalium. Aut igitur quantum ad genera & species tantum, & sic non cognoscent indiuidua, & per consequens nec omnia naturalia, quia indiuidua maxime videntur esse in natura, vel etiam quantum ad indiuidua, & sic cum indiuidua sint infinita, sequitur quod in anima separata sint similitudines infinitę, quod videtur impossibile. Non igitur anima separata cognoscit omnia naturalia. Sed dicendum, quòd in anima separata, sunt tantum similitudines generum & specierum, sed applicando eas ad
8 singularia, potest singularia cognoscere. Sed contra, intellectus vniuersalem cognitionem quam habet penes se, non potest applicare nisi ad particularia quæ iam nouit. Si enim scio quod omnis mula est sterilis, non possum applicare nisi ad hanc mulam quam cognosco. Cognitio enim particularis præcedit naturaleм applicationem vniuersalis ad particulare: non enim applicatio huiusmodi potest esse causa cognitionis particularium, & sic particularia animæ separatæ remanebunt ignota. Præterea, vbicun-
9 que est cognitio, ibi est aliquis ordo cognoscentis ad cognitum. Sed animæ damnatorum non habent aliquem ordinem. Dicitur enim Iob 10. quòd ibi scilicet in inferno, nullus ordo, sed sempiternus horror inhabitãs: ergo ad minus animæ damnatorum non cognoscerent naturalia.

Præterea, Auguſt. dicit in lib. de Cura pro mortuis agen-
10 da, quòd animæ mortuorum ea quæ hic fiunt omnino scire non possunt, naturalia autem sunt quæ hic fiũt: ergo animæ mortuorum non habent cognitionem naturalium.

Præterea, omne quod est in potentia reducitur in actum
11 per id quod est in actu. Manifestum est autem quod anima humana quandiu est corpori vnita, est in potentia respectu vel omnium vel plurimorum quæ naturaliter sciri possunt non enim omnia scit actu: ergo si post separationem scit omnia naturalia, oportet quod per aliquid reducatur in actum, hoc autem non videtur esse nisi intellectus agens, quo est omnia sciri, vt dicitur in 3. de Anima. Sed per intellectum agentem non potest reduci in actum omnium intelligibilium

telligibilium quæ non intellexit. Comparat enim Philosophus in tertio de Anima, intellectum agẽtem lumini, phantasmata vero coloribus, lumen autem non sufficit ad faciendum visum in actu omnium visibilium, nisi & colores adsint, ergo nec intellectus agens poterit facere intellectum possibilem actu respectu omnium intelligibiliũ, cum phantasmata adesse non possint animæ separatæ, cum non sint in organis corporeis. Sed dicebatur quod non reducitur in actum omnium naturaliter scibilium per intellectũ agen-
12 tem, sed per aliquam superiorem substantiam. Sed contra, quandocunque aliquid reducitur in actum per agens extraneum, quod non est sui generis, talis reductio non est naturalis. Sicut si aliquod sanabile sanetur per artem vel per virtutem diuinam, erit sanatio artificialis & miraculosa: non autem naturalis, nisi quando sanatio fit per principium intrinsecum, proprium autem agens & connaturale respectu intellectus possibilis humani, est intellectus agẽs. Si igitur intellectus possibilis reducatur in actum per aliquod superius agens, & non per intellectum agentem, non erit cognitio naturalis de qua nunc loquimur. Et sic non
13 aderit omnibus animalibus separatis, cum in solis naturalibus omnes animæ separatæ conueniant. Præterea, si anima separata reducatur in actum omnium naturaliter intelligibilium, aut hoc erit à Deo, aut ab angelo. Non autem ab angelo vt videtur, quia angelus non est causa naturæ ipsius animæ, vnde nec naturalis animæ cognitio videtur esse per actionẽ angeli. Similiter etiam incõueniens videtur quod animæ damnatorum à Deo recipiant tãtam perfectionem post mortem vt cognoscant omnia naturalia, nullo igitur modo videtur quod animæ separatæ omnia
14 naturalia cognoscant. Præterea, vltima perfectio vniuscuiusque existentis in potentia est vt reducatur in actum quantum ad omnia secundum quod est in potentia. Sed intellectus possibilis humanus non est in potentia naturali, nisi omnium intelligibilium naturalium, id est quæ naturali cognitione intelligi possunt. Si ergo anima separata intelligit omnia naturalia,, videtur quod omnis substantia separata ex sola separatione habeat vltimam suam perfectionem quæ est fœlicitas. Fruſtra igitur sunt alia adminicula ad fœlicitatem consequendam adhibita, si sola separatio à corpore, hoc animæ præstare potest, quod videtur
15 inconueniens. Præterea, ad scientiam sequitur delectatio. Si igitur animæ omnes separatæ cognoscunt omnia naturalia, videtur quod animæ damnatorum maximo gaudio perfruantur, quod videtur inconueniens. Præterea,
16 super illud Isa. 16. Abraham nesciuit nos, dicit glo. nesciunt mortui etiam sancti quid agunt viui, etiam eorum filij. Sed ea quæ inter viuos hic aguntur sunt naturalia, ergo animæ separatæ non cognoscunt omnia naturalia.

Contra.1. SED CONTRA, anima separata intelligit substantias separatas: sed in substantiis separatis sunt species omnium naturalium: ergo anima separata cognoscit omnia naturalia. Sed dicendum quod non est necessarium quod qui videt substantiam separatam videat omnes species in
2 intellectu eius existentes. Sed contra est quod Gregorius dicit, quid est quod non videant, qui videntem omnia vident, videntes igitur Deum vident omnia ea quæ Deus videt, ergo & eadem ratione & videntes angelos, vident ea
3 quæ angeli vident. Præterea, anima separata cognoscit substantiam separatam, inquantum est intelligibilis, non enim videt eam visu corporeo. Sed sicut est intelligibilis substantia separata, ita & species in intellectu eius existẽs, ergo anima separata non solum intelligit substantiam separatam, sed etiam species intelligibiles in ipsa existentes.
4 Præterea, intellectũ in actu est forma intelligentis, & est vnum cum intelligente. Si igitur anima separata intelligit substantiam separatam intelligentem omnia naturalia, vi-
5 detur quod ipsa omnia naturalia intelligat. Præterea, quicunque intelligit maiora intelligibilia, intelligit etiam minora, vt dicitur in tertio de Anima. Si igitur anima separata intelligit substantias separatas, quæ sunt maxime intelligibilia, vt supra dictum est, videtur sequi quod intel-
6 ligat omnia alia intelligibilia. Præterea, si aliquid est in potentia ad multa, reducitur in actum quantum ad omnia illa ab actiuo quod est actu omnia illa, sicut materia quæ est in potentia calida & sicca, ab igne fit actu calida & sicca. Sed intellectus possibilis animæ separatæ est in potentia ad omnia intelligibilia. Actiuum autem à quo recipit influentiam, scilicet substãtia separata est in actu respectu omnium illorum, ergo vel reducet animam de potentia in actum quantum ad omnia intelligibilia, vel quantum ad nullum. Sed manifestum est quod non quãtum ad nullum, quia animæ separatæ aliqua intelligunt quę etiam hic non intellexerunt, ergo quantum ad omnia. Sic igitur anima separata intelligit omnia naturalia. Præterea, Diony. di- 7
cit in quinto cap. de Diui. nomi. q̃ superiora in entibus sunt exemplaria inferiorum. Substantiæ autem separatæ sunt supra res naturales, ergo sunt exẽplaria rerum naturalium. Et ita animæ separatæ per inspectionem substantiarum separatarum, videtur quod cognoscant omnia naturalia.

Præterea, animæ separatæ cognoscũt res per formas in- 8
fluxas, sed formæ influxæ dicuntur esse formæ ordinis vniuersi. ergo animæ separatæ cognoscunt totum ordinẽ vniuersi. Et sic cognoscunt omnia naturalia. Præterea, quic- 9
quid est in inferiori natura, totum est in superiori. Sed anima separata est superior rebus naturalibus, ergo omnia naturalia sunt quodammodo in anima, sed anima cognoscit seipsam, ergo cognoscit omnia naturalia. Præterea, quod 10
narratur Luc 16. de Lazaro & diuite non est parabola, sed res gesta, vt Greg. dicit, quod patet per hoc, quod persona per nomen proprium exprimitur. Ibi etiam dicitur quod diues in inferno positus Abraham cognouit, quem ante nõ cognouerat, ergo pari ratione animæ separatæ etiam damnatorum cognoscunt alia quæ hic non cognouerunt, & sic videtur quod cognoscant omnia naturalia.

CONCLVSIO.

Animæ separatæ à corporibus naturali cognitione, non nisi in vniuersali ipsa naturalia cognoscunt, per gratiam vero in verbo ipso secundum proprias rationes.

RESPONDEO dicẽdum, quòd anima separata secundum quid intelligit omnia naturalia, sed non simpliciter. Ad cuius euidentiam considerandum est, quòd talis est ordo rerum adinuicem, vt quæcunque inueniuntur in inferiori natura inueniantur excellentius in superiori, sicut ea quæ sunt in istis generabilibus & corruptibilibus, sicut nobiliori modo in corporibus cœlestibus, sicut in causis vniuersalibus. Calidum enim & frigidum & alia huiusmodi sunt in istis inferioribus, velut quædam qualitates particulares & formæ, sed in corporibus cœlestibus sunt velut quædam vniuersales virtutes, à quibus deriuantur in inferiora. Similiter etiam & quæcũque sunt in natura corporali, sunt eminentius in natura intellectuali. Formæ enim rerum corporalium in ipsis rebus corporalibus sunt materialiter & particulariter: in ipsis vero substantiis intellectualibus sunt immaterialiter & vniuersaliter: vnde & in lib. de Causis dicitur, quòd omnis intelligẽtia est plena formis. Vlterius autem quæcunque sunt in tota creatura eminentius sunt in ipso Deo. In creaturis enim sunt formæ rerum & naturæ multipliciter & diuisim, sed in Deo simpliciter & vnitæ. Et istud esse rerum tripliciter exprimitur Genes. 1. Primò enim dixit Deus, Fiat firmamentum, per quod intelligitur esse rerum in verbo Dei. Secundo dicitur. Et fecit Deus firmamẽtum, per quod intelligitur esse firmamenti in intelligentia angelica. Tertio dicitur. Et factum est ita, per quod intelligitur esse firmamenti in propria natura, vt Aug. exponit, & similiter in aliis. Sicut enim à Deo profluxerunt res, vt in propria natura subsisterent, ita ex diuina sapientia profluxerunt formæ rerum in substantias intellectuales, quibus res intelligerent: vnde considerandum est, quòd eo modo, quo aliquid est de perfectione naturæ, eo modo ad perfectionẽ intelligibilem pertinet: singularia namque non sunt de perfectione naturæ propter se, sed propter aliud, scilicet vt in eis saluentur species, quas natura intendit. Natura enim intendit generare hominem, nõ hunc hominem, nisi inquantum homo non potest esse nisi sic hic homo. Et idem est quod Philosophus dicit in libro de Animalibus, quòd in assignãdis causis accidẽtium speciei oportet nos reducere in causam finalem, accidentia vero indiuidui in causam efficientem vel materialem, quasi solum id quod est in specie, sit de intentione naturæ: vnde & cognoscere species rerum pertinet ad perfectionem intelligibilem, non autem cognitio indiuiduorum, nisi forte per accidens: hæc igitur perfectio intelligibilis, quamuis omnibus substantiis intellectualibus adsit, non tamen eodem modo. Nam in superioribus sunt formæ intelligibiles rerum magis vnitæ & magis vniuersales, *RESP.*

Universidad de Deusto
Biblioteca

RESP. RESPONDEO dicendum, quod potentiæ animæ non sunt de essentia animæ, sed sunt proprietates naturales, quæ fluunt ab essentia eius, vt ex prioribus quæstionibus haberi potest. Accidens autem dupliciter corrumpitur, vno modo à suo contrario, sicut frigidum corrumpitur à calido. Alio modo per corruptionem sui subiecti. Non enim accidens remanere potest corrupto subiecto, quæcunque igitur accidentia, seu formæ contrarium non habent, non destruuntur nisi per destructionē subiecti: manifestum est autem quod potentiis animę nihil est cōtrarium, & ideo si corrumpantur, non corrumpuntur nisi per corruptionem sui subiecti. Ad inuestigandum igitur vtrum potentiæ sensitiuæ corrumpantur corrupto corpore vel remaneant in anima separata, principium inuestigationis oportet accipere, vt consideremus quid sit subiectum potentiarum prędictarum: manifestum est autem quod subiectum potentiæ oportet esse id quod secundum potentiam dicitur potens. Nam omne accidēs suum subiectum denominat. Idem autem est, quod potest agere vel pati, & quod est agens vel patiens. vnde oportet vt illud sit subiectum potentiæ quod est subiectum actionis vel passionis, cuius potētia est principium. Et hoc est quod Philosophus dicit in lib. de Somno & vigil. quod cuius est potentia, eius est actio. Circa operationes autem sensuum diuersa fuit opinio. Plato enim posuit quod anima sensitiua per se haberet propriam operationem: posuit enim quod anima etiā sensitiua est mouens seipsam, & quod non mouet corpus, nisi prout est à se mota. Sic igitur in sentiendo est duplex operatio: vna, qua anima mouet seipsam, alia, qua mouet corpus. vnde Platonici differiunt quod sensus est motus animę per corpus. vnde & propter hoc quidā huiusmodi positionis sectatores distinguunt duplices operationes partis sensitiuæ. quasdam, scilicet interiores, quibus anima sentit secundum ꝙ seipsam mouet, quasdā exteriores secundum quod mouet corpus. Dicitur etiam quod sunt duplices potentiæ sensitiuæ, quædam quæ sunt in ipsa anima principium interiorū actuum, & istę manent in anima separata corpore destructo cum suis actibus, quædam vero sunt principia exteriorū actuum, quæ sunt in anima simul & corpore, & pereunte corpore pereunt. Sed hæc positio stare non potest. Manifestum est enim quod vnumquodque secundū hoc operatur, secūdum quod est ens. vnde quæ per se habēt esse per se operantur, sicut individua substantiarum. Formæ autē quæ per se non possunt esse, sed dicuntur entia inquātum eis aliquid est, non habent per se operationem, sed dicuntur operari inquantū per eas subiecta substātia operatur. Sicut enim calor non est id quod est, calidum, sed est id quo aliquid est calidum, ita non calefacit, sed est id quo calidum calefacit. Si igitur anima sensitiua haberet per se operationē, sequeretur quod haberet per se subsistētiam, & sic non corrumperetur corrupto corpore: vnde etiam brutorum animæ essent immortales, quod est impossibile: & tamē Plato hoc dicitur cōfessisse. Manifestū est igitur quod nulla operatio partis sensitiuæ potest esse animæ tantū, vt operetur, sed est compositi per animā, sicut calefactio est calidi per calorem. Compositum igitur est videns & audiēs & omnia sentiēs, sed per animā: vnde etiam compositum est potens videre & audire & sentire, sed per animam. Manifestū est ergo quod potentiæ partis sensitiuę, sunt in cōposito sicut in subiecto, sed sunt ab anima sicut à principio. Destructo igitur corpore destruuntur potentiæ sensitiuæ, sed remanent in anima sicut in principio. Et hoc est quod illa opinio dicit, quod potentiæ sensitiuæ manent in anima separata solum, sicut in radice.

Opinio Platonis.

Ad primū. AD PRIMVM ergo dicendum, quod potentiæ sensitiuæ non sunt de essentia animæ, sed sunt proprietates naturales, cōpositi quidem vt subiecti, animæ vero vt principij.

2 Ad secundum dicendum, quod huiusmodi potentiæ dicuntur in anima separata remanere vt in radice, non quia sint actu in ipsa, sed quia anima separata est talis virtutis vt si vniatur corpori, iterū potest causare hac potentias in corpore sicut & vitam. Ad tertium dicēdum, quod illam auctoritatem non oportet nos recipere, cum liber iste falsum habeat auctorem in titulo. Non enim est Augusti. sed cuiusdam alterius, posset tamen illa auctoritas exponi, vt dicatur quod anima trahit secum huiusmodi potentias, non actu, sed virtute. Ad quartum dicendum, quod potētiæ animæ non sunt partes essentiales vel integrales, sed potentiales, ita quod quædā earum insunt animæ secundum se, quædam vero composito. Ad quintum dicendum, quod sensus dicitur dupliciter. Vno modo ipsa anima sensitiua, quæ est huiusmodi potentiarū principiū, & sic per sensum animal est animal, sicut per propriā formam hoc enim modo à sensu sensibile sumitur, prout est differētia constitutiua animalis. Alio modo dicitur sensus ipsa potētia sensitiua quę cum sit proprietas naturalis, vt dictū est, non est cōstitutiua speciei, sed consequēs speciem, hoc igitur modo sensus non manet in anima separata, sed sensus primo modo dictus manet, nam in homine eadē est essentia animæ sensibilis & rationalis. Vnde nihil prohibet hominē resurgentē esse idem animal numero. Ad hoc enim quod aliquid sit idem numero, sufficit quod principia essentialia sint eadē numero, non autē requiritur quod proprietates & accidentia sint eadem numero. Ad sextum dicēdum, quod Augustinus videtur hoc retractasse in lib. Retractationum, dicit enim 2. super Gene. ad lit. quod pœnæ inferni secundū imaginariam visionem sunt, & quod locus inferni non est corporeus sed imaginarius, vnde coactus fuit reddere rationem si inferius non est locus corporeus, quare inferi dicuntur esse sub terra. Et hoc ipsemet reprehendit dicens: De inferis magis mihi videtur docere debuisse quod sub terris sint, quam rationē reddere cur sub terris esse credantur, siue dicantur, quasi non ita sit: hoc autem retractato quod de loco inferni dixerat, videntur omnia alia retractari quæ ad hoc pertinent. Ad septimum dicendū, quod in anima separata non est gaudiū neq; ira, secundum ꝙ sunt actus irascibilis & cōcupiscibilis quę sunt in sensitiua parte, sed secundum quod his designatur motus voluntatis, quę est in parte intellectiua. Ad octauū dicendum, ꝙ quia malum hominis est secundū tria scilicet phantasiam proteruam quæ scilicet est principium errandi, concupiscētiam amentem, & irrationabilem furorem, propter hoc Diony. malum dæmonis sub similitudine humani mali describit, non vt intelligatur in dæmonibus esse phantasia aut irascibilis, aut cōcupiscibilis, quæ sunt in parte sensitiua, sed aliqua his proportionata secundum quod cōpetit naturæ intellectiuæ. Ad nonum dicendum, quod per verba illa Augusti. non intelligitur, quod anima aliqua sentiat absque organo corporali, sed quod aliqua sentiat absque ipsis corporibus sensibilibus, vtpote metum & tristitiam, aliqua vero per ipsa corpora, vtpote calidum & frigidum.

Ad decimum dicendum, quod omne quod est in aliquo est in eo per modum recipientis, vnde res sensibiles sunt in anima separata non per modum sensibilem, sed per modum intelligibilem. Ad vndecimum dicendum, ꝙ nihil prohibet in vna narratione rerum gestarum aliqua metaphorice dici, licet enim quod dicitur in Euangelio de Laza. & diuite sit res gesta, tamen metaphorice dicitur quod Laza. vidit & audiuit, sicut & metaphorice dicitur quod linguam habuit. Ad duodecimum dicendum, quod substantia animæ sensibilis in homine manet post mortē, non tamen manent potentiæ sensitiuæ. Ad decimumtertium dicendum, quod sicut sensus prout nominat potentiam non est forma totius corporis, sed anima sensitiua, sensus autem est proprietas cōpositi, ita etiam potentia visiua non est actus oculi, sed anima secūdum quod est principium talis potentiæ, quasi ita dicatur quod anima visiua est actus oculi, sicut anima sensitiua est actus totius corporis, potētia autem visiua est proprietas consequens, vnde non oportet quod sit alius oculus resurgentis, licet alia sit potentia sensitiua. Ad decimumquartum dicendum, quod præmium non respondet merito sicut præmiando, sed sicut ei pro quod aliquid præmiatur. Vnde non oportet quod omnes actus resumantur in remuneratione quibus aliquis meruit, sed sufficit quod sint in diuina recordatione, alias oporteret iterum sanctos occidi, quod est absurdum. Ad decimumquintum dicendum, quod anima est principium sentiendi, non autem sicut sentiens, sed sicut id quo sentiens sentit, vnde potentiæ sensitiuæ non sunt in anima sicut in subiecto, sed sunt ab anima sicut à principio. Ad decimumsextum dicendum, quod anima separata recordatur per memoriam non quæ est in parte sensitiua, sed quæ est in parte intellectiua, prout Augustinus ponit eam partem imaginationis. Ad decimumseptimum dicendum, quod virtutes & vitia quæ sunt irrationabilium partium, non manent in anima separata, nisi in suis principiis, omnium enim virtutum semina sunt in voluntate & ratione. Ad decimumoctauum dicendum, quod sicut ex supradictis patet anima separata à corpore non eundem modum habet cognoscendi, sicut cum est in corpore. Eorum ergo quæ

quæ apprehendit anima separata secundum modum sibi proprium absque phantasmatibus, remanet cognitio ea in ea postquam ad pristinum statum rediit corpori iterato coniuncta, secundum modum tunc sibi conuenientem, scilicet cum conuersione ad phantasmata. Et ideo quæ intelligibi-19 liter viderunt, imaginabiliter narrant. Ad decimūnonum dicendū, quod intellectus indiget auxilio sensus secundum statum imperfectæ cognitionis, prout scilicet accipit à phātasmatibus, non autem secundum perfectiorem cognitionis modum, qui competit animæ separatæ, sicut homo indiget lacte in pueritia, non tamen in perfecta ætate.

20 Ad vigesimum dicēdum, quod potentiæ sensitiuæ non debilitantur secundum se debilitatis organis, sed solum per accidens, vnde & per accidens corrumpuntur corruptis organis.

Num anima separata singularia cognoscat.

ARTIC. XX.

Primum. VIGESIMO quæritur, Vtrum anima separata singularia cognoscat. Et videtur quod non, quia de potentiis animæ in anima separata remanet solus intellectus: sed obiectum intellectus est vniuersale & non singulare. Scientia enim est vniuersalium, sensus autem singularium, vt dicitur in primo de Anima, ergo anima separata non co-2 gnoscit singularia, sed tantū vniuersalia. Præterea, si anima separata cognosceret singularia, aut per formas prius acquisitas eum esset in corpore, aut per formas influxas. Sed non per formas prius acquisitas. Nam formarum quas anima per sensus acquirit dum est in corpore, quędam sunt intentiones indiuiduales, quæ conseruantur in potentiis partis sensitiuæ, & sic remanere non possunt in anima separata, cum huiusmodi potentiæ non maneant in ea vt ostensum est, quædam autem intentiones sunt vniuersales, quæ sunt in intellectu, vnde hæ solæ manere possunt. Sed per intentiones vniuersales non possunt cognosci singularia, ergo anima separata non potest cognoscere singularia per species quas acquisiuit in corpore. Similiter autem neque per species influxas, quia huiusmodi species æqualiter se habent ad omnia singularia, vnde sequeretur quod anima separata omnia singularia cognosceret, quod non videtur esse verum. Præterea, cogitio animæ separatæ impedi-3 tur per loci distantiam. Dicit enim Augustinus in libro de Cura pro mortuis agēda, quod animæ mortuorum ibi sunt, vbi ea quæ hic fiunt omnino scire non possunt. Cognitionem autem quę sit per species influxas non impedit loci distantia, ergo anima non cognoscit singularia per species in-4 fluxas. Præterea, species influxæ æqualiter se habent ad præsentia & futura, non enim influxus intelligibilium specierum est sub tempore. Si igitur anima separata cognoscit singularia per species influxas, videtur quod non solum cognoscat præsentia vel præterita, sed etiam futura, quod esse non potest vt videtur, cum cognoscere futura sit solius Dei proprium, dicitur enim Isai. 41. Annuntiate quæ ventura 5 sunt in fine, & dicam quod dij estis vos. Præterea, singularia sunt infinita. Species autem influxæ non sunt infinitę. Non ergo anima separata per species influxas potest singu-6 laria cognoscere. Præterea, id quod est indistinctum nō potest esse principium distinctæ cognitionis. Cognitio autem singularium est distincta. Cum igitur formæ influxæ sint indistinctę, vtpote vniuersales existentes, videtur quod per species influxas anima separata singularia cognoscere 7 non possit. Præterea, omne quod recipitur in aliquo, recipitur in eo per modum recipientis. Sed anima separata est immaterialis, ergo formæ influxæ recipiuntur in ea immaterialiter. Sed quod est immateriale nō potest esse principium cognitionis singularium, quæ sunt indiuiduata per materiam, ergo anima separata per formas influxas non potest cognoscere singularia. Sed dicendum, quod per formas influxas possunt cognosci singularia, licet sint immateriales, quia sunt similitudines rationum idæalium, qui-8 bus Deus & vniuersalia & singularia cognoscit. Sed contra, Deus per rationes idæales cognoscit singularia, inquātum sunt factrices materiæ quæ est principium indiuiduationis. Sed formæ influxæ animæ separatæ non sunt materiæ factrices, quia non sunt creatrices, hoc enim solius Dei est, ergo anima separata per formas influxas non po-9 test cognoscere singularia. Præterea, similitudo creaturæ ad Deum non potest esse per vniuocationem, sed solum per analogiam. Sed cognitio quę fit per similitudinem analogicam est imperfectissima, sicut si aliquid cognosceretur per alterum inquantum conuenit cum illo in ente. Si ergo anima separata cognoscit singularia per species influxas inquātum sunt similes rationibus idæalibus, videtur quod 10 imperfectissime singularia cognoscat. Præterea, dictum est in præcedentibus quod anima separata non cognoscit naturalia per formas influxas, nisi in quadam cōfusione & in vniuersali, hoc autem non est cognoscere singularia, ergo anima separata non cognoscit singularia per species influxas. Præterea, species illæ influxæ per quas anima se- 11 parata singularia ponitur cognoscere, non causantur à Deo immediatè, quia secundum Diony. lex diuinitatis est infima per media reducere. Nec iterum causantur per angelū, quia angelus huiusmodi species causare non potest, neque creando cum nullius rei sit creator, neque transmutando, quia oportet esse aliquod medium differens, ergo videtur quod anima separata non habeat species influxas per quas singularia cognoscat. Præterea, si anima separata cogno- 12 scit singularia per species influxas, hoc non potest esse nisi dupliciter, vel applicando species ad singularia, vel conuertendo se ad ipsas species. Si applicando ad singularia, constat quod huiusmodi applicatio non fit accipiendo aliquid à singularibus, cum non habeat potentias sensitiuas, quæ natæ sunt à singularibus accipere. Relinquitur ergo quod hæc applicatio fit ponendo aliquid circa singularia. Et sic non cognoscet ipsa singularia, sed hoc tantum quod circa singularia ponit. Sic autem per species dictas cognoscit singularia conuertendo se ad ipsas, sequetur quod non cognoscet singularia nisi secundum quod sunt in ipsis speciebus, sed in speciebus prædictis non sunt singularia nisi vniuer-saliter, ergo anima separata non cognoscit singularia nisi 13 in vniuersali. Præterea, nullum finitum super infinita potest. Sed singularia sunt infinita. Cum igitur virtus animæ separatæ sit finita, videtur quod anima separata nō cognoscat singularia. Præterea, anima separata non potest co- 14 gnoscere aliquid nisi visione intellectualis. Sed Augustinus vigesimosecundo super Genesim ad literam dicit: quod visione intellectuali non cognoscuntur neque corpora neque similitudines. Cum igitur singularia sint corpora, videtur quod ab anima separata cognosci non possint. Præterea, 15 vbi est eadem natura, & idem est modus operandi. Sed anima separata est eiusdem naturæ cum anima coniuncta corpori. Cum ergo anima cōiuncta corpori non possit cognoscere singularia per intellectum, videtur quod nec anima separata. Præterea, potentiæ distinguuntur per obiecta, 16 sed propter quod vnumquodque tale & illud magis, ergo obiecta sunt magis distincta, quam potentiæ. Sed sensus nunquam fiet intellectus, ergo singulare, quod est sensibile, nunquam intelligibile. Præterea, potentia cognoscitiua 17 superioris ordinis minus multiplicatur respectu eorundem cognoscibilium, quam potentia inferioris ordinis. Sensus enim communis est cognoscitiuus omnium quæ per quinque exteriores sensus apprehēduntur. Et similiter Angelus vna potentia cognoscitiua, scilicet intellectu cognoscit vniuersalia & singularia, quæ homo sensu & intellectu apprehendit. Sed nunquam potentia inferioris ordinis potest apprehendere id quod est alterius potentiæ quæ ab ea distinguitur, sicut visus nunquam potest apprehendere obiectum auditus, ergo intellectus hominis nunquam potest apprehendere singulare, quod est obiectum sensus, licet intellectus angeli cognoscat vtrūque & apprehēdat. Præterea, 18 in lib. de Causis dicitur quod intelligētia cognoscit res inquantum est causa eis, vel inquantum regit eas. Sed anima separata neque causat singularia, neque regit singularia, ergo non cognoscit ea.

Contra. 1. SED CONTRA formare propositiones non est nisi intellectus: sed anima etiam coniuncta corpori formas propositionem, cuius subiectum est singulare, prædicatum vniuersale, vt cum dico Sortes est homo, quod non posset facere nisi cognosceret singulare & comparationē eius ad vniuersale, ergo etiam anima separata per intellectum cognoscit singularia. Præterea, anima est inferior secun- 2 dum naturam omnibus angelis. Sed angeli inferioris hierarchiæ recipiunt illuminationes singularium effectuum, & in hoc distinguntur ab angelis mediæ hierarchiæ, quæ recipiunt illuminationes secundum rationes vniuersales effectuum, & ab angelis supremæ qui recipiunt illumina-

Universidad de Deusto
Biblioteca

tiones secundum rationes vniuersales existentes in causa. Cum igitur tanto sit magis particularis cognitio quanto substantia cognoscens est inferioris ordinis, videtur quod
5 anima separata multo fortiusi ngularia cognoscat. Præterea, quicquid potest virtus inferior potest superior. Sed sensus potest cognoscere singularia qui est inferior intellectu, ergo & anima separata secundum intellectum potest singularia cognoscere.

CONCLVSIO.

Cognoscit anima separata non omnia singularia, sed quædam per species sibi influxas, sicut illa ad quæ aliquem ordinem seu inclinationem habet, vt ea quæ patitur, vel ad quæ afficitur, vel ea quorum prius cognitionem accepit.

RESP. RESPONDEO dicendum, quod necesse est dicere, quod anima separata quædã singularia cognoscat, non tamen omnia. Cognoscit autem singularia quædam, quorum prius cognitionem accepit, dum corpori esset vnita. Aliter enim non recordaretur eorum, quæ gessit in vita, & sic periret ab anima separata conscientiæ vermis. Cognoscit etiam quædam singularia, quorum cognitionem accepit post separationem à corpore. Aliter enim non affligeretur ab igne inferni, & ab aliis corporalibus pœnis, quæ in inferno esse dicuntur. quod autem non omnia singularia cognoscat anima separata secundum naturalem cognitionem, ex hoc manifestum est, quod animæ mortuorum nesciunt ea, quæ hic aguntur, vt Augu. dicit. Habet igitur hæc quæstio duas difficultates, vnam communem & aliam propriam. Communis quidem difficultas est ex hoc quod intellectus noster nõ videtur esse cognoscitiuus singularium, sed vniuersalium tantum: vnde cum Deo & angelis & animæ separatæ non competat aliqua cognoscitiua potentia nisi solus intellectus, difficile videtur quod eis singularium cognitio adsit. vnde quidam intantum errauerunt vt Deo & angelis cognitionem singularium subtraherent, quod est omnino impossibile. Nam hoc posito prouidentia diuina excluderetur à rebus, & iudicium Dei de humanis actibus tolleretur. auferentur etiam & ministeria angelorum, quos de salute huminum credimus esse sollicitos, secũdum illud Apostoli: Omnes sunt administratorij spiritus in ministerium missi, propter eos qui hæreditatem capiunt salutis. Et ideo alij dixerunt Deum quidem & angelos necnon & animas separatas singularia cognoscere per cognitionem vniuersalium causarum totius ordinis vniuersi. Nihil enim est in rebus singularibus, quod ex illis vniuersalibus causis non deriuetur. Et ponunt exẽplum sicut si aliquis cognosceret totum ordinem cœli & stellarum & mensuram & motus eorum, sciret per intellectum omnes futuras eclypses, & quantæ, & quibus in locis, & quibus temporibus futuræ essent. Sed hoc non sufficit ad veram singularium cognitionẽm. Manifestum est enim quod quantumcunque adunẽtur aliqua vniuersalia, nunquam ex eis perficitur singulare. Sicut si dicam hominem album musicũ & quæcunque huiusmodi addidero, nunquam erit singulare. Possibile est enim omnia hæc adunata pluribus conuenire. vnde qui cognoscit omnes causas in vniuersali, nunquam propter hoc proprie cognoscet aliquem singularem effectum. Nec ille, qui cognoscit totum ordinem cœli, cognoscit hãc eclypsim vt est hic. Etsi enim cognoscat eclypsim futuram esse in tali situ Solis & Lunæ & in tali hora & quæcunque huiusmodi in eclypsibus obseruantur, tamen talẽ eclypsim possibile est pluries euenire. Et ideo alij vt veram cognitionem singularium angelis & animabus separatis ascriberent, dixerunt quod huiusmodi cognitionem ab ipsis singularibus accipiunt. Sed hoc est omnino inconueniens. Cum enim maxima sit distantia inter esse intelligibile & esse materiale & sensibile, non statim forma rei materialis ab intellectu accipitur, sed per multa media ad eum deducitur. puta forma alicuius sensibilis prius fit in medio, vbi est spiritualior quam in re sensibili, & postmodum in organo sensus, & exinde deriuatur ad phantasiam, & ad alias interiores vires, & vlterius tandem perducitur ad intellectum. hæc autem media nec etiam fingere possibile
Opi. vera. est competere angelis, aut animæ separatæ. Et ideo aliter dicendum est quod formæ rerum, per quas intellectus cognoscit, dupliciter se habent ad res. Quædam enim sunt factiuæ rerum, quædam autem à rebus acceptæ, & illæ quidem, quæ sunt rerum factiuæ, intantum ducunt in cognitionem rei, inquantum eius factiuæ existunt. vnde artifex, qui artificiato tradit formã vel dispositionem materiæ, per formam artis cognoscit artificiatum, quantum ad illud, quod in eo causat. & quia nulla ars hominis causat materiam: sed accipit eam iam præexistentem quæ est indiuiduationis principium, ideo artifex per formam, puta, ædificator cognoscit domum in vniuersali, non autem hanc domum vt est hæc, nisi inquantum eius notitiam accipit per sensum. Deus autem per intellectum suum non solum producit formam. ex qua sumitur ratio vniuersalis, sed etiam materiam, quæ est indiuiduationis principium. vnde per suam artem cognoscit & vniuersalia & singularia. Sicut enim à diuina arte effluunt res materiales, vt subsistant in propriis naturis, ita ab eadem arte effluunt in substantias intellectuales separatas similitudines rerum intelligibiles, quibus res cognoscant secundum quod producuntur à Deo. Et ideo substantiæ separatæ cognoscunt non solum vniuersalia, sed etiam singularia, inquantum species intelligibiles in eas à diuina arte emanantes sunt similitudines rerum & secundum formam & secundum materiam. Nec est inconueniens formam, quæ est factiua rei, quamuis sit immaterialis, esse similitudinem rei & quantum ad formam & quantum ad materiam: quia semper in aliquo altiori est aliquid vniformius, quam sit in inferiori natura. vnde licet in natura sensibili sit aliud forma & materia, tamen id, quod est altius & causa vtriusque, vnum & existens se habet ad vtranque. propter quod superiores substantiæ immaterialiter materialia cognoscunt, & vniformiter diuisa, vt Dionysius dicit septimo capite de Diuinis nominibus. Formæ autem intelligibiles à rebus acceptæ, per quandam abstractionem à rebus accipiuntur, vnde non ducunt in cognitionem rei quantum ad id, à quo fit abstractio, sed quantum ad id quod abstrahitur tantum. Et sic cum formæ receptæ in intellectu nostro à rebus sint abstractæ à materia & ab omnibus conditionibus materiæ, non ducunt in cognitionem singularium, sed vniuersalium tantum. hæc est igitur ratio, quare substantiæ separatæ possunt possunt per intellectum singularia cognoscere, cum tamen intellectus noster cognoscat vniuersalia tantum: Sed circa singularium cognitionem, aliter se habet intellectus angelicus, & aliter animæ separatæ. Diximus enim in superioribus quod efficacia virtutis intellectiuæ, quæ est in angelis, est proportionata vniuersalitati formarum intelligibilũ in eis existentium. Et ideo per huiusmodi formas vniuersales. cognoscunt omnia, ad quæ se extendunt. vnde sicut cognoscunt omnes species rerum naturalium sub generibus existentes, ita cognoscunt omnia singularia rerum naturalium quæ sub speciebus continentur. Efficacia autem virtutis intellectiuæ animæ separatæ non est proportionata vniuersalitati formarum influxarum, sed magis est proportionata formis à rebus acceptis propter quod naturale est animæ corpori vniri. Et ideo supra dictum est quod anima separata non cognoscit omnia naturalia etiam secundum species determinatè & completè, sed in quadam vniuersalitate & confusione. vnde nec species influxæ sufficiunt in eis ad cognitionem singularium, vt sic possint cognoscere omnia singularia, sicut ipsi angeli cognoscunt. Sed tamen huiusmodi species influxæ determinantur in ipsa anima ad cognitionem aliquorum singularium, ad quæ anima habet aliquem ordinem specialem vel inclinationem, sicut ad ea quæ patitur, vel ad ea ad quæ afficitur, vel quorum aliquæ impressiones & vestigia in ea remanent. Omne enim receptum determinatur in recipiente secundum modum recipientis. Et sic patet quod anima separata cognoscit singularia, non tamen omnia, sed quædam.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod intellectus noster nunc cognoscit per species à rebus acceptas, quæ sunt abstractæ à materia & omnibus materiæ conditionibus, & ideo non potest cognoscere singularia quorum principium est materia: sed vniuersalia tantum. Sed intellectus animæ separatæ habet formas influxas, per quas potest singularia cognoscere, ratione iam dicta. Ad secundum dicendum, quod anima separata non cognoscit omnia singularia quæ cognoscit per species prius acquisitas, dum erat corpori vnita, sed per species influxas. non tamen sequitur quod cognoscat omnia singularia, vt ostensum est.

Ad primũ. 2

Ad

3 Ad tertium dicendũ, quod animæ separatæ nõ impediũtur à cognoscendis his quæ sunt hic, propter loci distantiã, sed quia non est in eis tanta efficacia intellectiuæ virtutis, vt per species influxas omnia singularia cognoscere pos-
4 sint. Ad quartũ dicendum, quod nec etiam angeli omnia futura contingentia cognoscunt, per species enim influxas singularia cognoscunt, inquantum participãt speciem, vnde futura quæ nondum participant speciem, inquantum futura sunt ab eis non cognoscuntur, sed solum inquantum
5 sunt præsentia in suis causis. Ad quintum dicendũ, quod angeli qui cognoscunt omnia singularia naturalia, non habent tot species intelligibiles quot sunt singularia ab eis cognita, sed per vnam speciem cognoscunt multa, vt in superioribus ostensum est. Animæ vero separatæ non cognoscunt omnia singularia, vnde quantum ad eas ratio nõ con-
6 cludit. Ad sextum dicendũ, quòd si species essent à rebus acceptæ non possent esse propria ratio singularium à quibus abstrahuntur, sed species influxæ cum sint similitudines idæalium formarum, quæ sunt in mente diuina possunt distinctæ repræsentare singularia, maxime illa ad quæ anima habet aliquam determinationem ex natura sua. Ad
7 septimum dicendum, quod species influxa quamuis sit immaterialis & distincta, est tamẽ similitudo rei & quantum ad formam & quantum ad materiam in qua est distinctionis & indiuiduationis principium, vt expositum est. Ad
8 octauum dicendum, quod quamuis formæ intelligibiles non sint creatrices rerum, sunt tamen similes formis creatricibus, non quidem in virtute creandi sed in virtute repræsentandi res creatas. Aliquis enim artifex potest tradere artem aliquid faciendi alicui, cui tamen non adest virtus
9 vt perficiat illud. Ad nonum dicendum, quòd quia formæ influxæ non sunt similes rationibus idæalibus in mente diuina existentibus, nisi secundum analogiam, ideo per huiusmodi formas illæ rationes idæales non perfectè cognosci possunt. Non tamen sequitur ꝙ per eas imperfectè cognoscantur res, quarum sunt rationes idæales, huiusmodi enim res non sunt excellentiores formis influxis, sed econuerso, vnde per formas influxas perfectè comprehendi pos-
10 sunt. Ad decimum dicendum, quod formæ influxæ determinantur ad cognitionem quorũdam singularium in anima separata ex ipsius animæ dispositione, vt dictum est.
11 Ad vndecimum dicendum, quod species influxæ causantur in anima separata à Deo mediantibus angelis. Nec obstat ꝙ quædã animæ separatæ sunt superiores quibusdam angelis. Non enim nunc loquimur de cognitione gloriæ secundum quam anima potest esse angelis vel similis, vel æqualis, vel etiam superior, sed loquimur de cognitione naturali in qua anima deficit ab angelo. Causantur autem huiusmodi formæ in anima separata per angelũ, non per modum creationis, sed sicut id quod est in actu reducit aliquid sui generis de potentia in actum. Et cum huiusmodi actio non sit situalis, non oportet hic quærere medium deferens situale. Sed idem hic operatur ordo naturæ, quod in corpo-
12 ralibus ordo situs. Ad duodecimum dicendum, quod anima separata per species influxas cognoscit singularia, inquantum sunt similitudines singularium per modum iam dictum. Applicatio autem & conuersio de quibus in obiectione fit mentio, magis huiusmodi cognitionem concomitantur quam eam causent. Ad decimumtertium dicen-
13 dum, quod singularia non sunt infinita in actu, sed in potẽtia, nec intellectus angeli aut animæ separatæ prohibetur cognoscere infinita singularia, vnum post vnum, cum & sensus hoc possit. Et intellectus noster hoc modo cognoscit infinitas species numerorum. Sic enim infinitum non est in cognitione nisi successiuè, & secundum actum conIunctum potentiæ, sicut etiam ponitur esse infinitum in re-
14 bus materialibus. Ad decimumquartum dicẽdum, quod Augustinus non intendit dicere quod corpora & similitudines corporum non cognoscantur intellectu, sed quod intellectus non mouetur in sua visione à corporibus sicut sensus, nec à similitudinibus corporum, sicut imaginatio, sed
15 ab intelligibili veritate. Ad decimumquintũ dicendum, quod licet anima separata sit eiusdem naturæ cum anima coniuncta corpori, tamen propter separationem à corpore habet aspectum liberum ad substantias superiores, vt possit per eas recipere influxum intelligibilium formarũ, per
16 ri vnita, vt in superioribus ostensum est. Ad decimumsextum dicendum, quod singulare secundum quod est sensibile, scilicet secundum corporalem immutationem nunquam fit intelligibile, sed secundum quod forma immaterialis intelligibilis ipsum repræsentare potest, vt ostensum est. Ad 17
decimumseptimum dicendum, quod anima separata per suum intellectum recipit species intelligibiles per modum superioris substantiæ, in qua vna virtute cognoscitur quod homo duabus virtutibus, scilicet sensu & intellectu cognoscit. Et ideo anima separata vtrunque cognoscere potest.

Ad decimumoctauum dicendum, quòd anima separata 18
quamuis non regat res vel causet eas, tamen habet formas similes causanti & regenti. Non enim causans & regens cognoscit quod regitur & causatur, nisi inquantum eius similitudinem habet. Ad ea vero quæ in contrarium obiiciuntur etiam respondere oportet, quia falsum concludunt.

AD PRIMVM quorum dicendum, est quod anima *Ad arg. in*
coniuncta corpori per intellectum cognoscit singulare, non *contrarium.*
quidem directe, sed per quandam reflexionem, inquan- *Ad primũ.*
tum, scilicet ex hoc quod apprehẽdit suum intelligibile reuertitur ad considerandum suum actum, & speciem intelligibilem quæ est principium suæ operationis, & eius speciei originem, & sic venit in considerationem phantasmatum, & singularium quorum sunt phantasmata. Sed hæc reflexio compleri non potest nisi per adiunctionem virtutis cogitatiuæ & imaginatiuæ, quæ non sunt in anima separata, vnde per modum istum anima separata singularia non
cognoscit. Ad secundum dicendum, quod angeli inferio- 2
ris hyerarch. illuminantur de rationibus singularium effectuum, non per species singulares, sed per rationes vniuersales, ex quibus cognoscere singularia possunt propter efficaciam virtutis intellectiuæ, in qua excedunt animam separatam. Et licet rationes ab eis perceptæ sint vniuersales simpliciter, tamen dicuntur particulares per comparationem ad rationes vniuersaliores quas angeli superiores recipiunt. Ad tertium dicẽdum, quod id quod potest vir- 3
tus inferior, potest & superior, non tamen eodem modo sed excellentiori, vnde eadem res quas sensu percipit materialiter & singulariter, intellectus immaterialiter & vniuersaliter cognoscit.

Num anima separata possit pati ab igne corporeo.

ARTIC. XXI.

VIGESIMOPRIMO quæritur, vtrum anima separata possit pati pœnam ab igne corporeo. Et videtur quod non: nihil enim patitur nisi secundum quod est in potentia: sed anima separata non est in potentia nisi secundum intellectum, quia potẽtiæ sensitiuæ in ea non manent, vt ostensum est, ergo anima separata nõ potest pati ab igne corporeo nisi secundum intellectum, intelligendo, scilicet ipsum, hoc autem non est pœnale, sed magis delectabile, ergo anima non potest pati ab igne corporeo pœnã. Præ- 2
terea, agens & patiens communicant in materia, vt dicitur in primo de generatione. Sed anima cum sit immaterialis non communicat in materia cum igne corporeo ergo anima separata non potest pati ab igne corporeo. Præterea, 3
quod non tangit, non agit. Sed ignis corporeus non potest tangere animam, neque secundum vltima quantitatis, cum anima sit incorporea, neque etiam tactu virtutis, cum virtus corporis non possit imprimere in substantiam incorpoream, sed magis econuerso. Nullo igitur modo anima separata potest pati ab igne corporeo. Præterea, dupliciter 4
dicitur aliquid pati, vel sicut subiectum, vt lignum patitur ab igne, vel sicut contrarium, vt calidum à frigido. Sed anima nõ potest pati ab igne corporeo sicut subiectum passionis, quia oporteret ꝙ forma ignis fieret in anima, & sic sequeretur quod anima calefieret & igneretur, quod est impossibile. Similiter non potest dici quod anima patitur ab igne corporeo, sicut contrarium à contrario, tum quia animæ nihil est contrarium, tum quia sequeretur quod anima ab igne corporeo destrueretur, quod est impossibile. Anima igitur non potest pati ab igne corporeo. Præterea, in- 5
ter agens & patiens oportet esse proportionem aliquam. Sed inter animam & ignem corporeum non videtur esse aliqua proportio, cum sint diuersorum generum, ergo anima non potest pati ab igne corporeo. Præterea, om- 6
ne quod patitur mouetur. Anima autem non mouetur, cum non sit corpus, ergo anima non potest pati. Præ- 7
terea, anima est dignior quam corpus quintæ essentiæ.

Primum.

Universidad de Deusto
Biblioteca

Sed corpus quintæ essentiæ pati est ominino impossibile. ergo multo magis anima. Præterea, Augustin. dicit 22. super Gene. ad literã. quod agens est nobilius patiente. Sed ignis corporeus non est nobilior anima. ergo ignis non potest agere in animam. Sed dicendum, quod ignis non agit in animam virtute propria & naturali, sed inquantum est instrumentum diuinæ iustitiæ. Sed contra, sapientis artificis est vti conuenientibus instrumentis ad finem suum. Sed ignis corporeus non videtur esse conueniens instrumentum ad puniendum animam, cum hoc non cõueniat ei ratione suæ formæ, per quam instrumentum adaptatur ad effectum, vt dolabra ad dolandum, & serra ad secandum. non enim sapienter ageret artifex si vteretur serra ad dolandum & dolabra ad secandum. ergo multo minus Deus qui est sapientissimus vtitur igne corporeo, vt instrumento ad puniẽdum animam. Præterea, Deus cum sit actor naturæ nihil contra naturam facit, vt dicit quædam glos. Roma. vndecimo, sed contra naturam est vt corporeum in incorporeũ agat. ergo hoc Deus non facit. Præterea, Deus non potest facere quod cõtradictoria sint simul vera. hoc autem sequeretur si substraheretur alicui, quod est de essentia eius. puta si homo non esset rationalis, sequeretur quod esset simul homo & non homo. ergo Deus non potest facere quod aliqua res careat eo quod est ei essentiale. Sed esse impassibile est essentiale animæ, conuenit enim ei inquantum est immaterialis. ergo Deus non potest facere quod anima patiatur ab igne corporeo. Præterea, vnaquæq; res habet potẽtiam agendi secundum suam naturam. non ergo potest res aliqua accipere potentiam agendi quæ sibi non competit, sed magis alteri rei, nisi à propria natura immutetur in aliam naturam, sicut aqua non calefacit, nisi fuerit ab igne transmutata. Sed habere potentiam agendi in res spirituales non competit naturæ ignis corporei, vt ostensum est. Si ergo à Deo hoc habet vt instrumentum diuinæ iustitiæ quod in animam separatam agere possit, videtur quod iam non sit ignis corporeus, sed alterius naturæ. Præterea, id quod fit virtute diuina habet propriam & veram rationem rei in natura existẽtis. Cum enim diuina virtute aliquis cæcus illuminatur recipit visum secundum veram & propriam rationem naturalem visus. Si anima igitur virtute diuina patiatur ab igne prout est instrumentum diuinæ iustitiæ, sequitur quod anima vere patiatur secũdum propriam naturam passionis. pati autem dupliciter dicitur. Vno modo secundum quod pati dicitur recipere tantum, sicut intellectus patitur ab intelligibili & sensus à sensibili. Alio modo per hoc quod abiicitur aliquid à substantia patientis, sicut cum lignum patitur ab igne. Si igitur anima separata patitur ab igne corporeo diuina virtute, prout ratio passionis consistit in receptione tantum, cum receptum sit in recipiente secundum modum eius, sequitur quod anima separata recipiat ab igne corporeo immaterialiter & incorporaliter secundum modum suum. Talis autem receptio non est animæ punitiua, sed perfectiua. ergo hoc huiusmodi non erit ad pœnam animæ. Similiter etiam nec potest pati anima ab igne corporeo, prout passio abiicit à substãtia quia sic substantia animæ corrumperetur. ergo non potest esse quod anima patiatur ab igne corporeo, etiam prout est instrumentum diuinæ iustitiæ. Præterea, nullum instrumentum agit instrumentaliter nisi exercendo operationem propriam, sicut serra agit instrumentaliter ad perfectionem arcæ, secando. Sed ignis non potest agere in animam actione propria & naturali. Non enim potest calefacere animam. ergo non potest agere in animam vt instrumentum diuinæ iustitiæ. Sed dicendum, quod ignis aliqua actione propria agit in animam, inquãtum scilicet detinet eam vt sibi alligatam. Sed contra, si anima alligatur igni & ab eo detinetur, oportet quod ei aliquo modo vniatur. Non autem vnitur ei vt forma, quia sic anima viuificaret ignem, nec vnitur ei vt motor, quia sic magis pateretur ignis ab anima, quam econuerso. Non est autem alius modus quo substantia incorporea corpori vniri possit. ergo anima separata nõ potest alligari ab igne corporeo, nec ab eo detineri. Præterea, id quod est alligatum alicui, non potest ab eo separari. Sed spiritus damnati separantur aliquando ab igne corporeo infernali. Nam dæmones dicuntur esse in hoc aëre caliginoso. Animæ etiam damnatorum interdum aliquibus apparuerunt. Non ergo patitur anima ab igne corporeo, vt ei alligata. Præterea, id quod alligatur, alicui & detinetur ab eo, impeditur per ipsum à propria operatione. Sed propria operatio animæ est intelligere, à qua impediri non potest per alligationem ad aliquod corporeum, quia intelligibilia sua in se habet, vt in 3. de Anima dicitur. vnde nõ oportet vt ea extra se quærat. ergo anima separata non punitur per alligationem ad ignem corporeum. Præterea, sicut ignis per modum istum potest detinere animam, ita & alia corpora, vel etiam magis, inquantum sunt grossiora & grauiora. Si ergo anima non puniretur nisi per determinationem & alligationem, eius pœna non deberet soli igni attribui, sed magis aliis corporibus. Præterea, Augu. dicit 22. super Gene. ad literam, quod substantiam infernorum non est credendum esse corpoream sed spiritualem. Damascenus etiam dicit, quod ignis inferni non est materialis. ergo videtur quod anima non patiatur ab igne corporeo. Præterea, sicut dicit Greg. in moralibus delinquens seruus ad hoc punitur à domino, vt corrigatur. Sed illi qui sunt damnari in inferno corrigibiles sunt. ergo non debẽt puniri per ignem corporeum infernalem. Præterea, pœnæ per contrarium fiunt. Sed anima peccauit subdẽdo se corporalibus rebus per affectum. ergo non debet per aliqua corporalia puniri, sed magis per separationem à corporalibus. Præterea, sicut ex diuina iustitia reddũtur pœnæ peccatoribus, ita & præmia iustis. Sed iustis non redduntur præmia corporalibus sed spiritualia tantum. vnde si qua præmia corporalia iustis reddenda scriptura traduntur, intelliguntur Metaphorice sicut dicitur Lucæ. 22. vt edatis & bibatis, &c. ergo & peccatoribus non infliguntur pœnæ corporales, sed spirituales tantum, & ea quæ pœnis corporalibus in scripturis dicuntur, erunt Metaphoricè intelligenda. Et sic anima non patietur ab igne corporeo.

SED CONTRÀ, idem ignis est quo punientur corpora & animæ damnatorum & dæmones, vt patet per illud Matth. 25. Ite maledicti &c. Sed corpora damnatorum necessarium est quod puniantur igne corporeo: pari ergo ratione animæ separatæ igne corporeo puniuntur. *Contra.*

CONCLVSIO.

Animæ separatæ damnatorum patiuntur ab igne corporeo vere, vt diuinæ iustitiæ instrumento, non passione corruptiua seu alteratiua, vel aliqua imaginaria cogitatione, sed apprehendendo, vt nociuum sibi, quam apprehensionem in ipsis sequitur dolor ineffabilis gemitus.

RESPONDEO dicendum, quod circa passionem animæ ab igne multipliciter aliqui loquuti sunt. Quidam enim dixerunt, quod anima non patietur pœnã ab aliquo igne corporeo, sed spiritualis eius afflictio quæ metaphoricè in scripturis ignis nomine designatur. Et hæc fuit opinio Origenis.. Sed hoc pro tanto non videtur sufficiens, quia, vt Augustinus dicit 21. de Diuitate Dei, oportet intelligi ignem esse corporeum, quo cruciabuntur corpora damnatorum, quo etiam igne & dæmones & animæ, cruciantur secundum sententiam de eo inductam. Et ideo aliis visum fuit quod ignis ille corporeus est, sed non ab eo immediatè anima patitur pœnam, sed ab eius similitudine secundum imaginariam visionem. sicut accidit dormientibus, quod ex visione aliquorum terribilium, quæ se perpeti vident, veraciter affliguntur, licet ea à quibus afflinguntur non sint vera corpora, sed similitudines corporum. Sed hæc positio stare non potest, quia in superioribus est ostensum, quod potentiæ sensitiuæ partis, inter quas est vis imaginatiua, non manent in anima separata. & ideo oportet dicere, quod ab ipso corporali igne patitur anima separata. Sed quomodo patiatur videtur difficile assignare. Quidam enim dixerunt quod anima separata patitur ignem, hoc ipso, quod videt. Quod tangit Gregorius in quarto Dialo. dicens. Ignem eo ipso patitur anima, quo videt. Sed cum videre sit perfectio videntis: omnis visio est delectabilis inquantum huiusmodi. vnde nihil inquantum est visum, est afflictiuum, sed inquantum apprehenditur vt nociuum. Et ideo alij dixerunt quod anima videns illum ignem & apprehendens vt nociuum sibi ex hoc affligitur. Quod tangit Gregorius quarto Dialog. dicens: quod anima cum cremari se conspicit, crematur. Sed tunc considerandum restat vtrum ignis secundum rei veritatem sit nociuus animæ, vel non. Et si quidẽ non sit animę nociuus secundũ rei vetitatẽ, sequetur quod anima decipietur in sua existimatione, quia apprehendit ipsum vt nociuum. Et hoc videtur inopinabile præcipue quantum ad dæmones, qui acumine intellectus vigent in rerum naturis cognoscendis. Oportet ergo dicere quod secundum rei veritatem ille ignis corporeus animæ sit nociuus, vnde Greg. in 4. dial. concludit dicens. Colligere ex dictis euangelicis possumus, quod incendium anima non solum videndo, sed experiendo patiatur. Ad inuestigandum ergo quomodo ignis corporeus animæ vel dæmoni nociuus esse possit, considerandum est, quod nocumentum alicui non infertur secundum quod recipit id quo perficitur, sed secundum quod à suo contrario impeditur, vnde passio animæ per ignem non est secundum receptionem tantum, sicut patitur intellectus ab intelligibili & sensus à sensibili, sed secundum quod aliquid patitur ab altero per viam contrarietatis & obstaculi. hoc autem contingit dupliciter. Impeditur enim aliquid vno modo à suo cõtrario quantum ad esse suum, quod habet ex aliqua forma inhærente, & sic patitur aliquid à suo contrario per alterationem & corruptionem, sicut lignum ab igne comburitur. Aliquid autem impeditur ab aliquo obstante vel contrariante quantum ad suam inclinationem, sicut naturalis inclinatio lapidis est, vt feratur deorsum, impeditur autem ab aliquo obstante & vim inferente, vt per violẽtiam quiescat vel per violentiam moueatur. Neuter autem modus passionis pœnalis est in re cognitione carẽte. Nam vbi non potest esse dolor & tristitia, non competit ratio afflictionis & pœnæ. Sed in habente cognitionem ex vtroque modo passionis consequitur afflictio & pœna, sed diuersimodè. Nam passio quæ est secundum alterationem à cõtrario infert afflictionem & pœnam secũdum sensibilem dolorem, sicut cum sensibile excellẽs corrumpit harmoniam sensus, & ideo excellentiæ sensibilium & maxime tangibilium dolorem sensibilem inferunt, contemperationes autem eorũ delectant propter conuenientiam ad sensum. Sed secunda passio non infert pœnam secundum dolorem sensibilem, sed secundum interiorem tristitiam, quæ oritur in homine vel in animali, ex hoc quod aliquid interiori aliqua vi apprehenditur vt repugnans voluntati, vel cuicunque appetitui, vnde ea, quæ sunt contraria voluntati & appetitui affligunt, & magis interdum quam ea, quæ sunt dolorosa secundum sensum, præeligeret enim aliquis verberari & graui ter secundum sensum affligi, quam vituperia sustinere, vel aliqua huiusmodi, quæ voluntati repugnant. Secundum igitur primum modum passionis anima nõ potest pati pœnam ab igne corporeo, non enim possibile est quod ab eo alteretur & corrumpatur. Et ideo non eo modo ab igne affligitur, vt ex eo dolorem sensibilem patiatur, potest autem pati anima ab igne corporeo secundo modo passionis, inquantum per huiusmodi ignem impeditur à sua inclinatione vel voluntate: quod sic patet. Anima enim & quælibet incorporalis substantia, quantum est de sui natura non est obligata alicui loco, sed transcendit totum ordinẽ corporalium. Quia ergo alligetur alicui & determinetur ad aliquem locum per quandam necessitatem, est contra eius naturam & contrarium appetitui naturali: & hoc dico nisi inquantum coniungitur corpori, cuius est forma naturalis, in quo aliquam perfectionem consequitur. Quod autem aliqua spiritualis substantia alicui corpori obligetur, nõ est ex virtute corporis potentis substantiã incorpoream detinere, sed ex virtute alicuius superioris substantiæ alligantis spiritualem substantiam tali corpori, sicut etiam per artes magicas permissione diuina virtute superiorum dæmonum aliqui spiritus rebus aliquibus alligãtur vel annulis, vel imagitnibus, vel huiusmodi rebus. Et per hunc modum animæ & dæmones alligantur virtute diuina in sui pœnam corporeo igni. vnde Aug. dicit 21. de Ciuitate Dei. Cur non dicamus quamuis multis, tamen miris modis etiã spiritus incorporeos posse pœna corporalis ignis affligi, si spiritus hominum etiam ipsi profecto incorporei & nunc possunt includi corporalibus membris, & tunc poterunt corporum suorum vinculis insolubiliter alligari. Adhærebunt ergo spiritus, licet incorporei, corporalibus ignibus cruciandi, accipiẽtes ex ignibus pœnã non dantes ignibus vitã. Et sic verũ est quod ignis ille inquantũ virtute diuina detinẽt animam alligatam, agit in animam, vt instrumentum diuinæ iustitiæ, & inquantum anima apprehendit illũ ignem vt sit sibi nociuum, interiori tristitia affligitur. Quæ quidem maxima est cum cõsiderat se infimis rebus subdi, quæ nata fuit Deo per fruitionem vniri. Maxima ergo afflictio damnatorum erit ex eo quod à Deo separabuntur, secunda vero ex hoc quod rebus corporalibus subdentur & infimo & abiectissimo loco.

Prima opinio. *Reproba.* *Secunda opinio.* *Reprobatio.* *Tertia opinio.* *Idẽ 4. sent. dist. 44. q. 3. art. 3 & in de verit. mat. 26. q. 1.* *RESP.* *De qualitate pœn. animæ.*

ET PER HOC patet solutio ad septem, quæ primo obiiciuntur. Non enim dicimus q̃ anima patiatur ab igne corporeo vel recipiendo tantũ, vel secundum alterationem à cõtrario, prout prædictæ obiectiones procedũt. Ad 8. dicendũ, quòd instrumentum non agit virtute suã, sed virtute principalis agẽtis. Et ideo cũ ignis agat in animã vt instrumentũ diuinæ iustitiæ, non est attendenda dignitas ignis, sed diuinæ iustitiæ. Ad 9. dicẽdũ, quòd corpora sunt cõuenientia instrumenta ad puniendum damnatos. Conueniens enim est vt qui suo superiori, scilicet Deo subdi noluerunt, rebus inferioribus subdãtur per pœnã Ad 10. dicendũ, q̃ Deus & si non faciat contra naturam, operatur tamen supra naturã, dum facit quod natura non potest. Ad 11. dicendũ, quod esse impassibile à re corporali per modum alterationis animæ cõpetit secundũ rationem suæ essentiæ, hoc autem modo nõ patitur diuina virtute, sed sicut dictũ est. Ad 12. dicendũ, q̃ ignis non habet potentiã agendi in animam, vt virtute propria agat sicut ea quæ naturaliter agũt, sed instrumentaliter tantũ, & ideo non sequitur q̃ mutetur à sua natura. Ad 13. dicẽdũ, q̃ neutro illorũ modorũ anima ab igne corporeo patitur, sed sicut dictũ est. Ad 14 dicẽdum, q̃ ignis corporeus & si non calefaciat animã, habet tamen aliam operationẽ vel habitudinẽ ad animã, quam corpora nata sunt habere ad spiritũ, vt scilicet eis aliqualiter vnitãtur. Ad 15. dicendũ, quòd anima non vnitur igni puniẽti vt forma, quia nõ dat ei vitã, vt Aug dicit, sed vnitur ei modo quo spiritus vniuntur locis corporeis per cõtactũ virtutis, quamuis etiam nõ sint ipsorũ motores. Ad 16. dicẽdum, q̃ sicut iam dictum est anima affligitur ab igne corporeo, inquantũ apprehendit eũ sibi vt nociuũ per modum alligationis & detentionis, hæc autem apprehensio affligere potest, etiã cum non est actu alligata, ex hoc solũ q̃ apprehẽdit se alligationi deputatam, & per hoc dicuntur dæmones secum ferre gehennã quocunque vadunt. Ad 17. dicendũ, quòd licet anima ex huiusmodi alligatione nõ impediatur ab intellectuali operatione, impeditur tamen à quadã naturali libertate, qua est absoluta ab omni obligatione ad locum corporalem. Ad 18. dicendũ, quod pœna gehennæ nõ solum est animarũ, sed etiam corporum, propter hoc ponitur ignis maximè pœna gehennalis, quia ignis est maxime corporũ afflictiuus. Nihilominus tamen & alia erunt afflictiua, secundum illud Psal. Ignis sulphur &c. Competit etiã amori inordinato, quæ est peccandi principium, vt sicut cœlum empyreum respondet igni charitatis, ita ignis inferni respondeat inordinatæ cupiditati. Ad 19. dicẽdum, quod Augustin. dicit non determinando sed inquirendo, vel si hoc opinando dixit, expresse postmodum hoc reuocat in 21. de Ciuita. Dei. vel potest dici quod pœna infernorum dicitur esse spiritualis, quantum ad proximum affligens, quod est ignis apprehensus, vt nociuus per modum detentionis & alligationis. Ad 20. dicendum, quod Gregorius hoc introducit per modum obiectionis quorundam qui credebãt omnes pœnas quæ à Deo infliguntur esse purgatorias & nullam esse perpetuam, quod quidem falsum est. Inferuntur enim à Deo quædam pœnæ, vel in hac vita, vel post hãc vitam ad emendationem vel purgationem. Quædam vero ad vltimam damnationem. Nec tales pœnæ à Deo infligũtur eo quod ipse delectetur in pœnis, sed eo quod delectatur in iustitia, secundum quam peccantibus pœna debetur. Sic etiam apud homines quædam pœnæ infligũtur ad correctionem eius qui punitur, sicut cum pater flagellat filiũ. quædam autem ad finalem cõdemnationem, sicut cum iudex suspendit latronem. Ad 21. dicendum, q̃ pœnæ sunt per contrarium quantum ad intentionem peccantis. Nam peccans intendit proprie satisfacere voluntati, pœna etiam est contraria voluntati ipsius, inquantum ex sapientia diuina procedit, vt illud in quo quærit aliquis suam voluntatem implere in contrarium ei vertatur. Et sic dicitur in lib. Sap. per quæ peccat quis per hæc & torquetur, vnde quia anima peccat corporalibus inhærendo, ad diuinam sapientiam pertinet vt per corporalia puniatur. Ad 22. dicẽdũ, quod anima præmiatur per hoc quod fruitur eo quod est supra se, punitur autem per hoc quod subditur his quæ sunt infra ipsam. Et ideo præmia animarum non sunt corporaliter intelligenda, sed spiritualiter, pœnæ autem intelligi possunt corporaliter.

Universidad de Deusto
Biblioteca

QVÆSTIO VNICA.

DE VNIONE VERBI INCARNATI,

In quinque articulos diuisa.

Primo enim quæritur vtrum hæc vnio facta sit in persona vel in natura.

2 Vtrum in Christo sit vna tantum hypostasis.

3 Vtrum Christus sit vnum naturaliter vel duo.

4 Vtrum in Christo sit vnum tantum esse.

5 Vtrum in Christo sit vna tantum operatio.

Num vnio incarnati verbi sit facta in natura vel in persona.

ARTIC. 1.

QVÆSTIO est de vnione verbi incarnati. Et primo quæritur, vtrum hęc vnio facta sit in persona, vel in natura.

Primum. Videtur autem quod in natura. dicit enim Athanasius, quod sicut anima rationalis & caro vnus est homo, ita Deus & homo vnus est Christus: sed anima rationalis & caro vniuntur in vnam naturam humanam, ergo Deus & homo vniuntur in vnam naturam

2 Christi. Præterea, Damascenus dicit in tertio libro. Hoc facit hæreticis errorem, quia dicunt idem naturam & hypostasim. Sed hoc non videtur falsum esse, quia in quolibet simplici & præcipue in Deo idem est suppositum & natura. ergo non est falsum quod hæretici dicunt quod si vnio verbi facta sit in persona, quod sit facta in natura. Præterea,

3 Damascenus dicit in tertio libro quod inconuertibiliter & inalterabiliter vnitæ sunt adinuicem duæ naturæ. Sed vnio naturarum videtur importare vnionem naturalem. ergo

4 vnio facta est in natura. Præterea, in omnibus illis in quibus suppositum aliquid habet præter naturam speciei, vel accidens, vel naturam indiuidualem, necesse est quod differat suppositū à natura, vt patet per Philosophum in 7. Metaphy. Sed si vnio humanæ naturæ ad verbum non est facta in natura humana. Non pertinebit ad naturā speciei ipsius verbi. ergo sequetur quod suppositū verbi sit aliud à natura diuina. quod est impossibile. videtur ergo quod vnio facta sit in natura. Præterea, omnis vnio terminatur ad ali-

5 quod vnum, quod est posterius ipsa vnione. Sed vnitas personæ verbi cum sit æterna non est posterior vnione quæ facta est in plenitudine tęporis. ergo vnio nō est facta in persona. Præterea, vnio importat additamentum quoddam.

6 vnde nō potest fieri vnio in aliquo quod est summę simplicitatis. Sed persona verbi cum sit vere Deus, est summę simplicitatis. ergo in persona verbi nō potest fieri vnio. Præterea, duo quæ non sunt vnius generis, non possunt in ali-

7 quo vniri. Ex linea enim & albedine non fit vnum. Sed humana natura multo plus differt à diuina, quam ea quæ differunt genere. ergo non potest simul humanæ & diuinæ

8 naturæ vnio fieri in persona vna. Præterea, persona & natura verbi differunt solum secundum modum intelligendi, inquantum in persona verbi importatur relatio originis. non autem in natura. Sed per relationem originis verbum non refertur ad humanam naturam, sed ad partem. ergo eodem modo se habent ad naturam assumptam persona verbi & natura eius. Si ergo est facta vnio in persona, erit fa-

9 cta vnio in natura. Præterea, incarnatio excitat nos ad Deum incarnatum diligendum. Sed non debemus plus diligere vnam personam diuinam quam aliam, quia quorum est eadem bonitas debet esse eadem dilectio. ergo vnio incarnationis facta est in natura communi tribus personis.

10 Præterea, secundum Philosophum in secundo de Anima, viuere viuentibus est esse. Sed in Christo est duplex vita, scilicet humana & diuina. ergo est illi duplex esse, & per consequens duplex persona. Esse enim est suppositi vel perso-

11 næ. Non ergo facta est vnio in persona. Præterea, sicut forma partis cōparatur ad materiam, ita forma totius ad suppositum. Sed forma partis non potest esse nisi in materia propria. ergo forma totius quæ est natura non potest esse nisi in proprio supposito quod est persona humana. Et eadem ratione natura diuina est etiam in persona diuina. ergo si sint ibi duæ naturæ oportet quod sint ibi duę personæ.

12 Præterea, omne quod vere prædicatur de aliquo, potest supponere pro ipso. Sed natura diuina vere prædicatur de persona verbi. ergo potest supponere pro ipsa. Si ergo facta est vnio in persona. vere potest dici quod facta sit vnio

13 in natura. Præterea, omne quod vnitur alicui, aut vnitur ei essentialiter, aut accidentaliter. Sed humana natura non vnitur verbo accidentaliter, quia sic retineret suā personalitatem & essent duæ personæ. Omnis enim substantia alteri adueniens retinet suam singularitatem, sicut vestis induta, & equus equitantis. ergo aduenit ei essentialiter quasi pertinens ad essentiam vel naturam verbi. est ergo vnio facta in natura. Præterea, nihil quod comprehenditur sub

14 alio, extendit se ad aliquid extrinsecum, sicut quod comprehenditur loco non est exterius loco. Sed suppositum cuiuslibet naturæ comprehenditur sub natura illa. vnde & dicitur res naturæ. sic enim comprehenditur indiuiduum sub specie, sicut species sub genere. Cum ergo verbum sit suppositū diuinæ naturæ, non potest se extendere ad aliam naturam vt sit eius suppositum, nisi efficiatur natura vna.

15 Præterea, natura se habet ad suppositum per modum formalioris & simplicioris & constituentis. hoc autem modo non potest se habere natura humana ad personam verbi. ergo persona verbi non potest esse persona humanæ naturæ.

16 Præterea, actio attribuitur supposito vel personæ, quia actiones singularium sunt secundum Philosophum. Sed in Christo sunt duæ actiones. vt Damasce. probat in tertio lib. ergo sunt ibi duæ personæ. Non ergo facta est vnio in persona. Præterea, persona diffinitur esse naturæ proprietate

17 distincta. Si ergo facta est vnio in persona. sequitur quod facta sit vnio in natura.

Contra. SED CONTRA est quod Augustinus dicit in lib. de Fide ad Petrum. duarum naturarum veritas manet in Christo secundum vnam personam. Præterea, ad Orosium dicit: duas naturas cognoscimus in vna persona filij. 2

CONCLVSIO.

Humana natura vnita est verbo non accidentaliter, vel essentialiter, sed subsistantialiter, aut hypostatice, seu non in vnitate naturæ, sed in vnitate personæ, vt eadem persona diuina esset Deus, & homo.

RESP. RESPONDEO dicendum, quod ad euidentiam huius quæstionis primo oportet considerare quid est natura 2. quid est persona 3. quomodo vnio verbi incarnati facta est in persona, non in natura. Sciendum est ergo quod

Idem prima parte q. 29. art. 1. ad. 4. Et 3. part q. 2. art. 3. Et 3. scrip. dist. 5. art. 2. nomen naturæ à nascendo sumitur. vnde primo est dicta natura, quasi nascitura ipsa natiuitas viuentium, scilicet animalium & plantarum, deinde tractum est nomen naturæ ad principium prædictæ natiuitatis. Et quia huiusmodi natiuitatis principium intrinsecum est, vlterius deriuatum est nomen naturæ ad significandum interius principium motus, secundum quod dicitur in 2. Physi. quia natura est principium motus in eo in quo est per se non secundū accidens. Et quia motus naturalis, præcipue in generatione, terminatur ad essentiam speciei. vlterius essentia speciei, quam significat diffinitio naturæ vocatur. vnde & Boëtius dicit in lib. de Duabus naturis, quod natura est vnumquodq; informans specifica differentia. Et hoc modo hîc natura accipitur. Ad intelligendum autem quid sit persona considerandum est q̄ si aliqua res est, in qua nō sit aliud quam essentia speciei, ipsa essentia speciei erit per se indiuiduaIiter subsistens. & sic in huiusmodi re idē esset realiter suppositum & natura, sola ratione differēs. inquantū scilicet natura dicitur, prout est essentia speciei, suppositū vero inquantū per se subsistit. Si vero aliqua res sit, intra quā præter essentiam speciei, quam significat diffinitio, sit aliquid aliud, vel accidens, vel materia indiuidualis, tunc suppositū non erit omnino idem quod natura, sed habebit se per additionē ad naturam, sicut apparet præcipue in his quæ sunt ex materia & forma cōposita. & quod dictum est de supposito intelligendum est etiā de persona in rationali natura, cum persona nihil aliud sit quia suppositum rationalis naturæ, secūdum q̄ Boë. dicit in lib. de Duabus naturis, q̄ persona est rationalis naturæ indiuidua substantia. Sic ergo patet quod nihil prohibet aliqua vniri in persona, quæ nō sunt vnita in natura. potest enim indiuidua substantia rationalis naturæ habere aliquid, quod nō pertinet ad naturam speciei. & hoc vnitur ei personaliter non naturaliter. hoc igitur modo accipiendum est quod natura humana vnita est verbo Dei in persona, non in natura: quia si non pertinet ad naturam diuinam, pertinet autem ad personam ipsius, inquantum persona verbi assumendo adiunxit sibi humanam naturam. Sed de modo huiusmodi coniunctionis dubitatio & discordia

Hæresis Nestorij. accidit, videmus enim in creaturis quod dupliciter aliquid alicui aduenit, scilicet accidentaliter & essentialiter. Nestorius igitur & ante ipsum Theodorus Monestenus posuerunt naturam humanam coniunctam esse verbo accidentaliter, scilicet secundum gratiæ inhabitationem, ponentes quod verbum Dei vnitum erat homini Christo, sicut habitans in ipso vt in templo suo, videns autē quod omnis substantia cōiuncta alteri accidentaliter retinet seorsum suam propriam singularitatem, sicut vestis adueniens homini, aut domus cōtinens habitatorem: vnde sequitur quod homo ille habuerit propriam singularitatem, quæ est personalitas eius: sequebatur ergo secundū Nestorium quod in Christo persona hominis esset distincta persona à persona verbi, & quod esset alius filius hominis & alius filius Dei,

Reprobatio. vnde beatam virginem non confitebatur matrem Dei, sed matrem hominis. Sed hoc est omnino absurdum. Primo quidem quia sacra scriptura aliter loquitur de hominibus, in quibus verbum Dei habitauit per gratiam, & aliter de Christo, nam de aliis dicit, quod factum est verbum Domini ad talem prophetam, sed de Christo dicit. verbum caro factum est, id est homo quasi ipsum verbum personaliter sit homo. Secundo quia Apostolus ad Philipenses. secundo hanc vnionem ex incarnatione exinanitionem filij Dei vocat. Manifestum est autem quod inhabitatio gratiæ non sufficit ad rationem exinanitionis, alioquin exinanitio competeret non solum filio, sed etiam patri & spiritui sancto de quo dominus dicit Ioannis decimoquarto apud nos manebit, & in nobis erit, & de se & patre, ad eum veniemus, & apud eum mansionem faciemus, propter hoc igitur & multa alia, prædictus error damnatus est in concilio

Secunda hæresis. Ephesino. Quidam vero cum Nestorio sustinentes humanam naturam accidentaliter verbo aduenisse, voluerunt euitare dualitatem personarum, quam ponebat Nestorius, ponentes quod verbum assumpsit animam & corpus sibi inuicem non vnita, vt sic non cōstitueretur persona humana ex anima & corpore, sed ex hoc sequitur maius inconueniens, quod Christus non verè fuerit homo, cum ratio

Reprobatio. hominis consistat in vnione animę & corporis. Et ideo etiā hic error damnatus est sub Alexādro tertio in concilio Tu-

Tertia hæresis. ronensi. Alij vero acceperunt aliam partem ponentes naturam humanam verbo essentialiter aduenire, vt quasi constaretur vna natura siue essentia, ex natura diuina & natura humana. Et ad hoc quidem Appollinaris Laudicensis tria dogmata posuit; vt Leo Papa dicit in epistola quadam ad Constantinopolitanos, quorum primum fuit quod posuit animam non esse vnitam in Christo, sed verbum carni loco animæ aduenisse, & sic ex verbo & carne fieret vna natura, sicut in nobis ex anima & corpore. In quo quidem dogmate Appollinaris secutus est Nestoriū. Sed quia Euāgelica scriptura expresse de anima Christi loquitur secundum illud Io. secundo potestatem habeo ponendi animam meam. Incidit secūdū dogma, vt poneret quidem animam sensitiuam esse in Christo. non autem rationalem, sed verbum fuisse homini Christo loco intellectus. Sed hoc est inconueniens, quia secundum hoc verbum non assumpsisset humanam, sed bestialem naturam, vt Augu. contra eum arguit in libro 83. quæstio. Tertium dogma eius fuit quod caro Christi est de fœmina sumpta, sed facta de verbo in carnem mutato atque conuerso. hoc autē est maxime impossibile, quia verbum Dei, cum sit vere Deus est immutabile omnino: vnde propter hæc dogmata damnatus est Appollinaris in concilio Constantinopolitano, & Eutices qui eius tertium dogma executus est in concilio Calcedonensi. Sic igitur si non est facta vnio in persona, sed solum secundum inhabitationē secūdum Nestorium, nihil nouum

Reprobatio dictorum. in Christi incarnatione accidit. Quod vero facta sit vnio in natura secūdum Appollinarem & Euticem, est omnino impossibile, quia enim species rerum cum sint sicut numeri in quibus addita vel subtracta variāt speciem, vt dicitur in octauo Metaphysicorum quæcunq; natura est in se perfecta impossibile est quod recipiat alterius naturæ additionem, vel si reciperet, non esset eadem natura, sed alia: diuina autem natura est perfectissima: similiter etiam humana natura habet perfectionem suæ speciei: vnde impossibile est quod vna alteri adueniat vnione naturali. Et si esset possibile iam id quod ex vtroque constitueretur, neq; esset natura diuina, neque humana, & sic Christus esset, neque homo, neque Deus, quod est inconueniens. Relinquitur ergo quod humana natura non est vnita verbo, neque accidentaliter, neque essentialiter, sed subsistantialiter, secundum, quod substantia significat hypostasim, & hypostatice vel personaliter: huius autem vnionis exemplum in rebus creatis nullum est propinquius quam vnio animę rationalis ad corpus, quod ponit Athanasius. Non quidem secundum quod anima est forma corporis, quia verbum non potest esse forma in materia, sed secundum quod corpus est animæ instrumentum, non quidem extrinsecum & aduentitium, sed proprium & coniunctum: vnde & Damascenus dicit humanam naturam esse organum verbi. Esset autem adhuc similius, sicut Augustinus dicit contra Fœlicianum, si fingamus sicut plerique volunt esse in mundo animam generalem, quæ possibilem materiam ad diuersas formas vnam faceret de se personam. Sed tamen omnia huiusmodi exempla sunt deficientia, quia vnio instrumenti est accidentalis. Sed hæc est quædam vnio singularis supra omnes modos vnionis nobis notos. Sicut enim Deus est ipsa bonitas & suum esse, ita etiam est ipsa vnitas per essentiam. Et ideo sicut virtus eius nō est limitata ad istos modos bonitatis & esse, qui sunt in creaturis, sed potest facere nouos modos bonitatis & esse nobis incognitos, ita etiam per infinitatem suæ virtutis potuit facere nouū modum vnionis, vt humana natura vniretur verbo personaliter, non tamen accidentaliter, quamuis ad hoc in creaturis nullum sufficiens exemplum inueniatur. vnde Augustinus dicit in epistola ad Volusianū de hoc mysterio loquens. Si ratio quæritur non est admirabile, si exemplum poscitur, non est singulare, demus Deo quicquid posse, quod fatemur nos inuestigare non posse. In talibus enim tota ratio facti est potentia facientis. Et Dionysi. dicit in capite secundo de Diuinis nomi. Iesu secundum nos diuina cōpositio, id est vnio & ineffabilis est verbo omni & ignota menti, tamen & ipsi primo dignissimorum angelorum.

Ad primū. AD PRIMVM ergo dicendum, quod similitudo non attēditur quantū ad hoc quod ex anima & carne fit vna hominis natura, sed quātum ad hoc quod vtrobique cōstituitur vna persona. Ad secundum dicēdum, quod quamuis 2 in diuinis natura & suppositū siue persona non differāt realiter differunt tamen ratione, vt dictum est. Et quia idem est subsistens in natura humana & diuina, non autem eadem essentia ex vtroq; componitur, inde est quod vnio facta est in persona, ad cuius rationem pertinent subsistere. non est autem ad naturam quæ importat essentiā rei. Ad tertium 3 dicendum, quod naturæ quidem vnitæ sunt in Christo, non tamen in natura, sed in persona, quod apparet ex hoc ipso quod dicuntur inconuertibiliter & inalterabiliter naturæ esse vnitæ. Ad quartum dicendum, quod hæretici dicen- 4 tes, quod si est facta vnio in persona, quod sit facta vnio in natura: non reputabant aliud esse personam & aliud naturam nec re, nec ratione, & ideo decipiebantur. Ad quin- 5 tum dicendum, quod proprie secundum vnionem dicitur aliquid vnitum, sicut secundum vnitatem dicitur aliquid vnum. Et ideo vnio non intelligitur terminari ad personam diuinam, secūdum quod est vna in se ab æterno, sed secundum quod est vnita humanæ naturæ in tempore. Et ita vnio secundum modum intelligendi præcedit personam, non prout est vna, sed prout est vnita. Ad sextum dicendum, 6 quod vnio non dicitur fieri in persona diuina, quasi ipsa persona diuina constituatur ex duobus sibiinuicem vnitis. hoc enim eius summæ simplicitati repugnaret. Sed dicitur vnio esse facta in persona inquantum diuina persona simplex subsistit in duabus naturis scilicet diuina & humana.

Ad septimum dicendum, quod duo quæ sunt diuersa se- 7 cundum genus, non vniuntur in vnam essentiam vel naturam. nihil tamen prohibet quin vniantur in vno supposito. Sicut ex linea & albedine non fit aliqua essentia. inueniuntur tamen in vno supposito. Ad octauum dicēdum, quod 8 persona filij Dei dupliciter potest considerari. vno modo secundum communem rationem personæ, prout significat quoddam subsistens. Et secundum hoc vnio facta est in persona secundum rationem personæ, sicut supra dictum est. Alio modo potest in persona filij considerari id quod est proprium personæ filij scilicet relatio qua refertur ad patrem. Et secundum huius relationis rationem non consi- deratur vnio duarum naturarum. Ad nonum dicendum 9

Universidad de Deusto
Biblioteca

quod sicut incarnatio nihil bonitatis adiicit ad personã diuinam,& ita etiã nihil adiicit ei diligibilitatis:vnde persona verbi incarnati nõ est plus diligenda quã persona verbi simpliciter, licet sit secundum aliam rationem diligenda, quæ tamen ratio sub vniuersali bonitate verbi comprehenditur. Et propter hoc etiam non sequitur si incarnationis vnio facta est in vna persona & non in alia, quod propter
10 hoc vna persona sit magis diligenda quam alia. Ad decimum dicendum, quòd esse, est, & personæ subsistentis & naturæ in qua persona subsistit quasi secũdum illam naturam esse habens. Esse igitur personæ verbi incarnati est vnum ex parte personæ subsistentis, non autem ex parte
11 naturæ. Ad vndecimum dicendum, quòd non eodem modo se habet natura ad suppositum, sicut se habet forma ad materiam. Materia enim non constituitur in esse, nisi per formam: & ideo forma requirit determinatam materiam, quam faciat esse in actu. Sed suppositum non solum constituitur per naturam speciei, sed etiam alia quædam potest habere. Et ideo nihil prohibet naturam aliquam attribui supposito alterius naturæ. Ad duodecimum dicen-
12 dum, quòd natura diuina prædicatur de persona diuina propter identitatem rei, non autem secundum proprietatem modi significandi. Et ideo non oportet, quòd supposito vno supponatur alterum, quia etiam in diuinis hæc est vera:persona generat,non tamen hæc est vera:essentia ge-
13 nerat. Ad decimumtertium dicendum, quòd humana natura vnita est verbo,non quidem accidentaliter,neque etiã essentialiter quasi pertinens ad diuinam naturam verbi, sed substantialiter,id est hypostatice quasi pertinẽs ad ver-
14 bi hypostasim vel personam. Ad decimumquartum dicendum,quòd persona verbi comprehenditur sub natura verbi. Nec potest se ad aliquid vltra extendere. Sed natura verbi ratione suæ infinitatis comprehendit omnem naturam finitam. Et ideo cum persona verbi assumit naturam humanam non se extendit vltra naturam diuinam, sed magis accipit quod est infra: vnde dicitur ad Philipp. secundo quod cũ in forma Dei esset Dei filius semetipsum exinaniuit nõ quidem deponens magnitudinem formæ Dei,
15 sed assumens paruitatem humanę naturæ. Ad decimumquintum dicendum, quòd sicut natura verbi est infinita, ita & persona verbi infinita est. Et ideo natura diuina verbi correspondet ex æquo ipsi personæ verbi secundum se, natura autem humana correspondet verbo,secũdum quod factum est homo:vnde non oportet quòd natura sit simplicior & formalior verbo secundum se, sed est simplicior & formalior illo homine, qui est verbum caro factum, & con-
16 stituens ipsum inquantum est homo. Ad decimumsextum dicendum, quòd actio est suppositi secundum aliquã naturam vel formam. Et ideo non solum diuersificantur actiones secundum diuersitatem suppositorum, sed etiam secundum diuersitatem naturæ vel formæ, sicut etiam in vno & eodem homine alia actio est videre, & alia audire, propter diuersas potentias: vnde in Christo propter duas naturas sunt duæ actiones, licet sit vna persona vel hypo-
17 stasis. Ad decimumseptimum dicendum, quòd persona est quidem substantia distincta proprietate ad dignitatem pertinente:non autem secundum quod substãtia significat essentiam vel naturam, sed secundum quod significat hypostasim.

Num in Christo sit vna tantum hypostasis.

ARTIC. II.

Primum. SECVNDO quæritur, vtrum in Christo sit vna tantũ hypostasis,vel suppositum aut duo. Et videtur quod nõ sit vna tantum. Dicit enim Augusti.in libro contra Fœlicia.In mediatore Dei & hominum, aliud Dei filius, aliud hominis filius fuit. Sed nihil quod est vnum supposito vel secundum hypostasim est aliud & aliud: ergo in Christo
2 non est vnum suppositum tantum vel hypostasis. Præterea, Augustinus dicit in libro de Trinitate, quòd in Christo vtrumque est Deus propter suscipientem diuinitatem, & vtrumque homo propter suscipientem hominem. Sed nihil quod est vnum supposito vel secundum hypostasim est duo, vt possit dici vtrumque: ergo in Christo non est vna
3 hypostasis tantum, siue suppositum. Præterea, natura humana in Christo quædam substantia est. Sed non fuit substantia vniuersalis, quia substantia vniuersalis non est extra animam: ergo fuit substantia particularis. Sed substantia particularis est hypostasis: ergo in Christo humana natura fuit hypostasis, sed humana natura in Christo est aliquid præter hypostasim verbi Dei: ergo in Christo est aliqua hypostasis præter hypostasim verbi Dei. Et ita in Christo sunt plures hypostases. Præterea, hoc nomen 4
homo vniuoce dicitur de Christo & de Petro. Sed cum dicitur de Petro nihil aliud importat quam aliquid compositum ex anima rationali & corpore:ergo neque etiam cum dicitur de Christo: sed præter animam & corpus est in Christo hypostasis vel suppositum verbi Dei: ergo in Christo aliud est hypostasis vel suppositum humanæ naturæ, & aliud hypostasis vel suppositũ diuinæ. Et sic in Christo non est vna tantum hypostasis vel suppositum. Præ- 5
terea,nihil infinitum cõtineri potest sub natura finita. Sed suppositum vel hypostasis Dei verbi infinitatem habet:ergo non potest contineri sub natura humana quæ est finita. Sed omne suppositum continetur sub natura cuius est suppositum:ergo suppositum quod est verbum Dei non potest esse suppositum humanæ naturæ: sed necesse est esse aliquod aliud suppositum: ergo in Christo est aliquod aliud suppositum præter suppositum quod est verbum Dei: sunt ergo in Christo duo suppositа vel hypostases. Præterea, 6
sicut se habet genus ad speciem,ita se habet species ad individua. Sed eadem species non potest esse in diuersis generibus:ergo vnum indiuiduum non potest esse in diuersis speciebus. Sed hypostasis est substãtia indiuidua, & similiter suppositum:ergo non potest esse vna hypostasis vel suppositum humanæ naturæ & diuinæ quæ non sunt vnius speciei. Præterea,sicut in Trinitate est vna natura in tri- 7
bus personis,ita in Christo sunt duæ naturæ in vna persona. Sed tres personæ sunt vnum propter vnitatem naturæ, secundum illud Ioan.10. Ego & pater vnum sumus: ergo Christus est duo propter dualitatem naturarũ. Sed de nullo quod est vnum supposito vel secundum hypostasim potest dici quod sint duo,ergo Christus non est vnum suppo- 8
sito vel secundum hypostasim. Præterea,Christus secundum quod est filius Dei habet aliquid cõmune cum patre: secundum autem quod dicitur filius hominis nihil habet cum patre commune:ergo in Christo alius est filius Dei & aliud filius hominis.Nõ est ergo vnum suppositum vel secundum hypostasim. Præterea, id quod est de se incom- 9
municabile:nõ videtur de se posse fieri cõmunicabile,sicut nec quod de se est impossibile,potest fieri possibile, vt Cõment.dicit in 10.Metaphy. Sed humana natura secundum quod est in Christo de se est incommunicabilis,cum sit aliquid particulare: ergo non potest communicari supposito diuinæ naturæ: non ergo potest esse idẽ suppositũ humanę naturæ & diuinę. Præterea, vnumquodq; resoluitur in ea 10
ex quibus cõsistit.Si detur per impossibile quod verbũ Dei deponeret humanam naturam, iam humana natura haberet hypostasim propriam & suppositum: ergo & adhuc vnita habet propriam hypostasim & suppositum:non ergo est ibi vna hypostasis tantum vel suppositum vnum. Præ- 11
terea,non magis dependet natura à supposito quam suppositum à natura. Sed non potuit à verbo Dei assumi suppositum humanæ naturæ, quin assumeretur ipsa natura humana: ergo neque etiam potuit assumi natura humana, quin assumeretur suppositum humanæ naturæ. Sed assumẽs non est assumptum:ergo suppositum humanæ naturæ non est ipsum suppositum verbi Dei:ergo in Christo sunt duo suppositа. Præterea, anima & corpus in Christo non fuerũt 12
minoris virtutis aut dignitatis quam in nobis. Sed in nobis ex compositione animæ & corporis constituitur hypostasis siue suppositum,ergo & in Christo: non autem suppositum vel hypostasis verbi Dei quod est æternum,cum prædicta vnio sit temporalis:ergo in Christo sunt duo suppositа vel duę hypostases. Præterea,in Christo sunt tres substan- 13
tiæ corpus,anima & Deus. Sed anima non est compositum corporis:ergo Deus non est suppositum humanæ naturæ.

Præterea,secundum Porphyrium indiuiduationem facit 14
aggregatio proprietatum,quas impossibile est in alio reperiri. Sed in Christo fuit aggregatio proprietatum pertinentium ad humanam naturam,quæ non possunt in alio reperiri:ergo fecerunt indiuiduationem,non autem indiuiduationem verbi Dei,quod non est susceptiuum accidentium: ergo in Christo est aliud indiuiduum siue suppositũ quam suppositum verbi Dei. Sunt ergo in Christo duo suppositа.

Præterea, in his quorum non est aliqua proportio non 15
potest fieri vnum. Sed diuinæ naturæ quæ est infinita,nulla est proportio ad humanam,quę est finita: ergo non potest

ex

ex duabus naturis fieri vna hypostasis vel vnum suppositum. Præterea,generatio terminatur ad suppositũ.particulare enim est quod generatur. Sed in Christo est duplex
17 duplex supppositum & non vnum tantum. Præterea,verbum Dei assumpsit corpus & animam.non quidem vt separata sed vt vnita. Sed suppositum humanæ naturæ nihil est aliud quam anima & corpus prout sunt vnita. ergo in Chri-
18 sto est aliud suppositum præter suppositũ verbi Dei. Præterea,non potest esse idem simplex & compositum. Sed suppositum humanæ naturæ est compositum,cum humana natura sit composita. non enim suppositum potest esse simplicius quam natura cuius est suppositum. ergo cum suppositum diuinę naturæ sit simplex,erit in Christo illud suppositum præter suppositum diuinæ naturæ.

Contra. 1 SED CONTRA est quod Damascenus dicit in tertio lib. In Domino Iesu Christo vnam hypostasim cognosci
2 mus. Præterea,eorum quæ differunt supposito, vnum de altero non prædicatur. Si ergo in Christo esset aliud suppositum hominis & aliud Dei, non posset dici quod homo sit Deus vel Deus est homo, quod est erroneum. non ergo in Christo est aliud suppositum Dei & aliud hominis.

CONCLVSIO.

Non duæ, sed vna tantum in Christo hypostasis, siue suppositum est,verbi scilicet persona.

RESP. RESPONDEO dicendum, quod quidam volentes euitare Nestorij hęresim ponentis in Christo duas personas, posuerunt in Christo vnam personam, sed duas hypostases, siue duo suppositа: dicentes hunc hominem, demonstrato Christo esse suppositum & hypostasim humanæ naturæ, non autem diuinæ, quia per hoc quod dicitur, hic homo, nihil aliud importatur quam quædam particularis substantia ex anima & carne composita. pertinere tamen dicebant humanam hypostasim vel suppositum ad personam verbi, propter hoc quod est à verbo assumpta. Et hæc est opinio, quæ ponitur prima in septima distinctione tertij sententiarum. Sed qui hoc posuerunt, primo quidem vocem propriam ignorauerunt. hypostasis enim nihil aliud est quam indiuidua substantia, quæ etiam significatur nomine suppositi. Dicit autem Boëtius in libro de duabus naturis quod persona est indiuidua substantia rationalis naturæ. Sic ergo patet, quod non potest esse hypostasis rationalis naturæ,quin sit persona. Manifestum est autem naturam humanam esse rationalem naturam. vnde, si in Christo sit propria hypostasis humanæ naturæ, vel proprium suppositum præter hypostasim vel suppositum verbi Dei, consequens est quod sit propria persona humanæ naturæ in Christo, præter hypostasim verbi, & sic non differt hæc positio à positione Nestorij, Secundo, quia si detur quod persona addat supra hypostasim in rationali natura proprietatem aliquam ad dignitatem pertinentem, sicut dicuntur aliqui personam habere,quasi aliquam dignitatem habentes, sequetur quod vnio humanæ naturæ ad verbum non sit facta, nisi in aliquo accidentali id est in aliqua proprietate ad dignitatem pertinente,quod etiam Nestorius posuit. Vnde sciendum est, hoc esse hæresim damnatam in quinto concilio apud Constantinopolim celebrato, vbi sic legitur. Si quis introducere conatur in mysterio Christi duas subsistentias seu duas personas in vnam personam dici secũdum dignitatem & honorem & adorationẽ,sicut Theodorus & Nestorius insanientes conscripserunt,talis anathema sit. Nec enim adiectionem personæ vel subsistẽtiæ suscipit sancta Trinitas incarnato vno de sancta Trinitate Dei verbo. Vt igitur sciri possit quid in talibus concedendum sit,& quid negandum, considerandũ est quod nominum ad indiuiduationem pertinentium siue sint nomina primæ impositionis, sicut persona & hypostasis,quæ significant res ipsas, siue sint nomina secundæ impositionis,sicut indiuiduum suppositum & huiusmodi,quæ significant intentionem indiuidualitatis: quædam eorum pertinent ad solum genus substantiæ, sicut suppositum & hypostasis, quæ de accidentibus non dicuntur, & persona in rationabili natura:& etiam res naturæ secundum acceptionem Hilarij. quædam vero pertinent ad indiuiduationem in quocunque genere, sicut indiuiduum particulare & singulare,quæ etiam in accidentibus dicuntur.Est autem substãtiæ proprium vt per se & in se subsistat, accidentis autem est in alio esse.Et ideo illa nomina,quæ pertinent ad indiuiduationem substantiæ in illis solum locum habẽt, quæ per se & in se subsistunt,Et propter hoc etiam de partibus substantiarum non dicuntur, quia non sunt in seipsis, sed in toto,quamuis non sint in subiecto, de quibus tamen dici possunt nomina ad indiuiduationem pertinentia conuenienter tam in substantiis quã in accidentibus.non enim potest dici quod hæc manus sit persona, vel hypostasis,aut *Notato hac.* suppositum,quamuis dici possit quod sit aliquid particulare singulare vel indiuiduum.Manus enim & si pertineat ad genus substantiæ, quia tamen non est substantia completa in se subsistens,non dicitur hypostasis,aut suppositum, vel persona.Sic igitur quia humana natura in Christo non per se separatim subsistit, sed existit in alio, id est in hypostasi verbi Dei,non quidẽ sicut accidens in subiecto, neque proprie sicut pars in toto, sed per ineffabilem assumptionem, ideo humana natura in Christo potest quidem dici indiuiduum aliquod,vel particulare vel singulare,non tamen potest dici vel hypostasis, vel suppositũ, sicut nec persona,vnde relinquitur quod in Christo non est nisi vna hypostasis, vel suppositum,scilicet diuini verbi.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod de Christo di- *Ad primũ.* cuntur & diuina & humana. Et si quæratur id,de quo dicuntur, vnum & idem est, si autem consideretur id secundum quod prædicantur aliud & aliud est,vt Augu.dicit in primo de Trini.quia secundum naturam diuinam de Christo prædicantur diuina quidem secundum naturam diuinam, humana vero secundum naturam humanam. Cum ergo dicitur quod in Christo aliud est Dei filius, & aliud hominis filius,alietas non est referenda ad id,de quo vtrunque prædicatur, quod est vnum suppositum vtriusq; filiationis,sed ad id secundum quod prædicatur. Et ideo Aug.ibidem subiungit aliud inquam pro distinctione substantiæ, id est na- 2
turæ,non alius pro vnitate personæ. Ad secundum dicendum, quòd de Christo prædicatur quidem diuina natura, sed humana natura de eo prædicari nõ potest, sicut nec de Petro cũ quo est vniuoce homo:vnde non potest dici quod Christus sit duo vel vtrũque quasi sint duæ naturæ. Suppositum autem humanæ naturæ prædicatur quidem de Christo,sed non ponit in numerum cum supposito diuinæ naturæ,vt ostensum est:vnde relinquitur quod cum Christus dicitur vtrunque intelligatur materialiter, sicut cum dicitur paries & tectum sunt domus, quia vtrunque ad vnam domum concurrit:vnde & Aug.in libro contra Felicianum dicit quod vnus atque idem homo & corpus docetur & animus,vel potest dici,quod hoc quod dicitur vtrunque,referendum est ad numerum nominum duas naturas significantium: homo enim Christus dicitur & Deus & homo, sicut & Deus verbum, dicitur Deus & homo. Et hoc est, q dicitur vtrunque Deus propter suscipientem Deum, quia scilicet hoc nomen Deus prædicatur, & de Deo & de homine,& vtrunque homo, propter suscipientem hominem, quia hoc nomen homo de vtroque prædicatur. Ad tertiũ 3
dicendum,quòd ad rationem hypostasis vel suppositi non sufficit, quod aliquid sit particulare in genere substantiæ, sed vlterius requiritur quod sit perfectũ & in se subsistens, vt dictum est. Ad quartum dicendum,quòd vniuocatio & 4
æquiuocatio attenditur,secundum quod ratio nominis est eadem vel non eadem. Ratio autem nominis est quam significat diffinitio. Et ideo æquiuocatio & vniuocatio secũdum significationem attenditur, & non secundum suppositа. Et ideo hoc nomen homo vniuoce dicitur de Christo & de Petro, quia vtrobique significat vnam naturam,scilicet humanã compositam ex anima & corpore,sed in Christo supponit suppositum æternum quod non supponit in Petro. Ad quintum dicendum, quòd esse infinitum con- 5
uenit supposito vel hypostasi verbi Dei secundũ diuinam naturam:secundum vero humanam naturam competit ei esse sub natura humana: vnde Diony. dicit primo cap.de Diuinis nomi.quod intra nostram factus est naturam, qui omnem ordinem secũdum omnem naturam supersubstantialiter excedit. Ad sextum dicendum, quòd nomen spe- 6
ciei significat naturam sicut & nomen generis:vnde si vna species esset in diuersis generibus,sequeretur quod vna natura essent duæ naturæ. Sed indiuiduum importat aliquid, quod non pertinet ad naturam. Et ideo non est contra rationem indiuidui, quod idem indiuiduum sit suppositum duarum naturarum. Ad septimum dicendum,quòd natu- 7
ra diuina est omnino idem secundum rem, cum qualibet

trium

Universidad de Deusto
Biblioteca

trium personarum: & ideo tres personæ possunt dici esse vnum. Sed humana natura non est omnino idem secundū rem cum suo supposito, & ideo non prædicatur de eo, & sic non potest Christus dici esse duo propter duas naturas.

8 Ad octauum dicendum, quòd filius Dei habet commune cum patre diuinam naturam: non enim hypostasim vel personam. Filius autem hominis nō habet commune cum Deo patre nec hypostasim nec naturam: vnde ex hoc non sequitur quod inter filium Dei & filium hominis sit distinctio in persona vel hypostasi, sed solum in natura. Ad no-
9 num dicendum, quòd natura humana assumpta à verbo Dei, inquantum est indiuidua, habet quod non possit esse in multis, & secundum hoc dicitur incommunicabilis. Sed ex hoc ipso, quod est natura, habet quod sit in aliquo suppo-
10 sito. Ad decimū dicendū, quòd humana natura quādiu est verbo vnita, quia non secundū se existit, non habet proprium suppositum vel hypostasim præter personam verbi. Sed si separetur à verbo, haberet non solum propriam hypostasim aut suppositum, sed etiam propriam personam, quia iam per se existeret, sicut etiam pars corporis cōtinui quandiu est indiuisa à toto est in potentia & non in actu,
11 sed solum facta diuisione. Ad vndecimū dicendum, quòd in supposito includitur natura, non autem econuerso: & ideo non potuit assumi suppositum quin assumeretur natu-
12 ra: potuit enim econuerso contingere. Ad duodecimum dicendum, quòd vnio animæ & corporis in Christo ex hoc ipso est dignior quam nobis, quia non terminatur ad suppositum creatum, sed ad suppositum æternum verbi Dei.

13 Ad decimumtertium dicendum, quòd anima vnitur corpori, vt forma eius ad constituendum humanam naturam, non sic autem vnitur in Christo diuinitas humanitati, quia non est facta vnio in natura, vt supra dictum est: & ideo nō
14 est similis ratio. Ad decimumquartum dicendum, quòd propriorum accidentium aggregatio sufficienter probat indiuiduationem humanæ naturæ in Christo: non autem quod habeat rationem suppositi vel hypostasis, quia non
15 per se existit. Ad decimumquintum dicendum, quòd non est facta hoc modo vnio humanæ naturæ ad personam vel hypostasim verbi in Christo: vt adęquetur ei quasi comprehendens ipsam, vel secundum aliquam proportionem certam à persona verbi excedatur: quia adhuc manet persona verbi excedens humanam naturam in infinitum. Qui tamen infinitus excessus non excludit, quin quodam ineffabili modo persona Dei humanam naturam sibi copulauit in vnitatem hypostasis, quinimo infinita virtus assumen-
16 tis efficacius ad maiorem vnionem operatur. Ad decimumsextum dicendum, quòd generatio terminatur ad suppositum quidem, sicut quod generatur: ad naturam autem sicut ad id quod per generationem accipitur: vnde forma dicitur generationis terminus. Et quia generationes & motus secundum terminos distinguuntur: inde est quod Christi sunt duæ natiuitates secundum duas naturas, sed
17 vnus nascens propter suppositi vnitatem. Ad decimumseptimum dicendum, quod anima & corpus vnita constituunt suppositum & hypostasim, si per se existat quod ex vtroque componitur, quod in proposito non contingit.

18 Ad decimumoctauum dicēdum, quòd Christus est simplex secundum diuinam naturam, compositus autem secundum naturam humanam, vt patet per Dionysium primo capitulo de diuinis nominibus.

senex à seipso puero. Sed sicut differētia accidentalis facit alterum ita differētia substantialis facit aliud: ergo si idem suppositum mutari posset de vna differentia substantiali in aliam, esset aliud & aliud: pari ergo ratione si idem suppositum habeat simul duas differentias substantiales simul erit aliud & aliud. Sed habere duas naturas, est habere duas differentias substantiales: quia natura est vnumquodque informans specifica differentia, vt Boëtius dicit in libro de duabus naturis: ergo Christus simul est aliud & aliud, & ita simul est duo. Præterea, vnumquodque est illud quod vere de eo prædicatur. Sed aliud prædicat hoc 5
nomen homo de Christo, & aliud hoc nomen Deus: hoc enim prædicat vtrūque nomen, quod significat. Sicut enim hoc nomen album nihil aliud significat quam qualitatem, secundum Philosophum, ita hoc nomen homo nihil aliud significat quam humanitatem, quæ est aliud à diuinitate quam significat hoc nomen Deus: ergo Christus est aliud & aliud, & ita est duo. Sed dicendum quod hoc nomen homo in sui significatione includit suppositum humanitatis, quod non est aliud à suppósito diuinitatis: & ideo Christus secundum quod est Deus & homo non est aliud & aliud.

Sed contra, ad diuersitatem aliquorum, non requiritur quod sint diuersa secundum omne quod in eis est, sed suf- 6
ficit si secūdum aliquid sunt diuersa: homo enim & asinus conueniunt quidem in animali, sed differunt rationali & irrationali differentia. Ad hoc ergo quod aliud prædicet hoc nomen homo de Christo, & aliud hoc nomen Deus, sufficit si natura significata sit alia & alia, quamuis sit suppositum idem. Præterea, Christus inquantum Deus est 7
aliquid vnum vnitate increata, inquantum autem est homo est vnum vnitate creata. Sed vnitas creata & vnitas increata sunt duę vnitates: ergo Christus est duo. Præterea, 8
sequitur, Christus est vnū tātum: ergo est hoc & non aliud, à destructione consequentis. Sequitur si non potest dici, quòd Christus sit homo & non aliud quod non possit dici quod Christus non sit vnum tātum, sed hæc est falsa, Christus est homo tantum: ergo Christus est homo & aliud, & ita Christus est duo. Præterea. hęc propositio: Christus est 9
Deus & homo, est propositio plures, cum sit de prædicato copulato Sed omnis talis propositio prædicat plura: ergo Christus non est vnum tantum sed plura. Præterea, secū- 10
dum Philosophū in octauo Metaphysicorum ex pluribus quorum vnum est in potentia & aliud non, non fit aliquid vnum, sed multa: vnde cum dico, homo est animal bipes: prædicatur de homine aliquid vnum, non autem cum dicitur, Sortes est albus musicus. Sed humanitas & diuinitas non se habent vt potentia, & actus: ergo cum dicitur, Christus est Deus & homo, non ponitur vnum, sed multa: & ita Christus non est vnum sed duo. Præterea, suppositum di- 11
citur id quod est subsistens. Sed alia ratio subsistendi est filij hominis, & filij Dei: ergo est aliud & aliud suppositum, & ita Christus non est vnum, sed duo. Præterea, differen- 12
tia conducit ad pluralitatem. Sed maxima differentia est inter humanam naturam & diuinam: ergo maxime Christus est duo. Præterea, nihil vnum potest participare in- 13
compossibiles proprietates. Sed Christo conueniunt incompossibiles proprietates, sicut esse æternum & in tempore nātum, infinitum & loco circumscriptum, & alia huiusmodi: ergo Christus non est vnum, sed duo. Præterea, 14
Christus est homo, homo autem est humanitas, quia essentia rei est idem cùm eo cuius est essentia, vt dicitur in septimo Metaphysicorum: ergo Christus est sua humanitas. Est etiam diuinitas. Cum ergo humanitas non sit diuinitas, sequitur quod Christus non sit vnum, sed duo.

SED CONTRA, Christus non est duæ personæ, nec *Contra 1.*
duæ hypostasis, nec duo suppositа, vt ex prædictis patet: nec duæ naturæ, quia humana natura non prædicatur de Christo: ergo Christus non est duo. Præterea, secundum 2
Boëtiū vnumquodque ideo est, quia vnum numero est. Si ergo Christus non sit vnū, sequitur quod nō sit ens. Præ- 3
terea, ea quæ de se inuicem prædicantur non ponunt in numerum. Sed homo & Deus de se inuicem prædicantur in Christo, ergo Christus non est duo, secundū quod Deus & homo. Præterea, maior est vnio diuinę & humanæ na- 4
turę in Christo, quam vnio accidentis & subiecti, vt supra habitum est. Sed accidens & subiectum sunt vnum numero secundū Philosophum: ergo multo magis Christus est vnum secundum quod Deus & homo. Pręterea, Athana- 5
dicit de Christo, quòd licet Deus sit & homo, non duo tamen

6 men, sed vnus est Christus. Præterea, q̄ factum est vnum, vnum est, sicut quod factum est album, est album. Sed secū dum Hug. in libro de sacramentis verbum Dei est factum vnum cum homine: ergo Christus Deus & homo existens
7 est vnum. Præterea, vnitas est qua vnumquodque dicitur vnum. Sed post vnitatem Trinitatis maxima vnitas est, vt bi incarnati: ergo est maximè vnum.

CONCLVSIO.

Christus quia est suppositum habens duas naturas, diuinam & humanam, vnum simpliciter est, multa vero seu duo secundum quid.

RESP. 1dem. 3. par. q. 17. arti. 1. & 3. scri. di. 6. q. 2. art. 1.

RESPONDEO dicendum, q̄ masculinum genus, quia est formatum, consueuit ad personam referri. Et ideo manifestum est quòd Christus non est duo masculinè, sed vnus: quia in Christo non sunt duæ personæ, sed vna: quidam vero ponētes in Christo vnam personam, posuerunt in Christo duo suppositа, aut duas hypostases, vnā filij Dei, aliam filij hominis: vnde licet non dicerent Christum esse duos masculinè propter vnitatem personæ, dicebant tamen ipsum esse duo neutraliter, propter dualitatem suppositorum. Sed quia hæc etiam opinio repugnat fidei veritati, vt supra habitum est, ideo hac opinione prætermissa considerandum est vtrum suppositо quod in Christo sit vna hypostasis & vnum suppositum, vtrum Christus debeat dici duo neutraliter, vel vnum. Ad cuius euidentiam considerandū est, quòd vnum denominatiuè dicitur, quod habet vnitatem, sicut album, quod habet albedinem, siue quod ei subiicitur: & eadem ratione multa denominatiuè dicūtur à multitudine, & duo à dualitate. Quia vero vnum conuertitur cum ente, sicut est esse accidentale, & esse substantiale, ita dicitur aliquid esse vnum vel multa, vel secundum formam accidentalem vel secundū substātialem. Secundum quidem formas accidentales dicitur aliquid multa, quod est subiectum diuersis formis accidentalibus, vel successiuè, vel simul. Successiuè quidem sicut Sortes sedens est alter à se stante: vnde Sortes inquantum est prius stans & postea sedens, est multa successiuè. Simul autē sicut Sortes inquantum est albus & musicus est multa. Quod enim animal bipes, quod prædicatur de Sorte sit vnū & nō multa, ex hoc contingit, quia vnum eorum comparatur ad alterum, vt potentia ad actum, vt dicitur in octauo Meta. album autem & musicum, non sic se habent adinuicē. Et ideo Sortes inquantum est albus & musicus est multa, non quidem simpliciter, sed secundum quid, sicut & secundum accidentia, dicitur aliquid esse, secundum quid & non simpliciter: secūdum substantiam autem dicitur aliquid vnum & multa simpliciter sicut ens. Sed secundum Philosophum in quinto Meta. substantia secundum duos modos dicitur, scilicet suppositum, quod de alio nō prædicatur, & forma vel natura speciei, quę de supposito prędicatur. Et hęc quidem in creaturis puris non sunt simul vnum & multa. Non est enim vno numero essentia diuersorum suppositorum, nec iterum inuenitur in creaturis puris aliquod vnum suppositum habens duas naturales substantias. Sed hoc singulare est in Christo, primū autem est singulare in tribus personis diuinis. Manifestum est ergo quod Christus potest dici aliqualiter vnum, quia est vnū supposito, & aliqualiter multa vel duo quia est habens duas naturas, multo amplius quam Sortes de quo prædicatur vnum, inquantum est vnum subiecto: multo, inquantum est album & musicum. Sed considerādum est quid horum dicatur simpliciter & quid secundum quid. Sciendum ergo quod simpliciter & propriè dicitur aliquid esse tale, quod est secūdum seipsum tale. Dicitur autem aliquid esse secundū seipsum tale, quod est secūdum totum magis quam est secūdum partem, quia pars non est simpliciter idem toti. Ipsum autem cum sit reciprocum, est relatiuum identitatis. Et ideo quod cōuenit alicui secūdum totum magis conuenit ei simpliciter, quam quod conuenit ei secūdum partem. vnde si aliquid natum sit conuenire alicui secūdum totum & partem, si conueniat ei solum secundum partem, dicitur conuenire ei secundum quid & non simpliciter. sicut si dicatur Æthyops albus dentes, secus autem est de eo, quod non est natum inesse, nisi secūdum partem, sicut aliquis dicitur simpliciter crispus, si habeat capillos crispos. Manifestum est autem quod suppositū significatur per modū totius, natura autem per modum partis formalis, vt ex supra dictis patet. Et ideo cum vnum & multa possint referri & ad suppositum & ad naturā, manifestū est quod aliquod vnum suppositū habeat plures naturas substantiales, erit vnum simpliciter & multa secundum quid. Cuius signum est, quia ea, quæ differunt suppósito & sunt vnum in eo quod per se pertinet ad naturā, sunt plures quidem simpliciter, sed vnum genere vel specie. Et ideo econtrario si vnum suppositū habeat multas naturas, erit vnum simpliciter & multa secundum quid. Quia igitur Christus est vnum suppositum habens duas naturas, sequitur quod sit vnum simpliciter, & duo secundum quid.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod hoc quod Au- *Ad primū.*
gustinus dicit vtrunque Deus & vtrunque homo, non est referendum ad dualitatem suppositi secundum quam Christus simpliciter duo esse diceretur, sed ad dualitatem naturarum per duo nomina significatarum, quæ sunt Deus & homo, quia, scilicet de Deo prædicantur humana & diuina, & de homine prædicantur etiam diuina & humana. Ad 2
secundum dicendum, quod vnaquæque diuinarum personarum est omnino idem secundum rem cum diuina essentia: nec aliquid additur in persona supra naturam diuinam, quod aliquam diuersitatem subsstantialem faciat. Et ideo per hoc quod in natura diuina conueniunt tres personæ sunt simpliciter vnum. Non autem similiter se habet humana natura ad diuinam personam. vnde non est similis ratio.

Ad tertium dicendum, quod in Christo dicitur esse aliud 3
filius hominis & aliud filius Dei, propter hoc quod aliam & aliam naturam prædicat vtrumque nomen. non propter hoc quod sit aliud & aliud suppositum, ad quod sequeretur Christum esse simpliciter duo, cum suppositum humanum & diuinum sint differencia, necesse esset subsstantialiter differre. Ad quartum dicendum, quod diuersæ formæ inhæ- 4
rentes siue in eodem siue in diuersis temporibus, non faciunt aliud simpliciter, si maneat idem suppositum, sed solum propter suppositum, quando suppositum est diuersum.

Ad quintum dicendum, quòd in hoc nomine album in- 5
telligitur albedo & subiectum albedinis, sed albedo determinatè, subiectum autem albedinis indeterminatè. Nam cum dicimus albū intelligimus aliquid albedine informatum. Non autem determinatur quid sit illud sicut determinatur forma. Similiter etiam cum dico hominem vel aliquid aliud subsstantialiter dictum, intelligitur habens humanitatem. Sed quia aliquid determinatur ad speciem per suam essentiam vel naturam, non autem per suum accidens, in hoc nomine homo determinate intelligitur id quod est habens humanitatem magis quam in hoc nomine album intelligatur habens albedinem. Et quia id quod per nomen determinate intelligitur est proprie nominis significatum, magis hoc nomen homo significat suppositum humanitatis, quam hoc nomen album subiectum albedinis, quamuis nec hoc nomen homo significet humanitatis suppositū secundum quod est determinatum in sua singularitate, sed solum secundum quod est determinatum in natura speciei. Quia ergo suppositum humanæ naturæ & diuinæ in Christo secundum quod accipitur in sua singularitate discretū, est vnum & idem in duabus naturis determinatis, est quidem simpliciter vnum secundum seipsum, secundum quid autē duo, inquātum, scilicet habet duas naturas. Ad sextū 6
dicendum, quòd ad hoc quod aliquid sit aliud, non oportet quod secundū totum distinguatur. Ad hoc tamē quod simpliciter sit aliud, oportet quod distinguatur secundum seipsum. Ad septimum dicendum, quod ex hoc quod vnitas 7
creata, non est vnitas increata, non potest concludi quod Christus sit duo, sed quod subsistat in duplici vnitate, sicut subsistit in duplici natura. Ad octauum dicendum, quod 8
si Christus esset vnum, quod est homo & non aliud quam homo sequeretur quod esset vnum omnino, id est & secundum naturam & secundum suppositum: per hoc autē quòd Christus est vnum quod est homo, & aliud quod est Deus, sequitur quod sit duo secundum naturam, non autem quod sit omnino & simpliciter duo propter vnitatem suppositi.

Ad nonum dicendū, quod illud de quo plura prædican- 9
tur in propositione quæ est de copulato prædicato, non oportet esse plura simpliciter, alioquin sortes esset plura simpliciter, si sit albus & musicus. Et ideo nō oportet quod si Christus est Deus & homo, quod sit duo simpliciter. Ad 10
decimum dicēdum, quod ex diuina natura & humana non fit vnum secundum naturam, concurrunt tamen in vnum suppositum propter quod Christus est vnum. Ad vndeci- 11
mum dicēdū, quòd sicut non oportet quod Christus sit duo

filij

Universidad de Deusto
Biblioteca

filij,propter hoc quod alia ratione est natus à patre, & alia à matre:ita etiam non oportet quod sit duo secundum suppositum,propter diuersam rationem subsistendi:qua subsistit inquantum Deus & inquantum homo. Ad duodecimum dicendum, quòd maxima differentia quæ est inter humanam naturam & diuinam, ostendit quod non potest esse vna,natura Dei & hominis: non autem ex hoc sequitur,quod non possit esse vnum suppositum vtriusque naturæ. Ad decimumtertiũ dicẽdum,q̃ nihil prohibet contrarias & incompossibiles differentias inesse eidem, secũdum diuersa,sicut homo secundum animam est incorruptibilis, & secundum corpus corruptibilis. Et ita etiam in Christo oppositæ quædam conueniunt secundum humanam & diuinam naturam. Ad decimumquartum dicendum,quòd hæc est falsa,homo est humanitas. Nõ enim omnino idem significatur per vtrũque,quia vt Philosophus dicit in septimo Metaphysicorum quod quid est,id est essentia vniuscuiusque est idem cuiu eo,quãtum ad ea quæ sunt per se,non autem quantum ad ea quæ sunt per accidens. Et ideo quicquid sit illud cui potest aliquid accidere præter naturã suæ speciei,non est omnino idem cum sua essentia:homini autem multa accidunt præter essentiam speciei: vnde patet quod non est omnino idem homo & humanitas. Nam humanitas dicitur qua aliquis est homo, & sic in sua significatione includit sola ea, quæ pertinent ad essentiam speciei: homo autem dicitur qui habet humanitatem,in quo etiam multa sunt alia præter essentiam speciei.

Num in Christo sit vnum tantum esse.

ARTIC. IIII.

QVARTO quæritur, vtrum in Christo sit vnum tantum esse. Et videtur quod non. In Christo enim est esse diuinum & humanum, quæ non possunt esse vnum, quia esse non dicitur vniuoce de Deo & creaturis: ergo in Christo non est tantum vnum esse, sed duo. Præterea, cuilibet formę respondet suum esse. Aliud enim est esse album & aliud esse hominem. Sed in Christo sunt duæ formæ, quia cum in forma Dei esset, formam serui accepit, vt dicitur Philip.secundo: non tamen formam Dei deposuit:ergo in Christo est duplex esse. Præterea,secundum Philosophum in secundo de Anima:viuere viuentibus est esse. Sed in Christo est duplex vita, scilicet humana quæ fuit priuata per mortẽ,& diuina quæ per mortẽ priuari nõ potuit:ergo in Christo non est tantum vnum esse, sed duo.

Contra. SED CONTRA, quicquid est vnum simpliciter, est vnum secundum esse. Sed Christus est vnum simpliciter, vt supra habitum est:ergo in eo est vnum esse.

CONCLVSIO.

Cum Christus vnum simpliciter sit ex vnitate suppositi, & duo secundum quid propter duas in ipso naturas, vnum esse simpliciter habet, & principale.

RESP. RESPONDEO dicendum, quòd huius quæstionis est quodammodo eadem ratio & præmissæ, quia de eodem dicitur aliquid esse vnum & ens. Esse enim propriè & verè dicitur de supposito subsistente. Accidentia enim & formæ non subsistentes dicuntur esse, inquantum eis aliquid subsistit, sicut albedo dicitur ens, inquantum ea est aliquid album. Considerandum est autem quod aliquæ formæ sunt, quibus est aliquid ens non simpliciter, sed secundum quid, sicut sunt omnes formæ accidentales. Aliquæ autem formæ sunt, quibus res subsistens simpliciter habet esse, quia videlicet constituunt esse substantiale rei subsistentis. In Christo autem suppositum subsistens est persona filij Dei, quæ simpliciter substantificatur per naturam diuinam, non autem simpliciter substantificatur per naturam humanam, quia persona filij Dei fuit ante humanitatem assumptam: nec in aliquo persona est augmentata, seu perfectior per naturam humanam assumptam. Substantificatur autem suppositum æternum per naturam humanam, inquantum est hic homo. Et ideo sicut Christus est vnum simpliciter propter vnitatẽ suppositi, & duo secundum quid, propter duas naturas: ita habet vnum esse simpliciter propter vnum esse æternũ æterni suppositi. Est autem & aliud esse huius suppositi, nõ inquantum est æternum, sed inquãtum est temporaliter homo factum. Quod esse, etsi non sit esse accidẽtale, quia homo non prædicatur accidẽtaliter de filio Dei, vt supra habitum est, non tamen est esse principale sui suppositi, sed secundarium. Si autem in Christo essent duo suppositi, tunc vtrunque suppositum haberet proprium esse sibi principale, & sic in Christo esset simpliciter duplex esse.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendum, q̃ esse humanæ naturæ non est esse diuinæ. Nec tamen simpliciter dicendum est, quòd Christus sit duo secundum esse, quia nõ ex æquo respicit vtrunque esse suppositum æternum. Et similiter etiam dicendum est ad alia.

Num in Christo sit vna tantum operatio.

ARTIC. V.

Primum. QVINTO quæritur vtrum in Christo sit vna tantũ operatio. Et videtur quod sic. Dicit enim Dionysius in epist. ad Gayum monachum. Deo homine facto noua quadam Dei & hominis operatione conuersatus est. Non autem esset noua operatio Dei & hominis, nisi esset vna & eadem operatio vtriusque: ergo in Christo est vna operatio Dei & hominis. Præterea, quæ concurrunt ad eandẽ operationem non diuersificant operationem. Sed diuinitas & humanitas in Christo concurrunt ad eandem operationem, sicut ad sanationem leprosi concurrit diuina virtus & carnis tactus. Præterea, actio procedit ab agente per aliquod principium actionis, sicut calefactio ab igne per calorem: ergo oportet quod multitudo & vnitas actionis consideretur vel ex parte agentis, vel ex parte principij quo agens agit. Sed numerus actionum in Christo non accipitur secundum principium quo agens agit, quia sic essent multo plures actiones Christi quam duæ secundum diuersitatem potentiarum animæ: est ergo dicẽdum, quòd sit vna actio in Christo propter vnum suppositum agens.

Præterea, principalis agentis & organi est vna & eadem actio, sicut secare est actio carpentarij & serræ. Sed humanitas in Christo fuit organum diuinitatis in Christo, sicut dicit Dam. in secundo lib. ergo vna & eadem est actio humanitatis & diuinitatis in Christo. Præterea, suppositorũ est agere. In Christo autem non est aliud suppositum, nisi suppositum æternum de quo nõ potest dici quod agat virtute naturę humanæ, quia sic acciperet aliquid ab humana natura, & haberet esse & actualitatem per humanam naturam, quia vnumquodque agit inquantum est ens actu. ergo nulla actio est in Christo, nisi quæ sit virtute diuinæ naturæ: non sunt ergo duæ actiones in Christo secundum duas naturas, scilicet diuinã & humanam. Præterea, suppositum cõiunctius est naturæ diuinæ quàm operatio. Sed humana natura in Christo non habet proprium suppositũ, propter vnionem ad diuinã: ergo multo minus habet propriam operationem. Non ergo in Christo sunt duæ operationes. Præterea, operationes sunt coniunctæ: vnde Philosophus dicit in primo de Anima, quòd qui dixerit animã intelligere, simile est, ac si dixerit eam texere, vel ædificare. Sed Christi est vna persona in qua coniuncta est humanitas diuinitati: ergo in Christo est vna tantum operatio.

Præterea, prima & præcipua operatio intellectualis naturæ est ipsum intelligere. Sed intelligere non est operatio in exteriorem naturam transiens, sed in ipso agente manens. Agere autem est suppositi. In Christo autem est vnum tantum suppositum increatum, quod est simplex. Cum ergo in vno simplici non possit esse duplex intelligere, videtur q̃ in Christo nõ possint esse duæ intellectuales operationes.

Præterea, operatio cuiuslibet rei sequitur proprietatem ipsius. Sed secundum Damas. duæ naturæ in Christo communicãt sibi sua idiomata, id est suas proprietates propter vnitatem suppositi: ergo pari ratione est sibi communicatio operationum. Et ita non sunt distinctæ operationes secundum distinctionem naturarum. Præterea, omnes operationes in vno homine reducuntur ad vnum primũ principium, scilicet ad voluntatem, quæ mouet alias omnes potentias ad agendum. Sed simliter in Christo est ponere, vnum primum principium, scilicet diuinitatem, à qua eius humanitas mouebatur. Et ita operationes humanitatis referuntur in ipso ad diuinitatẽ, sicut ad primum principiũ. ergo in Christo est vna tantum operatio. Præterea, sicut anima rationalis & caro est vnus homo: ita Deus & homo vnus est Christus: vt Athana. dicit. Sed operatio corporis humani vel animæ rationalis dicitur operatio humana: ergo operatio tam diuinitatis quam humanitatis Christi debet dici operatio Christiana. Et sic non erit in Christo nisi

vna

vna operatio sicut est vnus Christus. Præterea, omnis operatio procedit ab aliqua forma vel virtute. Sed agens principale non dat aliquam formam vel virtutem instrumento, ergo instrumentum non habet aliquam operationẽ, inquantum est instrumentum. Sed humana natura in Christo fuit organum diuinitatis vt Damascenus dicit, ergo humana natura in Christo non habet aliquam operationem. Sic ergo in Christo est vna tantum operatio diuinitatis.

Præterea, actio informat agentem. In Christo autem est tantum vnum suppositum scilicet æternum quod nõ potest informari operatione creata. Cum igitur agere sit suppositi, videtur quod in Christo non sit aliqua operatio creata, & ita est ibi vna tantum increata operatio. Præterea, vnius vna est operatio. Sed Christus est vnum simpliciter loquendo, vt supra dictũ est, ergo in Christo est vna tantũ operatio.

Contra. 1. SED CONTRA est quod in sententia sextæ synodi dicitur: duas naturales operationes indiuise, inconuertibiliter, inconfuse & inseparabiliter, in eodem Domino Iesu Christo vero Deo nostro glorificamus: hoc est diuinam & humanam operationem. Præterea, Damascenus dicit in tertio libro, duas actiones dicimus in domino Iesu Christo, habet enim, vt patri consubstantialis, diuinam actionem & vt homo factus, humanæ naturæ actionem. Præterea, sicut in Trinitate est vna natura in tribus personis, ita in Christo sunt duæ naturæ in vna persona. Sed totius Trinitatis est vna operatio propter vnitatẽ naturæ, ergo in Christo sunt duæ operationes propter dualitatem naturarum.

Præterea, Boëtius dicit in libro de duabus naturis, quod natura est quæ agere & pati potest, & ita actio sequitur naturam. Sed in Christo sunt duæ naturæ, ergo etiã duæ actiones. Præterea, operatio sequitur virtutem, virtus autem essentiam, quæ est natura rei, vbi ergo sunt duæ naturæ sunt duæ virtutes, & per consequens duæ, operationes. Et sic in Christo non est vna tantum operatio, sed duæ.

CONCLVSIO.

Cum in Christo sint duæ naturę perfectę, duæ in ipso actiones ponuntur duas in ipso naturas consequentes.

RESP. RESPONDEO dicendum, quod vnitas & pluralitas actionis potest ex duobus considerari, vno modo ex parte subiecti agentis. Et ex hoc consideratur vnitas seu pluralitas actionis secundum numerum, sic & quodlibet aliud accidens habet numeralem vnitatem vel pluralitatẽ ex parte subiecti, hæc enim visio vel auditio Sortis est alia numero à visione vel auditione Platonis. Alio modo potest considerari vnitas vel pluralitas actionis ex parte principij, quo agens operatur. Et ex hoc actio dicitur esse vna vel plures secundum speciem, sicut visio & auditio sunt operationes specie differẽtes, procedit enim actio ab agente secundum rationem virtutis qua agit. Nec obstat quod actiones recipiunt speciem secundum obiecta, quia determinatæ virtutes determinata obiecta respiciunt. Considerandum tamẽ quòd si virtus, quæ est actionis principium, ab alia superiori virtute moueatur, operatio ab ipsa procedens non solum est actio, sed etiam passio, inquantum scilicet procedit à virtute, quæ à superiori mouetur. In homine autem omnes virtutes sensitiuæ partis mouentur quodammodo à voluntate sicut à quodam primo principio. Et ideo & audire & videre, & imaginari, & concupiscere, & irasci non tantum sunt actiones, sed etiam quædam passiones procedentes à motione voluntatis, inquantum scilicet homo ex propria volũtate ad prędicta progreditur. Et ideo licet in vno homine secundum diuersas potentias & habitus videantur esse plures actiones specie differẽtes: tamen quia omnes procedunt ab vna prima actione voluntatis, dicitur esse vna actio vnius hominis, sicut si vnus artifex per multa instrumenta operaretur vna eius operatio diceretur. Secundum ergo hunc modum aliqui posuerũt quod in Christo est vna tantum operatio, eo quod humana natura, in eo diuinæ operationi subiicitur, & ab ea mouetur. Et sic actio humanæ naturæ in comparatione ad diuinam, magis habet rationem passionis: vnde propter virtutem diuinæ actionis dicebant in Christo esse vnam tantum actionem. Sed hoc irrationabiliter dicebatur duplici ratione: primò quidem, quia quæcunque virtus nõ habet dominiũ sui actus, sic à superiori mouetur, quod ipsa non agit, sed potius agitur: vnde & Philosophus dicit sexto Ethicorum quod sensus non est alicuius actionis principium. Sed virtus, quæ habet dominium sui actus, scilicet volũtas sic mouetur à superiori scilicet à Deo quod non solum agitur, sed etiam agit. Et quia in Christo secundũ humanam naturam est creata potentia voluntatis, sicut & intellectus creatus cum nihil ei desit eorũ quæ pertinent ad perfectionẽ naturæ humanæ, conseqũs est quod motus voluntatis humanę in Christo actio sit & nõ solum passio, alioquin secundum humanam naturam mereri non potuisset. Secundum quod operatio alicuius speciem & vnitatem habet à primo principio pertinente ad eandem naturam, sicut voluntas, à qua habent vnitatem omnes actiones humanæ, est quoddam principium intrinsecum humanæ naturę, nõ autem aliquę actiones habent vnitatem ex hoc, quod reducuntur in aliquod primum principium alterius naturæ, alioquin sequeretur quod omnium rerum esset actio vna, quia est vnum primum principium mouens omnia scilicet Deus. Sic igitur & si humana natura in Christo moueatur à diuina, quia tamen sunt duæ naturæ distinctæ, necesse est etiam quod sint duæ actiones. Quia igitur ex hoc quod aliquis ponit vnam actionem in Christo, sequitur quod sit ibi vna solum natura & vna sola voluntas: ideo hæc positio est tanquam hæretica in sexta synodo condemnata.

Vt patet prima part. q 28. arti. 1. ad 3.

Opi. vera.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendum, quòd operatio Christi secũdum humanitatem dicitur Theandrica, id est diuinaliter, inquantum humanitas Christi agebat in virtute diuina. Et ex hoc actio humanitatis erat salutaris, sicut instrumentum agit in virtute agentis. Et pro tanto dicitur noua actio facta, quia de nouo factũ est quod humanitas Christi est instrumentum diuinitati coniunctum in vnitate personæ, non autem ita quod ex duabus actionibus sit vna composita. Ad secundum dicendum, quod diuinitas & humanitas Christi concurrebant ad eandem operationem inconfusè, quia vtraque natura, vt in epistola Leonis Papæ dicitur agebat, quod est sibi proprium cum communione naturæ alterius, puta quod diuina virtus sanabat Leprosum coexistente tactu humani corporis, qui fortiebatur efficiam ex virtute diuina. Ad tertium dicendum, quod in Christo omnes actiones ad humanam naturam pertinentes reducuntur in vnam actionem propter vnitatem connaturalis principij scilicet voluntatis. Non est autem eadem ratio de humanitate & diuinitate, vt dictum est. Ad quartum dicendum, quod humana natura in Christo non est tale instrumentum quod solum agatur, sed quod etiam est principium actionis, inquãtum habet dominium sui actus.

Ad quintum dicẽdum, quod aliquid agit virtute alterius dupliciter. Vno modo inquantum mouetur à virtute illius, sicut calor naturalis agit in virtute animæ. Alio modo inquantum aliquod agens vtitur virtute alicuius instrumenti, sicut anima videt virtute oculi. Et hoc modo suppositum æternum agebat virtute humanæ naturæ. Ad sextum dicendum, quod suppositum est, quod est ab aliis distinctum. Et ideo si natura humana haberet per se suppositum repugnaret vnioni personali. Operatio autem non importat rationem alicuius distinctionis, & ideo ratio non sequitur. Ad septimum dicẽdum, quod operationes sunt coniunctæ ex pluribus conuenientibus in vnam naturam. Talis autem non est coniunctio diuinitatis & humanitatis in Christo. vnde ratio non sequitur. Ad octauum dicendum, quod ipsum intelligere est intrinsecum intellectui. Sunt autem in Christo duo intellectus scilicet creatus & increatus: & ideo etiam est ibi duplex intelligere. Ad nonum dicendum, quod in Christo est communicatio idiomatum. Non quod sit aliqua proprietatum naturalium confusio, sed quia proprietates vtriusque naturæ dicuntur de eodem supposito, & eadem est communicatio operationum, quia est idem suppositum cui attribuitur eadem operatio diuina & humana. Ad decimum dicendum, quod voluntas est principium connaturale aliis potentiis animæ, non autem diuinitas est connaturalis humanitati: vnde non est similis ratio. Ad vndecimum dicendum, quod illa similitudo Athanasij attenditur quantum ad vnitatem personæ, non quantum ad vnitatem naturæ. Anima enim & corpus conueniunt in vnam personam, & in vnam naturam. Et ideo dicitur vna operatio humana. Diuina autem natura & humana conueniunt in vnam personam, sed non in vnam naturam, & per consequens in vnam actionem. Ad duodecimum dicendum, quod agens non semper dat instrumento nouam formam vel

virtu

Idem 3. par. q. 19. art. 1.

Opinio.

Reproba.

Universidad de Deusto
Biblioteca

virtutem quiescentem in ipso,& tamen instrumentum inquantum mouetur ab agente consequitur quandam intentionalem virtutem per influxum agentis, qui per instrumentum transit in efficientem. Ad decimumtertium dicendum, quòd sicut visio informat hominem mediante oculo,ita etiã actio creata informat suppositum æternum mediante natura humana. Ad decimumquartum dicendum,quòd Christus est vnus simpliciter propter suppositum, sunt tamen in eo duæ naturæ: & ideo Christus est vnum agens,sed sunt in eo duæ actiones.

Explicit quæstio de vnione verbi incarnati sancti Thomæ de Aquino ordinis prædicatorum.

QVÆSTIO VNICA.

DE VIRTVTIBVS IN COMMVNI.

In tredecim articulos diuisa.

Primò enim quæritur vtrum virtutes sint habitus.
2 Vtrũ diffinitio virtutis quã Augustinus ponit,sit bona.
3 Vtrum potentia animæ possit esse virtutis subiectum.
4 Vtrum irascibilis & concupiscibilis possint esse subiectum virtutis.
5 Vtrum voluntas sit subiectum virtutis.
6 Vtrum in intellectu practico sit virtus sicut in subiecto.
7 Vtrum in intellectu speculatiuo sit virtus.
8 Vtrum virtutes insint nobis à natura.
9 Vtrum virtutes acquirantur ex actibus.
10 Vtrum sint aliquæ virtutes homini ex infusione.
11 Vtrum virtus infusa augeatur.
12 De distinctione virtutum.
13 Vtrum virtus sit in medio.

Num virtutes sint habitus.

ARTICVLVS PRIMVS.

Primum. QVÆSTIO est de virtutibus in comuni. Et primò quæritur,vtrum virtutes sint habitus. Et videtur quod non, sed magis actus. Augusti.enim dicit in libro Retracta. quòd bonus vsus libe.arbi.est virtus, sed vsus libe. arbi.est actus: ergo virtus est actus.

2 Præterea,præmium non debetur alicui nisi ratione actus: debetur autem omni habenti virtutem: quicunque in charitate decedit,ad mercedem peruenit:ergo virtus est meritum. Meritũ autem est actus:ergo
3 virtus est actus. Præterea,quãto aliquid est in nobis Deo similius,tãto est melius.Sed maxime Deo similamur secũdum quod sumus in actu, qui est actus purus: ergo actus est optimũ eorum quæ sunt in nobis.Sed virtutes sunt maxima bona quæ sunt in nobis, vt Augustinus dicit in libro
4 de libe.arbi.ergo virtutes sunt actus. Præterea, perfectio vitæ respondet perfectioni primæ. Sed perfectio prima est actus, scilicet fœlicitas, quæ in actu consistit secundum Philosophũ:ergo & perfectio vitæ, scilicet virtus actus est.
5 Præterea,cõtraria sunt quæ in eodem genere ponuntur, & mutuo se expellunt. Sed actus peccati expellit virtutem ratione oppositionis quam habet ad ipsam:ergo virtus est
6 in genere actus. Præterea, Philosophus dicit in primo cœli & mundi,quòd virtus est vltimũ de potentia: vltimũ
7 potẽtiæ est actus:ergo virtus est actus. Præterea, pars rationalis est nobilior & perfectior quam pars sensitiua. Sed vis sensitiua habet suam operationẽ nullo habitu vel qualitate mediante:ergo nec in parte intellectiua oportet ponere habitus,quibus mediantibus pars intellectiua perfe-
8 ctam operationẽ habeat. Præterea, Philosophus dicit in septimo Physicorum,quòd virtus est dispositio perfecti ad optimum.Optimum autem est actus. Dispositio autem est eiusdem generis cum eo ad quod disponit: ergo virtus est
9 actus. Præterea,Augusti.dicit in libro de moribus Ecclesiç,quòd virtus est ordo amoris:ordo autem,vt ipse dicit in decimonono di.est parium dispariúmq; sua cuique tribuẽs loca dispositio:virtus ergo est dispositio. Nõ ergo habitus.
10 Præterea,habitus est qualitas de difficili mobilis.Sed virtus est facile mobilis,quia per vnum actum peccati mortalis amittitur:ergo virtus non est habitus. Præterea,si habi 11
tibus aliquibus indigemus, qui sunt virtutes, aut indigemus ad operationes naturales, aut meritorias, quæ sunt quasi supernaturales.Non autẽ ad naturales,quia quælibet natura etiã sensibilis & insensibilis potest suam operationẽ perficere absque habitu.Multo fortius hoc poterit rationalis natura. Similiter nec ad operationes meritorias,quia has Deus in nobis operatur,Philip.secundo. Qui operatur in nobis velle & perficere, &c. ergo nullo modo virtutes sunt habitus. Præterea,omne agens secundum formam 12
semper agit secundum exigentiam illius formæ,sicut calidum agit semper calefaciendo. Si ergo in mente sit aliqua habitualis forma,quę virtus dicatur,oportebit quod habẽs virtutem,secundũ virtutem operetur,quod est falsum,quia sic quilibet habens virtutem est confirmatus: ergo virtutes non sunt habitus. Præterea,habitus ad hoc insunt po- 13
tentiis, vt tribuant eis facilitatem operandi,sed ad actus virtutum nõ indigemus aliquo facilitatem faciente, vt videtur. Consistunt enim principaliter in electione & voluntate.Nihil autem est facilius eo quod est in voluntate constitutum:ergo virtutes non sunt habitus. Præterea, effe- 14
ctus non potest esse nobilior quam sua causa. Sed si virtus est habitus,erit causa actus, qui est habitu nobilior: ergo non videtur conueniẽs quod virtus sit habitus. Præterea, 15
medium & extrema sunt vnius generis.Sed virtus moralis est medium inter passiones: passiones autem sunt de genere actuum:ergo &c.

SED CONTRA, virtus secundũ Aug.est bona qua- *Contra.1.*
litas mentis,non autem potest esse in aliqua specie, nisi in prima,quæ est habitus:ergo virtus est habitus. Præterea, 2
Philosophus dicit in 2.Ethico.quòd virtus est habitus electiuus in mente consistens. Præterea virtutes sunt in dor- 3
mientibus,quia non amittuntur nisi per peccatum mortale.Non sunt autem in eis actus virtutum, quia non habent vsum liberi arbitrij: ergo virtutes non sunt actus.

CONCLVSIO.

Virtutes sunt habitus,quibus promptè,facilè & delectabiliter cum volumus operamur.

RESP. RESPONDEO dicendum,quòd virtus secundũ sui *Idem de ve.*
nominis rationem potentiæ complementũ designat: vnde & vis dicitur secundum ꝙ res aliqua per potestatem *ri.qõ.14.ar.*
completam,quam habet potest sequi suum impetũ vel mo- *11.3o.*
tum:virtus enim secundũ suum nomẽ potestatis perfectionem demonstrat: vnde Philosophus dicit in 1.Cęl.& mun. quòd virtus est vltimum in re de potentia. Quia vero potẽtia ad actum dicitur,complementũ potẽtiæ attenditur penes hoc,ꝙ completam operationẽ suscipit Quia vero operatio est finis operantis,cum omnis res secundum Philosophum in 1.Cæli.& mun.sit propter suam operationẽ, sicut propter finem proximũ vnumquodq; est bonum, secũdum quod habet completũ ordinem ad suum finem. Inde est, ꝙ virtus bonum facit habentem,& opus eius reddit bonum, vt dicitur in 5.Ethi. Et per hunc etiam modum patet, ꝙ est dispositio perfecti ad optimum,vt dicitur 7.Metaph.Et hęc omnia conueniunt virtuti cuiuscunq; rei.Nam virtus ęqui est quę facit ipsum bonum & opus ipsius similiter virtus lapidis,vel hominis,vel cuiuscũque alterius.Secundũ autem diuersam conditionẽ potentiarum,diuersus est modus cõplexionis ipsius.Est enim aliqua potentia tantum agẽs,aliqua tantũ acta vel mota, alia vero agens & acta. Potentia igitur,quæ est tantum agens,non indiget ad hoc quod sit principium actus aliquo inducto:vnde virtus talis potentiæ nihil est aliud quam ipsa potentia. Talis autem potentia est diuina,intellectus agens,& potentiæ naturales: vnde harum potentiarum virtutes non sunt aliqui habitus, sed ipsæ potentiæ in seipsis completæ. Illæ vero potentiæ sunt tantum actæ,quæ non agũt, nisi ab aliis motæ:nec est in eis agere vel non agere,sed secundum impetum virtutis mouentis agunt.Et tales sunt vires sensitiuæ secundum se consideratæ.vnde in 8.Ethico.dicitur, quòd sensus nullius actus est principium:hæ potentię perficiũtur ad suos actus per aliquid superinductum. Quod tamen non ineſt eis, sicut aliqua forma manens in subiecto, sed solum per modum passionis,sicut species in pupilla:vnde nec harum potentiarum virtutes sunt habitus,sed magis ipsæ potentiæ, secundum quod sunt actu passæ à suis actiuis.Potentiæ vero illæ sunt agentes & actæ, quæ ita mouentur à suis actiuis,

uis,quod tamen per eas non determinantur ad vnum, sed in eis est agere vel non agere, sicut vires aliquo modo rationales. Et hæ potentiæ complentur ad agendum per aliquid superinductum, quod non est in eis per modum passionis tantum, sed per modum formæ quiescentis & manentis in subiecto. Ita tamen quod per eas non de necessitate potentia ad vnum cogatur, quia sic potentia non esset domina sui actus,harum potentiarum virtutes non sunt ipsæ potentiæ neque passiones, sicut est in sensitiuis potentiis, neque qualitates de necessitate agentes, sicut sunt qualitates rerum naturalium, sed sunt habitus secundum quos potest quis agere cum voluerit, vt dicit Commẽta.in
Idem 1.2.q. tertio de Anima. Et Augustinus in libro de bono coniugali
55.art.1.& dicit,quod habitus est,quo quis agit, cum tempus affuerit.
3 sent. di.3. Sic ergo patet quod virtutes sunt habitus,& qualiter habi-
q.1.arti.3. tus distant à secunda & tertia specie qualitatis. Qualiter autem à quarta differant in promptu est. Nam figura non dicit ordinem ad actum quantum in se est.Ex his etiam potest patere quod habitibus virtutum ad tria indigemus.Primo vt sit firmitas in sua operatione. Ea enim quæ ex sola operatione dependent facile immutantur, nisi secundũ aliquam inclinationem habitualem fuerint stabilita. Secundo vt operatio perfecta in promptu habeatur Nisi enim potentia rationalis per habitum aliquo modo inclinetur ad vnum,operabitur semper,cum necesse fuerit, operari præcedere inquisitionem de operatione: sicut patet de eo, qui vult considerare nondum habens scientiæ habitum, & qui vult secundum virtutem agere habitu virtutis careus.Vnde Philosophus dicit in tertio Ethicorum quod repentina sunt ab habitu. Tertio vt delectabiliter perfecta operatio compleatur,quod quidem fit per habitum.Qui cum sit per modum cuiusdam naturæ,operationem sibi propriam quasi naturalem reddit, & per consequens delectabilem. Nam conuenientia est delectationis causa. Vnde Philosophus in secundo Ethicorum ponit signum habitus delectationem in opere existentem.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendum, quod sicut potestas, ita & virtus accipitur dupliciter. Vno modo materialiter, prout dicimus id quod possumus esse nostram potentiam. Et sic Augustinus bonum vsum liberi arbitrij dicit esse vir-
2 tutem.Alio modo essentialiter, & sic neque potentia, neque virtus est actus. Ad secundum dicendum, quod mereri dupliciter accipitur. Vno modo propriè, & sic nihil aliud est, quam facere aliquam actionem vnde aliquis sibi iustè acquirat mercedem. Alio modo impropriè, & sic quælibet conditio quæ facit hominem aliquo dignitatis modo dignum meritum dicitur,vt si dicamus quod species Priami meruit imperium, quia digna imperio fuit,præmium ergo cum merito debeatur, debetur quodammodo & qualitati habituali, per quam aliquis redditur idoneus ad præmium.Et sic debetur paruulis baptizatis. Et iterum debetur merito actuali,& sic non debetur virtuti, sed actui virtutis. Et tamen etiam paruulis quodammodo redditur ratione meriti actualis, inquantum ex merito Christi sacramentum efficaciam habet, quo regenerantur ad vitam.
3 Ad tertium dicendum, quod Augustinus dicit, virtutes esse maxima bona, non simpliciter, sed in genere, sicut & ignis dicitur subtilissimum corporum, vnde non sequitur quod nihil sit in nobis ipsis virtutibus melius,sed quod sint de numero eorum quæ sunt maxima bona secundum ge-
4 nus suum. Ad quartum dicendum, quod sicut in vita est perfectio habitualis, quæ est virtus, & perfectio actualis quæ est virtutis actus:ita etiam in ipsa fœlicitate est perfectio actualis, procedens ex aliquo habitu consummato, vnde etiam Philosophus in Primo Ethicorum dicit, quod fœlicitas est operatio secundum virtutem perfectam. Ad
5 quintum dicendũ, quòd actus vitiosus directe tollit actum virtutis per modum contrarietatis,ipsum vero virtutis habitum tollit per accidens, inquantum separatur à causa virtutis infusæ, scilicet à Deo, vnde Isa. trigesimoquarto. Peccata vestra diuiserunt inter vos & Deum vestrum. Et propter hoc virtutes acquisitæ per vnum actum vitiosum,
6 non tolluntur. Ad sextum dicendum, quòd illa diffinitio Philosophi potest dupliciter intelligi. Vno modo materialiter, vt per virtutem intelligamus id in quod virtus potest, quod est vltimum inter ea in quæ potentia potest, sicut virtus eius qui potest ferre centum libras est in eo inquantum potest ferre centum libras, non inquantum ferre potest sexaginta. Alio modo potest intelligi essentialiter. Et sic virtus dicitur vltimum potentiæ, quia designat potentiæ complementum: siue id per quod potentia completur,sit aliud à potentia,siue non. Ad septimum dicẽdum, 7
quod non est similis ratio de potentiis sensitiuis & rationabilibus,vt dictum est. Ad octauum dicendum, quod di- 8
spositio ad aliquid dicitur id per quod aliquid mouetur in illud consequendum. Motus autem habet quandoque terminum in eodem genere, sicut motus alterationis est qualitas,vnde dispositio ad hũc terminum semper est eiusdem generis cum termino. Quandoque vero habet terminum alterius generis, sicut alterationis terminus est forma substantialis. Et sic dispositio non est semper eiusdem generis cum eo ad quod disponit, sicut calor est dispositio ad formam substantialem ignis. Ad nonum dicendum, quod 9
dispositio dicitur tribus modis. Vno modo per quam materia disponitur ad formæ receptionem, sicut calor est dispositio ad formam ignis. Alio modo per quam aliquod agens disponitur ad agendum,sicut velocitas est dispositio ad cursum. Tertio modo dispositio dicitur ipsa ordinatio aliquorum adinuicem.Et hoc modo dispositio ab Augustino sumitur. Dispositio vero contra habitum,diuiditur primo modo. Ipsa vero virtus dispositio est secundo modo.

Ad decimum dicendum, quod nulla res est adeo stabi- 10
lis,quæ non statim ex se deficiat sua causa deficiente, vnde non est mirum si deficiente cõiunctione ad Deum per peccatum mortale deficiat virtus infusa.Nec hoc repugnat suę immobilitati, quæ intelligi non potest nisi sua causa manente. Ad vndecimum dicendum,quòd ad vtrasque ope- 11
rationes habitu indigemus.Ad naturales quidem tribus rationibus superius positis. Ad meritorias autem insuper vt naturalis potentia eleuetur ad id quod est supra naturam ex habitu infuso. Nec hoc remouetur ex hoc, quod Deus in nobis operatur, quia ita agit in nobis, quod & nos agimus, vnde habitu indigemus quo sufficienter agere possimus. Ad duodecimum dicendum, quod omnis forma re- 12
cipitur in suo supposito secundum modum recipientis, proprietas autem rationalis potentiæ est vt in opposita possit, & vt sit domina sui actus, vnde nunquam per formam habitualem receptam cogitur potentia rationalis ad similiter agendum: sed potest agere vel non agere. Ad decimumtertium dicendum, quod illa quæ in sola electione consistunt facilè qualitercunque est fiunt: sed quod debito modo fiant,scilicet expedite,firmiter & delectabiliter: hoc non est facilè, vnde ad hoc habitibus virtutum indigemus. Ad decimumquartum dicendum,quod omnes mo- 14
tus animalium vel hominum qui de nouo incipiunt,sunt ab aliquo mouente moto, & dependent ab aliquo priori actu existente. Et sic habitus de se actum non elicit,nisi ab aliquo agente excitatus. Ad decimumquintum di- 15
cendum, quod virtus est medium inter passiones, non quasi aliqua passio media, sed actio, quæ in passionibus medium constituit.

Num diffinitio virtutis, quam Augusti. ponit,sit bona.

ARTIC. II.

SECVNDO quæritur, vtrum diffinitio virtutis quam Augustinus ponit,sit conueniens, scilicet virtus est bona qualitas mentis, qua rectè viuitur, qua nemo malè vitur: quam Deus in nobis sine nobis operatur. Et videtur *Primum.*
quod sit inconueniens. Virtus enim est bonitas quædam. Si ergo ipsa est bona, aut ergo sua bonitate,aut alia:si alia, procedetur in infinitum, si seipsa, ergo virtus est bonitas prima,quia sola bonitas prima est bona per seipsam. Præ- 2
terea,illud quod est commune omni enti,non debet poni in diffinitione alicuius.Sed bonum quod conuertitur cum ente,est commune omni enti, ergo non debet poni in diffinitione virtutis. Præterea, sicut bonum est in moralibus, 3
ita & in naturalibus. Sed bonum & malum in naturalibus non diuersificant speciem, ergo nec in diffinitione virtutis debet poni bona quasi differentia specifica ipsius virtutis.

Præterea, differentia non includitur in ratione generis. 4
Sed bonum includitur in ratione qualitatis,sicut & ens, ergo non debet addi in diffinitione virtutis,vt dicatur.Virtus est bona qua. mentis & cæteta. Præterea, malum & bo- 5
num sunt opposita.Sed malum non constituit aliquam speciem,cum sit priuatio,ergo nec bonum,ergo non debet poni in diffinitione virtutis tanquam differentia constitutiua.

Universidad de Deusto
Biblioteca

6 Præterea, bonum est in plus quam qualitas. ergo per bonum non differt vna qualitas ab alia. ergo non debet poni in diffinitione virtutis bonum, sicut differentia qualitatis
7 vel virtutis. Præterea, ex duobus actibus nihil fit. Sed bonum importat actum quendam, & qualitas similiter. ergo
8 male dicitur, quod virtus sit bona qualitas. Præterea, quod prædicatur in abstracto, non prædicatur in concreto, sicut albedo est color, non tamen colorata: Sed bonitas prædicatur de virtute in abstracto. ergo non prædicatur in con-
9 creto. ergo nō bene dicitur, virtus est bona qualitas. Præterea, nulla differentia prædicatur in abstracto de specie. vnde dicit Auicen. quod homo non est rationalitas, sed rationale. Sed virtus est bonitas. ergo bonitas non est differentia virtutis. ergo non bene dicitur, virtus est bona qualitas. Præterea, malum moris idem est quod vitium. er-
10 go bonum moris idem est quod virtus. ergo bonum non debet poni in diffinitione virtutis, quia sic idem diffiniret
11 seipsum. Præterea, mens ad intellectū pertinet: Sed virtus magis respicit affectum. ergo male dicitur quod virtus sit
12 bona qualitas mentis. Præterea, secundum Augustinum mens nominat superiorem partem animæ. Sed aliquæ virtutes sunt in inferioribus potentiis. ergo malè ponitur in
13 diffinitione virtutis, bona qualitas mentis. Præterea, subiectum virtutis nominat potentiam, non essentiam, sed mens videtur nominare essentiam animæ, quia dicit Augustinus quod in mente est intelligentia, memoria & voluntas. ergo non debet poni mens in diffinitione virtutis.
14 Præterea, illud quod est proprium speciei, non debet poni in diffinitione generis. Sed rectitudo est proprium iustitiæ. ergo non debet poni rectitudo in diffinitione virtutis vt dicatur bona qualitas mentis qua rectè viuitur.
15 Præterea, viuere viuentibus est esse, sed virtus non perficit ad esse, sed ad opera. ergo male dicitur, qua recte vi-
16 uitur. Præterea, quicunque superbit de aliqua re, male vtitur ea. Sed de virtutibus aliquis superbit. ergo virtuti-
17 bus aliquis male vtitur. Præterea, Augustinus in libro de Libero arbitrio dicit, quod solum maximis bonis nullus male vtitur. Sed virtus non est de maximis bonis, quia maxima bona sunt quæ propter se appetuntur, quod non conuenit virtutibus, cum propter aliud appetantur, quia propter fœlicitatem. ergo male ponitur, qua nullus male
18 vtitur. Præterea, ab eodem aliquid generatur & nutritur & augetur. Sed virtus per actus nostros nutritur & augetur, qua diminutio cupiditatis est augmentum charitatis. ergo per actus nostros virtus generatur. ergo male ponitur in diffinitione, quam Deus in nobis, sine nobis ope-
19 ratur. Præterea, remouens prohibens ponitur mouens & causa. Sed liberum arbitrium est quodammodo remouens prohibens & causa virtutis. ergo est quodammodo causa, nec bene ponitur, quod sine nobis Deus virtutem
20 operetur. Præterea, Augustinus dicit. Qui creauit te sine te, non iustificabit te, sine te. ergo &c. Præterea, ista
21 diffinitio conuenit gratiæ, vt videtur. Sed virtus & gratia non sunt vnum & idem. ergo non bene diffinitur per hanc diffinitionem virtus.

CONCLVSIO.

Virtus est bona qualitas mentis, qua recte viuitur, qua nemo malè vtitur, & quam Deus in nobis sine nobis operatur.

RESP. Idem 1. 2. q. 55. art. 4. Et 2. sent. di. 27. art. 2.

RESPONDEO dicendum, quod ista diffinitio complectitur diffinitionem virtutis, etiam si vltima particula omittatur & conuenit omni virtuti humanæ. Sicut dictum est. Virtus perficit potentiam in comparatione ad actum perfectum: Actus autem perfectus est suis potentiæ vel operantis. vnde virtus facit & potentiam bonam & operantem, vt prius dictum est. Et ideo in diffinitione virtutis aliquid ponitur, quod pertinet ad perfectionem actus, & aliquid quod pertinet ad perfectionem potentiæ vel operantis. Ad perfectionem autem actus duo requiruntur. Requiritur autem quod actus sit rectus, & quod habitus non possit esse principium contrarij actus. Illud enim, quod est principium boni & mali actus, non potest esse quantum est de se principium perfectum boni actus, qui est perfectio potentiæ. Oportet ergo, quod ista sit principium actus boni, quod nullo modo mali. propter quod Philosophus dicit in sexto Ethicorum quod opinio, quæ potest esse vera & falsa non est virtus, sed scientia, quæ non est nisi de vero. Primum designatur in hoc quod dicitur, qua recte viuitur. Secundo in hoc quod dicitur, qua nemo male vtitur. Ad hoc vero quod virtus facit subiectum bonum tria sunt ibi consideranda, subiectum ipsum, & hoc determinatur cum dicitur, mens, quia virtus humana non potest esse nisi in eo quod est hominis, inquantum est homo. perfecto vero designatur in hoc quod dicitur bonum, quia bonum dicitur secundum ordinem ad finem. Modus autem inhærendi designatur in hoc quod dicitur qualitas, quia virtus non inest per modum passionis, sed per modum habitus, vt supra dictum est. hæc autem omnia conueniunt tam virtuti morali quam intellectuali, tam Theologicæ, quam acquisitæ, quam infusæ. Hoc vero quod Augustinus addit, quam in nobis sine nobis Deus operatur, conuenit solum virtuti infusæ.

Ad primū. AD PRIMVM ergo dicendum, quod accidētia sicut non dicuntur entia, quia subsistant, sed quia aliquid eis est, ita virtus non dicitur bona, quod ipsa sit bona, sed qua aliquid est bonum, vnde non oportet quod virtus sit bonū alia bonitate, quasi informetur alia bonitate. Ad secūdum di- 2
cendum, quod bonum quod cōuertitur cum ente non ponitur hic in diffinitione virtutis, sed bonum quod determinatur ad actum moralem. Ad tertium dicēdum, quod actio- 3
nes diuersificātur secundum formā agentis, vt calefacere & infrigidare: bonum autem & malū sunt quasi per formam & obiectum voluntatis, quia semper agens imprimit formam suam in patiētem, & mouens in motum. Et ideo actus morales quorum principiū est voluntas diuersificātur specie, secundum bonum & malum, principium autem naturalium operationum non est finis, sed forma. Et ideo non diuersificantur in naturalibus species secundū bonum & malum, sed in moralibus sic. Ad quartum dicendum, quod 4
bonitas moralis non includitur in intellectu qualitatis, & ideo ratio non est ad propositum. Ad quintum dicēdum, 5
quod malum non cōstituit speciem ratione priuationis, sed ratione eius quod priuationi substernitur, quia non compatitur secum rationem boni: Et ex hoc habet quod constituit speciem. Ad sextum dicendū, quod obiectio illa pro- 6
cedit de bono naturæ, non de bono moris, quod ponitur in diffinitione virtutis. Ad septimum dicendū, quod bonitas 7
non importat aliam bonitatem, quam ipsam virtutē, vt ex dictis patet. Ipsa enim virtus per essentiam suam est qualitas. vnde manifestum est, quod bona & qualitas non dicunt diuersos actus, sed vnum. Ad octauum dicendum, quod 8
ipstud fallit in transcendentibus quæ circumeunt omne ens. Nam essentia est ens, & bonitas bona, & vnitas vna. Non autem sic potest dici albedo alba. Cuius ratio est, quia quicquid cadit in intellectu, oportet quod cadat sub ratione entis, & per consequens sub ratione boni & vnius. vnde essentia & bonitas & vnitas non possunt intelligi nisi intelligantur sub ratione boni & vnius entis, propter hoc potest dici bonitas bona, & vnitas vna.

Additio venerandi sacræ Theologiæ professoris patris fratris Vincentij de Castro nouo ordinis prædicatorū.

Ad nonum dicēdum, quod differētia sicut & genus præ- 9
dicatur essentialiter de specie, & nō denominatiuē. Et ideo si species sit quid subsistens & compositum, non prædicatur de ea differentia in abstracto, sed in concreto. Nam in substantiis compositis nomina concreta, quæ compositum significant proprie in prædicamento esse dicuntur, sicut species vel genera. vt homo vel animal. Et ideo oportet si differentia debeat de tali specie essentialiter prædicari, quod significetur in concreto, quia aliter non diceret totum esse speciei: sed si species sit forma simplex, sicut accidentia in quibus nomina concretiuè dicta non ponuntur in prædicamento sicut species vel genera, vt album & nigrum nisi per reductionem, sed solum secundum quod in abstracto significantur, vt albedo musica, iustitia, & vniuersaliter virtutis prædicatur de ea tam genus quam differētia in abstracto. vnde sicut virtus est essentialiter qualitas, ita essentia- 10
liter bonitas rationis seu moralis. Ad decimum dicendum, quod bonum moris dicitur de actu bono & habitu & obiecto bono bonitate moris, similiter & malum moris dicitur de actu malo quod est peccatum, & de habitu malo quod est vitium. vnde virtus est quę bonum facit habentem, & opus eius reddit bonum bonitate moris. similiter vitium

vitium est, quod malum facit habentem, & opus eius reddit malum malitia moris. Nō est ergo malum moris idē quod vitium, cum vitium dicat habitum, malum vero moris dicatur de habitu & de actu & de obiecto, & pari ratione bonum moris non est idem quod virtus: cum bonū moris etiā dicatur de actu. Nam in ipsa virtute tria possumus considerare. Primum est id quod essentia virtutis directe importat. Et sic virtus importat quandam dispositionem, qua aliquid benè & conuenienter disponitur, secundum modum suæ naturæ. Vnde Philosophus dicit in 7. Phys. quod virtus est dispositio perfecti ad optimum, dico autē perfecti quod est dispositum secundum naturam. Et hoc modo virtuti opponitur vitium, quod importat dispositionem, qua aliquid disponitur contra id quod conuenit naturæ, vnde Augu. dicit in tertio de Lib. arbit. Quod perfectioni naturæ deesse prospexeris, id vocat vitium, quia vitiū vniuscuiusque rei esse videtur ex eo quod non sit disposita, secundum q̄ conuenit suæ naturæ. Secundum est id quod eius essentiā consequitur, quod ipsa virtus ex cōsequēti importat. Et sic virtus importat quandā bonitatem quæ bonum facit habentē. Nam bonitas vniuscuiusque rei consistit in hoc q̄ conuenienter se habet secundū modum debitū suæ naturæ, quod facit virtus, vt dictum est. Ec sic virtuti opponitur malitia. Tertiū est id ad quod virtus ordinatur, videlicet actus bonus. Nam virtus ordinatur ad actū bonum qui est actus debitus & ordinatus secundum rationē, vnde virtus est perfectio potentiæ in ordine ad actū, & non solū bonū facit habentem, sed & opus eius reddit bonum, & hoc modo virtuti opponitur peccatum, quod proprie nominat actum inordinatum. Ex quibus patet quod habitus vitiosus & malitia & peccatum possunt dici malum moris. Et sic etiam omnis
11 virtus est quoddam bonum moris, & non econuerso. Ad vndecimum dicēdum, quod mens hīc accipitur secundum quōd importat potentias rationales: vnde cōprehendit sub se intellectum & affectum: voluntas enim est potentia rationalis per essentiam, virtutes autē possent esse non solum in affectu, sed etiā in intellectu, virtutes enim intellectuales faciunt facultatem bene operandi, licet non faciant bonum vsum talis facultatis, virtutes vero morales & aliæ virtutes simpliciter, quæ respiciūt affectum cum facultate bene operandi, faciunt etiam vsum bonum inquātum faciūt, vt quis recte & bene tali facultate vtatur, sicut iustitia facit non solum quod homo sit promptus ad iusta operandum, sed etiam facit vt iustè operetur. Grammatica autem facit facultatem recte & congruè loquendi: non tamen facit vt homo semper congruè loquatur, quia potest grammaticus barbarizare, aut solœcismum facere. Ex quibus patet quod virtus respicit tam potentiam appetitiuam quam intelle-
12 ctiuam quæ sub mente continentur. Ad duodecimum dicendum, quod mens nominat illud genus potentiæ, quæ est principium illorum actuum quorum homo est dominus, qui proptie dicuntur humani, huiusmodi autem potentiæ sunt ratio seu voluntas, quæ sunt principium primum mouens & imperans actum, cuius homo est dominus, & dicuntur rationales per essentiam. Irascibilis autem & concupiscibilis inquantū participant rationem sunt principiū humani actus tanquam mouens motū, mouentur enim ab appetitu superiori inquantū ei obediunt. Et hoc modo secundum quod participant rationem, & sunt aptè natæ rationi obedire: possunt esse subiectū virtutis humanæ. Ex quo patet q̄ ratio & voluntas sunt primū principium actus humani tanquam mouens & imperans appetitus autem sensitiuus est principium secundum tanquam mouens motum, & huiusmodi potentiæ quæ importantur per mentem possunt esse subiectum virtutis. Item mens importat potētiā rationalem per essentiā, vel per participationē. Irascibilis autem & concupiscibilis sunt potētiæ rationales per participationem, & ob hoc possunt esse subiectū virtutis inquantū par-
13 ticipant mentē. Ad decimumtertiū dicēdum, quod mens dicit id quod est altissimū in virtute animæ, vnde cū secundum id quod est altissimum in nobis diuina imago in nobis inueniatur, oportet dicere, q̄ imago non pertinet ad animā secundū essentiā, sed solum secundū mentē, prout nominat altissimā potentiā eius. Et sic prout in ea est imago, nominat mens potentiā animæ, & non essentiā, vnde cōprehēdit mens illas potentias quæ in suis actibus à materia & à cōditionibus materiæ recedūt. In mente autē sunt intelligentia, voluntas & memoria, non sicut accidentia in subiecto,
14 sed sicut partes in toto. Ad decimumquartum dicēdum, quod duplex est rectitudo, quia quædā est specialis, quę cōstituitur solū circa res exteriores, quæ in vsum hominis veniūt quæ sunt propria materia iustitiæ, & talis rectitudo est propria iustitiæ, nec ponitur in diffinitione virtutis. Quædam vero est rectitudo generalis quæ importat ordinē ad finem debitum, & ad legem diuinam quæ est regula voluntatis humanæ, & talis est communis omni virtuti, & in diffinitione virtutis ponitur. Ad decimumquintū dicendū, 15
quod viuere dupliciter sumitur. Vno modo pro esse viuentis, & sic pertiner ad essentiam animæ quæ est viuentibus essendi principiū, vnde Philosophus in secundo de Anima dicit, quod viuere viuentibus est esse, vnde hoc modo sumptum non ponitur in diffinitione virtutis. Alio modo capitur pro operatione viuentis, secundum quod intelligere & sentire est quoddam viuere, vnde operatio quæ est homini maxime delectabilis, & circa quam præcipuè versatur, dicitur vita ipsius, vnde Philosophus in primo Metaphy dicit, quod hominum genus arte & rationibus viuit, id est operatur. Et hoc modo viuere ponitur in diffinitione virtutis, quia virtute homo recte viuit inquantum per eam ipse recte operatur. Ad decimumsextum dicendum, quod male 16
vti virtute potest intelligi dupliciter. Vno modo sicut obiecto, & sic aliquis potest male vti virtute, puta cū male sentit de virtute: vel cum odit eam: vel superbit de ea. Alio modo tanquā principio elicitiuo mali vsus: ita quod sit malus actus elicitus à virtute, & hoc modo nullus potest male vti virtute. Est enim virtus habitus semper inclinans ad bonū: quia omnis virtus facit facultatē bene operādi, & quædam vlterius cum facultate bene operandi faciunt etiam vsum bonum: inquantum faciunt vt quis rectè facultate vtatur: cuiusmodi sunt virtutes quæ respiciunt potentiam appetitiuam: sicut iustitia nō solum facit quod homo sit promptæ volūtatis ad iusta operandum: sed etiam facit vt iustè operetur. Ad decimumseptimum dicēdum, quod solum ma- 17
xima bona sunt quibus nullus male vtitur tanquam obiectis: cum talia sint propter se appetibilia: & à nullo possint odiri, virtutibus autem quæ non sunt maxima bona potest quis male vti tanquam obiecto: vt supra dictum est, sed nō potest eis male vti tanquam principio elicitiuo. Nō autem oportet q̄ illud quo quis non potest malè vti tanquā principio elicitiuo mali vsus sit maximū bonū. Potest etiam dici secundum Aug. ibidem q̄ virtus inter maxima bona cōputatur inquantum per eam homo ad summum bonum ordinatur, quod est Deus, & propter hoc nullus virtute malè vtitur. Ad decimumoctauū dicendū, quòd sicut virtutes 18
acquisitæ augētur & nutriūtur ex actibus per quos causantur. Ita virtutes infusæ augētur per actionē Dei à quo causantur. Actus autem nostri comparantur ad augmentū charitatis & virtutum infusarum: vt disponentes: sicut ad charitatem à principio obtinendam homo faciens quod in se est præparat & disponit se vt à Deo recipiat charitatem, vlterius autem actus nostri possunt esse meritorij respectu augmenti charitatis: quia præsupponunt charitatem quæ est principium merendi. Sed nullus potest mereri: quod à principio obtineat charitatem: quia meritum sine charitate esse non potest. Ex quibus patet quod charitas & aliæ virtutes infusæ non augentur actiuæ ex actibus: sed tantum dispositiuæ & meritoriæ, actiuæ autem augentur per actionem Dei qui charitatem quam prius infudit perficit & cōseruat. Ad decimumnonum dicēdum, est quod prohibens 19
virtutem est peccatum, liberum autem arbitrium sine actione Dei non est per se sufficiens ad remouendum peccatum: quia solus Deus est qui effectiuè delet iniquitates & dimittit peccata. Quamcunque etiam dispositionem vel præparationem seu conatum liberi arbitrij præcedentem charitatem præuenit Spiritus sanctus mouens mentem hominis vel plus vel minus secundum suam voluntatem. Remissio enim peccati non fit sine gratia. Vnde ad Roma. tertio. Iu- 20
stificati gratis per gratiam ipsius. Ad vigesimum dicendum est, quod virtus infusa causatur in nobis à Deo sine nobis agentibus: non tamen sine nobis consentientibus. Et sic Deus non iustificat nos sine nobis consentientibus: quia per motū liberi arbitrij dum iustificamur: Dei iustitiæ consentimus. Ille tamen motus non est causa gratiæ formaliter iustificantis: sed eius effectus: vnde tota operatio pertinet ad gratiam: & ad Deum: qui iustificando effectiuè infundit gratiam. Illa vero quæ per nos aguntur: quorum nos sumus causa, ipse Deus causat in nobis non sine nobis agentibus. Ipse enim operatur in omni voluntate & in

Universidad de Deusto
Biblioteca

omni natura. Ad vigesimumprimum dicendum, quod diffinitio virtutis bene intellecta non cõuenit gratiæ. Nam gratia ad primam speciem qualitatis reducitur: nec tamen est habitus sicut virtus: quia non immediate ordinatur ad operationẽ: sed est velut habitudo quædam quæ dat quoddam esse spirituale & diuinum ipsi animæ: & præsupponitur virtutibus infusis sicut earum principium & radix, & se habet ad essentiam animæ, sicut sanitas ad corpus. Et ideo dicit Chrisostomus, quod gratia est sanitas mentis: Nec computatur inter scientias: nec inter virtutes: nec inter alias qualitates, quas Philosophi enumerauerunt, quia non cognouerunt nisi illa accidentia animæ quæ ordinantur ad actus naturæ humanæ proportionatos. virtus ergo essentialiter est habitus gratia vero non est habitus: sed est quædam supernaturalis, participatio diuinæ naturæ secundum quam diuinæ efficimur consortes naturæ: vt dicitur primo Petri secundo. secũdum cuius acceptionem dicimur regenerari in filios Dei. vnde sicut lumen naturale rationis est radix & principium virtutis acquisitæ: ita ipsum lumen gratiæ quod est participatio diuinæ naturę in ipsa essentia animæ per modum cuiusdã habilitatis existens: est principium & radix virtutis infusæ. Item virtus est bona qualitas quæ bonum facit habentem. hæc enim bonitas quam virtus confert habenti est bonitas perfectionis in comparatione ad operationem: cuius est immediatũ principium: sed bonitas quam gratia cõfert animæ est bonitas perfectionis in comparatione, nõ ad operationem immediatè: sed ad quoddam spirituale & diuinum esse secundum quod quodammodo gratiam habentes Deiformes constituuntur: propter quod sicut filij Deo grati dicuntur. vnde bonum positum in diffinitione virtutis dicitur secundum conuenientiam ad aliquam naturam præexistentem essentialem vel participatam. tale autem bonum non attribuitur gratiæ: nisi sicut radici & principio talis bonitatis in homine. Mens etiam in diffinitione virtutis posita dicit potentiam animæ, quæ est subiectum virtutis: potentia autem in diffinitione gratiæ importat essentiam animę, quæ est ipsius gratiæ subiectum. Item viuere positum in diffinitione virtutis importat operationem, cuius ipsa virtus est immediatum principium. viuere autem secundum quod attribuitur gratiæ importat quoddam esse diuinum: cuius est immediatum principium & non dicit operationem ad quam non ordinatur nisi mediante virtute. Item virtus dicitur dispositio perfecti ad optimum: inquantum perficit potentiam in ordine ad operationem, per quam res suum finem cõsequitur. Sic autem gratia non est dispositio perfecti ad optimũ: tum quia non primo perficit potentiam: sed essentiam: tum quia non respicit operationem sicut effectum proximum: sed potius esse quoddam diuinum, quod animæ confert. Ex quibus patet quod diffinitio virtutis gratiæ non conuenit. Et sic est finis additionis vt supra.

Num potentia animæ possit esse virtutis subiectum.

ARTIC. III.

primum. TERTIO quæritur vtrum potentia animę possit esse virtutis subiectum. Et videtur quod non, quia secundum Aug. virtus est qua rectè viuitur. Viuere autẽ non est secundum potentiam animæ, sed secundum essentiam.
2 ergo potentia animæ non est virtutis subiectum. Præterea, nobilius est esse gratiæ quam naturæ. esse autem naturæ est per essentiam animæ: quæ est nobilior suis potentiis: vtpote earum principium. ergo esse gratiæ quod est per virtutes non est per potentias. Et sic potẽtia non est virtutis subiectum. Præterea, accidens subiectum esse nõ potest. Sed
3 potentia animæ est de genere accidentium. potentia enim & impotentia naturalis pertinent ad secundã speciem qualitatis. ergo potentia animæ non potest esse virtutis subiectum. Præterea, si aliqua potentia animæ est virtutis subiectum, & quælibet: cum quælibet potẽtia animæ vitiis impugnetur: contra quæ virtutes ordinãtur. Sed non quælibet
4 potentia animæ potest esse virtutis subiectum: vt post patebit. ergo virtutis subiectum potẽtia esse non potest. Præ-
5 terea, principia actiua in naturis aliorum agentium subiecta non sunt: vt calor & frigus. Sed potentiæ animæ sunt quædam actiua principia. sunt enim principia operationũ animæ. ergo aliorum accidentiũ subiecta esse non possunt.
6 Præterea, anima subiectum est potentiæ. Si ergo potentia subiectum est alterius accidentis. pari ratione illud accidens erit subiectum alterius accidẽtis: & ita ibitur in infinitum: quod est inconueniens. Non ergo potentia animę est subiectum virtutis. Præterea, in libro primo Poste. dicitur 7
quod qualitatis non est qualitas. Sed potentia animæ quædam qualitas est in secũda specie qualitatis. virtus autem in prima specie qualitatis est. ergo potentia animæ non potest esse subiectum virtutis.

Contra. SED CONTRA. Cuius est actio, eius est principiũ actionis. Sed actiones virtutum sunt potentiarum animæ. ergo & ipsę virtutes. Præterea, Philosophus dicit in pri- 2
mo Ethicorum quod virtutes intelligibiles sunt rationales per essentiam. virtutes autem morales sunt rationales per participationem. Sed rationale per essentiam & per participationem nominat quasdam animæ potentias. ergo potentiæ animæ sunt subiecta virtutum.

CONCLVSIO.

Potentia virtutis subiectum est, inquantum ineſt animæ potentia mediante.

RESP. RESPONDEO dicendum, quod subiectum triplici ter comparatur ad accidens, vno modo sicut præbens ei sustentamentum. Nam accidens per se non subsistit, fulcitur vero per subiectũ. Alio modo sicut potentia ad actum. Nam subiectum accidenti subiicitur, sicut quædam potentia actui. vnde & accidẽs forma dicitur. Tertio modo sicut causa ad effectum. Nam principia subiecti sunt principia per se accidentis. Quantum igitur ad primum, vnum accidens alterius subiectum esse non potest. Nam cum nullum accidens per se subsistat, non potest alteri sustentamentum præbere, nisi fortasse dicatur quod inquãtum est à subiecto sustentatum, aliud accidens sustentat. Sed quãtum ad alia duo vnum accidens se habet ad aliud per modum subiecti. Nam vnum accidens est in potentia ad alterum, sicut diaphanum ad lucem, & superficies ad colorem. Vnum etiam accidens potest esse causa alterius, vt humor saporis. Et per hunc modum dicitur vnum accidens alterius accidẽtis esse subiectum, non quod vnum accidens possit alteri accidenti sustentamentum præbere, sed quia subiectũ est receptiuum vnius accidentis altero mediante. Et per hunc modum dicitur potentia animæ esse habitus subiectum. Nam habitus ad potentiam animæ comparatur, vt actus ad potentiam: cum potentia sit indeterminata quantum est de se: & per habitum determinetur ad hoc vel illud. Ex principiis etiam potentiarum habitus acquisiti causantur. Sic ergo dicendum est potentias esse virtutum subiecta: quia virtus animæ inest, potentia mediante. *Idem prima secunda q. 55. art. 1. Ad primũ.*

AD PRIMVM ergo dicendum, quod viuere in diffinitione virtutis positum ad actionem pertinet: vt supra dictum est. Ad secundum dicendũ, quod esse spirituale non 2
per virtutes est: sed per gratiã. Nam gratia est principium spiritualiter essendi, virtus vero spiritualiter operandi. Ad 3
tertium dicendum, quod potẽtia non est per se subiectum: sed inquãtum est per animam sustentata. Ad quartum di- 4
cendum, quod nunc loquimur de virtutibus humanis. Et ideo illæ potẽtiæ quæ nullo modo possunt esse humanæ: ad quas nullo modo se extendit imperium rationis: sicut sunt vires animæ vegetabilis, nõ possunt esse subiecta virtutum. Omnis autem impugnatio quæ ex his viribus prouenit: fit mediante appetitu sensitiuo: ad quem pertinet imperium rationis: vt possit dici humanus, & vitutis humanæ subiectum. Ad quintum dicendum, quod inter potentias ani- 5
mæ non sunt actiuæ nisi intellectus agens: & vires animæ vegetabilis: quæ nõ sunt aliquorum habituũ subiecta. Aliæ autem potentiæ animæ sunt passiuę, principia tamen actionum animæ existentes, secundum quod sunt motæ à suis actiuis. Ad sextum dicendum, quod non oportet in infini- 6
tum abire: quia peruenietur ad aliquod accidens: quod non est in potentia respectu alterius accidentis. Ad septimum 7
dicendũ, quod qualitatis non dicitur esse qualitas, ita quod per se sit qualitas qualitatis subiectum: quod in proposito non accidit, vt supra dictum est.

Num irascibilis & concupiscibilis possint esse subiectum virtutis.

ARTIC. IIII.

Primum. QVARTO quæritur vtrum irascibilis & concupiscibilis possint esse subiectum virtutis. Et videtur quod nõ, quia cõtraria nata sunt fieri circa idẽ, virtuti autẽ con

contrarium est peccatum mortale, quod non potest esse in sensualitate, cuius partes sunt irascibilis & cõcupiscibilis, ergo irascibilis & cõcupiscibilis subiectum virtutis esse nõ
2 possunt. Præterea, eiusdem potẽtiæ sunt habitus & actus. Sed principalis actus virtutis est electio secundum Philosophum in libro Ethicorum quæ non potest esse actus irasci-
3 bilis & concupiscibilis, ergo nec habitus virtutum possunt esse in irascibili & concupiscibili. Præterea, nullum corruptibile est subiectum perpetui, vnde Augusti. probat animam esse perpetuam: quia est subiectum veritatis quæ est perpetua. Sed irascibilis & concupiscibilis: sicut & cæteræ potentiæ sensitiuæ non remanent post corpus: vt quibusdam videtur, virtutes autem manent. Nam iustitia est perpetua & immortalis: vt dicitur Sapientiæ primo quod pari ratione de omnibus dici potest, ergo irascibilis & concupi-
4 scibilis virtutum subiectum esse non possunt. Præterea, irascibilis & concupiscibilis habent organum corporale. Si ergo virtutes sunt in irascibili & concupiscibili sunt in organo corporali, ergo possunt apprehendi per imaginationem vel phantasiam. Et sic non sunt sola mente perceptibiles, vt Augustinus dicit de iustitia, quod est rectitudo sola mente perceptibilis. Sed dicendum, quod irascibilis & concupiscibilis possunt esse subiectum virtutis inquãtum par-
5 ticipant aliqualiter ratione. Sed contra, irascibilis & concupiscibilis dicuntur ratione participare, inquantum à ratione ordinantur. Sed ordo rationis non potest virtuti sustentamentum præbere: cum non sit quid subsistens, ergo nec inquantum ratione participant: possunt irascibilis &
6 concupiscibilis, esse virtutis subiectum. Præterea, sicuti irascibilis & concupiscibilis, quæ pertinent ad sensibilem appetitum, subseruiunt rationi: ita & potentiæ apprehensiuæ & sensitiuæ. Sed in nulla apprehensiua potentiarũ sensitiuarum potest esse virtus, ergo nec in irascibili & concu-
7 piscibili. Præterea, si ordo rationis participari potest in irascibili & concupiscibili: poterit minui rebellio sensualitatis, quæ has duas vires continet, quia per rationem tolli possunt. Sed rebellio prædicta non est infinita: eum sensualitas sit virtus finita: & virtutis finitæ non possit esse actio infinita, ergo poterit totaliter tolli prędicta rebellio. Omne enim finitum cõsumitur multotiens ablato quodam, vt patet per Philosophum in primo Physicorum. Et sic sensualitas in hac vita posset totaliter curari: quod est impossibile. Sed dicendum quod Deus, qui virtutem infundit, posset totaliter prædictam rebellionem auferre: sed ex parte nostra
8 est quod non totaliter auferatur. Sed contra, homo est id quod est: inquantum est rationalis: cum ex hoc speciẽ sortiatur. Quanto igitur id quod est in homine magis rationi subiicitur: tanto magis competit humanæ naturæ. Maxime autem subiicerentur inferiores vires animæ rationi si prædicta rebellio totaliter tolleretur, ergo hoc esset competens maxime humanæ naturæ. Et ita ex parte nostra, non est im-
9 pedimentũ quin prædicta rebellio totaliter tollatur. Præterea, ad rationem virtutis non sufficit quod peccatum vitetur, perfectio enim iustitiæ in hoc consistit quod in Psal. dicitur. Declina à malo: & fac bonum. Sed ad irascibilem pertinet detestari malum: vt dicitur in libro de Spiritu & anima, ergo in irascibili ad minus, non potest esse virtus.
10 Præterea, in eodem libro dicitur, quod in ratione est desiderium virtutum: in irascibili odium vitiorum. Sed in eodem est desideriũ virtutis & virtus: cum quælibet res suam perfectionem desideret, ergo omnis virtus est in ratione: & non in irascibili & concupiscibili. Præterea, in nulla po-
11 tentia potest esse habitus quæ agitur tantum, & non agit: eo quod habitus est id, quo quis agit, cũ voluerit: vt dicit Commen. in tertio de Anima. Sed irascibilis & concupiscibilis non agunt, sed aguntur: quia vt dicitur in sexto Ethicorum sensus nullius actus dominus est, ergo non potest esse habi-
12 tus virtutis, in irascibili & concupiscibili. Præterea, proprium subiectum parificatur proprię passioni, virtus autem parificatur rationi, non autem irascibili & concupiscibili, quæ sunt nobis & brutis communes, virtus ergo est in hominibus tantum: sicut & ratio, ergo omnis virtus est in ra-
13 tione: non autem in irascibili & concupiscibili. Præterea, Roma. septimo dicit glossa. Bona est lex quæ dum concupiscentiam prohibet omne malum prohibet. Omnia ergo vitia ad concupiscibile pertinent, cuius est concupiscentia: Sed in eodem sunt virtutes & vitia, ergo virtutes non sunt in irascibili: sed in concupiscibili ad minus.

Contra. 1. SED CONTRA est quod Philosophus dicit de tem perãtia & fortitudine, quod sunt irrationabilium partium. partes autem irrationabiles, id est sensibilis appetitus, sunt irascibilis & cõcupiscibilis, vt habetur in tertio de Anima, ergo in irascibili & concupiscibili possunt esse virtutes.
Præterea, peccatũ veniale est dispositio ad mortale, per- 2
fectio autẽ & dispositio sunt in eodem. Cum igitur veniale peccatũ sit in irascibili & concupiscibili. Primus enim motus est actus sensualitatis vt ponitur in glo. ad Roma. septimo, ergo & mortale peccatum ibi esse poterit. Et sic etiam virtus quæ est peccato mortali contraria. Præterea, me- 3
dium & extrema sunt in eodem. Sed virtus aliqua est medium inter contrarias passiones, sicut fortitudo inter timorem & audaciam: & temperantia inter superfluum & diminutum in concupiscentiis. Cum igitur huiusmodi passiones sint in irascibili & concupiscibili: videtur etiam quod in eisdem sit virtus.

CONCLVSIO.

Quandocunque virtutes circa illa sunt, quæ ad irascibilem spectant, sicut fortitudo, magnanimitas, & mansuetudo, in irascibili tanquam in subiecto sunt: quando vero circa ea, quæ pertinent ad concupiscibilem, vt castitas, sobrietas, & abstinentia, sunt in concupiscibili vt in subiecto: quæ vires sunt inferioris appetitus.

RESP. RESPONDEO dicendum, quod circa quæstionem istam sunt diuersæ opiniones, quæ sibi inuicem repugnant. Ab aliis conceditur aliquas virtutes in irascibili & *1. Opinio.* concupiscibili esse, sicut temperantiam in concupiscibili, & fortitudinem in irascibili: sed in hoc est differentia. Quidam enim distinguunt duplicem irascibilem & concupiscibilem esse in superiori parte animæ, & iterum in inferiori. Dicunt enim quod irascibilis & concupiscibilis, quæ sunt in superiori parte animæ, cum ad naturam rationalem pertineant, possunt esse subiectum virtutis: nõ autem illæ, quæ sunt in inferiori parte, ad naturã sensualẽ & brutalem pertinẽtes. Sed hoc quidẽ in alia quæstione discussum est: vtrũ scilicet in superiori parte animæ possint distingui duæ vires, quarum vna sit irascibilis & alia concupiscibilis propriè loquendo. Sed quicquid de hoc dicatur, nihilominus in irascibili & concupiscibili, quæ sunt in inferiori appetitu, secũdum Philosophum, oportet ponere esse aliquas virtutes, vt etiam alij dicũt, quod quidem sic patet. Cum enim virtus, vt supra dictum est, nominet quoddam potentiæ complementum, potentia autem ad actum respiciat, oportet humanam virtutem in illa potentia ponere, quæ est principium actus humani. Actus autem humanus dicitur qui non quocunque modo in homine vel per hominem exercetur, cum in quibusdam etiam plantæ, bruta & homines conueniant, sed qui hominis proprius est. Inter cæte- *Idem prima secundæ q. 1. arti. 1.* ra vero hoc habet homo proprium in suo actu, quod sui actus est dominus. Quilibet igitur actus cuius homo dominus est, est proprie actus humanus, non autem illi, quorum homo non est dominus, licet in homine fiant, vt digerere, & augeri, & alia huiusmodi. In eo igitur quod est principium talis actus, cuius homo dominus est, potest poni virtus humana. Sciendum tamen est quod huiusmodi actus contingit esse triplex principium, vnum sicut primum mouens & imperans per hoc, quod homo sui actus sit dominus, & hoc est ratio vel voluntas. Aliud est mouens motum, sicut appetitus sensibilis, qui etiã mouetur ab appetitu superiori, inquantum ei obedit, & tunc iterum mouet membra exteriora per sui imperium. Tertium autem est quod est motum tantum, scilicet membrum exterius. Cum autem vtrunque, scilicet membrum exterius appetitus inferior à superiori parte animæ moueantur, tamen aliter & aliter: nam membrum exterius ad nutum obedit superiori imperanti absque vlla repugnantia secundum naturæ ordinem, nisi sit impedimentum aliquod, vt patet in manu & pede, appetitus autem inferior habet propriam inclitationem ex natura sua, vnde non obedit superiori appetitui ad nutum, sed interdum repugnat, vnde Aristo. dicit in Politica sua quod anima dominatur corpori disposito principatu, sicut dominus seruo qui non habet facultatem resistendi in aliquo imperio domini: ratio vero dominatur inferioribus animæ partibus regali & politico principatu, id est sicut reges & principes ciuitatum dominantur liberis, qui habent ius & facultatem repugnandi quantum

Universidad de Deusto
Biblioteca

ad aliqua præcepta regis vel principis, in membro igitur exteriori non est necessarium aliquid perfectiuum actus humani, nisi naturalis eius dispositio, per quam natum est moueri à ratione. Sed in appetitu inferiori, qui rationi repugnare potest, est necessarium aliquid pro operatione, quam ratio imperat, absque repugnãtia prosequatur. Si enim immediatum operationis principium sit imperfectum oportet operationem esse imperfectam, quãcunque perfectio adsit superiori principio. Et ideo, si appetitus inferior non esset in perfecta dispositione, ad sequendum imperium rationis, operatio, quæ est appetitus inferioris, sicut proximi principij, nõ esset in bonitate perfecta: esset enim cum quadam repugnantia sensibilis appetitus, ex quo quædam tristitia consequeretur appetitui inferiori per quandam violentiam à superiori moto: sicut accidit in eo, qui habet fortes concupiscentias, quas tamen non sequitur ratione prohibente. Quando igitur oportet operationem hominis esse circa ea, quæ sit obiecta, sensibilis appetitus, requiritur ad bonitatem operationis, quod sit in appetitu sensibili aliqua dispositio vel perfectio, per quam apetitus prædictus de facili obediãt rationi, & hanc virtutem vocamus. Quando igitur aliqua virtus est circa illa, quæ proprie ad vim irascibilem pertinent, sicut fortitudo circa timores & audacias, magnanimitas circa ardua separata, mansuetudo circa iras, talis virtus dicitur esse etiã in irascibili sicut in subiecto. Quando autem est circa ea, quæ sunt proprie concupiscibilis, sicut in subiecto: sicut castitas, quæ est circa delectationes venereas, & sobrietas & abstinentia, quę sunt circa delectationes in cibis & potibus.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendum, quod virtus & peccatum mortale dupliciter cõsiderari possunt, scilicet secundum actum & secundum habitum. Sicut autem actio actus concupiscibilis & irascibilis, si secundum se consideratur non est peccatum mortale. cõcurrit tamen in actu peccati mortalis, quãdo ratione movẽte vel consentiente tendit in contrarium legis diuinæ, ita actus eorũdem, si per se accipiantur nõ possunt esse actus virtutis: sed solum quãdo concurrunt ad consequendũ imperium rationis. Et sic actus peccati mortalis & virtutis pertinet aliquo modo ad irascibilem & concupiscibilem. vnde & habitus vtriusque in irascibili & concupiscibili esse possunt, hoc tamẽ in re est, quod sicut actus virtutis consistit in hoc, quod irascibilis & cõcupiscibilis sequuntur rationem, ita actus peccati consistit in hoc quod ratio trahitur ad sequẽdum inclinationem irascibilis & concupiscibilis. Vnde & peccatũ consueuit frequentius rationi attribui tanquam proximæ causæ, & eadem ratione
2 virtus irascibilis & concupiscibilis. Ad secundum dicendum, quod sicut iam dictum est actus virtutis nõ potest esse irascibilis vel cõcupiscibilis tantum sine ratione. Id tamen quod est in actu virtutis principalius est rationis, scilicet electio: sicut & in qualibet operatione principalior est agentis actio quam passio patientis. Ratio enim imperat irascibili & concupiscibili. Non ergo pro tanto dicitur esse virtus in irascibili vel concupiscibili quasi per eas totus actus virtutis: vel principalior pars expleatur: sed inquantum per virtutis habitum: vltimum complementum bonitatis actui virtutis consertur: in hoc scilicet quod irascibilis & concupiscibilis absque difficultate sequantur ordinem rationis.

3 Ad tertium dicendum, quod supposito quod irascibilis & cõcupiscibilis nõ remaneãt actu in anima separata: manent tamen in ea sicut in radice. Nam essentia animæ est radix potentiarum. Et similiter virtutes quæ ascribuntur irascibili & concupiscibili manent in ratione: sicut in radice. Nam ratio est radix omnium virtutum: vt postea ostẽdetur.

4 Ad quartum dicendum, quod in formis inuenitur quidam gradus. Sunt enim quædam formæ & virtutes totaliter ad materiam depressæ: quarum omnis actio materialis est: vt patet in formis elementaribus. Intellectus vero est totaliter à materia liber. vnde & eius operatio est absq; corporis communione. Irascibilis autem & concupiscibilis medio modo se habent. Quod enim organo corporali vtantur ostendit corporalis transmutatio: quæ earum actibus adiungitur. quod iterum sint aliquo modo à materia eleuatæ, ostenditur per hoc quod per imperium mouent, & quod obediunt rationi. Et sic in eis est virtus, id est inquantũ eleuatæ sunt à materia; & rationi obediunt. Ad quintum dicendum, quod licet ordo rationis quo irascibilis & concupiscibilis participant: non sit aliquid subsistens: nec per se possit esse subiectum, potest tamen esse ratio quare aliquid
5 sit subiectum. Ad sextum dicendum, quod virtutes sensitiuæ cognitiuæ sunt naturaliter præuiæ rationi, cum ab eis ratio accipiat. Appetitiuæ autem sequuntur naturaliter ordinem rationis, cum naturaliter appetitus inferior superiori obediat. & ideo non est simile. 6 Ad septimum dicendũ, quod tota rebellio irascibilis & cõcupiscibilis ad rationem tolli non potest per virtutem: cum ex ipsa sui natura irascibilis & concupiscibilis in id quod est bonum secũdum sensum, quandoque rationi repugnet: licet hoc possit fieri diuina virtute: quæ potens est etiam naturas immutare. Nihilominus tamen per virtutem minuitur illa rebellio: inquantum prædictæ vires assuescunt vt rationi subdantur: vt sic ex extrinseco habeant id quod ad virtutem pertinet, scilicet ex dominio rationis super eas: ex seipsis autem retineant aliquid de motibus propriis: qui quãdoque sunt contrarij rationi. 8 Ad octauum dicendum, quod licet quãdoque in homine principium sit quod est rationis: tamen ad integritatem humanæ naturæ requiritur non solum ratio: sed inferiores animæ vires, & ipsum corpus. Et ideo ex conditione humanæ naturæ sibi relictæ pertinet vt in inferioribus animæ viribus: aliquid sit rationi rebellans: dum inferiores vires animæ proprios motus habent. Secus autem est in statu innocentiæ & gloriæ: cum ex coniunctione ad Deum ratio sortitur vim totaliter sub se inferiores vires continendi. Ad nonum dicẽdum, quod detestari malum 9
secundum quod ad irascibilem pertinere dicitur: nõ solum importat declinationem à malo, sed quendam motum irascibilis ad mali destructionem: sicut accidit illi qui non solum malum refugit: sed ad mala extirpanda per vindictam mouetur. hoc autem ad aliquod bonum facere: licet autem sic malum detestari, ad irascibilem & concupiscibilem pertineat: non tamen solum habet actum hunc. Nam & insurgere ad arduum bonum cõsequendum ad irascibilem pertinet: in qua non solum est passio iræ & audaciæ, sed etiam spei. Ad decimum dicendum, quod illa verba sunt acci- 10
pienda per quandam adaptationem: & non per proprietatem. Nam in qualibet potentia animæ est desiderium boni proprij. vnde & irascibilis appetit victoriã: sicut & concupiscibilis delectationem: Sed quia concupiscibilis fertur in id quod est bonum toti animali simpliciter, siue absolutè. ideo omne desiderium boni appropriat sibi. Ad vnde- 11
cimum dicendum, quod licet irascibilis & concupiscibilis secundum se consideratè agantur & non agant. tamen in homine secundum quod participant aliqualiter rationem: etiam quodam modo agunt: non tamen totaliter eguntur. Vnde etiam in Politicis dicit Philosophus quod dominium rationis super has vires est politicum: quia huiusmodi vires aliquid habent de proprio motu. vbi non totaliter obediunt rationi. Dominium autem animę ad corpus est regale: quia membra corporis ad nutum obediunt animæ, quantum ad motum. Ad duodecimum dicendum, quod licet istę vires 12
sint in bruris: non tamen in eis participant aliquid rationis. & ideo virtutes morales habere non possunt. Ad decimumtertium dicendum, quod omnia mala ad concupiscentiam pertinent, sicut ad primam radicẽ: & non sicut ad proximum principium. Nam omnes passiones ex irascibili & concupiscibili oriuntur, vt ostensum est: cum de passionibus animæ ageretur. Perversitas vero rationis & voluntatis vt plurimum ex passionibus accidit. Vel potest dici quod per concupiscẽtiam intelligit non solum id quod est proprium vis concupiscibilis: sed quod est commune toti appetitiuæ potentiæ. In cuius vnaquaque particula inuenitur aliquius concupiscentia: circa quam contingit esse peccatum. Nec aliter peccari potest nisi aliquid concupiscendo vel appetendo.

Num volantas sit subiectum virtutis.

ARTIC. V.

Primum. QVINTO quæritur vtrum voluntas sit subiectum virtutis. Et videtur quod sic. Maior enim perfectio requitur in imperante ad hoc quod rectè imperet, quam in exequente ad hoc quod rectè exequatur: quia ex imperante procedit ordinatio exequentis. Sed ad actum virtutis se habet voluntas sicut imperans, irascibilis autem & concupiscibilis sicut obedientes & exequẽtes. Cum igitur in irascibili & concupiscibili sit virtus sicut in subiecto, videtur quod multo fortius debeat esse in voluntate. Sed diceretur quod naturalis inclinatio voluntatis ad bonum sufficit ad eius rectitudinem. Nam finẽ naturaliter desideramus. vnde etiam

etiam nõ requiritur quod rectificetur per habitum virtutis
1 superadditum. Sed contra, voluntas non solum est finis vltimi: sed etiam finium aliorum. Sed circa appetitum aliorum finium contingit voluntatem & rectè & non rectè se habere. Nam boni præstituunt sibi bonos fines, mali vero malos, vt dicitur in tertio Ethicorum. Qualis vnusquisque est talis finis videtur ei, ergo requiritur ad rectitudinẽ voluntatis: quod sit in ea aliquis habitus virtutis ipsam perfi-
3 ciens. Præterea, etiam ineſt animæ cognoscitiuæ aliqua cognitio naturalis, quæ est primorum principiorum, & tamen respectu huius cognitionis est aliqua virtus intellectualis in nobis, scilicet intellectus qui est habitus principiorũ, ergo & in volũtate debet esse aliqua virtus respectu
4 eius ad quod naturaliter inclinatur. Præterea, sicut circa passiones est aliqua virtus moralis: vt temperantia & fortitudo, ita etiam est aliqua virtus circa operationes: vt iustitia. Operari autem sine passione est voluntatis: sicut operari ex passione est irascibilis & cõcupiscibilis, ergo sicut aliqua virtus moralis est in irascibili & concupiscibili: ita ali-
5 qua est in voluntate. Præterea, Philosophus in quarto Ethicorum dicit: quod amor siue amicitia est ex passione. Amicitia autem est ex electione. Dilectio autem quæ est sine passione est actus voluntatis. Cum igitur amicitia sit vel virtus, vel nõ sine virtute: vt dicit in octauo Ethicorum vi-
6 detur quod virtus sit in voluntate: sicut in subiecto. Præterea, charitas est potissima inter virtutes: vt probat Apostolus primæ Corint. decimotertio. Sed charitatis subiectũ esse non potest nisi voluntas, non enim est eius subiectum concupiscibilis inferior quæ solum ad bona sensibilia se
7 extendit, ergo voluntas est subiectum virtutis. Præterea, secundum Augusti. per voluntatem immediatius Deo coniungimur. Sed id quod coniungit nos Deo est virtus, ergo
8 videtur quod virtus sit in volũtate sicut in subiecto. Præterea, fœlicitas secundum Hug. de sancto Vict. in voluntate est, virtutes autem sunt dispositiones quædam ad fœlicitatem. Cum igitur dispositio & perfectio sint in eodem: vi-
9 detur quod virtus sit in voluntate sicut in subiecto. Præterea, secundum Augusti. voluntas est qua peccatur & rectè viuitur. Rectitudo autem vitæ pertinet ad virtutem, vnde Augustinus dicit: quod virtus est bona qualitas mentis qua
10 rectè viuitur, ergo virtus est in voluntate. Præterea, contraria nata sunt fieri circa idem. Virtuti autem peccatum contrariatur. Cum igitur omne peccatum sit in voluntate:
11 vt Augustinus dicit videtur quod virtus sit in eodem. Præterea, virtus humana in illa parte animæ debet esse quæ est propria hominis. Sed voluntas est propria hominis: sicut & ratio: vtpote magis propinqua rationi quam irascibilis & concupiscibilis. Cum igitur irascibilis & concupiscibilis sint subiecta virtutũ: videtur quod multo fortius voluntas.

Contra. 1. SED CONTRA. Omnis virtus aut est intellectualis, aut moralis, vt patet per Philosophũ in fine primi Ethicorum virtus autẽ moralis est sicut in subiecto in eo quod est rationale per essentiam, sed per participationem: virtus vero intellectualis habet pro subiecto id quod est rationale per essentiam. Cum igitur voluntas in neutra parte possit computari, quia nec est cognoscitiua potentia, quod pertinet ad rationalem per essentiam: neque pertinet ad irrationalem animæ partem, quæ pertinet ad rationalem per participationem: videtur quod voluntas nullo modo subie-
2 ctum virtutis esse possit. Præterea, ad eundem actum non debent ordinari plures virtutes, hoc autem sequeretur, si voluntas virtutis esset subiectum. Quia ostensum est: quod in irascibili & concupiscibili sunt aliquæ virtutes. Et cum ad actus illarum virtutum se habeat quodammodo voluntas: oporteret quod ad eosdem actus essent aliquæ virtutes in voluntate, ergo non est dicendum, quod voluntas sit subiectum virtutis.

CONCLVSIO.

Quamuis in voluntate, vt ad bonum sibi proportionatum ordinatur, & ad commune bonum, nulli subiiciatur virtuti, qua tamen in diuinum & supernaturale bonum inclinatur, charitate informatur, vt vero in aliorum bonum ordinatur iustitiam sustinet.

RESP. Idem prima secundæ. q. 56. arti. 6. RESPONDEO dicendum, quod per habitum virtutis potentia, quæ ei subiicitur, respectu sui actus complementum acquirit. Vnde ad id, ad quod potentia aliqua se extendit ex ipsa ratione potentiæ, nõ est necessarius habitus virtutis, virtus autem ordinat potentias ad bonum. Ipsa enim est, quæ bonum facit habentem, & opus eius bonum reddit, voluntas autem hoc quod virtus facit circa alias potentias, habet ex ipsa ratione suæ potentiæ. Nam eius obiectum est bonum, vnde tendere in bonum hoc modo se habet ad voluntatem, sicut tendere in delectabile ad concupiscibilem, & sicut ordinari ad sonum se habet ad auditum. Vnde voluntas non indiget aliquo habitu virtutis inclinante ipsam ad bonum: quod est sibi proportionatum: quia in hoc ex ipsa ratione potentiæ tendit. Sed ad bonum quod transcendit proportionem potentiæ, indiget habitu virtutis. Cum autem vniuscuiusque appetitus tendat in proprium bonum appetentis, dupliciter aliquod bonum potest excedere voluntatis proportionem. Vno modo ratione speciei. Alio modo ratione indiuidui. Ratione quidem speciei, vt voluntas eleuetur ad aliquod bonum, quod excedit limites humani boni, & dico humanum, in quod ex viribus naturæ homo potest. Sed supra humanum bonum est bonum diuinum, in quod voluntatem hominis charitas, eleuat, & similiter spes. Ratione autem indiuidui hoc modo quod aliquis quærat id quod est alterius bonum, licet voluntas extra limites boni humani non feratur, & sic voluntatem perficit iustitia, & omnes virtutes in aliud tendentes, vt liberalitas, & alia huiusmodi. Nam iustitia est alterius bonum, vt Philosophus dicit in quinto Ethicorum. Sic ergo duæ virtutes sunt in voluntate, sicut in subiecto, scilicet charitas & iustitia. Cuius signum est, quod istæ virtutes quamuis ad appetitiuam pertineant, tamen non circa passiones consistunt, sicut temperantia & fortitudo, vnde patet quod non sunt in sensibili appetitu, in quo sunt passiones, sed in appetitu rationali, qui est voluntas in quo passiones non sunt: Nam omnis passio est in parte animæ sensitiua: vt probatur in septimo Physicorum. Illæ autem virtutes, quæ circa passiones consistunt, sicut fortitudo circa timores & audacias: & temperantia circa concupiscentias, oportet eadem ratione esse in appetitu sensitiuo. Nec oportet quod ratione istarum passionum sit aliqua virtus in voluntate, quia bonum in istis passionibus est, quod est secundum rationem. Et ad hoc naturaliter se habet voluntas ex ratione ipsius potentiæ, cum sit proprium obiectum voluntatis.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendum, quod ad imperandum sufficit voluntati iudicium rationis. Nam voluntas appetit naturaliter quod est bonum secundum rationem, sicut concupiscibilis: quod est delectabile secundum sensum. Ad secundum dicendum, quod inclinatio naturalis 2
voluntatis non solum est in vltimum finem: sed in id quod bonũ quod sibi à ratione demonstratur. Nam bonũ intellectum est obiectum voluntatis: ad quod naturaliter ordinatur voluntas: sicut & quælibet potentia in suum obiectum: dummodo hoc sit proprium bonum: vt supra dictum est. Tamen circa hoc aliquis peccat: inquantum iudicium rationis intercipitur passione. Ad tertium dicendum, quod 3
cognitio fit per aliquam speciem. Nec ad cognoscendum potentia intellectus sufficit per se ipsam: nisi species à sensibilibus accipiat. Et ideo oportet in his etiam quæ naturaliter cognoscimus esse quẽdam habitum: qui etiam quodammodo principium à sensibus sumit: vt dicitur in fine Põste. Sed voluntas ad volendum non indiget aliqua specie, vnde non est simile. Ad quartum dicendum, quod 4
circa passiones virtutes sunt in appetitu inferiori. Nec ad huiusmodi requiritur alia virtus in appetitu superiori: ratione iam dicta. Ad quintum dicendum, quod amicitia 5
proprie non est virtus: sed cõsequens virtutem. Nam ex hoc ipso quod aliquis est virtuosus: sequitur quod diligat sibi similes. Secus autem est de charitate quæ est quædam amicitia ad Deum: eleuans hominem in id quod metam naturæ excedit, vnde charitas in voluntate est, vt diximus. Et per hoc patet responsio ad sextum & septimum: nam virtus coniungens voluntatem Deo est charitas. Ad 6. & 7
octauum dicendum, quòd ad fœlicitatem quædam præ- 8
exiguntur sicut dispositiones: sicuti actus virtutum moralium per quos remouentur impedimenta fœlicitatis, scilicet inquietudo mentis à passionibus: & ab exterioribus perturbationibus. Aliquis autem actus est virtutis, qui est essentialiter ipsa fœlicitas: quando est completus, scilicet actus rationis vel intellectus. Nam fœlicitas contemplatiua nihil aliud est quam perfecta cõtemplatio summę veri-

Universidad de Deusto
Biblioteca

1 itis. fœlicitas autem actiua est actus prudentiæ quo homo & se & alios gubernat. Aliquid autē est in fœlicitate: sicut perfectiuum fœlicitatis scilicet delectatio quæ perficit fœlicitatem: sicut decor iuuētutem: vt dicitur in decimo Ethicorum. Et hoc pertinet ad voluntatem. Et in ordine ad hoc perficit voluntatem charitas: si loquamur de fœlicitate cœlesti, quæ sanctis repromittitur. Si autem loquamur de fœlicitate contemplatiua: de qua Philosophi tractauerunt. ad huiusmodi delectationem voluntas naturali desiderio ordinatur. Et sic patet quod non oportet omnes virtutes esse 9 in voluntate. Ad nonum dicendum, quod voluntate rectè viuitur, & peccatur, sicut imperante omnes actus virtutum & vitiorum. non autē sicut eliciente. vnde non oportet quod 10 voluntas sit proximum subiectum cuiuslibet virtutis. Ad decimum dicendum, quod peccatum omne est in voluntate: sicut in causa, inquantum omne peccatum sit ex consensu voluntatis. non tamen oportet quod omne peccatum sit in voluntate: sicut in subiecto: sed sicut gula & luxuria sunt 11 in concupiscibili: ita & superbia in irascibili. Ad vndecimum dicendum, quod ex propinquitate voluntatis ad rationem contingit quod voluntas secundum ipsam rationem potentiæ consonet rationi. Et ideo non indiget ad hoc habitu virtutis superinducto: sicut inferiores potentiæ scilicet irascibilis & concupiscibilis.

Ad primū in cōtrariū. AD PRIMVM vero eorum quæ in contrarium obiiciuntur dicendum quod charitas & spes quæ sunt in voluntate, non continentur sub ista Philosophi diuisione, sunt enim aliud genus virtutum, & dicuntur virtutes Theologicæ. Iustitia vero inter morales continetur. voluntas enim sicut & alij appetitus ratione participat, inquantum dirigitur à ratione. licet enim voluntas ad eandem naturam intellectiuæ partis pertineat. non tamen ad ipsam potentiam 2 rationis. Ad secūdum dicendum, quod respectu illorum, ad quæ habetur virtus in irascibili & concupiscibili: non oportet esse virtutem in voluntate, ratione prius dicta.

Num in intellectu practico sit virtus sicut in subiecto.

ARTIC. VI.

Primum. SEXTO quæritur, vtrum in intellectu practico sit virtus sicut in subiecto. Et videtur quod non, quia secundum Philosophum in secundo Ethico. scire parum vel nihil prodest ad virtutem. loquitur autem ibi de scientia practica, quod patet ex hoc, quod subiungit, quod multi non operantur ea, quorum habent scientiam: scientia enim ordinata ad opus est practici intellectus. ergo practicus intelle- 2 ctus nō potest esse subiectum virtutis. Præterea, sine virtute nō potest aliquis recte agere. Sed sine perfectione practici intellectus potest aliquis recte agere: eo quod potest imitari ab alio de agendis. ergo perfectio practici intelle- 3 ctus non est virtus. Præterea, tanto aliquid magis peccat: quanto magis recedit à virtute. Sed recessus à perfectione practici intellectus diminuit peccatū. ignorantia enim excusat vel à tanto, vel à toto. ergo perfectio practici intelle- 4 ctus non potest esse virtus. Præterea, virtus secūdum Tullium agit in modum naturæ. Sed modus agendi naturæ opponitur contra modum agendi rationis: siue practici intellectus: quod patet in secundo Physico. vbi diuiditur agens à natura cōtra agens à proposito. ergo videtur quod in prac- 5 tico intellectu non sit virtus. Præterea, bonum & verum formaliter differunt secundum proprias rationes. Sed differētia formalis obiectorum diuersificat habitus. Cum igitur virtutis obiectum sit bonum, practici autem intellectus perfectio sit verum: tamē ordinatum ad opus: videtur quod 6 perfectio practici intellectus non sit virtus. Præterea, virtus secundū Philosophum in secundo Ethicorum est habitus voluntarius. Sed habitus intellectus practici differunt ab habitibus voluntatis vel appetitiuę partis. ergo habitus qui sunt in intellectu practico non sunt virtutes. Et sic intellectus practicus non potest esse subiectum virtutis.

Contra.1. SED CONTRA est, quod prudētia ponitur vna quatuor virtutum principalium, & tamen eius subiectum est practicus intellectus. ergo intellectus practicus potest esse 2 subiectū virtutis. Præterea, virtus humana est: cuius subiectum est potentia humana. Sed potentia humana magis est intellectus practicus quam irascibilis & cōcupiscibilis: sicut quod est per essentiam tale: magis est eo quod est per participationem: ergo intellectus practicus potest esse sub- 3 iectum virtutis humanæ. Præterea, propter quod vnumquodque, & illud magis. Sed in parte affectiua est virtus propter rationem: quia ad hoc quod obediat rationi vis affectiua in ea ponitur virtus. ergo multo fortius in ratione practica debet esse virtus.

CONCLVSIO.

Sicut rationem speculatiuam scientia perfici oportet, qua de scibilibus rectè iudicaret: ita rationem & practicum intellectum decuit aliqua virtute informari, qua in agibilia dirigeretur, prudentia videlicet.

RESP. RESPONDEO dicendum, quod inter virtutes naturales & rationales hæc differentia assignatur, quod naturalis virtus est determinata ad vnum, virtus autem rationalis ad multa se habet. Oportet autem vt appetitus animalis vel rationalis inclinetur in suum appetibile ex aliqua apprehensione præexistente. Inclinatio enim in finem absque præexistente cognitione ad appetitum pertinet naturalem, sicut graue inclinatur ad medium. Sed quia aliquod bonum apprehensum oportet esse obiectum appetitus animalis & rationalis, vbi ergo istud bonum vniformiter se habet potest esse inclinatio naturalis in appetitu, & iudicium naturale in vi cognitiua, sicut accidit in brutis. Cum enim sint paucarum operationum propter debilitatē principij actiui, quod ad panca se extendit, est in omnibus vnius speciei bonum vniformiter se habens. vnde per appetitum naturalem inclinationem habent in id, & per vim cognitiuam naturalem iudicium habent de illo proprio bono vniformiter se habente. Et ex hoc naturali iudicio & naturali appetitu prouenit, quod omnis hirundo vniformiter facit nidum, & omnis aranea vniformiter facit telam, & sic est in omnibus aliis brutis considerare. homo autem est multarum operationum & diuersarum. Et hoc propter nobilitatem sui principij actiui, scilicet animæ, cuius virtus ad infinita quodam modo se extendit. Et ideo non sufficeret hominis naturalis appetitus boni, nec naturale iudicium ad rectè agendum, nisi amplius determinetur & perficiatur. Per naturalem siquidem appetitum homo inclinatur ad appetendum proprium bonum. Sed cum hoc multipliciter varietur, & in multis bonum hominis consistat, non potuit homini inesse naturalis appetitus huius boni determinati, secundum cōditiones omnes quæ requiruntur ad hoc quod sit ei bonum, cum hoc multipliciter varietur secundum diuersas conditiones personarū & temporum & locorū & huiusmodi. Et eadem ratione naturale iudicium, quod est vniforme, & ad huiusmodi bonum quęrendum non sufficit, vnde oportuit in homine per rationem, cuius est inter diuersa cōferre inuenire & diiudicare proprium bonum secundum omnes conditiones determinatum, prout est nunc & hic quærendum. Et ad hoc faciendum ratio absque habitu perficiente hoc modo se habet, sicut & in speculatiuo se habet ratio absque habitu scientiæ ad diiudicandum de aliqua conclusione alicuius scientiæ. Quod quidem non potest nisi imperfectè & cum difficultate agere. Sicut igitur oportet rationem speculatiuam habitu scientiæ perfici ad hoc quod rectè diiudicet de scibilibus ad scientiam aliquam pertinentibus, ita oportet quod ratio practica perficiatur aliquo habitu ad hoc quod rectè diiudicet de bono humano secundum singula agenda. Et hæc virtus dicitur prudentia, cuius subiectum est ratio practica. Et est perfectiua omnium virtutum moralium, quæ sunt in parte appetitiua: quarum vnaquæque facit inclinationem appetitus in aliquod genus humani boni, sicut iustitia facit inclinationem in bonum, quod est æqualitas pertinentium ad communicationem vitæ, temperantia in bonum: quod est refrenari à concupiscētiis, & sic de singulis virtutibus. Vnumquodque autem horum contingit multipliciter fieri, & non eodem modo in omnibus. vnde ad hoc quod rectus modus statuatur, requiritur iudicij prudentia. Et ita ab ipsa est rectitudo & complementum bonitatis in omnibus aliis virtutibus. vnde Philosophus dicit quod medium in virtute morali determinatur secundum rationem rectam. Et quia ex hac rectitudine & bonitatis complemento omnes habitus appetitiui virtutis rationem sortiuntur, inde est, quod prudentia est causa omnium virtutum appetitiuæ partis, quæ dicuntur morales inquantum sunt virtutes. Et propterea dicit Greg. in secundo Moral. quod cæteræ virtutes, nisi ea quæ appetunt prudenter agant, virtutes esse nequaquam possunt.

Idem prima ſe. unde q. 56. art 3.

AD

Ad primū. AD PRIMVM ergo dicendum, quòd Philosophus ibi loquitur de scientia practica. Sed prudentia plus importat quam scientia practica. Nam ad sciētiam practicā pertinet vniuersale iudicium de agendis, sicut formeationem esse malam: furtum non esse faciēdum, & huiusmodi. Qua quidem scientia existente in particulari actu contingit iudicium rationis intercipi, vt non recte diiudicet. Et propter hoc dicitur parum valere ad virtutem, quia ea existente cō tingit hominem contra virtutem peccare. Sed ad prudentiam pertinet recte iudicare de singulis agibilibus, prout sunt nunc agenda. Quod quidē iudicium corrumpitur per quodlibet peccatum. Et ideo prudētia manente, homo non peccat: vnde ipsa non parum, sed multum confert ad virtu- 2 tem, immo ipsam virtutem causat, vt dictum est. Ad secundum dicendum, quòd homo ab alio potest accipere consilium in vniuersali de agendis. Sed quod iudicium recte sit uet in ipso actu contra omnes passiones: hoc solum ex rectitudine prudentiæ prouenit, & sine hoc virtus esse nō potest. Ad tertium dicendum, quòd ignorantia quæ oppo- 3 nitur prudentiæ, est ignorantia electionis, secundum quam omnis malus est ignorans, quæ prouenit ex eo quod iudicium rationis intercipitur per appetitus inclinationem: & hoc non excusat peccatum, sed constituit. Sed ignorantia quæ opponitur scientiæ practicæ excusat vel diminuit peccatum. Ad quartum dicendum, quòd verbum Tullij in- 4 telligitur quantum ad inclinationem appetitus tendentis in aliquod bonum commune, sicut fortiter agere: vel aliquid huiusmodi. Sed nisi rationis iudicio dirigeretur, talis inclinatio frequenter duceretur in præcipuum: & tanto magis, quanto esset vehementior, sicut ponit Philosophus exemplum de cæco in 6. Ethi. qui tanto magis leditur ad pa- 5 rietem impingens, quanto fortius currit. Ad quintum dicendum, quòd bonum & verum sunt obiecta duarum partium animæ, scilicet intellectiuæ & appetitiuæ. Quæ quidem duo hoc modo se habent, quod vtraque ad actum alterius operatur, sicut voluntas vult intellectū intelligere, & intellectus intelligit voluntatem velle. Et ideo hæc duo, bonum & verum se inuicē includunt. Nam bonum est quoddam verum, inquantum est ab intellectu apprehensum: prout scilicet intellectus intelligit voluntatem vel bonum, vel etiam inquantum intelligit aliquid esse bonum. Similiter etiam & ipsum verum est quoddā bonum intellectus, quod etiam sub voluntate cadit, inquantum homo vult intelligere verum. Nihilominus tamen verum intellectus practici est bonū quod est finis operationis. Bonum enim non mouet appetitum nisi inquantum est apprehensum. 6 Ideo nihil prohibet in intellectu practico esse virtutem.

Ad sextum dicendum, quòd Philosophus in 2 Ethi. diffinit virtutē moralē. De virtute enim spirituali intellectuali determinat in 6. Ethico. virtus autem quæ est in intellectu practico non est moralis, sed intellectualis. Nam etiam prudentiam inter virtutes intellectuales Philosophus ponit, vt patet in sexto Ethicorum.

Num in intellectu speculatiuo sit virtus.

ARTIC. VII.

Primum. SEPTIMO quæritur vtrum in intellectu speculatiuo sit virtus. Et videtur quod non. virtus enim omnis ordinatur ad actum. virtus enim est quæ opus bonum reddit. Intellectus autem speculatiuus non ordinatur ad actū. nihil enim dicit de imitando vel fugiendo, vt patet in tertio de Anima. ergo in intellectu speculatiuo nō potest esse virtus. Præterea, virtus est quæ bonum facit habētem: vt dicitur 2 in 2. Ethico. Sed habitus intellectus speculatiui non faciunt bonum habētem. Non enim dicitur propter hoc bonus homo: quia habet scientiam. ergo habitus qui sunt in intelle- 3 ctu speculatiuo non sunt virtutes. Præterea, intellectus speculatiuus præcipuè perficitur habitu scientię. Sciētia autem non est virtus. Quod ex hoc patet: quia contra virtutes diuiditur. Dicitur enim in prima specie qualitatis esse habitus & dispositio, & habitus dicitur scientiæ & virtutis. ergo in intellectu speculatiuo non est virtus. Præterea, 4 omnis virtus ordinatur ad aliquid, quia ad fœlicitatē quæ est finis virtutis. Sed intellectus speculatiuus nō ordinatur ad aliquid. Non enim scientiæ speculatiuæ propter vtilitatem quæritur: sed propter seipsas: vt dicitur in primo Metaphysi. ergo in intellectu speculatiuo non potest esse virtus. Præterea, actus virtutis est meritorius. Sed intelligere non sufficit ad meritum: immo scienti bonum, & non facienti: peccatum est illi, vt dicit Iacobus. ergo in intellectu speculatiuo non est virtus.

Contra.1. SED CONTRA. Fides est in intellectu speculatiuo, cum sit eius obiectum veritas prima. sed fides est virtus. ergo intellectus speculatiuus potest esse subiectum virtutis. Præterea, verum & bonum sunt æquè nobilia. Nam scin- 2 uicem circumeunt. Nam verum est quoddam bonum: & bonum est quoddam verum: & vtrumque commune omni enti. Si igitur in voluntate cuius obiectum est bonum potest esse virtus. ergo & in intellectu speculatiuo, cuius obiectum est verum, poterit esse virtus.

CONCLVSIO.

Quicunque habitus sunt in intellectu practico, vel speculatiuo absolute, non plenam virtutis rationem habent, qui verò in his sunt, vt voluntatem & appetitum sequuntur, vt fides in intellectu speculatiuo, prudentia in practico, perfectam rationem virtutis habent.

RESP. RESPONDEO dicendum, quod virtus in vnaquaq; re dicitur per respectum ad bonum, eo quod vniuscuiusque virtus est, vt Philosophus dicit, quæ bonum facit habentem, & opus eius bonum reddit. sicut virtus equi, quæ facit equum esse bonum, & bene ire, & bene ferre sessorem, quod est opus equi. Ex hoc quidem igitur aliquis habitus habebit rationem virtutis, quia ordinatur ad bonum. hoc autem contingit dupliciter. Vno modo formaliter. Alio modo materialiter. Formaliter quidem quando aliquis habitus ordinatur ad bonum sub ratione boni. Materialiter vero, quando ordinatur ad id, quod est bonum, non tamen sub ratione boni. Bonum autem sub ratione boni est obiectum solius appetitiuæ partis. Nam bonum est, quod omnia appetunt. Illi igitur habitus, qui vel sunt in parte appetitiua, vel à parte appetitiua dependent ordinantur formaliter ad bonum: vnde potissime habent rationem virtutis. Illi vero habitus, qui nec sunt in appetitiua parte, nec ab eadem dependent, possunt quidem ordinari materialiter in id, quod est bonum, non tamen formaliter sub ratione boni, vnde & possunt aliquo modo dici virtutes, non tamen ita propriè, sicut primi habitus. Sciendum est autem, quod intellectus tam speculatiuus quam practicus potest perfici dupliciter aliquo habitu. Vno modo absolute & secundum se, prout præcedit voluntatem quasi eam mouens. Alio modo prout sequitur voluntatem quasi ad imperium actum suum eliciens. Quia vt dictum est, istæ duæ potentiæ, scilicet intellectus & volūtas seinuicem circumeunt. Illi igitur habitus, qui sunt in intellectu practico, vel speculatiuo, primo modo possunt dici, aliquo modo virtutes, licet non ita secundum perfectam rationem. Et hoc modo intellectus, sciētia, & sapiētia sunt in intellectu speculatiuo, ars vero in intellectu practico. Dicitur enim aliquis intelligēs vel sciēs secundū quod eius intellectus perfectus est ad cognoscendum verū: quod quidē est bonum intellectus. Et licet istud verum possit esse volitum, prout homo vult intelligere verum, non tamen quantum ad hoc perficiunt habitus prædicti. Non enim ex hoc quod homo habet scientiam efficitur volens considerare verum, sed solum modo potens, vnde & ipsa veri consideratio non est à scientia inquantum est volita, sed secundum quod directè tendit in obiectum. Et similiter est de arte respectu intellectus practici, vnde ars non perficit hominem ex hoc, quod bene velit operari secundum artem, sed solummodo ad hoc quod sciat & possit habitus vero, qui sunt in intellectu speculatiuo vel practico secundum quod intellectus sequitur voluntatem, habent verius rationem virtutis inquantum per eos homo efficitur non solum potens vel sciens recte agere, sed volens. Quod quidem ostenditur in fide & prudentia, sed diuersimodè. Fides enim perficit intellectum speculatiuum, secūdū quod imperatur ei à voluntate. Quod ex actu patet, homo enim habens quæ sunt supra rationem humanam, non assentit per intellectum, nisi quia vult, sicut Augustī. dicit, quod credere non potest homo nisi volens. Ita & similiter erit fides in intellectu speculatiuo, secundum quod subiacet imperio voluntatis, sicut temperantia est in concupiscibili secundum quod subiacet imperio rationis, vnde voluntas imperat intellectui credendo, non solum quantum ad actum exequendum: sed quantum ad determinationē obiecti. Quia ex imperio voluntatis indeterminatum credi-

Idem prima ſe unde q. 56. art 3.

Intellectus perficitur dupliciter.

Universidad de Deusto
Biblioteca

tum intellectus assentit, sicut & indeterminatum medium à ratione concupiscibilis per temperantiam tendit: prudentia vero est in intellectu siue ratione practica, vt dictum est. Non quidem ita quod ex voluntate determinetur obiectum prudentiæ, sed solum finis. Obiectum autem ipsa perquirit: præsupposito enim à voluntate fine boni, prudentia perquirit vias, per quas hoc bonum & perficiatur & conseruetur. Sic igitur patet quod habitus in intellectu existentes, diuersimodè se habent ad volũtatem. Nam quidem in nullo à voluntate dependent, nisi quantum ad eorum vsum: & hoc quidem per accidens, cum huiusmodi vsus habituum aliter à voluntate dependeat, & aliter ab habitibus prædictis, sicut sunt scientia, sapientia, & ars: non enim per hos habitus homo ad hoc perficitur, vt homo eis bene velit vti, sed solum vt ad hoc sit potens. Aliquis vero habitus intellectus dependet à voluntate, sicut à qua accipit principium suum: nam finis in operatiuis principium est, & sic se habet prudentia. Aliquis vero habitus etiã determinationem obiecti à voluntate accipit, sicut est in fide. Et licet omnes aliquo modo possint dici virtutes, tamen perfectius & magis propriè hi duo vltimi habent rationẽ virtutis: licet ex hoc non sequatur, quod sint nobiliores habitus, aut perfectiores.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendum, quòd habitus intellectus speculatiui ordinatur ad actum proprium, quem perfectum reddit, qui est veri consideratio. Non autem ordinatur sicut in finem in aliquem exteriorem actum, sed finem habet in suo actu proprio. Intellectus autem practicus ordinatur sicut in fine in aliũ exteriorem actum: non enim consideratio de agendis vel faciendis pertinet ad intellectum practicum, nisi propter agere vel facere. Et sic habitus intellectus speculatiui reddit actum suum nobiliori modo bonum, quam habitus intellectus practici, quia ille vt finem, hic vt ad finem: licet habitus intellectus practici ex eo quod ordinat ad bonũ sub ratione boni, prout supponit voluntati magis proprie habeat rationem virtutis. Ad secundum dicendum, quòd homo non dicitur bonus simpliciter, ex eo quod est in parte bonus, sed ex eo quod secundum totum est bonus. Quod quidem contingit per bonitatem voluntatis. Nam voluntas imperat actibus omnium potẽtiarum humanarum. Quod prouenit ex hoc quod quilibet actus est bonum suæ potentiæ: vnde solus ille dicitur esse bonus homo simpliciter, qui habet bonam voluntatem. Ille autem qui habet bonitatem secundum aliquam potentiam, non præsuppositа bona voluntate: dicitur bonus secundum quod habet bonum visum & auditum, aut est bene videns & audiens. Et sic patet quod ex eo, quod homo habet scientiam, non dicitur bonus simpliciter, sed bonus secundum intellectum, vel bene intelligens: & similiter est de arte, & aliis huiusmodi habitibus. Ad tertium dicendum, quòd scientia diuiditur contra moralem virtutem, tamen ipsa est virtus intellectualis, vel etiam diuiditur contra virtutem propriissimè dictam. Sic enim ipsa non est virtus, vt supra dictum est. Ad quartum dicendum, quòd intellectus speculatiuus non ordinatur ad aliquid extra se, ordinatur autem ad proprium actum sicut ad finem. Fœlicitas autem vltima scilicet contemplatiua in eius actu consistit: vnde actus speculatiui intellectus sunt propinquiores fœlicitati vltimæ per modum similitudinis, quam habitus practici intellectus, licet habitus intellectus practici fortasse sint propinquiores per modum præparationis, vel per modum meriti. Ad quintum dicẽdum, quòd per actum scientiæ, aut alicuius talis habitus potest homo mereri secundum quod imperatur à voluntate, sine qua nullum est meritum. Tamen scientia nõ ad hoc perficit intellectum, vt dictum est. Non enim ex eo quod homo habet scientiam efficitur bene volens considerare, sed solummodo bene potens. Et ideo mala voluntas non opponitur scientiæ vel arti, sicut prudentiæ vel fidei, aut tẽperantiæ. Et inde est quod Philosophus dicit quod ille qui peccat volũtarius in agibilibus est minus prudens, licet econtrario sit in scientia & arte. Nam grammaticus qui inuoluntariè solœcizat apparet esse minus sciens grammaticam.

Num virtutes insint nobis à natura.

ARTIC. VIII.

Primum. OCTAVO quæritur, vtrum virtutes insint nobis à natura. Et videtur quod sic. Dicit enim Damas. tertio lib. Naturales sunt virtutes & naturaliter & æqualiter insunt nobis. Præterea, Mat. 4. super illud. Circuibat Iesus docens &c. dicit glo. Docet naturales iustitias, scilicet castitatem, iustitiam, humilitatem, quales naturaliter habet homo. Præterea, Roma. 2. dicitur, quòd homines non habentes legem naturaliter ea quę legis sunt, faciunt. Sed lex præcipit actum virtutis: ergo actũ virtutis naturaliter homo facit. Et ita videtur quod virtus sit à natura. Præterea, Antonius dicit in sermone ad monachos. Si naturam voluntas mutauerit, peruersitas est. Conditio seruetur: & virtus est. Et in eodem sermone dicitur, quòd sufficit homini naturalis ornatus: hæc autem non esset, si virtutes non essent naturales: ergo virtutes sunt naturales. Præterea, Tullius dicit quod celsitudo animi est nobis à natura. Sed hoc videtur ad magnanimitatem pertinere: ergo magnanimitas inest nobis à natura, & eadem ratione aliæ virtutes. Præterea, ad faciendum opus virtutis non requiritur nisi posse bonum, & velle & nosse. Sed notio boni inest nobis à natura: vt dicit Augustinus in secundo de Libero arbitrio. Velle etiam bonum inest homini à natura, vt idem dicit super Genesim ad literam. Posse etiam bonum inest homini naturaliter, cum voluntas sit domina sui actus: ergo ad opus virtutis sufficit natura. Virtus igitur est homini naturalis quantum ad sui inchoationem. Sed diceretur quod virtus est homini naturalis quantum ad sui inchoationem: sed perfectio virtutis non est à natura. Sed contra est quod Damasc. dicit in secundo libr. manentes in eo quod secundum naturam in virtute sumus, declinantes autem ab eo quod est secundum naturam ex virtute ad id quod est præter naturam deuenimus, & in malitia sumus. Ex quo patet quod secundum naturam inest à malitia declinare. Sed hoc est perfectę virtutis: ergo & perfectio virtutis est à natura. Præterea, virtus cũ sit forma, est quoddam simplex & partibus carens. Si igitur secũdum aliquid sui est à natura, videtur quod totaliter sit à natura. Præterea, homo dignior est & perfectior aliis creaturis irrationalibus. Sed aliæ creaturæ sufficienter habent à natura ea quæ pertinent ad suam perfectionem. Cum igitur virtutes sint quædam perfectiones hominis, videtur quod insint homini à natura. Sed diceretur quod hoc non potest esse: quia perfectio hominis cõsistit in multis & diuersis: natura autẽ ordinatur ad vnum. Sed contra est quod virtutis inclinatio est etiam ad vnum, sicut & naturæ. Dicit enim Tullius, quòd virtus est habitus in modum naturæ rationi consentaneus: ergo nihil prohibet virtutes inesse homini à natura. Præterea, virtus in medio consistit. Mediũ autem est vnum & determinatum: ergo nihil prohibet inclinationem naturæ esse ad id quod est virtutis. Præterea, peccatum est priuatio modi speciei & ordinis. Sed peccatum est priuatio virtutis: ergo virtus cõsistit in modo, specie, & ordine. Sed modus species, & ordo sunt homini naturalia: ergo virtus est homini naturalis. Præterea, pars appetitiua in anima sequitur partem cognitiuam. Sed in parte cognitiua est aliquis habitus naturalis, scilicet intellectus principiorum, ergo & in parte appetitiua & affectiua, quæ est subiectũ virtutis, est aliquis habitus naturalis. Et ita videtur quod aliqua virtus sit naturalis. Præterea, naturale est cuius principium est intra, sicut ferri sursum est naturale igni, quia principiũ huius motus est in eo quod mouetur. Sed principium virtutis est in homine: ergo virtus est homini naturalis. Præterea, cuius est semen naturale, ipsum quoque est naturale. Sed semen virtutis est naturale. Dicit enim quædam glos. Hebr. 1. quod voluit Deus inseminare omni animæ initia sapientiæ & intellectus: ergo videtur q̃ virtutes sint naturales. Præterea, contraria sunt eiusdem generis. Sed virtuti contrariatur malitia. Malitia autem est naturalis. Dicitur enim Sap. 12. Erat enim naturalis malitia eius. Et Ephe. 2. dicitur. Eramus natura filij iræ: ergo videtur quod virtus sit naturalis. Præterea, naturale est quod vires inferiores rationi subdãtur. Dicit enim Philosophus in tertio de Anima, quòd appetitus superior qui est rationis, mouet inferiorem qui est partis sensitiuæ, sicut sphæra superior mouet inferiorem sphærã: virtus autem moralis in hoc consistit quod inferiores vires rationi subdantur: ergo huiusmodi virtutes sunt naturales. Præterea, ad hoc quod aliquis motus sit naturalis, sufficit naturalis aptitudo interioris principij passiui. Sic enim generatio simplicium corporum dicitur naturalis, & etiam motus cœlestiũ corporum. Nam principium actiuum cœlestiũ corporum non est

est natura: sed intellectus, principium etiam generationis simplicium corporum est extrinsecus. Sed ad virtutẽ inest homini aptitudo naturalis. Dicit enim Philosophus in secundo Ethico. Innatis quidẽ nobis à natura susc̃ipere: perfectis autem ab assuetudine, ergo videtur quod virtus est naturalis. Præterea, illud quod inest homini à natiuitate est naturale. Sed secundum Philosophum in 6. Ethicorum quidam confestim à natiuitate videntur esse fortes & temperati: & secundum alias virtutes dispositi: & Iob 31. Ab infantia crevit mecum miseratio: & de vtero egressa est mecum, ergo virtutes sunt homini naturales. Præterea, natura nõ deficit in necessariis. Sed virtutes sunt homini necessariæ ad finem ad quem naturaliter ordinatur, scilicet ad fœlicitatem quæ est actus virtutis perfectæ, ergo virtutes habet homo à natura.

Contra. 1. SED CONTRA. Naturalia per peccatum nõ amittuntur, vnde Diony. dicit 4. cap. de Diuinis nomi. quod data naturalia in dæmonibus permanent. Sed virtutes per peccatum amittuntur, ergo non sunt naturales. Præterea, ea, quæ insunt naturaliter, & ea, quæ sunt à natura: neque assuescimus: neque dissuescimus. Sed ea quæ sunt virtutis, possumus assuescere & dissuescere, ergo virtutes non sunt naturales. Præterea, ea quæ insunt naturaliter cõmuniter insunt omnibus. Sed virtutes non insunt cõmuniter omnibus: cuiusquibusdam insunt vitia cõtraria virtutibus. Præterea, naturalibus, neque meremur, neque demeremur, quia sunt in nobis. Sed virtutibus meremur: sicut & vitiis demeremur, ergo virtutes & vitia non sunt naturalia.

CONCLVSIO.

Virtutes non ex intelligentia in nobis, vel ex solo studio sunt, sed ex ipsa hominis natura sunt in nobis naturaliter, inquantum aptitudo quædam in nobis est ad ipsas, earum vero perfectio studio & exercitio comparatur.

RESP. RESPONDEO dicendum, quod secũdum quod diuersificati sunt aliqui circa productionem formarum naturalium, id diuersificati sunt circa adeptionem scientiarum & virtutum. Fuerunt enim aliqui, qui posuerunt formas præexistere in materia secundum actum, latenter autem, & quod per agens naturale reducuntur de occulto in manifestum. Et hæc fuit opinio Anax. qui posuit omnia esse in omnibus, vt ex omnibus omnia generari possent. Alij autem dixerũt formas esse toraliter ab extrinseco, vel participatione idearum, vt posuit Plato, vel intelligẽtia agente, vt posuit Auic. & quod agentia naturalia disponunt solummodo materiam ad formam. Tertia est via Aristo. media, quæ ponit, quod formæ præexistunt in potentia materiæ, sed reducuntur in actum per agens exterius naturale. Similiter etiam & circa scientias & virtutes aliqui dixerũt, quod scientiæ & virtutes insunt nobis à natura, & quod per studium solummodo tolluntur impedimenta scientiæ & virtutis. Et hoc videtur Plato posuisse qui posuit scientias & virtutes causari in nobis per participationem formarum separatarum, sed anima impediebatur ab earum vsu per vnionem ad corpus. Quod impedimentum tolli oportebat per studium scientiarum, & exercitium virtutum. Alij vero dixerunt quod scientię & virtutes sunt in nobis, ex influxu intelligentiæ agentis, ad cuius influentiã recipiendam homo disponitur per studium & exercitium. Tertia est opinio media, quod scientia & virtutes secũdum aptitudinem insunt nobis à natura, sed earum perfectio non est nobis à natura. Et hæc opinio melior est. Quia sicut circa formas naturales nihil derogat virtus naturaliũ agentiũ, ita circa adeptionem scientiæ & virtutis, studio & exercitio suam efficaciam conseruat. Sciendum tamẽ est, quod aptitudo perfectionis & formæ in aliquo subiecto potest esse dupliciter. Vno modo secundum potentiam passiuam tantum, sicut in materia aëris est aptitudo ad formã ignis. Alio modo secundũ potentiam passiuam & actiuam simul, sicut in corpore sanabili est aptitudo ad sanitatem, quia & corpus est susceptiuum sanitatis. Et hoc modo in homine est aptitudo naturalis ad virtutem, partim quidem secundum naturam speciei, prout aptitudo ad virtutem est communis omnibus hominibus, & partim secundum naturam indiuidui, secundum quod quidam præ aliis sunt apti ad virtutẽ. Ad cuius euidentiam sciẽdum est, quod in homine triplex potest esse subiectum virtutis, sicut ex superioribus patet, scilicet intellectus, voluntas, & appetitus inferior, qui in concupiscibilem & irascibilem diuiditur. In vnoquoque autem est considerare aliquo modo & susceptibilitatem virtutis, & principium actiuum virtutis. Manifestum est enim quod in parte intellectiua est intellectus possibilis: qui est in potentia ad omnia intelligibilia, in quorum cognitione cõsistit intellectualis virtus, & intellectus agens, cuius lumine intelligibilia fiunt actu. Quorum quædam statim à principio naturaliter homini innotescunt absque studio & inquisitione: & huiusmodi sunt principia prima, non solum in speculatiuis, vt omne totum est maius sua parte, & similia, sed etiam in operatiuis, vt malum esse fugiendum, & huiusmodi: hæc autem naturaliter nota sunt principia totius cognitionis sequẽtis, quæ per studium acquiritur, siue sit practica, siue sit speculatiua. Similiter autem circa voluntatem, manifestum est, quod est aliquod principium actiuum naturale. Nam voluntas naturaliter inclinatur in vltimum finem. Finis autem in operatiuis habet rationem principij naturalis: ergo inclinatio voluntatis est quoddam principium actiuum respectu omnis dispositionis, quæ per exercitium in parte affectiua acquiritur. Manifestum autem est quod ipsa voluntas inquantum est potentia ad vtrumlibet se habens in his, quæ sunt ad finem, est susceptiua habitualis inclinationis in hæc vel in illa. Irascibilis autem & cõcupiscibilis naturales sunt obaudibiles rationi: vnde naturaliter sunt susceptiuæ virtutis, quæ in eis perficitur, secundum quod disponuntur ad bonum rationis sequendum. Et omnes prædictæ inchoationes virtutum consequuntur naturam speciei humanæ: vnde & omnibus sunt communes. Est autem aliqua inchoatio virtutis, quæ consequitur naturam indiuidui: secundum quod aliquis homo ex naturali complexione, vel cœlesti impressione inclinatur ad actum alicuius virtutis. & hæc quidem inclinatio est quædam virtutis inchoatio: non tamen est virtus perfecta: quia ad virtutem perfectam requiritur moderatio rationis. vnde & in diffinitione virtutis ponitur, quod est electiua medij secundum rationẽ rectam. Si enim aliquis absque rationis discretione inclinationem huiusmodi sequeretur, frequẽter peccaret. Et sicut hæc virtutis inchoatio absque rationis opere, perfectæ virtutis rationem non habet, ita nec aliqua præmissarũ. Nam ex vniuersalibus principiis in specialia peruenitur per inquisitionem rationis. Rationis etiã officio ex appetitu vltimi finis homo deducitur in ea, quæ sunt conuenientia illi fini. Ipsa etiam ratio imperando irascibilem & concupiscibilem facit sibi esse subiectas. vnde manifestum est, quod ad consummationem virtutis requiritur opus rationis, siue virtus sit in intellectu, siue sit in voluntate siue in irascibili & concupiscibili. hæc tamen est consummatio, quod ad virtutem inferioris partis ordinatur inchoatio virtutis, quæ est in superiori, sicut ad virtutem quæ est in voluntate aptus redditur homo, & per inchoationem virtutis, quæ est in voluntate, & per eam, quæ est in intellectu. Ad virtutem vero, quæ est irascibili & concupiscibili per inchoationem virtutis, quæ est in eis, & per causam, quæ est in superioribus, sed non econuerso. vnde etiam manifestum est, quod ratio: quæ est superior, operatur ad complexionem omnis virtutis. Diuiditur autem principium operatiuum, quod est ratio contra principium operatiuum, quod est natura, vt patet in secundo Physicorum eo quod rationalis potestas est ad oppositas, natura autem ordinatur ad vnum. vnde manifestum est, quod perfectio virtutis non est à natura, sed à ratione.

3. Opinio. Idem prima secũdæ q. 63. ar. 1. Et secunda secundæ q. 108. arti. 2. Et 3. scripto dist. 33. qõ 1. art. 2.

Ad primũ AD PRIMVM ergo dicendum, quod virtutes dicuntur naturales, quantum ad naturales inchoationes virtutum, quæ insunt homini, non quantum ad earum perfectionem. Et similiter dicẽdum ad secundum, tertium, quartum, & quintum. Ad sextum dicendum, quod posse bonum simpliciter inest nobis à natura, eo quod potentiæ sunt naturales. velle autem & scire est nobis aliquo modo à natura scilicet secundum quandam inchoationem in vniuersali. Sed hoc non sufficit ad virtutem. Requiritur autem ad bonam operationem, quæ est affectus virtutis quod homo prompte & infallibiliter, vt in pluribus, bonum attingat: quod non potest aliquis facere, sine habitu virtutis: sicut etiam manifestum est, quod aliquis in vniuersali scit opus artis facere: vt puta argumentari vel secare: aut aliquid huiusmodi facere. Sed ad hoc quod prompte & sine errore faciat requiritur quod habeat artem. & similiter est in virtute. Ad septimum dicendum, quod ex natura habet

1. 2. 3. 4. & 5

6

Universidad de Deusto
Biblioteca

bet homo aliqualiter quod declinet malitiam. Sed ad hoc ꝙ hoc prõptè faciat & infallibiliter requiritur habitus vir-
8 tutis. Ad octauum dicẽdum, quòd virtus non dicitur partim à natura esse, eo quod aliqua pars eius sit à natura, & aliqua non: sed quia secundum aliquem modũ essendi imperfectum est à natura scilicet secundum potentiã & aptitudinem. Ad nonum dicẽdum, quòd Deus est per se perfectus in bonitate: vnde nullo indiget ad bonitatem consequendam. Substantiæ autem superiores & ei propinquæ,
9 paucis indigent ad consequendam perfectionem bonitatis ab ipso homo autem qui est magis remotus, pluribus indiget ad assecutionem perfectæ bonitatis, qui ꝛ est capax beatitudinis. Quæ autem creaturæ non sunt capaces beatitudinis, paucioribus indigent quam homo: vnde homo est dignior eis, licet pluribus indigeat, sicut ille qui potest consequi perfectam sanitatem multis exercitiis est melius dispositus, quam ille qui non potest consequi nisi paruam,
10 sed per modica exercitia. Ad decimum dicendum, quòd ad ea quæ sunt vnius virtutis posset esse inclinatio naturalis: sed ad ea quę sunt omnium virtutum non posset esse inclinatio à natura, quia dispositio naturalis quæ inclinat ad vnam virtutem, inclinat ad cõtrarium alterius virtutis, puta qui est dispositus secundum naturam ad fortitudinẽ quę est in prosequendo ardua, est minus dispositus ad mansuetudinem quæ consistit in refrenando passiones irascibiles: vnde videmus quod animalia quæ naturaliter inclinantur ad actum alicuius virtutis inclinantur ad vitium contrarium alteri virtuti, sicut leo qui naturaliter est audax, est etiam naturaliter crudelis. Et hęc quidem naturalis inclinatio ad hanc vel illam virtutem sufficit aliis animalibus, quæ non possunt consequi perfectum bonum secundum virtutem, sed consequuntur qualecunque determinatum bonum: homines autem nati sunt peruenire ad perfectum bonum secundum virtutem. Et ideo oportet quod habeant inclinationem ad omnes actus virtutũ. Quod cum non posset esse
11 à natura, oportet quod sit secundum rationem in qua existunt semina omnium virtutum. Ad vndecimum dicendum, quòd medium virtutis non est determinatum secundum naturam, sicut est determinatum medium mundi in quod tendũt gratia, sed oportet quod medium virtutis determinetur secundum rationem rectam, vt dicitur in secun
12 do Ethico. Quia quod est mediocre vni est parum vel multum alteri. Ad duodecimum dicẽdum, quòd modus, species & ordo, constituunt quodliber bonum, vt dicit Augu. in lib. de Natura boni; vnde modus, species & ordo, in quibus consistit bonum naturę naturaliter adsunt homini, nec per peccatum priuãtur. Sed peccatum dicitur esse priuatio
13 modi, speciei & ordinis, secundum quod in his consistit bonum virtutis. Ad decimumtertium dicendum, quòd voluntas in exit nõ actum suum per aliquas species ipsam informantes, sicut intellectus possibilis: & ideo requiritur aliquis naturalis habitus in voluntate ad naturale desiderium, & præcipue cum ex habitu naturali intellectus moueatur voluntas, inquantum bonum intellectum est obie-
14 ctum voluntatis. Ad decimumquartum dicendum, quòd licet principium virtutis sit intra hominem scilicet ratio, tamen hoc principium non agit per modum naturæ. Et ideo
15 quod ab ea est non dicitur naturale. Et similiter dicendum
16 est ad decimumquintum. Ad decimumsextum dicendum, quòd malitia eorum erat naturalis inquantum erat in consuetudinem reducta, prout consuetudo est altera natura. Nos autem eramus natura filij iræ propter peccatum origi-
17 nale, quod est peccatum naturæ. Ad decimumseptimum dicendum, ꝙ naturale est, quod vires inferiores sint subiicibiles rationi, non autem quod sint secundũ habitum sub-
18 iectæ. Ad decimumoctauum dicendum, quòd motus dicitur esse naturalis propter aptitudinem naturalem mobilis, quando mouens mouet ad vnum determinatè per modum naturæ. Sicut generans in elementis, & motor corporum cœlestium. Sic autem non est in proposito. Vnde ratio
19 non sequitur. Ad decimumnonum dicendum, quòd illa inclinatio naturalis ad virtutem, secundum quam quidam mox à natiuitate sunt fortes & temperati, non sufficit ad
20 perfectam virtutem, vt dictum est. Ad vigesimum dicendum, quòd natura non deficit homini in necessariis: licet enim non det omnia quæ sunt ei necessaria: tamen dat ei vnde possit omnia necessaria acquirere secundũ rationem, & quæ ei deseruiunt.

Num virtutes acquirantur ex actibus.

ARTIC. IX.

NONO quęritur, vtrum virtutes acquirantur ex actibus. Et videtur quod non. Dicit enim Augustinus quod virtus est bona qualitas mẽtis, qua rectè viuitur, qua nullus malè vtitur, quam Deus in nobis sine nobis operatur. Sed illud quod fit ex actibus nostris nõ operatur Deus in nobis: ergo virtus non causatur ex actibus nostris. *Primum.*

Præterea, August. dicit super illud Apostoli. Omne quod
2 non est ex fide &c. omnium infidelium vita peccatum est, & nihil est bonum sine summo bono, vbi deest cognitio veritatis, falsa est virtus, etiã in optimis moribus. Ex quo habetur quod virtus non potest esse sine fide. Fides autem nõ est ex operibus nostris, sed ex gratia: vt patet Ephes. 2. Gratia estis saluati per fidem, & non ex vobis, ne quis glorietur. Dei enim donum est: ergo virtus non potest causari ex
3 actibus nostris. Præterea, Bernardus dicit quod incassum quis ad virtutem laborat, nisi à Domino eam sperandam putet. Quod autem speratur obtinendum à Deo, non causatur ex actibus nostris: virtus ergo non causatur ex actibus nostris. Præterea, continentia est minus virtute, vt
4 patet per Philosophum in septimo Ethico. sed continentia non est in nobis nisi ex diuino munere. Dicitur enim Sapientiæ octauo. Scio ꝙ non possum esse continẽs, nisi Deus &c. ergo nec virtutes possumus acquirere ex nostris actibus, sed solum ex dono Dei. Præterea, Augu. dicit, quòd
5 homo non potest vitare peccatum sine gratia. Sed per virtutem vitatur peccatum, Non enim potest esse homo simul vitiosus & virtuosus: ergo virtus non potest esse sine gratia. Non ergo potest acquiri ex actibus. Præterea, per vir-
6 tutem peruenitur ad fœlicitatem. Nam fœlicitas virtutis est præmium, vt Philosophus dicit in primo Ethico. Si ergo ex actibus nostris acquiratur virtus, ex actibus nostris possumus peruenire ad vitam æternam, quæ est homini vltima fœlicitas sine gratia, quod est contra Apostolum Rom.
7 sexto. Gratia Dei vita æterna. Præterea, virtus computatur inter maxima bona, secundum Augustinum lib. de Libero arbi. quia virtute nullus male vtitur. Sed maxima bona sunt à Deo, secũdum illud Iacobi primo. Omne datum optimum, & omne donum perfectũ &c. ergo videtur quod
8 virtus non sit in nobis nisi ex dono Dei. Præterea, sicut Augustinus dicit in libro de Libero arbitr. nihil potest formare seipsum. Sed virtus est quædam forma animæ: ergo homo non potest in se per suos actus causare virtutem.

Præterea, sicut intellectus à principio est in potẽtia essen-
9 tiali ad scientiam, ita vis affectiua ad virtutẽ. Sed intellectus in potentia essentiali existens ad hoc vt reducatur in actum scientiæ: indiget motore extrinseco, scilicet doctore ad hoc quod scientiam acquirat in actu; ergo similiter ad hoc quod homo virtutem acquirat: indiget aliquo agente exteriori: & non sufficiunt ad hoc actus proprij. Præ-
10 terea, acquisitio fit per receptionem. Actio autem non fit per receptionem, sed magis per emissionem, vel exitum actionis ab agente: ergo per hoc quod aliquid agimus: nõ acquiritur virtus in nobis. Præterea, si per actum no-
11 strum virtus in nobis acquiritur: aut acquiritur per vnum aut per plures. Non per vnum, quia ex vno non efficitur aliquis studiosus, vt dicitur secundo Ethic. Similiter etiam nec ex multis, quia multi actus cum non sint simul, nõ possunt simul aliquem effectum inducere: ergo videtur quod nullo modo virtus in nobis causetur ex actibus nostris.

Præterea, Auic. dicit, quòd virtus est potentia essentiali-
12 ter rebus attributa ad suas peragendas operationes. Sed id quod essentialiter attribuitur rei, non causatur ex actu eius: ergo virtus non causatur ex actu habentis virtutem.

Præterea, si virtus causatur ex actibus nostris: aut ex actibus virtuosis, aut ex actibus vitiosis. Non ex vitiosis: quia
13 illi magis destruunt virtutem. Similiter nec ex virtuosis quia illi præsupponunt virtutem: ergo nullo modo causatur ex actibus nostris virtus in nobis. Sed diceretur quod virtus causatur ex actibus virtuosis imperfectis. Sed con-
14 tra, nihil agit vltra suam speciem. Si ergo actus præcedentes virtutem sunt imperfecti, videtur quod non possunt causare virtutem perfectam. Præterea, virtus est vlti-
15 mum potentiæ: vt dicitur in primo Cœli & mundi. Sed potentia est naturalis: ergo virtus est naturalis & non ex operibus acquisita. Præterea, vt dicitur secundo Ethicorum: virtus est quæ bonum reddit habentem. Sed homo
16 est

est bonus secundum suam naturam. ergo virtus hominis
17 est ei à natura, & non ex actibus acquisita. Præterea, ex frequentia actus naturalis non acquiritur nouus habitus.
18 Præterea, omnia habent esse à sua forma. Sed gratia est forma virtutum. Nam sine gratia virtutes dicuntur esse in-
19 formes. ergo virtutes sunt à gratia, & nõ ab actibus. Præterea, secundum Apostolum secunda Corinth. 12. Virtus in infirmitate perficitur. Sed infirmitas magis est passio
20 quam actio, ergo virtus magis causatur ex passione quam ex actibus. Præterea, cum virtus sit qualitas: mutatio quę est secundum virtutem videtur esse alteratio. Nam alteratio est motus in qualitate. Sed alteratio passio tantum est in parte animæ sensitiuæ, vt patet per Philosophum in septimo Physico. Si ergo virtus acquiritur ex actibus nostris per quãdam passionem & alterationem sequetur quod virtus sit in parte sensitiua: quod est contra Augustinum, qui
21 dicit quod est bona qualitas mentis. Præterea, per virtutem habet aliquis rectam electionem de fine: vt dicitur 10. Ethicorum. Sed habere rectam electionem de fine videtur esse in potestate nostra: quia qualis vnusquisque est: talis finis ei videtur: vt dicitur tertio Ethico. hoc autem contingit nobis ex naturali complexione: vel ex impressione corporis cœlestis. ergo est in potestate nostra acquirere virtutes.
22 Non ergo causantur ex actibus nostris. Præterea, ea quæ sunt naturalia: neque assuescimus: neque dissuescimus. Sed quibusdam hominibus insunt naturales inclinationes ad aliqua vitia: sicut & ad virtutes. ergo huiusmodi inclinationes non possunt tolli per assuetudinem actuum. Eis autem manentibus non possunt in nobis esse virtutes. ergo virtutes non possunt in nobis aquiri per actus.

Contra.1. SED CONTRA, Dionysius dicit quarto cap. de Diuinis nomi. quod bonum est virtuosius quam malum. Sed ex malis actibus causantur in nobis habitus vitiorum. ergo ex bonis actibus causantur in nobis habitus virtutum.

2 Præterea, secundum Philosophum in secũdo Ethicorum. Operationes sunt causæ eius quod est, nos studiosos esse. hoc autem est per virtutem. ergo virtus causatur in nobis
3 ex actibus. Præterea, ex contrariis sunt generationes & corruptiones. Sed virtus corrumpitur ex malis actibus. ergo ex bonis actibus generatur.

CONCLVSIO.

Virtutes, quibus homines ciues sanctorum & Dei domistici efficiuntur, non ex hominum actibus, sed à Dei munere in nobis fiunt: virtutes vero, quibus homines in hoc mundo disponuntur, ex actibus fientibus in hominibus fiunt.

RESP. RESPONDEO dicendũ, quod cum virtus sit vltimum potentiæ ad quod quælibet potentia se extendit vt faciat operationem, quod est operationem esse bonam, manifestum est, quod virtus vniuscuiusq; rei est, per quam operationem bonã producit. Quia vero omnis res est propter suam operationem, vnumquodque autem bonũ est secundum quod bene se habet ad suum finem, oportet ꝙ per virtutẽ propriã vnaquæque res sit bona, & bene operetur. Bonum autem proprium vniuscuiusque rei est aliud ab eo, quod est bonum proprium alterius. Diuersorum enim perfectibilium sunt diuersæ perfectiones: vnde & bonum hominis est aliud à bono equi, & à bono lapidis. Ipsius etiam hominis secũdum diuersas sui cõsideratione accipitur diuersimodè bonum. Non enim idem est bonum hominis inquantũ est homo, & inquantũ est ciuis: nam bonũ hominis inquantum est homo, est vt ratio sit perfecta in cognitione veritatis, & inferiores appetitus regulentur secũdum regulam rationis: nam homo habet ꝙ sit homo per hoc quod sit rationalis. Bonum autẽ hominis inquantum est ciuis, est vt ordinetur secundũ ciuitatẽ quantum ad omnes. Et propter hoc Philosophus dicit 3. Politico. ꝙ non est eadẽ virtus hominis inquantũ est bonus, & hominis inquãtum est bonus ciuis: homo autem nõ solum est ciuis terrenæ ciuitatis, sed est particeps ciuitatis cœlestis Hierusalem, cuius rector est Dominus, & ciues angeli, & sancti omnes: siue regnent in gloria & quiescant in patria, siue adhuc peregrinẽtur in terris, secundum illud apostoli Eph. 2. Estis ciues sanctorum & domestici Dei &c. Ad hoc autẽ ꝙ homo huius ciuitatis sit particeps, non sufficit sua natura, sed ad hoc eleuatur per gratiam Dei. Nam manifestum est ꝙ virtutes illæ, quæ sunt hominis in quantum est huius ciuitatis particeps, non possunt ab eo acquiri per sua naturalia, vnde non causantur ab actibus nostris, sed ex diuino munere nobis infunduntur: virtutes autem quæ sunt hominis in eo quod est homo, vel in eo quod est terrenæ ciuitatis particeps, non excedũt facultatem humanæ naturę, vnde eas per sua naturalia homo potest acquirere, & ex actibus propriis, quod sic patet. Dum enim aliquis habet naturalem aptitudinem ad perfectionẽ aliquam, si hæc aptitudo sit secũdum principium passiuum tantum, potest eam acquirere, sed non ex actu proprio, sed ex actione alicuius exterioris naturalis agẽtis sicut aër recipit lumen à Sole. si vero habeat aptitudinem naturalem ad perfectionem aliquam secundum actiuum principium & passiuum simul, tunc per actum propriũ potest ad illam peruenire, sicut corpus hominis infirmi habet naturalem aptitudinem ad sanitatem. Et quia subiectum est naturaliter receptiuum sanitatis, & propter virtutem naturalem actiuam, quæ inest ad sanandum, ideo absque actione exterioris agentis infirmus interdum sanatur: ostensum est autem in præcedenti quæstione quod aptitudo naturalis ad virtutem quam habet homo est secundum principia actiua & passiua, quod quidem ex ipso ordine potentiarum apparet: nam in parte intellectiua est principiũ quasi passiuum intellectus possibilis, qui reducitur in suam perfectionem per intellectum agentem. Intellectus autem in actu mouet voluntatem. Nam bonum intellectus est finis, qui mouet appetitum: voluntas autem mota à ratione nata est mouere appetitum sensitiuum, scilicet irascibilem & concupiscibilem, quæ natæ sunt obedire rationi: vnde etiam manifestum est, quòd quælibet virtus faciens operationem hominis bonam, habet proprium actum in hominẽ, qui sui actione potest ipsum reducere in actum, siue sit in intellectu, siue in voluntate, siue in irascibili & concupiscibili: diuersimodè tamen reducitur in actum virtus quæ est in parte intellectiua, & quę est in parte appetitiua, nam actio intellectus & cuiuslibet cognoscitiuæ virtutis, est secũdum quod aliqualiter assimilatur cognoscibili, vnde virtus intellectualis fit in parte intellectiua, secundum quod per intellectum agentem fiunt species intellectæ in ipsa vel actu vel habitu. Actio autem virtutis appetitiuæ consistit in quadã inclinatione ad appetibile: vnde ad hoc quod fiat virtus in parte appetitiua, oportet quod detur ei inclinatio ad aliquid determinatum. Sciendum est autem quod inclinatio rerum naturalium consequitur formam. Et ideo est ad vnum secundum exigentiam formæ, qua remanente, talis inclinatio tolli non potest, nec contraria induci. Et propter hoc res naturales neque assuescũt aliquid neque desuescunt: quantumcunque enim lapis sursum feratur, nunquam hoc assuesceret, sed semper inclinatur ad imotum deorsum. Sed ea quæ sunt ad vtrumlibet, non habent aliquam formam ex qua declinetur ad vnum determinatè, sed à proprio mouẽte determinantur ad aliquid vnum. Et hoc ipso quod determinantur ad ipsum quodammodo disponuntur in idem. Et cum multotiens inclinãtur determinantur ad idem à proprio mouente, & firmatur in eis inclinatio determinata in illud, ita quod ista dispositio superinducta est quasi quædam forma per modum naturæ tendens in vnum. Et propter hoc dicitur, quòd consuetudo est altera natura. quia igitur vis appetitiua se habet ad vtrũlibet, non tendit in vnum nisi secũdum quod à ratione determinatur in illud. Cum igitur ratio multotiens inclinet virtutem appetitiuam in aliquid vnum, fit quædam dispositio firmata in vi appetitiua, per quam inclinatur in vnum quod cõsueuit. Et ista dispositio sic firmata est habitus virtutis. Vnde, si recte consideretur virtus appetitiuæ partis, nihil est aliud quam quædam dispositio siue forma sigillata & impressa in vi appetitiua à ratione. Et propter hoc quantumcunque sit fortis dispositio in vi appetitiua ad aliquam, nõ potest habere rationẽ virtutis nisi sit ibi id quod est rationis, vnde & in diffinitione virtutis ponitur ratio. Dicit enim Philosophus secundo Ethic. quòd virtus est habitus electiuus in mente consistens determinata specie, prout sapiens determinabit.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd Augustinus loquitur de virtutibus secundum quod ordinantur ad æternã beatitudinẽ. Et sic dicendũ ad secundũ, tertium & quartum. *Ad primũ.* 2 3 & 4.

Ad quintum dicendum, quòd virtus acquisita facit declinare à peccato non semper, sed vt in pluribus, quia & ea quæ naturaliter accidunt, vt in pluribus eueniunt, nec propter 5

Universidad de Deusto
Biblioteca

pter hoc sequitur quod simul aliquis sit virtuosus & vitiosus: quia vnus actus potentia neque habitum vitij, neque habitum virtutis acquisitæ tollit, & non potest per virtutē acquisitam declinare ab omni peccato. Non enim per eas vitatur peccatum infidelitatis: & alia peccata quæ virtuti
6 bus infusis opponuntur. Ad sextum dicendum, quòd per virtutes acquisitas non peruenitur ad fœlicitatem cœlestem: sed ad quandam fœlicitatem quam homo natus est acquirere per propria naturalia in hac vita secundū actum perfectę virtutis de qua Aristo. tractat in 10. Metaphysico.

7 Ad septimum dicendum, quòd virtus acquisita nonest maximum bonum simpliciter: sed maximum in genere humanorum bonorum: virtus autem infusa est maximum bonum simpliciter: inquantum per eam homo ad sum-
8 mum bonum ordinatur, quod est Deus. Ad octauum dicendum, quòd idem secundum idem non potest seipsum formare. Sed quādo in aliquo vno est aliquod principium actiuum, & aliud passiuum: seipsum formare potest secundum partes: ita scilicet quod vna pars eius sit formans & alia formata, sicut aliquid mouet seipsum: ita quod vna
9 pars eius est mouens & alia mota, vt dicitur 8. Physico. Sic autem est in generatione virtutis, vt ostensum est. Ad nonum dicendum, quòd sicut in intellectu scientia acquiritur, nō solum per inuentionē, sed etiam per doctrinam quæ est ab alio, ita etiam in acquisitione virtutis homo iuuatur per correctionem & disciplinam quæ est ab alio, qua aliquis tanto minus indiget, quanto de se est magis dispositus ad virtutem, sicut & aliquis quanto perspicacioris est ingenij,
10 tanto minus indiget exteriori doctrina. Ad decimum dicendum, quòd ad actionem hominis concurrunt virtutes actiuæ & passiuæ. Et licet à virtutibus inquantū actiuę fiat emissio, & in eis nihil recipiatur: tamen passiuis inquātum passiuę competit acquirere aliquid per receptionem: vnde in potentia quæ est tantum actiua vt in intellectu agente
11 non acquiritur aliquis habitus per actionem. Ad vndecimum dicendum, quòd quanto actio agentis est efficacior tanto velocius inducit formam. Et ideo videmus in intellectualibus quod per vnam demonstrationem, quæ est efficax causatur in nobis scientia: opinio autem licet sit minor scientia, non causatur in nobis per vnum syllogismū dialecticum: sed requiruntur plures propter eorum debilitatem, vnde & in agibilibus: quia operationes animę nō sunt efficaces, sicut in demonstrationibus: propter hoc quod agibilia sunt contingentia & probabilia: ideo vnus actus non sufficit ad causandum virtutem, sed requiruntur plures. Et licet illi plures non sint simul, tamen habitum virtutis causare possunt, quia primus actus facit aliquam dispositionem, & secundus actus inueniens materiam dispositam: adhuc eam magis disponit: & tertius adhuc amplius: & sic vltimus actus agens in virtute omnium præcedentium complet generationem virtutis, sicut accidit de
12 multis guttis cauantibus lapidem. Ad duodecimum dicendum, quòd Auic. intēdit diffinire virtutem naturalem, quæ sequitur formam quæ est principium essentiale: vnde
13 illa diffinitio non est ad propositum. Ad decimumtertiū dicendum, quòd virtus generatur ex actibus quodammodo virtuosis, & quodammodo non virtuosis. Actus enim præcedentes virtutes sunt quidem virtuosi quantum ad id quod agitur, inquantum scilicet homo agit fortia & iusta, non autem quantum ad modum agendi, quia ante habitum virtutis acquisitū nō agit homo opera virtutis eo modo quo virtuosus agit scilicet promptè absque dubitatione
14 & delectabiliter absque difficultate. Ad decimumquartum dicendum, quòd ratio est nobilior virtute generata in parte appetitiua, cum talis virtus non sit nisi quædam participatio rationis. Actus igitur qui virtutē præcedit potest causare virtutē, inquantū est à ratione à qua habet id quod perfectionis in ea est. Imperfectio enim eius est in potentia appetitiua in qua nondum est causatus habitus per quē homo delectabiliter & expedite id quod est ex imperio
15 rationis consequatur. Ad decimumquintum dicendum, quòd virtus dicitur esse vltimum potentiæ, non quia semper sit aliquid de essentia potentia, sed quia inclinat ad id
16 quod vltimo potentia potest. Ad decimumsextū dicendū, quòd homo secundum naturam suam est bonus secundum quid, non autem simpliciter. Ad hoc autem quod aliquid sit bonum simpliciter, requiritur q̄ sit totaliter perfectum, sicut ad hoc quod aliquid sit pulchrum simpliciter requiritur quod in nulla parte sit aliqua deformitas vel turpitudo: simpliciter autem & totaliter bonus dicitur aliquis ex hoc quod habet voluntatem bonam, quia per voluntatem homo vtitur omnibus aliis potentiis: & ideo bona voluntas facit hominem bonum simpliciter. Et propter hoc virtus appetitiuæ partis secūdum quam voluntas sit bona, est quę simpliciter bonum facit habentem. Ad decimumseptimum dicēdum, quòd actus qui sunt ante virtutem possunt quidem dici naturales secundum quod à naturali ratione procedunt, prout naturale diuiditur cōtra acquisitum, non autem possunt naturales dici, prout naturale diuiditur contra id quod est ex ratione. Sic autem dicitur quod naturalia non dissuescimus, neque assuescimus, secundum quod natura contra rationem diuiditur. Ad decimumoctauum dicendum, quod gratia dicitur esse forma virtutis infusæ, non tamen ita quod ei det esse specificum: sed inquantum per eam informatur aliqualiter actus eius: vnde nō oportet quod virtus politica sit per infusionem gratiæ. Ad decimumnonum dicendum, quòd virtus perficitur in infirmitate, non quia infirmitas causat virtutem, sed quia dat occasionem alicui virtuti scilicet humilitati: est etiam materia alicuius virtutis scilicet patientiæ, & etiam charitatis: inquātum aliquis infirmitati proximi subuenit. Et naturaliter est signum virtutis: quia tanto anima virtuosior demonstratur, quanto infirmius corpus ad actum virtutis mouet. Ad vigesimum dicendum, quòd propriè loquendo nō dicitur aliquid alterari secundū quod adipiscitur propriam perfectionē: vnde cum virtus sit propria perfectio hominis, non dicitur homo alterari secundum quod acquirit virtutem: nisi forte per accidens, secundum quod immutatio sensibilis partis animæ in qua sunt animæ passiones pertinent ad virtutem. Ad vigesimumprimum dicendum, quòd homo potest dici qualis vel secundum qualitatē, quę est in parte intellectiua, & sic non dicitur qualis ex naturali complexione corporis, neque ex impressione corporis cœlestis, cū pars intellectiua sit absoluta ab omni corpore, vel potest dici homo, qualis secundum dispositionem quæ est in parte sensitiua: quæ quidem potest esse ex naturali complexione corporis, vel ex impressione corporis cœlestis. Tamen quia hæc pars naturaliter obedit rationi: ideo potest per assuetudinem diminui vel totaliter tolli. Et per hoc patet responsio ad vigesimumsecundum: nam secundum hanc dispositionem quæ est in parte sensitiua, dicuntur aliqui habere naturalem inclinationem ad vitium vel virtutem &c.

Num sint aliquæ virtutes homini ex infusione.

ARTIC. X.

DECIMO quæritur, vtrum sint aliquæ virtutes homini ex infusione. Et videtur quod non, quia in septimo Physicorum dicitur, vnumquodque perfectum est quando attingit propriam virtutem: propria autem virtus vniuscuiusque est eius naturalis perfectio: ergo ad perfectionem hominis sufficit sibi virtus connaturalis: hęc autem est quę per principia naturalia causari potest. Non igitur requiritur ad perfectionem hominis quod habeat aliquam virtutem ex infusione. Sed dicendum quod oportet hominem perfici per virtutem non solum in ordine ad connaturalem finem, sed etiam in ordine ad supernaturalem qui est beatitudo vitæ æternæ, ad quam ordinatur homo per virtutes infusas. Sed contra natura non deficit in necessariis. Sed illud quo indiget homo ad consecutionem vltimi finis est sibi necessarium: ergo hoc potest habere per principia naturalia: non ergo indiget ad hoc infusione virtutis. Præterea, semē agit in virtute eius à quo emittitur. Aliter enim semen animalis cum sit imperfectum non posset sua ratione perducere ad speciem perfectam. Sed semina virtutum sunt nobis immissa à Deo: vt enim dicitur in glos. super illud Hebr. primo. Cum sit splendor gloriæ Deus insemināuit omni animæ initia intellectus & sapientiæ: ergo huiusmodi semina agunt in virtute Dei. Cum enim ex huiusmodi seminibus causetur virtus acquisita: videtur quod virtus acquisita possit ducere ad fruitionem Dei in qua consistit beatitudo vitæ æternæ. Præterea, virtus ordinat hominem ad beatitudinem vitæ æternæ, inquantum est actus meritorius. Sed actus virtutis acquisitę potest esse meritorius vitæ æternæ, si sit gratia informatus: ergo ad beatitudinem vitæ æternæ non est necessarium habere virtutes infusas. Præterea, radix merendi charitas est. Si igitur necessarium

Primum.

1
2
3
4
5

cessarium esset habere virtutes infusas ad merēdum vitam æternam, videtur quod sola charitas sufficeret, & ita non
6 oportet habere aliquas virtutes infusas. Præterea, virtutes morales necessariæ sunt ad hoc q̄ inferiores vires rationi subdantur. Sed per virtutes acquisitas sufficienter rationi subduntur. non ergo necessarium est quod sint aliquæ virtutes infusæ morales ad hoc, quòd ratio ordinetur ad aliquem specialem finem: sed sufficit quod ratio hominis in illum supernaturalem finem dirigatur: hoc autem sufficienter fit per fidem: ergo non oportet habere aliquas alias
7 virtutes infusas. Præterea, id quod fit virtute diuina non differt specie ab eo quod fit operatione naturæ. Eadē enim specie est sanitas quam aliquis miraculose recuperat, & quā natura operatur. Si igitur sit aliqua virtus infusa quæ à Deo esset in nobis, & aliqua acquisita per actus nostros, non propter hoc specie differrent: puta, si sit temperantia acquisita, & temperantia infusa: duæ autē formæ quæ sunt vnius speciei non possunt simul esse in eodem subiecto: ergo non potest esse quod illa quæ habet temperantiam ac-
8 quisitam, habeat temperantiam infusam. Præterea, species virtutis ex actibus cognoscitur. Sed sunt idem specie actus temperantiæ infusæ & acquisitæ: ergo & virtutes specie eædem. probatio mediæ: quæ cunque conueniunt in materia & forma, sunt vnius speciei: sed actus temperātiæ infusæ & acquisitæ conueniunt in materia & forma: vterque enim est circa delectabilia tactus, conueniunt etiam in forma: quia vterque immediate consistit: ergo actus temperā tiæ infusæ, & actus temperātiæ acquisitę sunt eiusdem speciei. Sed dicendum, quod differunt specie, eo quod ordinantur ad alium & ad alium finem. Ex fine enim sumūtur spe-
9 cies in moralibus. Sed contra, secundum id aliqua possunt specie differre à quo sumitur speciei rei. Sed species in moralibus non sumitur à fine vltimo, sed à fine proximo. Aliter enim omnes virtutes essent vnius speciei, cum omnes ad beatitudinem ordinentur, sicut ad vltimum finem: ergo ex ordine ad vltimum finem non possunt dici in moralibus aliqua esse eiusdē speciei vel specie differre. Et ita
10 temperātia infusa nō differt specie à tēperantia acquisita, ex hoc q̄ ordinat hominem in beatitudinē altiorem. Præterea, nullus habitus moralis consequitur speciem, ex hoc quod ab aliquo habitu mouetur. Contingit enim vnum habitum moralem moueri vel imperari à diuersis secundum speciē, sicut habitus tēperātiæ mouetur ab habitu auaritię, cum quis mouetur vt furetur: ab habitu autem crudelitatis cūm quis mœchatur vt occidat. Et ecōuerso diuersi habitus secundum speciem ab eodem habitu imperātur, puta cum vnus mœchatur vt furetur, alter vero occidit vt furetur. Sed temperantia vel fortitudo aut aliqua aliarum virtutū moralium, non habet actum ordinatum ad beatitudinem vitæ æternæ, nisi inquantum imperatur à virtute quæ vltimum finem habet pro obiecto: ergo ex hoc non sequitur speciē. Et ita per hoc virtus infusa moralis nō differt specie à virtute acquisitā per hoc quod ordinatur ad finem vitæ æter-
11 næ. Præterea, virtus infusa est in mente sicut in subiecto. Dicit enim Augustī, quod virtus est bona qualitas mentis quam Deus in nobis sine nobis operatur. Sed virtutes morales non sunt in mente sicut in subiecto. Nam temperantia & fortitudo sunt irrationabilium partium: vt Philosophus dicit tertio Ethico. Ergo virtutes morales non sunt in-
12 fusæ. Præterea, contraria sunt vnius rationis. Sed vitium quod est contrarium virtuti nunquam infunditur: sed solum ex actibus nostris causatur: ergo nec virtutes infundun-
13 tur. sed solum ex actibus nostris causantur. Præterea, homo ante acquisitionem virtutis est in potentia ad virtutes. Sed potentia & actus sunt vnius generis: omne enim genus diuiditur per potētiam & actum: vt patet tertio Physi. cum ergo potentia ad virtutem nō sit ex infusione: videtur quod
14 nec virtus ex infusione sit. Præterea, si virtutes infundantur: oportet quod simul infundātur. Cum gratia autem infunditur homini qui in peccato fuit in actu: tunc non infundūtur sibi habitus virtutum moralium. Adhuc enim post contritionem patitur passionū molestias. quod non est virtuosi: sed forte continentis. Differt enim continens à temperato per hoc quod continens patitur quidem: sed non deducitur, temperatus autem non patitur: vt dicitur in septimo Ethico. ergo videtur quod virtutes non sint nobis ex in-
15 fusione gratiæ. Præterea, dicit Philosophus secūdo Ethi. quod signum generati habitus oportet accipere sientem in operatione delectationem. Sed post contritionem non sa-

tim delectabiliter aliquis operatur in ea quæ sunt virtutum moralium: ergo nondum habet habitum virtutum: non ergo virtutes morales causantur in nobis ex infusione gratiæ. Præterea, ponamus quod in aliquo ex multis actibus 16
malis causatus sit aliquis habitus vitiosus: manifestum est quod in vno actu contritionis dimittūtur sibi peccata & infunditur gratia: per vnum enim actum non destruitur habitus acquisitus sicut nec per vnū generatur. Cum igitur cum gratia simul infundantur virtutes morales: sequitur quod habitus vitutis moralis simul sit cum habitu viuj oppositi: quod est impossibile. Præterea, ex eodem generatur vir- 17
tus & corrumpitur: vt dicitur 2. Ethico. Si igitur virtus non causetur in nobis ex actibus nostris: videtur sequi quod nēque ex actibus nostris corrūpatur. Et ita sequitur quod aliquis peccando mortaliter non amittat virtutem, quod est inconueniens. Præterea, ibidem videtur esse mos & con- 18
suetudo: ergo & eadē est virtus moralis & cōsuetudinalis. Sed virtus consuetudinalis dicitur ex consuetudine. causatur enim ex frequēti bene agere, ergo omnis virtus moralis causatur ex actibus & nō ex infusione gratię. Præterea, 19
si aliquæ virtutes sunt infusæ: oportet q̄ earū actus sint efficaciores, quam actus hominis non habentis virtutes. Sed ex huiusmodi actibus causatur aliquis habitus virtutis in nobis: ergo & ex actibus virtutū infusarum, si aliquę sint tales. Sed sicut dicitur 2. Ethi. quales sunt habitus tales actus reddunt: & quales sunt actus, tales habitus causant: habitus igitur causati ex actibus virtutum infusarum sunt eiusdem speciei cū virtutibus infusis. Sequitur igitur quòd duę formæ eiusdem speciei sunt simul in eodem subiecto: hoc est autem impossibile: ergo impossibile videtur quod sint in nobis aliquæ virtutes infusæ.

SED CONTRA, Lucæ vltimo dicitur. Sedete hic in *Contra 1.*
ciuitate donec induamini virtute ex alto. Præterea, Sapiē. 2
8. de diuina sapientia dicitur quod sobrietatē & iustitia docet &c. Docet autē spiritus sapiētiæ virtutem, eam causando: ergo videtur quod virtutes morales sint nobis infusæ à Deo. Præterea, actus virtutum quarumlibet debent esse 3
meritorij ad hoc quod per eas in beatitudinē ducamur. Sed meritum non potest esse nisi ex gratia: ergo videtur quod virtutes causantur in nobis ex infusione gratiæ.

CONCLVSIO.

Sicut homini, vt suam naturalem fœlicitatem consequeretur, naturales vires, & acquisitę virtutes à natura collatæ sunt, ita, vt supernaturalem beatitudinem adipisceretur, virtutes infusas & supernaturales à Deo accepisse homines credendum est.

RESPONDEO dicendum, quod præter virtutes ac- *RESP.*
quisitas ex actibus nostris sicut iam dictum est: oportet ponere alias virtutes in homine à Deo infusas. Cuius *Idem prima secundæ q. 63. art. 2. Et 3. sent. distinct. 33. q. 1. ar. 2.*
ratio hinc accipi potest: quod virtus, vt dicit Philosophus, est quæ bonum facit habentem, & opus eius bonum reddit. Secūdum igitur quod bonū diuersificatur in homine: oportet etiā quod & virtus diuersificetur: sicut patet quod aliud est bonum hominis, inquantum est homo, & aliud inquantum est ciuis. Et manifestum est quod aliquæ operationes possent esse conuenientes homini inquātum est homo: quæ non essent conuenientes ei secūdum quod est ciuis. Et propter hoc Philosophus dicit in tertio Politicorum quod alia est virtus quæ facit hominē bonum, & alia quæ facit ciuem bonum. Considerandum est autē quod est duplex hominis bonū: vnum quidem quod est proportionatum suæ naturæ. Aliud autē quod suæ naturæ facultatē excedit. Cuius ratio est: quia oportet quod passiuū consequatur perfectiones ab agente diuersimodè secundum diuersitatē virtutis agentis, vnde videmus quod perfectiones & formæ quæ causantur ex actione naturalis agētis: non excedunt naturalem facultatem recipientis: potentiæ enim passiuæ naturali proportionatur virtus actiua naturalis. Sed perfectiones & formæ quæ proueniunt ab agēte supernaturali infinitæ virtutis, q. Deus est: excedunt facultatem naturæ recipiētis: vnde anima rationalis quæ immediatè à Deo causatur: excedit capacitatē suæ materiæ, ita quod materia corporalis non totaliter potest cōprehēdere & includere ipsam: sed remanet aliqua virtus eius & operatio in qua non cōmunicat materia corporalis: quod nō cōtingit de aliqua aliarū formarū quæ causantur ab agētibus naturalibus. Sicut autē homo suam

primam

Universidad de Deusto
Biblioteca

primam perfectionem scilicet animam acquirit ex actione Dei, ita & vltimam suam perfectionem, quæ est perfecta hominis fœlicitas immediatè habet à Deo,& in ipso quiescit,quod quidem ex hoc patet,quòd naturale hominis desiderium in nullo alio quietari potest, nisi in solo Deo. Innatum est enim homini vt ex causatis desiderio quodammodo moueatur ad inquirendum causas,nec quiescit istud desiderium quousque perueniat fuerit ad primam causam quæ Deus est:oportet igitur quod sicut prima perfectio hominis quæ est anima rationalis, excedit facultatem materiæ corporalis: ita vltima perfectio ad quam homo potest peruenire,quæ est beatitudo vitæ æternæ,excedat facultatem totius humanæ naturæ. Et quia vnùquodq; ordinatur ad finem per operationẽ aliquã,& ea quæ sunt ad finem oportet esse aliqualiter fini proportionata: necessarium est esse aliquas hominis perfectiones quibus ordinetur ad finem supernaturalem,quæ excedãt facultatem principiorũ naturalium hominis: hoc autem esse non posset, nisi supra principia naturalia aliqua supernaturalia operationũ principia hominis infundantur à Deo, naturalia autem operationum principia sunt essentia animæ & potentiæ eius,scilicet intellectus & voluntas,quę sunt principia operationũ hominis inquantum huiusmodi:nec hoc esse posset nisi intellectus haberet cognitionem principiorũ per quę in aliis dirigeretur,& nisi voluntas haberet naturalem inclinationem ad bonum naturæ sibi proportionatum, sicut in præcedenti quæstione dictum est.Infunditur igitur diuinitus homini ad peragendas actiones ordinatas in finem vitæ æternę:primò quidem gratia per quam habet anima quoddam speciale esse,& deinde fides, spes, & charitas, vt per fidem intellectus illuminetur de aliquibus supernaturalibus cognoscendis,quæ se habent in isto ordine,sicut principia naturaliter cognita in ordine connaturalium operationum: per spem autem & charitatem acquirit voluntas quandam inclinationem in illud bonum supernaturale:ad quod voluntas humana per naturalem inclinationem non sufficiens ter ordinatur. Et sicut præter ista principia naturalia requiruntur habitus virtutum ad perfectionem hominis secundum modum sibi connaturalem, vt supra dictum est, ita ex diuina influentia consequitur homo, præter præmissa supernaturalia principia, aliquas virtutes infusas quibus perficitur ad operationes ordinandas in finem vitæ æternæ.

Adprimũ. AD PRIMVM ergo dicendum, quòd sicut secundũ primam perfectionem homo est perfectus dupliciter. Vno modo secundum nutritiuam & sensitiuam, quæ quidẽ perfectio non excedit capacitatem materiæ corporalis. Alio modo secundum partem intellectiuam, quæ naturalem & corporalem excedit,& secundũ hanc simpliciter est homo perfectus:primo autẽ modo secũdũ quid,ita & quãtum ad perfectionẽ finis, dupliciter homo potest esse perfectus, vno modo secundum capacitatem suæ naturæ. Alio modo secundũ quandã supernaturalẽ perfectionem. Et sic dicitur homo perfectus esse simpliciter. Primo autẽ modo secundum quid: vnde duplex cõpetit virtus homini: vna quę respõdet primę perfectioni, quę nõ est cõpleta virtus. Alia quæ respõdet suæ perfectioni vltimæ,& hæc est vera & perfecta hominis virtus. Ad secundum dicendum, ꝙ natura prouidit homini in necessariis secundũ suam virtutẽ:vnde respectu eorum quæ facultatẽ naturæ non excedunt, habet homo à natura,non solũ principia receptiua, sed etiã principia actiua:respectu autẽ eorum quæ facultatẽ naturę excedũt:habet homo à natura aptitudinem ad recipiendum. 2 3

Ad tertium dicendũ,ꝙ semen hominis agit secundum totam virtutem hominis Semina autẽ virtutũ animæ humanæ naturaliter indita non agũt secundũ totã virtutem Dei: vnde non sequitur ꝙ ex eis possit causari quicquid potest causare Deus. Ad 4.dicẽdũ,ꝙ cũ nullũ meritũ sit sine charitate,actus virtutis acquisitę non potest esse meritorius sine charitate,cum charitate autẽ simul infundãtur alię virtutes:vnde actus virtutis acquisitæ non potest esse meritorius nisi mediante virtute infusa. Nam virtus ordinata in finem inferiorem non facit actum ordinatum ad finem superiorem,nisi mediante virtute superiori, sicut fortitudo quę est virtus hominis,qua homo non ordinat actũ suũ ad bonum politicum,nisi mediãte fortitudine quæ est virtus hominis inquantum est ciuis. Ad quintum dicendum,quòd quando aliqua actio procedit ex pluribus agẽtibus adinuicẽ ordinatis : eius perfectio & bonitas impediri potest per impedimentum vnius agentium, etiam si aliud fuerit perfectum:quantumcunque enim artifex sit perfectus,non faciet operationem perfectam, si instrumentum fuerit defectiuum.In operationibus autem hominis quas oportet bonas fieri per virtutem hoc considerandũ est,quòd actio superioris potentiæ nõ dependet ab inferiori potentia:sed actio inferioris depẽdet à superiori. Et ideo ad hoc quod actus inferiorum virium sint perfecti, scilicet irascibilis & concupiscibilis requiritur quod non solũ intellectus sit ordinatus in finem vltimum per fidem, & voluntas per charitatem,sed etiam inferiores vires scilicet irascibilis & cõ cupiscibilis habeãt proprias operationes : ad hoc quod earum actus sint boni & ordinabiles in finem vltimũ. Vnde etiam patet solutio ad sextum. Ad septimum dicendum, quòd omnem formam quam operatur natura,potest etiam eandẽ specie Deus operari per seipsum sine operatione naturæ. Et secundũ hoc sanitas quæ à Deo miraculose perficitur,est eiusdem speciei cum sanitate quam facit natura, vnde non sequitur quod omnem formam quam Deus potest facere,possit etiam natura perficere : vnde non oportet quod virtus infusa quæ est immediate à Deo.sit eiusdẽ speciei cum virtute acquisita. Ad octauum dicendum, quòd temperãtia infusa & acquisita conueniũt in materia, vtraque enim est circa delectabilia tactus, sed non conueniunt in forma effectus vel actus:licet enim vtraque quærat medium:tamen alia ratione requirit medium temperãtia infusa quam temperantia acquisita.nam temperantia infusa exquirit medium secundum rationes legis diuinę quæ accipiuntur ex ordine ad vltimum finem:temperantia autem acquisita accipit medium secundum inferiores rationes: in ordine ad bonum præsentis vitæ. Ad nonum dicendum, quòd vltimus finis non dat speciem in moralibus, nisi quatenus in fine proximo est debita proportio ad vltimum finem : oportet enim ea quæ sunt ad finem esse proportionata fini. Et hoc etiam bonitas consilij requirit, vt quis conuenienti medio finem sortiatur : vt patet per Philosophum 6.Metaphy. Ad decimum dicendum, quòd actus alicuius habitus prout imperatur ab illo habitu accipit quidem speciem moralem formaliter loquendo de ipso actu:vnde cũ quis fornicatur vt furetur actus iste licet materialiter sit intemperantiæ,tamen formaliter est auaritiæ. Sed licet actus intemperãtiæ accipiat aliqualiter speciem, prout imperatur ab auaritia : non tamen ex hoc intemperantia speciẽ accipit secundũ ꝙ actus est ab auaritia in peratus.Ex hoc ergo quod actus temperãtiæ vel fortitudinis imperatur à charitate ordinante eos in vltimũ finem : ipsi quidem actus formaliter speciem sortiuntur : nam formaliter loquendo fiunt actus charitatis:non tamen ex hoc sequeretur quod temperantia vel fortitudo speciem sortiantur:nõ igitur temperãtia & fortitudo infusæ differunt specie ab acquisitis ex hoc quod imperatur à charitate earum actus:sed ex hoc quod earum actus secundum eam rationem sunt in medio constituti,prout sunt ordinabiles ad vltimum finem quæ est charitatis obiectum. Ad vndecimũ dicendum,ꝙ temperãtia infusa est in irascibili. Irascibilis autem & concupiscibilis sic accipiunt nomen rationis vel rationalis,inquantũ participant aliqualiter ratione inquãtum obediunt ei.Illa ergo secundũ eundem modum accipiunt nomen mentis,prout obediũt menti,vt verũ sit quod Aug dicit,quòd virtus infusa est bona qualitas mẽtis. Ad duodecimum dicendum,quòd vitiũ hominis est per hoc ꝙ ad inferiora deducitur : sed virtus eius est per hoc quod in superiora eleuatur.Et ideo vitium non potest esse ex infusione,sed solum virtus. Ad decimumtertiũ dicendum, quòd quando aliquod passiuum natum est consecui diuersas perfectiones à diuersis agentibus ordinatis, secundum differentiam & ordinem potentiarum actiuarum in agentibus:est differentia & ordo potentiarum & passiuarum in passiuo : quia potentiæ passiuæ respondent potentia actiua. Sicut patet quod aqua vel terra habet aliquam potentiam secundum quam nata est mouẽri ab igne, & aliam secundum quam nata est moueri à corpore cœlesti:& vlterius aliam secundum quam nata est moueri à Deo. Sicut enim ex aqua vel terra potest aliquid fieri virtute corporis cœlestis,quod non potest fieri virtute ignis: ita ex eis potest aliquid fieri virtute supernaturalis agentis,quod non potest fieri virtute alicuius naturalis agentis. Et secundum hoc dicimus,quòd in tota creatura est quædam obedientialis potentia,prout tota creatura obedit Deo ad suscipiendum in se 4 5 6 & 7 8 9 10 11 12 13

Idem prima secundæ qõ. 63. artic. 2 Et 2.2. dist. 40 ar. 5 ad secundum.

in se quicquid Deus voluerit. Sic igitur & in anima est aliquid in potentia quod natum est reduci in actum ab agente connaturali. Et hoc modo sunt in potentia in ipsa virtutes acquisitæ. Alio modo aliquid est in potentia in anima quod non est natum educi in actum nisi per virtutem diuinam.Et sic sunt in potentia in anima virtutes infusæ. Ad decimumquartum dicendum, quod passiones ad malum inclinantes non totaliter tolluntur neque per virtutem acquisitam:neque per virtutem infusam: nisi forte miraculose: quia semper remanet colluctatio carnis cõtra spiritum: etiam post moralem virtutem : de qua dicit Apostolus Gal. quinto quod caro concupiscit aduersus spiritum : Spiritus autem aduersus carnem. Sed tam per virtutem acquisitam quam infusam huiusmodi passiones modificantur,vt ab his homo non effrenatè moueatur.Sed quantũ ad aliquid prævalet in hoc virtus acquisita,& quantũ ad aliquid virtus infusa: virtus enim acquisita prævalet quantum ad hoc quod talis impugnatio minus sentitur.Et hoc habet ex causa sua: quia per frequentes actus quibus homo est assuefactus ad virtutem,homo iam dissuevit talibus passionibus obedire: consueuit eis resistere. Ex quo sequitur quod minus earum molestias sentiat. Sed prævalet virtus infusa quantum ad hoc quod facit, quod huiusmodi passiones etsi famularentur,nullo tamen modo dominentur, virtus enim infusa facit quod nullo modo obediatur concupiscentiis peccati, & facit hoc infallibiliter ipsa manente. Sed virtus acquisita deficit in hoc,licet in paucioribus : sicut & aliæ inclinationes naturales deficiũt in minori parte: vnde Apostolus Roma.7.Cum essemus in carne passiones peccatorum quę per legem erant,operabantur in membris nostris vt fructificarent morti, nunc autem soluti sumus à lege morris in qua detinebamur: ita vt seruiamus in nouitate spiritus: & non in vetustate literæ. Ad decimumquintum dicẽdum,quod quia à principio virtus infusa non semper ita tollit sensum passionũ, sicut virtus acquisita:propter hoc à principio non ita delectabiliter operatur:non tamen hoc est contra rationem virtutis:quia quandoque ad virtutem sufficit sine tristitia operari : nec requiritur quod delectabiliter operetur propter molestias quæ sentiunt:sicut Philosophus dicit tertio Ethi.quod forti sufficit sine tristitia operari. Ad decimumsextum dicendum,quòd licet per actum vnum simplicem non corrumpatur habitus acquisitus , tamẽ actus contritionis habet quod corrumpat habitum vitij generatũ ex virtute gratiæ:vnde in eo qui habuit habitum intemperantiæ:cum conteritur,non remanet cum virtute temperantiæ infusa,habitus intemperantiæ in ratione habitus:sed in via corruptionis quasi dispositio quædã.Dispositio autem non contrariatur habitui perfecto. Ad decimumseptimũ dicendum , quod licet virtus infusa non causetur ex actibus: tamen actus possunt ad eam disponere,vnde non est inconueniens quod per actus corrumpatur , quia per indispositionem materiæ tollitur forma , sicut propter indispositionem corporis anima separatur. Ad decimumoctauum dicendum , quod virtus moralis non dicitur à more secũdum quod mos significat cõsuetudinem appetitiuæ virtutis. Secundum hoc enim virtutes infusæ possent dici morales,licet non causentur ex consuetudine. Ad decimumnonum dicendum , quod actus virtutis infusæ nõ causant aliquem habitum:sed per eos augetur habitus præexistens,quia nec ex actibus virtutis acquisitæ aliquis habitus generatur, alias multiplicarentur habitus in infinitum. 13 14 16 17 18 19

Idem prima secundæ q. 58. art. 1.

Num virtus infusa augeatur.

ARTIC. XI.

Primum. VNDECIMO quæritur.Vtrum virtus infusa augeatur.Et videtur quod non:nihil enim augetur nisi quãtum,virtus autem non est quantitas,sed qualitas: ergo non augetur. Præterea,virtus est forma accidentalis,sed forma est simplicissima & inuariabilis essentia consistens, ergo virtus non variatur secũdum suam essentiã:ergo nec secundum essentiam augetur. Præterea,quod augetur mouetur,quod igitur secundum essentiam augetur, secundum essentiam mouetur.Sed quod mutatur secundũ suam essentiam corrumpitur vel generatur,sed generatio & corruptio sunt mutationes in substantia , ergo charitas non augetur per essentiam, nisi eum corrumpitur vel generatur. Præterea,essentialia non augentur nec minuuntur,manifestum est autem quod essentia virtutis est essentialis : ergo virtus secundum essentiam non augetur. Præterea, contraria nata sunt fieri circa idem.Augmentum autem & diminutio sunt contraria:ergo nata sunt fieri circa idem,virtus autem infusa non diminuitur : quia neque diminuitur per actum virtutis,quia per eum magis roboratur, neque per actum peccati venialis, quia sic multa peccata venialia tollerent totaliter charitatẽ & alias virtutes infusas:quod est impossibile. Sic enim multa venialia æquipollerent vni peccato mortali.Neque etiã minuitur per peccatum mortale , quia mortale peccatum tollit charitatem & alias virtutes infusas:ergo virtus infusa non augetur. Præterea,simile simili augetur, vt dicitur in 2. de Anima. Si ergo virtus infusa augetur oportet quod augeatur per additionem virtutis. Sed hoc non potest esse,quia virtus simplex est,simplex autem simplici additum non facit maius:sicut punctum additum puncto non facit lineam maiorẽ.ergo virtus infusa augeri non potest . Præterea , primo de generatione dicitur quod augmentũ est præexistentis magnitudinis additamẽtum:si ergo virtus augetur:oportet quod aliquid sibi addatur,& sic erit magis composita , & magis recedens à diuina similitudine,& per consequens minus bona,quod est inconueniens.Relinquitur ergo ꝙ virtus non augetur. Præterea, omne quod augetur mouetur,omne quod mouetur est corpus, virtus non est corpus,ergo non augetur. Præterea, cuius causa est inuariabilis & ipsum est inuariabile. Sed causa virtutis infusæ, quæ est Deus:inuariabilis est : ergo virtus infusa est inuariabilis : ergo nõ recipit magis & minus,& ita nõ augetur. Præterea,virtus est in genere habitus sicut & scientia.Si ergo virtus augetur,oportet ꝙ augeatur sicut & scientia augetur.Scientia autẽ augetur per multiplicationẽ obiectorum prout scilicet ad plura se extẽdit. Sic autem nõ augetur virtus,vt patet in charitate,quia minima charitas se extendit ad omnia diligenda secundũ charitatem,ergo virtus nullo modo augetur. Præterea,si virtus augetur , oportet quod ad aliquã speciẽ motus eius augmentũ reducatur. Sed non potest reduci nisi ad alterationem,quæ est motus in qualitate. Alteratio autem secũdum Philosophum 7. Ethic,non est in anima nisi secundum partem sensitiuam in qua non est charitas, neque plures aliarũ virtutum infusarũ:ergo non omnis virtus infusa augetur. 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18

Præterea,si virtus infusa augetur , oportet quod augeatur à Deo,qui eam causat.Si autem Deus eam auget:oportet quod hoc fiat per aliquem eius influxum. Sed nouus influxus non potest esse nisi sit noua virtus infusa:ergo virtus infusa nõ potest augeri,nisi per additionem nouæ virtutis. Sic autem non potest augeri,vt supra ostẽsum est:ergo virtus infusa nullo modo augetur. Præterea, habitus maxime augetur ex actibus. Cum igitur virtus sit habitus:si augetur maxime augetur per suum actum.Sed hoc non potest esse,vt videtur:cum actus egrediatur ab habitu, nihil autẽ augetur per hoc quod aliquid ab eo egreditur : sed per hoc quod aliquid in eo recipitur:ergo virtus nullo modo augetur. Præterea,omnes actus virtutis vnius sunt rationis.Si igitur aliqua virtus per suum actum augetur:oportet quod per quemlibet actũ augeatur , quod videtur esse falsum ex experimento:non enim experimur quod virtus in quolibet actu crescat. Præterea , illud cuius ratio in superlatiue consistit:non potest augeri. Optimo enim non est aliquid melius:nec albissimo est aliquid albius. Sed ratio virtutis in superlatione consistit. Est enim virtus vltimum potẽtiæ: ergo virtus non potest augeri. Præterea,omne illud cuius ratio consistit in aliquo indiuisibili , caret intensione & remissione:sicut forma substãtialis & numerus & figura. Sed ratio virtutis consistit in quodam indiuisibili. Est enim in mediare cõsistens:ergo virtus non intẽditur neque remittitur. Præterea,nullũ infinitum potest augeri:quia infinito nõ est aliquid maius.Sed virtus infusa est infinita:quia per eam meretur homo infinitũ bonũ,scilicet Deum , ergo virtus infusa augeri non potest. Præterea,nulla res procedit vltra suam perfectionẽ:quia perfectio est terminus rei. Sed virtus est perfectio habentis eam.Dicitur 7.Physi. ꝙ virtus est dispositio perfecti ad optimum:ergo virtus nõ augetur. 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18

Contra. SED CONTRA est quod dicitur primæ Pet. 2.Sicut modò geniti infantes rationabiles & sine dolo lac concupiscite,vt in eo crescatis in salutẽ , nõ autem crescit aliquis in salutem nisi per augmẽtum virtutis , per quam homo in salutem ordinatur:ergo virtus augetur. Præterea,Aug.dicit quod charitas augetur:aucta vt mereatur & perfici. 1 2

Universidad de Deusto
Biblioteca

CONCLVSIO.

Non propriè, sed ex translatione augentur virtutes infusæ, sic quod intenduntur & remittuntur, inquantum magis homo reducitur in actum ipsorum, actione agentis causantis illas, sicut virtutes acquisitæ ex actibus perficiuntur.

RESP. RESPONDEO dicendum, quod multis error accidit circa formas ex hoc quod de eis iudicant: sicut de substantiis iudicatur: quod quidem ex hoc cõtingere videtur, quod formæ per modum substãtiarum signantur in abstracto: vt albedo; vel virtus, aut aliquid huiusmodi, vnde aliqui modum loquendi sequentes: sic de eis iudicant, ac si essent substantiæ. Et ex hinc processit error, tam eorum qui posuerũt latitationem formarum: quam eorum qui posuerunt formas esse à creatione. Extimauerunt enim quod formis competeret figura sicut competit substantiis. Et ideo non inuenientes ex quo formæ generentur: posuerunt eas vel creari vel præexistere in materia: non attendentes, quod sicut esse non est formæ, sed subiecti per formam: ita nec fieri quod terminatur ad esse est formæ, sed subiecti. sicut enim forma ens dicitur: non quia ipsa sit si propriè loquamur: sed quia aliquid ea est: ita & forma fieri dicitur: non quia ipsa fiat: sed quia ea aliquid fit, dum scilicet subiectum reducitur de potentia in actum. Sic autem & circa augmentum qualitatum accidit; de quo aliqui locuti sunt, ac si qualitates & formæ substantiæ essent. Substantia autem augeri dicitur: inquantum ipsa est subiectum motus, quo peruenitur de minori quãtitate in maiorem: qui motus augmenti dicitur. Et quia augmentum substãtiæ fit per additionem substantiæ ad substantiam: quidam extimauerũt, quod hoc modo charitas, siue quælibet virtus infusa augeatur per additionem charitatis ad charitatem vel virtutis ad virtutem, aut albedinis ad albedinem: quod omnino stare non potest. Nam non potest intelligi additio vnius ad alterum, nisi præintellecta dualitate. Dualitas autem in formis vnius speciei non potest intelligi, nisi per alietatem subiecti. Formæ enim vnius speciei non diuersificantur numero, nisi per subiectum. Si igitur qualitas additur qualitati, oportet alterum duorum esse: vel quod subiectum addatur subiecto: vt puta, quod vnum album addatur alteri albo: aut quod aliquid in subiecto fiat album: quod prius non fuit album: vt quidam posuerunt circa qualitates corporeas, quod etiam improbat Philosophus in quarto Physicorum. Cum enim aliquid fit magis curuum, non curuatur aliquid, quod prius curuum non fuit: sed totum fit magis curuum. Circa qualitates autem spirituales, quarum subiectum est anima vel
2. Opinio. pars animæ: impossibile est etiam hoc fingere. Vnde quidam alij dixerunt charitatem & alias virtutes infusas non augeri essentialiter, sed quod dicuntur augeri vel inquantum radicantur fortius in subiecto, vel inquantum feruentius vel intensius operantur. Sed hoc quidem dictum aliquam rationem haberet, si charitas esset quædam substantia, habens per se esse absque substantia: vnde & magister sententiarum extimans charitatem esse aliquam substantiam scilicet ipsum Spiritum sanctum, non irrationabiliter hunc modum augmenti posuisse videtur. Sed alij extimantes charitatem esse qualitatem quandam: penitus irrationabiliter sunt loquuti. Nihil enim est aliud qualitatem aliquam augeri, quam subiectum magis participare qualitatem. non enim est aliquod esse qualitatis, nisi quod habet in subiecto. Ex hoc autem ipso quod subiectum magis partici pat qualitatem vehementius operatur: quia vnumquodque agit inquantum est actu, vnde quod magis est reductum in actum, perfectius agit. Ponere igitur quod aliqua qualitas non augeatur secundum essentiam: sed augeatur secũdum radicationem in subiecto, vel secũdum intensionem actus: est ponere contradictoria esse simul. Et ideo considerandum restat quomodo aliquæ qualitates & formæ augeri dicuntur: & quæ sunt quæ augeri possunt. Sciendum est ergo quod cum nomina sint signa intellectuum: vt dicitur primo Periher. sicut ex magis notis cognoscimus minus nota: ita etiam ex magis notis minus nota nominamus. Et inde est quod quia motus localis est notior inter omnes motus: ex contrarietate secundum locum deriuatur nomen distantiæ ad omnia contraria. Inter quæ potest esse aliquis motus: vt dicit Philosophus 10. Metaphy. Et similiter quia motus substantiæ secundum quantitatem est sensibilior, quam motus secundum alterationem: inde est quod nomi-

Nota quæ hi: dicuntur de augmento formarum.

nz conuenientia motui secundum quantitatem deriuantur ad alterationem. Et inde est quod sicut corpus quod mouetur ad quantitatem perfectam dicitur augeri, & ipsa quantitas perfecta dicitur magna respectu imperfectæ: ita illud quod mouetur de qualitate imperfecta ad perfectam, dicitur augeri, secundum qualitatem, & ipsa qualitas perfecta dicitur magna respectu imperfectæ. Et quia perfectio vnuscuiusque rei est eius bonitas, ideo Augustinus dicit quod in his quæ non magna mole sunt, idem est esse maius quod melius. Moueri autem de forma imperfecta ad perfectam, *Idem prima secunde.q.* nihil est aliud quam subiectũ magis reduci in actum. Nam *5. artic.* forma actus est, vnde subiectum magis percipere formam nihil aliud est, quam ipsum reduci magis in actum illius formæ. Et sicut ab agente reducitur aliquid de pura potentia in actum formæ: ita etiam per actionem agentis reducitur de actu imperfecto in actum perfectum. Sed hoc non contingit in omnibus formis, propter duo. Primo quidem ex ipsa ratione formæ, eo scilicet quod id quod perficit rationem formæ, est aliquid indiuisibile, puta numerus. Nam vnitas addita constituit speciem, vnde binarius aut trinarius non dicitur secundum magis & minus: & per consequens non inuenitur magis & minus neque in quantitatibus que denominantur à materiis: puta bicubitum vel tricubitum: neque in figuris, puta triangulare & quadratum: & in proportionibus: puta duplum & triplum. Alio modo ex comparatione formæ ad subiectum: quia inhæret eimo do indiuisibili. Et propter hoc forma substantialis non recipit intensionem vel remissionem, quia dat esse substantiale quod est vno modo: vbi enim est aliud esse substantiale, est alia res. Et propter hoc Philosophus octauo Metaphysicorum assimilat diffinitiones substantiarum numeris. Et inde est etiam quod nihil quod substantialiter de altero prædicatur, etiam si sit in genere accidentis, prædicatur secũdum magis & minus: non enim dicitur albedo magis & minus color. Et propter hoc etiam qualitates in abstracto signatæ: quia signantur per modum substantiæ: nec intenduntur nec remittuntur: non enim dicitur albedo magis & minus: sed album: neutra autem istarum causarum est in charitate, & in aliis virtutibus infusis: quia non intenduntur & remittuntur: quia neque earum ratio in indiuisibili cõsistit: sicut ratio numeri: neque dant esse substantiale subiecto: sicut formæ substantiales. Et ideo intenduntur & remittuntur inquantum subiectum reducitur magis in actum ipsarum per actionem agentis causantis eas: vnde sicut virtutes acquisitæ augentur ex actibus, per quos causantur: ita virtutes infusæ augentur per actionem Dei, à quo causantur. Actus autem nostri comparantur ad augmentum charitatis & virtutum infusarum, vt disponentes: sicut ad charitatem à principio obtinendam: homo enim faciens quod in se est præparat se, vt à Deo recipiat charitatem. vlterius autem actus nostri possunt esse meritorij respectu augmenti charitatis: quia præsupponunt charitatem, quæ est principium merendi. Sed nullus potest mereri quod à principio obtineat charitatem: quia meritum sine charitate esse non potest. Sic igitur charitatem augeri per intentionem dicimus.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendum, quod sicut in charitate & aliis qualitatibus dicitur augmentum per similitudinem, ita & quantitas: vt ex dictis patet. Ad secundum 2
dicendum, quod forma est inuariabilis: quia non est variationis subiectum, potest tamen dici variabilis, prout subiectum secundum eam variatum, plus & minus eam participat. Ad tertium dicendum, quod motus alicuius reipo- 3
test intelligi secundũ essentiam dupliciter vno modo quantum ad id quod est proprium esse scilicet essentialis, vel non esse. Et sic motus secundum essentiam non est nisi motus secundum esse & non esse, qui est generatio & corruptio. Alio modo potest intelligi motus secundum essentiam: si sit motus secundum quodcunque adhærens essentiæ: sicut dicimus corpus essentialiter moueri, quando mouetur secundum locum: quia de loco ad locum eius subiectum transfertur: sicut etiam & aliqua qualitas dicitur suo modo moueri essentialiter, prout variatur secundum perfectum & imperfectum vel magis subiectum secundum eam, vt ex dictis patet. Ad quartum dicendum, 4
quod id quod prædicatur essentialiter de charitate nõ prædicatur de ea secundum magis & minus: non enim dicitur magis vel minus virtus. Sed maior charitas dicitur magis virtus propter modum significandi, quia significatur vt substantia.

stãtia. Sed quia ipsa nõ prædicatur essentialiter de suo subiecto: subiectum secundum eam recipit magis & minus: vt dicatur subiectum habens magis charitatis vel minus, & quod est habens magis charitatem est magis virtuosum.
5 Ad quintum dicendum, quod charitas non diminuitur: quia non habet causam diminutam argu. vt probat, habet
6 autem causam augmenti, scilicet Deum. Ad sextum dicendũ, quòd augmẽtum quod fit per additionẽ est augmẽtum substantiæ quantæ. Sic autem charitas non augetur vt
7. & 8. dictum est. Et per hoc patet solutio ad septimum. Ad octauum dicendum, quod charitas dicitur augeri vel moueri non quia ipsa sit subiectum motus: sed quia eius subie-
9 ctum secundum ipsam mouetur & augetur. Ad nonum dicendum, quod licet Deus sit inuariabilis: tamen absque sua variatione variat res: nõ enim est necessarium vt omne mouens moueatur: vt probatur in libro Physicorum. Et hoc præcipuè Deo competit: quia non agit per necessitatem na-
10 turæ: sed per voluntatem. Ad decimum dicendum, quod omnibus qualitatibus & formis est cõmunis ratio magnitudinis, quæ dicta est, scilicet perfectio earum in subiecto. Aliquæ tamen qualitates præter istam magnitudinem seu quantitatem quæ competit eis per se: habent aliam magnitudinem vel quantitatem quæ competit eis per accidens. Et hoc dupliciter. Vno modo ratione subiecti: sicut albedo dicitur quanta per accidens, quia subiectum eius est quantum: vnde augmẽtato subiecto augmentatur albedo per accidens. Sed secundũ hoc augmentũ nõ dicitur aliud magis album: sed maior albedo: sicut & dicitur aliquis magis albus: nõ enim aliter prædicantur ea quæ pertinẽt ad hoc augmentum: sed de albedine & de subiecto ratione cuius albedo per accidens augeri dicitur. Sed hic modus quantitatis & augmenti non competit qualitatibus animæ, scilicet sciẽtiis & virtutibus. Alio modo quãtitas & augmẽtum attribuitur alicui qualitati per accidens ex parte obiecti in quod agit. Et hoc dicitur quantitas virtutis: quæ magis dicitur propter quantitatẽ obiecti, vel continentiam: sicut dicitur magnæ virtutis, qui magnum pondus potest ferre: vel qualitercunque potest magnam rem facere, siue magnitudine dimensiua: siue magnitudine perfectionis, vel secundũ quantitatem discretam: sicut dicitur aliquis magnæ virtutis: qui potest multa facere. Et hoc modo quantitas per accidens potest attribui qualitatibus animæ, scilicet scientiis & virtutibus. Sed tamen hoc interest inter scientiam & virtutem: quia de ratione scientiæ non est quod se extendat in actum respectu omnium obiectorum. Non enim est necesse quod sciens, omnia scibilia cognoscat. Sed de ratione virtutis est, quod in omnibus virtuosè se agat, vnde scientia potest augeri vel secundũ numerum obiectorum: vel secundũ intensionem eius in subiecto: virtus autem vno modo tantum. Sed considerandũ est quod eiusdem rationis est quod aliqua qualitas in aliquid magnum possit, & quod ipsa sit magna: sicut ex supractictis patet: vnde etiam magnitudo
11 perfectionis potest dici magnitudo virtutis. Ad vndecimum dicendum, quòd motus augmenti charitatis reducitur ad alterationem, non secundum quod alteratio est inter cõtraria: prout est tantũ in sensibilibus & in sensibili parte animæ: sed prout alteratio & passio dicitur secundum receptionẽ & perfectionẽ: sicut sentire & intelligere est quoddam pati & alterari. Et sic distinguit Philosophus alteratio-
12 nem & passionem in secũdo de Anima. Ad duodecimum dicendum, quod Deus auget charitatem: non nouam charitatem infundendo: sed eam quæ præexistebat perficiẽdo.
13 Ad decimumtertium dicendum, quod sicut actus egrediens ab agente potest causare virtutem acquisitã propter impressionẽ virtutum actiuarũ in passiuas, vt supradictum
14 est: ita & potest eam augere. Ad decimumquartum dicẽdum, quod charitas & aliæ virtutes infusæ non augentur actiuè ex actibus: sed tantum dispositiuè & meritoriè, vt dictum est: nec tamen oportet quod quilibet actus perfectus correspondeat quantitati virtutis: non enim oportet quod habens charitatem semper operetur secundum totum posse
15 charitatis: vsus enim habituum subiacet volũtati. Ad decimumquintũ dicendum, quod ratio virtutis non consistit in superlatione quantum ad se: sed quantum ad suum obiectum: quia per virtutem ordinatur homo ad vltimum potentiæ, quod est bene operari: vnde Philosophus dicit septimo Physicorum quod virtus est dispositio perfecti ad optimum: tamen ad hoc optimum aliquis potest esse magis vel minus dispositus. Et secundum hoc virtus recipit magis vel minus. Vel dicendum, quod vltimum non dicitur simpliciter, sed vltimum specie: sicut ignis est specie subtilissimum corporum, & homo dignissima creaturarum, & tamẽ vnus homo est dignior altero. Ad decimumsextum dicendum, 16
quod ratio virtutis non consistit in indiuisibili secũdum se: sed ratione sui subiecti, inquantum quærit mediũ. Ad quod quærendum potest aliquis diuersimode se habere: vel peius vel melius. Et tamen ipsum medium non est omnino indiuisibile: habet enim aliquam latitudinem. Sufficit enim ad virtutem quod appropinquet ad medium: vt dicitur secundo Ethicorum. Et propter hoc vnus actus altero virtuosior dicitur. Ad decimumseptimum dicendum, quod virtus 17
charitatis est infinita ex parte Dei vel finis. Sed ad illum infinitũ charitas finite disponit: vnde potest magis vel minus esse. Ad decimumoctauum dicendũ, quòd non omne 18
perfectum est perfectissimum. Sed solum illud quod est in vltimo actualitati. Et ideo nihil prohibet quod est perfectum secundum virtutem, adhuc magis perfici.

Quæstio de distinctione virtutum.

ARTIC. XII.

DVODECIMO quæritur de distinctione virtutum. *Primum.*
Et videtur quod non rectè virtutes distinguãtur. Moralia enim recipiunt speciẽ ex fine. Si igitur virtutes distinguantur secundum speciem: oportet quod hoc sit ex parte finis. Sed non ex parte finis proximi, quia sic essent infinitæ virtutes secundum speciem: ergo ex parte finis vltimi. Sed finis vltimum virtutum est vnus tantum, scilicet Deus siue fœlicitas: ergo est vna tantum virtus. Præterea, ad 2
vnum finem peruenitur vna operatione: vna autem operatio est ex vna forma: ergo ad vnum finem ordinatur homo per vnam formam. Finis autem hominis est vnus, scilicet fœlicitas: ergo & virtus quæ est forma, per quam homo ordinatur ad fœlicitatem, est vna tantum. Præterea, formæ 3
& accidentia recipiunt numerum secundum materiam vel subiectum. Subiectum autem virtutis est anima vel potentia animæ: ergo videtur quod virtus sit vna tantum: quia anima est vna, vel saltem quod virtutes non excedant numerum potentiarũ animæ. Præterea, habitus distinguun- 4
tur per obiecta sicut & potentiæ: cum ergo virtutes sint quidam habitus, videtur quod eadem sit ratio distinctionis virtutum & potentiarum animæ, & sic virtutes non excedunt numerum potentiarum animæ. Sed dicendum quod habi- 5
tus distinguuntur per actus, & nõ per potentias. Sed contra, principiata distinguuntur secundum principia & non econuerso: quia ab eodem res habent esse & vnitatem. Sed habitus sunt principia actuum: ergo magis distinguuntur actus penes habitus quã econuerso. Præterea, virtus ne- 6
cessaria est ad hoc quod homo inclinetur ad id quod est virtutis per modum naturæ. Est enim virtus, vt Tullius dicit habitus in modum naturæ rationi consentaneus. Ad id igitur ad quod ipsa potentia naturaliter inclinatur non indiget homo virtute. Sed voluntas hominis naturaliter inclinatur ad vltimum finem: ergo circa vltimum finem non est necessarius homini aliquis habitus virtutis: propter quod nec Philosophi posuerunt aliquas virtutes quarum obiectũ esset fœlicitas: nec ergo nos debemus ponere aliquas virtutes Theologicas, cuius obiectum sit Deus, qui est vltimus finis. Præterea, virtus est dispositio perfecti 7
ad optimum. Sed fides & spes imperfectionem quandam important, quia fides est de non visis: spes de non habitis, propter quod cum venerit quod perfectũ est, euacuabitur quod ex parte est, vt dicitur primæ Corinth. 13. ergo fides 8
& spes non debent poni virtutes. Præterea, ad Deum non potest aliquis ordinari nisi per intellectũ & affectum. Sed fides sufficienter ordinat intellectũ hominis in Deum, charitas autem affectum, ergo præter fidem & charitatem nõ debet poni spes virtus Theologica. Præterea, id quod est 9
generale omni virtuti, non debet poni specialis virtus. Sed charitas videtur esse cõmunis omnibus virtutibus: quia vt dicit Augusti. in libro de Moribus Ecclesiæ, nihil aliud est virtus quã ordo amoris. Ipsa etiã charitas dicitur esse forma omnium virtutum: ergo non debet poni vna specialis 10
virtus inter Theologicas. Præterea, in Deo non solum cõsideratur veritas quam respicit fides, vel sublimitas quam respicit spes, vel bonitas quã respicit charitas, sed sunt plura alia quæ Deo attribuuntur, vt sapiẽtia, potẽtia, & huiusmodi.

Universidad de Deusto
Biblioteca

modi, ergo videtur quod sit vel vna tantum virtus Theologica, quia omnia illa vnum sunt in Deo, vel quod sint tot virtutes Theologicæ quot sunt quæ attribuuntur Deo.

11 Præterea, virtus Theologica est cuius actus immediatè ordinatur in Deum. Sed plura illa sunt talia, sicut sapientia, quæ contemplatur Deum, timor qui reueretur ipsum, religio quæ colit eum: ergo non sunt tantũ tres virtutes Theo-
12 logicæ. Præterea, finis est ratio eorum quæ sunt ad finem, habitis igitur virtutibus Theologicis quibus homo rectè ordinatur ad Deum, videtur superfluum ponere alias vir-
13 tutes. Præterea, virtus ordinatur ad bonum, est enim virtus quæ bonum facit habentem & opus eius bonum reddit. Sed bonum est tantum in voluntate & in appetitiua parte. Et sic videtur quod non sint aliquæ virtutes intellectuales.

14 Præterea, prudentia est quædam virtus intellectualis. Ipsa autem ponitur inter morales, ergo videtur quod mo-
15 rales virtutes non distinguãtur ab intellectualibus. Præterea, scientia moralis non tractat nisi moralia. Tractat autem scientia moralis de virtutibus intellectualibus, ergo
16 virtutes intellectuales sunt morales. Præterea, id quod ponitur in diffinitione alicuius, non distinguitur ab eo. Sed prudentia ponitur in diffinitione virtutis moralis. Est enim virtus malis habitus electiuus in medietate consistens determinata secundum rectam rationem, vt dicitur secundo Ethicorum. Ratio enim agibilium est prudentia, vt dicitur sexto Ethicorum. ergo morales virtutes non distinguuntur
17 à prudentia. Præterea, sicut prudentia pertinet ad cognitionem practicam, ita & ars. Sed præter artem non sunt aliqui habitus in oppositа parte ordinati ad operandum artificialia, ergo pari ratione nec præter prudẽtiam, sunt aliqui habitus virtuosi in appetitu ad operandũ agibilia, & ita videtur q̃ non sint aliquæ virtutes morales distinctæ à prudentia. Sed dicendũ, quod ideo arti non respõdet aliqua virtus in appetitu, quia appetitus est singulariũ, ars autem vni
18 uersalium. Sed contra, Aristo. dicit 2. Ethic. quod ira semper est circa singularia, sed odium est etiam vniuersaliũ, habemus enim odio omne latrorum genus, odium autem ad appetitũ pertinet, ergo appetitus est respectu vniuersalium.

19 Præterea, vnaquæque potentia naturaliter tendit in suum obiectum, obiectum autem appetitus est bonum apprehensum, ergo appetitus naturaliter tendit in bonum, ex quo est apprehensum. Sed ad apprehendendum bonum sufficienter nos perficit prudentia, ergo præter prudentiam non est
20 necessariũ nos habere aliquam virtutem aliam moralem in appetitu, cum ad hoc sufficiat inclinatio naturalis. Præterea, ad virtutem sufficit cognitio & operatio. Sed vterque horũ habetur per prudentiam, ergo præter prudentiam non
21 oportet ponere alias virtutes morales. Præterea, sicut appetitiui habitus distinguũtur penes obiecta, ita & habitus cognoscitiui. Sed de omnibus moralibus est vnus habitus cognoscitiuus, vel sciẽtia moralis circa omnia moralia, vel etiam prudentia, ergo & vna tantum est in appetitu virtus
22 moralis. Præterea, ea quæ conueniũt in forma & differũt solum in materia, sunt vnum secũdum speciem. Sed omnes virtutes morales conueniunt secũdum id quod est formale in eis, quia in omnibus est medium acceptum secũdum rationem rectam, non autem differũt nisi penes materias, er-
23 go non differunt specie sed numero tantum. Præterea, ea quæ differunt specie non denominãtur adinuicem. Sed virtutes morales denominant se inuicem, quia vt Augu. dicit, oportet quod iustitia sit fortis & temperata, & temperantia iusta & fortis, & sic de aliis, ergo virtutes non distinguuun-
24 adinuicem. Præterea, virtutes Theologicæ & Cardinales sunt principaliores quam morales. Sed virtutes intellectuales non dicuntur Cardinales neque Theologicæ, ergo nec morales debent dici Cardinales quasi principales.

25 Præterea, tres ponuntur animæ partes, scilicet rationalis, irascibilis & concupiscibilis, ergo si sunt aliquæ virtutes
26 principales, videtur quod sunt tres tãtum. Præterea, aliæ virtutes videntur istis principaliores, sicut est in magnanimis qui operantur magnũ in omnibus virtutibus, vt dicitur 4. Ethico. & humilitas quę est custos virtutũ. Mansuetudo etiam videtur esse principalior quam fortitudo, cum sit circa iram à qua denominatur irascibilis, liberalitas & magnificentia quæ dant de suo, videntur esse principaliores quam
27 iustitia, quæ reddit alteri debitum, ergo istæ non sunt virtutes Cardinales, sed magis aliæ. Præterea, pars non distinguitur à suo toto. Sed aliæ virtutes ponũtur à Tullio partes illarum quatuor scilicet prudentiæ, iustitiæ, fortitudinis, & temperãtiæ, ergo saltem aliæ virtutes morales non distinguuntur ab istis. Et sic videtur virtutes non recte distingui.

SED CONTRA est, quod 1. Corint. 13. dicitur: Nunc autem manent fides, spes, charitas tria hæc. & Sapien. 8. Sobrietatem & prudentiam docet iustitiam & veritatem.

CONCLVSIO.

Virtutum aliæ sunt intellectuales, sapiẽtia videlicet, scientia, intellectus, prudentia, & ars: aliæ morales, scilicet temperantia, fortitudo, iustitia: aliæ Theologicæ, scilicet, fides, spes, & charitas: quibus sufficienter consequi potest homo suam perfectionem simpliciter.

RESPONDEO dicendum, quod vnumquodque diuersificatur secundum speciem, secundum id quod est formale in ipso. Formale autem in vnoquoque est id quod est completiuum diffinitionis eius, vltima enim differentia constituit speciem, vnde per eam differt diffinitum secundum speciẽ ab aliis. Et si ipsa sit multiplicabilis formaliter secũdum diuersas rationes, diffinitũ in species diuersas diuiditur secundum ipsius diuersitatem. Illud autem quod est completiuum & vltimum formale in diffinitione virtutis, est bonum. nam virtus vniuersaliter accepta sic diffinitur. Virtus est quæ bonum facit habentem, & opus eius bonum reddit, vt patet in lib. Ethicorũ. vnde & virtus hominis. de qua loquimur, oportet quod diuersificetur secundum speciem, secundum quod bonum ratione diuersificatur. Cum autem homo sit homo inquantũ rationalis est, oportet hominis bonum esse eius, quod est aliqualiter rationale. Rationalis autem pars siue intellectiua comprehẽdit & cognituam & appetitiuam: Pertinet autem ad rationalem partem nõ solum appetitus, qui est in ipsa parte rationali consequens apprehensionem intellectus, qui dicitur voluntas, sed etiam appetitus, qui est in parte sensitiua hominis, & diuiditur per irascibilem & concupiscibilem. Nam etiam hic appetitus in homine sequitur apprehensionem rationis, inquantum imperio rationis obedit, vnde & participare dicitur aliqualiter rationem. Bonum igitur hominis est & bonum cognitiuæ & bonum appetitiuæ partis, non autem secundum eandem rationem vtriq; parti bonum attribuitur. Nam bonum appetitiuæ parti attribuitur formaliter Ipsum enim bonum est appetitiuæ partis obiectum. Sed intellectiuæ parti attribuitur, bonum non formaliter sed materialiter tantum. Nam cognoscere verũ est quoddam bonum cognitiuæ partis, licet sub ratione boni non comparetur ad cognitiuam, sed magis ad appetitiuã, nam ipsa cognitio veri est quoddam appetibile, oportet igitur alterius rationis esse virtutem quę perficit partẽ cognitiuam ad cognoscendum verum, & quæ perficit tantem appetitiuam ad apprehendendum bonum. Et propter hoc Philosophus in lib. Ethicorum distinguit virtutes intellectuales à moralibus. Et intellectuales dicuntur quæ perficiunt partem intellectualem ad cognoscendum verum, morales autem quę perficiunt partem appetitiuam ad appetendum bonum. Et quia bonũ magis congruè competit parti appetitiuæ quam intellectiuæ, propter hoc nomen virtutis conuenientius & magis propriè competit virtutibus appetitiuæ partis, quam virtutibus intellectiuæ, licet virtutes intellectiuæ sint nobiliores perfectiones quam virtutes morales, vt probatur sexto Ethico. Cognitio autem veri nõ est respectu omnium vniusrationis. Alia enim ratione cognoscitur verum necessarium, & verum contingens. Et iterum verum necessarium alia ratione cognoscitur, si sit per se notum, sicut intellectu cognoscuntur prima principia. Alia ratione si fiat notum ex alio, sicut fiunt notæ conclusiones per scientiam vel sapientiam circa altissima, in quibus etiam est alia ratio cognoscendi, eo q̃ ex hoc homo dirigitur in aliis cognoscẽdis. Et similiter circa contingentia operabilia nõ est eadem ratio cognoscendi ea quæ sunt in nobis quæ dicuntur agibilia, vt sunt operationes nostræ, circa quas frequenter cõtingit errare, propter aliquam passionem, qualis est prudentia, & ea quæ sunt extra nos à nobis factibilia in quibus diligitur aliquis, quorum rectam extimationem passiones animæ non corrumpunt. Et ideo Philosophus ponit 6. Ethicorum virtutes intellectuales scilicet sapientiam, & scientiam, & intellectum, prudẽtiam & artem. Similiter etiam bonũ appetitiuæ partis non secũdum eandem rationẽ se habet in omnibus rebus humanis, huiusmodi autem bonum in tripartita ma-

RESP.

Virtus quid.

Idem prima secundæ q. 57. art. 2.

Moralium virtutum distinctio.

ta materia quæritur, scilicet in passionibus irascibilis, & in passionibus concupiscibilis, & in operationibus nostris, quæ sunt circa res exteriores quæ veniunt in vsum nostrũ, sicut est emptio & venditio, locatio, & conductio & huiusmodi alia. Bonum enim hominis in passionibus est vt sic homo in eis se habeat, quod per earum impetum à rationis iudicio non declinet, vnde si aliquæ passiones sunt quæ bonum rationis natæ sint impedire per modum incitationis ad agendum vel prosequendum, bonum virtutis præcipue consistit in quadam refrenatione & retractione, sicut patet de temperantia quæ refrenat & compescit concupiscentias. Si autem passio nata sit præcipue bonum rationis impedire in retrahendo, sicut timor, bonum virtutis circa huiusmodi passionem erit in sustinendo, quod facit fortitudo. Circa res vero exteriores bonum rationis consistit in hoc quod debitam proportionem suscipiat, secũdum quod pertinent ad communicationem humanæ vitæ. Et ex hoc imponitur nomen iustitiæ, cuius est dirigere, & æqualitatem huiusmodi inuenire. Sed considerandum est quod tam bonum intellectiuæ partis quam appetitiuæ est duplex, scilicet bonum quod est vltimus finis, & bonum quod est propter finem, nec est eadem ratio vtriusque. Et ideo præter omnes virtutes prædictas secundum quas homo bonũ consequitur in his quæ sunt ad finem, oportet esse alias virtutes secundum quas homo bene se habet circa vltimum finem, qui Deus est, vnde & Theologicæ dicuntur, quia Deum habent non solum pro fine, sed etiam pro obiecto. Ad hoc autem quod moueamur recte in finem, oportet finem esse & cognitum & desideratum, desiderium autem finis duo exigit, scilicet fiduciam de fine obtinẽdo, quia nullus sapiens mouetur ad quod consequi non potest, & amorem finis, quia non desideratur nisi amatum. Et ideo virtutes Theologicæ sunt tres, scilicet fides, qua Deum cognoscimus, spes qua ipsum nos obtenturos esse speramus, & charitas qua eum diligimus. Sic ergo patet quod sunt tria genera virtutum, Theologicæ, intellectuales, & morales, & quodlibet genus sub se plures species habet.

Virtutes Theologicæ.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendum, quod moralia recipiunt speciem à finibus proximis, qui tamen non sunt infiniti, si in eis sola differentia formalis consideretur: nam finis proximus vniusciuiusque virtutis est bonum quod ipsa
2 operatur, quod differt ratione, vt ostensum est. Ad secundum dicendum, quod ratio illa, procedit in his quæ agunt per necessitatem naturæ, quia ea consequuntur finem vna actione & vna forma, homo autẽ ideo habet rationẽ, quia
3 per plura & diuersa oportet quod ad finẽ suum perueniat, vnde sunt ei necessariæ plures virtutes. Ad tertium dicendum, quod accidentia non multiplicantur in vno secundum numerum, sed tantum secundum speciem, vnde non oportet vnitatem vel multitudinem in virtutibus considerari secũdum subiectum quod est anima vel potentiæ eius, nisi quatenus diuersitatem potentiarum cõsequitur diuersa ratio boni, secũdum quam distinguuntur virtutes, vt dic-
4 tum est. Ad quartum dicendum, quod non secundum eandem rationem est aliquid obiectum potẽtiæ & habitus, nam potentia est secũdum quam simpliciter possumus aliquid puta irasci vel confidere, habitus autem est secundum quem aliquid possumus bene vel male, vt dicitur in Ethic. Et ideo vbi est alia ratio boni, est alia ratio obiecti quãtum
5 ad habitum, sed non quantum ad potentiam, propter quod contingit in vna potentia multos habitus esse. Ad quintum dicendum, quod nihil prohibet aliquid esse causam effectiuam alterius, quod tamen est causa finalis illius, sicut medicina est causa effectiua sanitatis quæ est finis medicinæ, vt Philosophus dicit primo Ethico. habitus igitur sunt causæ effectiuæ actuum, sed actus sunt fines habituum. Et ideo habitus formaliter secundum actus distinguuntur.

6 Ad sextum dicendum, quod respectu finis qui est naturæ humanæ proportionatus sufficit homini ad bene se habendum naturalis inclinatio. Et ideo Philosophi posuerũt aliquas virtutes, quarum obiectum esset fœlicitas de qua ipsi tractabant. Sed finis in quo beatitudinem speramus, Deus est naturæ nostræ excedẽs proportionem. Et ideo supra naturalem inclinationem necessariæ sunt nobis virtutes, qui-
7 bus in finem vltimum eleuemur. Ad septimum dicẽdum, quod attingere ad Deum qualitercunque & imperfectè, maioris perfectionis est quam perfectè alia attingere, vnde Philosophus dicit in de Proprietatibus animalium, & in secundo de Cœl. & Mundo quod de sublimibus rebus percipimus est dignius, quam quod de aliis rebus multũ cognoscimus. Et ideo nihil prohibet & fidem & spem esse virtutes, quãuis per eas imperfectè attingamus ad Deum. Ad 8
octauum dicendum, quod affectus in Deum ordinatur & per spem inquantum cõfidit de Deo, & per charitatem inquantum diligit ipsum. Ad nonum dicendũ, quod amor 9
est principium & radix omnium affectuum. Nõ enim gaudemus de præsentia boni, nisi inquantum est amatum, & similiter patet in omnibus aliis affectionibus. Sic igitur omnis virtus quæ est ordinatiua alicuius passionis, est etiam ordinatiua amoris. Nec etiam sequitur quod charitas quæ est amor, non sit virtus specialis, sed oportet quod sit principium quodammodo omnium virtutum inquantum omnes mouet ad suum finem. Ad decimum dicendum, quod 10
non oportet secundum omnia attributa diuina accipi virtutes Theologicas: sed solum secundum illa secũdum quæ appetitum nostrum mouet vt finis, & secundum hoc sunt tres virtutes Theologicæ, vt dictum est. Ad vndecimum 11
dicendum, quod religio habet Deum pro fine, non autem pro obiecto, sed ea quæ offert colendo ipsum, & ideo non est virtus Theologica. Similiter etiam sapientia qua nunc contemplamur Deũ non immediate respicit ipsum Deum, sed effectus ex quibus ipsum in præsenti contemplamur. Timor etiã respicit pro obiecto aliquid aliud quã Deum, vel pœnas, vel propriam patuitatem, ex cuius consideratione homo Deo reuerẽter se subiicit. Ad duodecimum 12
dicendum, quod sicut in speculatiuis sunt principia & conclusiones, ita & in operatiuis sunt fines & ea quæ sunt ad finem. Sicut igitur ad perfectam cognitionem & expeditam non sufficit quod homo bene se habeat circa principia per intellectum: sed vlterius requiritur scientia ad conclusiones: ita in operatiuis præter virtutes Theologicas quibus bene nos habemus ad vltimum finem, sunt necessariæ virtutes aliæ, quibus bene ordinemur ad ea quæ sunt ad finem. Ad decimumtertium dicendum, quod licet bonum 13
inquantum huiusmodi sit obiectum appetitiuæ virtutis & non intellectiuæ, tamen id quod est bonum potest inueniri etiam in intellectiua. Nam cognoscere verum quoddã bonum est. Et sic habitus perficiens intellectũ ad verũ cognoscẽdum habet virtutis rationẽ. Ad decimumquartum di- 14
cendum, quod prudentia secũdum essentiam suam intellectualis est: sed habet materiã moralem. Et ideo quandoque cum moralibus numeratur, quodãmodo media existẽs inter intellectuales & morales. Ad decimumquintum di- 15
cẽdum, quod virtutes intellectuales licet distinguantur à moralibus, pertinent tamen ad scientiam mõralem, inquãtum actus eorum voluntati subduntur, vtimur enim scientia cũ volumus, & aliis virtutibus intellectualibus. Ex hoc autem aliquid morale dicitur, quod se habet aliquo modo ad voluntatẽ. Ad decimumsextũ dicẽdum, quòd ratio recta 16
prudentiæ nõ ponitur in diffinitione virtutis moralis, quasi aliquid de essentia eius existens: sed sicut causa quodamodo effectiua ipsius, vel per participationẽ. Nam virtus moralis nihil aliud est quã participatio quædam rationis rectæ in parte appetitiua, vt in superioribus dictũ est. Ad deci- 17
mumseptimũ dicendum, quod materia artis sunt exteriora factibilia, materia autẽ prudentiæ sunt agibilia in nobis ex natura. Sicut igitur ars requirit rectitudinẽ quãdam in rebus exterioribus, quas ars disponit secundu aliquã formã: ita prudentia requirit rectam dispositionem in passionibus & affectionibus nostris. Et propter hoc prudentia requirit aliquos habitus morales in parte appetitiua, non autẽ ars.

Ad decimumoctauum cõcedimus. Appetitus enim intel- 18
lectiuæ partis qui est voluntas potest esse vniuersalis boni, quod per intellectum apprehẽditur, non autem appetitus, qui est in parte sensitiua, quia nec sensus vniuersale apprehendit. Ad decimumnonum dicendũ, quod licet appeti- 19
tus naturaliter moueatur in bonũ apprehensum, ad hoc tamen quod faciliter inclinetur in hoc bonũ quod ratio consequitur per prudẽtiam perfectã: requiritur in parte appetitiua aliquis habitus virtutis, & præcipuè vera ratio deliberans & demonstrans aliquod bonũ: in cuius contrarium appetitus natus est ferri absolutè. Sicut cõcupiscibilis nata est moueri in delectabile sensus & irascibilis in vindictam, quæ tamen interdum ratio prohibet per suam deliberationem: Similiter etiam volũtas ea quæ in vsum hominis veniunt nata est appetere sibi ad necessitatẽ vitæ, sed ratio deliberans aliquando præcipit alteri communicanda. Et ideo in parte appetitiua necessarium est ponere habitus virtu-

Universidad de Deusto
Biblioteca

tum ad hoc quod faciliter obediat rationi. Ad vigesimum dicendum, quod cognitio ad prudentiam immediatè pertinet, sed operatio pertinet ad eam mediãte appetitiua virtute. Et ideo debent in appetitiua etiam virtute esse aliqui habitus, qui dicuntur virtutes morales. Ad vigesimumprimum dicẽdum, quod in omnibus moralibus est vna ratio veri. In omnibus enim moralibus est verum cõtingens agibile. Non tamen in eis est vna ratio boni quod est obiectum virtutis. Et ideo respectu omnium moralium est vnus habitus cognoscitiuus: sed non vna virtus moralis. Ad vigesimumsecundum dicendum, quod medium in diuersis materiis diuersimode inuenitur. Et ideo diuersitas materię in virtutibus moralibus causat diuersitatem formalem secundum quam virtutes morales specie differunt. Ad vigesimumtertium dicendum, quod quædam virtutes morales speciales & circa materiam specialem existentes, appropriant sibi illud quod est commune omni virtuti, & ab eo denominãtur, propter ea quod illud quod est omnibus commune in aliqua speciali materia, præcipue difficultatem & laudem habet. Manifestum est enim quod ad quamlibet virtutem requiritur quod actus eius sit modificatus secundum debitas circunstantias quibus in medio constituitur, & quod sit directus in ordine ad finem vel ad quodcunque aliud exterius, & iterum quod habeat firmitatem. Immobiliter enim operari est vna de conditionibus virtutis, vt patet tertio Ethicorum. persistere autem firmiter præcipue habet difficultatem & laudem in periculis mortis. Et ideo virtus quæ est circa hanc materiam, nomẽ sibi fortitudinis vendicat. Continere autem specialiter habet difficultatem & laudem in delectabilibus tactus. vnde virtus quæ circa hanc materiam temperantia nominatur. In vsu autem rerum exteriorum præcipue requiritur & laudatur rectitudo, quia in huiusmodi bonis homines sibi communicant. Et ideo hoc est bonum virtutis in eis: quia quantum ad ea homo directè secundum æqualitatem quandam se habet ad alios. Et ab hoc denominatur iustitia. Quandoque ergo homines de virtutibus loquentes vtuntur nomine fortitudinis & temperantiæ & iustitiæ, non secundum quod sunt virtutes speciales in determinata materia, sed secundum conditiones generales à quibus denominãtur. Et per hoc dicitur quod temperantia debet esse fortis, id est firmitatem habere, & fortitudo debet esse tẽperata id est modum seruare, & eadem ratio est in aliis. De prudentia vero manifestum est quod quodammodo est generalis inquantum habet pro materia omnia moralia, & inquantum omnes virtutes morales quodammodo eam participant, vt ostensum est. Et hac ratione dicitur quod omnis virtus moralis debet esse prudens. Ad vigesimumquartum dicendum, quod virtus aliqua dicitur Cardinalis quasi principalis, quia super eam aliæ virtutes firmantur, sicut ostium in Cardine. Et quia ostium est per quod introitur in domum: ratio Cardinalis virtutis non comperit virtutibus Theologicis, quæ sunt circa vltimum finem, ex quo non est introitus vel motus ad aliquid interius. Conuenit enim virtutibus Theologicis quod super eas alię virtutes firmentur: sicut supra aliquid immobile. Et ideo fides dicitur fundamentum, primę Corinth. tertio. Fundamentum enim aliud &c. spes anchora. Hebræ. sexto. Sicut animæ anchoram & cætera charitas radix. Ephesiorum tertio. In charitate radicati & cætera. Similiter etiam intellectuales non dicuntur Cardinales, quia perficiunt in vita contemplatiua quædam earum, scilicet sapientia, scientia & intellectus. vita autem contemplatiua est finis. vnde non habet rationem ostij. Sed vita actiua in qua perficiuntur morales est vt ostium ad contemplatiuam. Ars autẽ non habet virtutes sibi cohærentes vt Cardinalis dici possit. Sed prudentia quæ dirigit in vita actiua inter Cardinales virtutes computatur. Ad vigesimumquintum dicendum, quod in parte rationali sunt duæ virtutes, scilicet appetitiua quæ vocatur voluntas, & apprehensiua quæ vocatur ratio. vnde in parte rationali sunt duæ virtutes Cardinales prudentia quantum ad rationem, iustitia quantum ad voluntatem, in concupiscibili autem temperantia: sed in irascibili fortitudo. Ad vigesimumsextum dicendum, quod in vnaquaque materia oportet esse Cardinalem virtutem, circa id quod est principalius in materia illa. virtutes autem quæ sunt circa alia quæ pertinent ad illam materiam dicuntur secundariæ, vel adiunctæ. Sicut in passionibus concupiscibilis principaliores sunt concupiscentiæ & delectationes quæ sunt secundum tactum, circa quas est temperantia. Et ideo in materia ista temperantia ponitur Cardinalis. Eutropelia vero quæ est circa delectationes, quæ sunt in ludis potest poni secundaria vel adiuncta. Similiter inter passiones irascibilis præcipuum est quod pertinet ad timores & audacias circa pericula mortis, circa quæ est fortitudo. vnde fortitudo ponitur virtus Cardinalis in irascibili, non mansuetudo quæ est circa iras, licet ab ira denominetur irascibilis propter hoc quod est vltima inter passiones irascibiles. nec etiam magnanimitas & humilitas, quæ quodammodo se habent ad spem vel fiduciam alicuius magni. Non enim ita mouent hominem ira & spes sicut timor mortis. In actionibus autem quæ sunt respectu exteriorum quæ veniunt in vsum vitæ. primum & præcipuum est quod vnicuique quod suum est reddatur: quod facit iustitia. hoc enim subtracto neque liberalitas neque magnificentia locum habet. Et ideo iustitia est Cardinalis virtus, & aliæ sunt adiunctæ. In actibus etiam rationis præcipuum est præcipere siue eligere, quod facit prudentia. Ad hoc enim ordinatur & consultiua, in quo dirigitur eubulia & iudicium de consiliatis, in quo dirigitur synaresis. vnde prudentia est Cardinalis. aliæ vero virtutes sunt adiunctæ. Ad vigesimumseptimum dicendum, quod aliæ virtutes adiunctæ vel secundarię ponuntur partes Cardinalium nõ integrales vel subiectiuæ, cum habeant materiam determinatam & actum proprium: sed quasi partes potentiales, inquantum particulariter participant & deficienter medium, quod principaliter & perfecti us conuenit virtuti Cardinali.

Num virtus sit in medio.

ARTIC. XIII.

DECIMOTERTIO quæritur, vtrum virtus sit in medio. Et videtur quod non. quia vt dicitur in primo de Cœlo virtus est vltimum potentiæ. Sed vltimum non est medium, sed magis extremum. ergo virtus non est in medio sed in extremo. Præterea, virtus habet rationem boni, est enim bona qualitas: vt Augustinus dicit. Bonum autem habet rationem finis, quod est vltimum & ita extremum. ergo magis virtus est in extremo quam in medio. Præterea, bonum est contrarium malo. inter quæ nullum est medium quod neque bonum neque malum est, vt dicitur in Prædicamentis. ergo bonum habet rationem extremi. Et sic virtus quæ bonum facit habentem & opus eius bonum reddit, vt dicitur in secundo Ethicorum. ergo non est in medio sed in extremo. Præterea, virtus est bonum rationis. hoc enim est virtuosum quod secundum rationem est. Ratio autem in homine non se habet vt medium, sed vt supremum. ergo ratio medij non competit virtuti. Præterea, omnis virtus aut est Theologica, aut intellectualis, aut moralis, vt ex superioribus patet. Sed virtus Theologica non est in medio, quia Bernardus dicit, quod modus charitatis est non habere modum. Charitas autem præcipua est inter alias virtutes Theologicas & radix earum. Similiter etiam nec intellectualibus virtutibus videtur competere ratio medij: quia medium est inter contraria. Res autem prout sunt in intellectu non sunt contrariæ, nec intellectus corrumpitur ex excellenti intelligibili, vt dicitur in tertio de Anima. Similiter etiam nec virtutes morales videntur esse in medio, quia quędam virtutes consistunt in maximo, sicut fortitudo est circa maxima pericula, quæ sunt pericula mortis, & magnanimitas circa magnum in honoribus: & magnificentia circa magnum in sumptibus: & pietas circa maximam reuerentiam quæ debetur parentibus, quibus nihil æquiualens reddere possumus. Et simile est de religione quæ circa magnum est in cultu diuino, cui non possumus sufficienter seruire. ergo virtus non est in medio. Præterea, si positio virtutis consistit in medio, oportet quod perfectiores virtutes magis in medio consistant. Sed virginitas & paupertas, sunt perfectæ virtutes, quia cadunt sub consilio, quod non est nisi de meliori bono. ergo virginitas & paupertas essent in medio, quod videtur esse falsum, quia virginitas in materia venereorum abstinet ab omni venereo: & ita tenet extremum: & similiter in possessionibus paupertas, quia renuntiat omnibus. non ergo videtur quod ratio virtutis sit consistere in medio. Præterea, Boëtius in Arithmetica assignat triplex medium. scilicet Atithmeticum, vt sex

Primum. 1 2 3 4 5 6 7

vt 6. inter 4. & 8. quia secundum æqualem quantitatem distat ab vtroque, & medium geometricum sicut 6 inter nouem & quatuor, quia secundum eãdem proportionem, scilicet sesqui alteram, ab vtroque extremo distat, licet non secundum eandem quantitatem: Et medium harmonicum siue musicum, sicut tertium, est medium inter sextum & secundum, quia quæ proportio est vnius extremi ad alterum, scilicet sex ad duo, eadem est proportio trium, quia est distantia inter 6 & tria ad vnum, quod distantia est inter duo & tria. Nullum autem istorum mediorum saluatur in virtute, quia non oportet quod medium virtutis æqualiter se habeat ad extremum neque secundum quantitatem, neque secundum proportionem, & terminorum & differentiarũ, ergo virtus nõ est in medio. Sed dicendum, quod virtus consistit in medio rationis & non in medio rei de quo dicit Boë. Sed contra, virtus secundum Augustinum computatur inter maxima bona quibus nullus male vtitur. Si ergo bonum virtutis est in medio, oportet quod medium virtutis maxime habeat rationem medij. Sed mediũ rei perfectius habet rationem medij quam mediũ rationis, ergo medium virtutis magis est medium rei quam mediũ rationis. Præterea, virtus moralis est circa passiones & operationes animæ quæ sunt indiuisibiles. In indiuisibili autẽ non est accipere medium & extrema, ergo virtus non consistit in medio. Præterea, Philosophus dicit in libro Topicorũ quod in voluptatibus melius est facere quã fecisse, vel fieri quã factum esse. Sed virtus aliqua est circa voluptates, scilicet temperantia, ergo cum virtus semper quærat quod melius est, semper temperãtia quæret voluptates fieri, quod est tenere extremum & non medium. Non ergo virtus moralis consistit in medio. Præterea, vbi est inuenire magis & minus, ibi est inuenire mediũ. Sed in vitiis est inuenire magis & minus: est enim aliquis magis vel minus luxuriosus vel gulosus, ergo in gula & luxuria & in aliis vitiis est inuenire medium. Si ergo ratio virtutis est esse in medio, videtur ꝙ in vitiis sit inuenire virtutem. Præterea, si virtus consistit in medio non nisi in medio duorum vitiorum, hoc autem non conuenit omni virtuti morali. Iustitia enim non est inter duo vitia, sed habet vnum tantum vitium oppositum. Accipere enim plus quam suum est hoc vitiosum est, sed quod auferatur alicui de eo quod suum est absque suo vitio est, ergo ratio virtutis moralis non est, vt in medio consistat. Præterea, mediũ æqualiter distat ab extremis. Sed virtus non æqualiter distat ab extremis. Fortis enim propinquior est audaci, quã timido, & liberalis prodigo quam tenaci, & similiter patet in aliis, ergo virtus moralis non consistit in medio. Præterea, de extremo in extremũ non transitur nisi per medium. Si ergo virtus sit in medio, non erit de vno vitio oppositio in aliud transitus nisi per virtutẽ, quod patet esse falsum. Præterea, mediũ & extrema sunt in eodem genere. Sed fortitudo & timiditas & audacia non sunt in eodẽ genere. Nam fortitudo est in genere virtutis, timiditas & audacia in genere vitij, ergo fortitudo non est medium inter ea, & similiter potest obiici de aliis virtutibus. Præterea, in quantitatibus sicut extrema sunt indiuisibilia, ita & mediũ, natura puncti est & medium & terminus lineæ. Si ergo virtus cõsistit in medio, consistit in indiuisibili. Et hoc etiam videtur per hoc quod Philosophus dicit in tertio Ethicorum quod difficile est esse virtuosum, sicut difficile est attingere signum vel inuenire centrum in circulo. Si ergo virtus in indiuisibili consistit, videtur quod virtus non augeatur & minuatur, quod est manifestè falsum. Præterea, in indiuisibili non est aliqua diuersitas. Si ergo virtus sit in medio sicut in quodam indiuisibili, videtur quod in virtute non sit aliqua diuersitas, ita quod id quod est virtuosum vni, sit virtuosum alteri, quod est manifeste falsum, nam aliquis laudatur in vno qui vituperatur in altero. Præterea, quicquid vel ad modicũ elongatur ab indiuisibili puta à centro, est extra indiuisibile & extra centrum. Si igitur virtus sit in medio sicut in quodam indiuisibili, videtur quod quodcunque vel ad modicũ declinet ab eo ꝙ est rectũ fieri, sit extra virtutem. Et sic rarissimè homo operatur secundum virtutẽ. Non ergo virtus est in medio.

Contra. SED CONTRA est, quod omnis virtus vel est moralis, vel intellectualis, vel Theologica, virtus autem moralis est in medio. Nam virtus moralis secundum Philosophum in septimo Ethicorum est habitus electiuus in medietate consistens, virtus etiam intellectualis videtur esse in medio propter id quod Apostolus dicit Roma. 12. Non plus sapere quam oportet sapere, sed sapere ad sobrietatẽ. Similiter etiã virtus Theologica videtur esse in medio. Nã fides incedit media inter duas hæreses, vt dicit Boë. in lib. de Duabus naturis. Spes etiã est media inter præsumptionem & desperationem, ergo omnis virtus est in medio.

1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18

CONCLVSIO.

Quamuis intellectuales & morales virtutes non eodem modo consistant in medio, virtutes tamen Theologicæ non nisi per accidens in medio consistere dicuntur.

RESP. RESPONDEO dicẽdum, quod virtutes morales & intellectuales sunt in medio, licet aliter & aliter, virtutes autẽ Theologicæ non sunt in medio nisi forte per accidens. Ad cuius euidentiã sciẽdum est quod cuiuslibet habentis regulam & mensuram bonum consistit in hoc quod est adequari suæ regulæ vel mensuræ, vnde dicimus illud bonum esse quod neque plus neque minus habet quam debet habere. Considerandum autem est quod materia virtutum moralium sunt passiones & operationes humanę, sicut factibilia sunt materia artis. Sicut igitur bonum in his quæ fiunt per artem consistit in hoc quod artificiata accipiant mensuram secundum quod exigit ars quæ est regula artificiatorum, ita bonũ in passionibus & operationibus humanis est, quod attingatur modus rationis qui est mensura & regula omniũ passionum & operationũ humanarum, nam cum homo sit homo, per hoc quod rationẽ habet, oportet quod bonum hominis sit secundum rationẽ esse. Quod autem in passionibus & operationibus humanis aliquis excedat modũ rationis vel deficiar ab eo, hoc est malũ. Cum igitur bonum hominis sit virtus humana, consequens est quod virtus moralis cõsistat in medio inter superabũdantiam & defectũ, vt superabundantia & defectus & medium accipiantur secundũ respectũ ad regulã rationis, virtutum enim intellectualium quæ sunt in ipsa ratione, quædã sunt practicæ, vt prudentia & ars, quædã speculatiuæ, vt sapientia, scientia & intellectus. Et practicarum quidẽ virtutum materia sunt passiones & operationes humanæ, vel ipsa artificialia, materia autem virtutum speculatiuarum sunt res ipsæ necessariæ. Aliter autem se habet ratio ad vtraque. Nam ad ea circa quæ ratio operatur, se habet ratio vt regula & mensura, sicut iam dictum est. Ad ea vero quæ speculatur, se habet ratio sicut mensuratum & regulatum ad regulam & mensuram. Bonum enim intellectus nostri est verum, quod quidem sequitur intellectus noster quando adæquatur rei. Sicut igitur virtutes morales consistunt in medio determinato per rationẽ, ita ad prudentiam quæ est virtus intellectualis practica circa moralia pertinet idem medium, inquantum ponit ipsum circa actiones & passiones. Et hoc patet per diffinitionem virtutis moralis, quæ vt in secundo Ethicorum dicitur, est habitus electiuus in medietate cõsistẽs vt sapiens determinabit. Idem ergo est medium prudentiæ & virtutis moralis, sed prudentiæ est sicut imprimens: virtutis moralis sicut impressi, sicut eadem est rectitudo artis vt rectificantis, & artificiati vt rectificati. In virtutibus autem intellectualibus speculatiuis medium erit ipsum verum, quod consideratur in eo secundum quod attingit suam mensuram. Quod quidem non est medium inter aliquam contrarietatem quæ sit ex parte rei. Contraria enim inter quæ accipitur medium virtutis, non sunt ex parte mensuræ, sed ex parte mensurati, secundum quod excedit vel deficit à mensura, sicut patet ex hoc quod dictũ est de virtutibus moralibus, oportet igitur contraria inter quæ est hoc medium virtutum intellectualium accipere ex parte ipsius intellectus. Contraria autem intellectus sunt opposita secundum affirmationem & negationem, vt patet in secundo Perihermenias. Inter affirmationes ergo & negationes oppositas accipitur medium virtutum intellectualium speculatiuarum quod est verum, vtputa, quia verum est cum dicitur esse quod est: & non esse quod non est, falsum autem secundum excessum erit cum dicitur esse quod non est, secundum defectũ vero cum dicitur non esse quod est. Si igitur in intellectu nõ esset aliqua propria contrarietas præter cõtrarietatem rerum, non esset accipere in virtutibus intellectualibus medium & extrema. Manifestũ est autem ꝙ in voluntate non est accipere aliquam contrarietatem propriam, sed solum secũdum ordinem ad res vo-

Idem 1. 2. 4. 64 ar. 9. & 4. sen. dist. 23 q 1 art. 3.

Universidad de Deusto
Biblioteca

litas cõtrarias, quia intellectus cognoscit aliquid secũdum quod est in ipso, voluntas autem mouetur ad rem secũdum quod in se est: vnde si aliqua virtus sit in voluntate secundum comparationem ad eius mensuram & regulam, talis virtus non consistet in medio. non enim est accipere extrema ex parte mensuræ, sed ex parte mensurati tantum, prout excedit vel diminuitur à mensura. virtutes autem Theologicæ ordinantur ad suam materiam vel obiectum quod est Deus mediante voluntate. Et quod de charitate & spe manifestum est, hoc circa fidem similiter dicitur. nam licet fides sit in intellectu, est tamen in eo secũdum quod imperatur à voluntate. Nullus enim credit nisi volens, vnde cum Deus sit regula & mensura volũtatis humanæ, manifestum est quod virtutes Theologicæ non sunt in medio per se loquendo, & sic contingit quandoque aliquam earum esse in medio per accidens, vt postea exponetur.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendum, quod vltimum potentiæ dicitur in quod vltimo potẽtia extenditur. Et hoc est difficillimum, quia difficillimum est inuenire medium, facile autem est diuertere ab eo Et ex hoc ipso virtus est vltimum potẽtiæ, quod est in medio. Ad secundũ dicendum, quod bonum habet rationem vltimi per cõparationem ad motum appetitus. non autem per comparationem ad materiam in qua aliquod bonum cõstituitur, quod oportet esse in medio materiæ, vt neque excedat neque excedatur à debita regula & mensura. Ad tertium dicẽdum, quod virtus quantum ad formam, quam à sua mẽsura sortitur habet rationem extremi. Et vt sic opponitur malo, vt formatum informi, & commensuratum incommẽsurato. sed secũdum materiam in qua talis mensura imprimitur, sic virtus est in medio. Ad quartum dicendum, quod ratio illa accipit supremum & medium secundum ordinem potentiarum animæ, non secundum materiam in qua ponitur modus virtutis quasi medium quoddam. Ad quintum dicẽdum, quod in virtutibus Theologicis non est medium, vt dictum est. Sed in virtutibus intellectualibus est mediũ non inter contrarietatem rerum, prout sunt in intellectu, sed inter cõtrarietatem affirmationis & negationis, vt dictum est. In virtutibus autem moralibus omnibus commune inuenitur q̃ sunt in medio. Et hoc ipsum quod quædã attingunt ad maximum, pertinet in eis ad rationem medij, inquantum maximum attingunt secũdum regulã rationis. Sicut fortis, attingit maxima pericula secundum rationem, scilicet quando debet, vt debet & propter quod debet. Superfluũ autem & diminutum accipitur non secundum quãtitatem rei, sed per comparationẽ ad regulam rationis, vtputa superfluum esset si, quando non debet, vel propter quod non debet, periculis se ingereret: diminutum autem si se non ingereret, quando & qualiter deberet. Ad sextum dicendum, quod virginitas & paupertas licet sint in extremo rei, sunt tamen in medio rationis, quia virgo abstinet à venereis omnibus propter quod debet & secundum quod debet, quia propter Deum & delectabiliter. Si autem abstineret propter quod non debeteret, vtpote, quia esset et odiosum secundum se, vel filios generare, vel mulierem habere, esset viuum insensibilitatis. Sed abstinere omnino à venereis propter debitum finem est virtuosum. Quia etiam qui abstinet ab huiusmodi vt se exercitiis bellicis dent ad vtilitatem reipublicę secundum Politicam virtutẽ laudantur. Ad septimum dicendũ, quod media illa quæ Boëtius ponit sunt media rei. Et ideo non conueniunt medio virtutis quod est secundum rationem, nisi forte in iustitia in qua est simul medium rei & medium rationis, cui cõpetit medium rationis arithmeticum in commutationibus, & medium geometricum in distributionibus, vt patet in secundo Ethicorum. Ad octauum dicendum, quod medium competit virtuti non inquantum medium, sed inquantum medium rationis, quia virtus est bonum hominis quod est secundum rationem esse. vnde non oportet quod id quod plus habet de ratione medij, magis pertineat ad virtutem, secundum quod est medium rationis. Ad nonum dicendum, quod passiones & operationes animæ sunt indiuisibiles per se, sed diuisibiles per accidens inquantum est in eis inuenire magis & minus secundum diuersas circunstantias. Et sic virtus in eis medium tenet. Ad decimum dicendum, quod in voluptatibus est melius fieri quam factum esse, vt per melius nõ intelligatur operatio boni honesti, quod pertinet ad virtutem, sed boni delectabilis, quod pertinet ad voluptatem. voluptas enim est in fieri. Quorum autem esse est in fieri, quãdo facta sunt, non sunt. vnde bonum voluptatis magis consistit in fieri, quam in factum esse. Ad vndecimum dicendum, quod non quodcunque medium competit virtuti, sed medium rationis. Quod quidem medium non contingit inuenire in vitiis: quia secũdum propriam rationem non oportet quod in vitiis sit virtus. Ad duodecimum dicendum, quod iustitia non attingit medium in rebus exterioribus, in quibus homo plus sibi accipit ex inordinatione voluntatis. vnde vitiosum est. Sed quod de suis rebus aliquid ab eo auferatur hoc præter bonitatem eius est. vnde inordinationem vitiosam in ipso non importat. Sed passiones animæ circa quas sunt aliæ virtutes in nobis sunt. vnde & earum superfluitas & diminutio in vitium homini cedit. Et ideo aliæ virtutes morales sunt inter duo vitia, non autẽ iustitia. Quę tamen medium in proprtia materia tenet, quod per se pertinet ad virtutem. Ad decimumtertium dicendum, quod medium virtutis est medium rationis, & non medium rei. Et ideo non oportet quod æqualiter distet ab vtroque extremo: sed secundum quod ratio habet. vnde in quibus bonum rationis præcipuè consistit in refrenando passionem, virtus propinquior est diminuto quam superfluo, sicut patet in temperantia & mansuetudine. In quibus autem bonum est inducere ad id quod passio impellit, virtus similior est superfluo, vt patet in fortitudine. Ad decimumquartum dicendum, quod sicut dicit Philosophus in quinto Physicorum medium est, in quod continuè mutans primum mutat, quam in quod mutat vltimum. vnde solum in motu continuo requiritur quod de extremo ad extremum non transeatur nisi per medium. Motus autem qui est de vitio in vitium, non est motus continuus, sicut nec motus voluntatis, aut intellectus, secundum quod fertur in diuersa. vnde non oportet quod de vitio in vitium transeatur per virtutem. Ad decimumquintum dicendum, quod virtus & si sit medium quantum ad materiam in qua inuenit medium, tamen secundum formam suam, prout collocatur in genere boni, est extremum, vt Philosophus dicit in secundo Ethicorum. Ad decimumsextum dicendum, quod licet medium in quo consistit virtus sit quodammodo indiuisibile, tamen virtus intendi & remitti potest, secundum quod homo magis vel minus disponitur ad attingendum indiuisibile sicut & arcus minus vel magis extenditur ad percutiendum signum indiuisibile. Ad decimumseptimum dicendum, quod medium virtutis non est medium rei, sed rationis, vt dictum est. Et hoc quidem medium cõsistit in proportione siue mensuratione rerum & passionum ad hominem. Quæ quidem commensuratio diuersificatur secũdum diuersos homines, quia aliquid est multum vni quod est parum alteri. Et ideo non eodem modo sumitur virtuosum in omnibus hominibus. Ad decimumoctauum dicendum, quod cum medium virtutis sit medium rationis, accipienda est indiuisibilitas huius medij secundum rationem. Accipitur autem indiuisibile secundum rationem quod imperceptibilem distantiam habet secũdum quod obiectum, perfectibilem distantiam habet, quæ errorem facere non potest, sicut totum corpus terræ accipitur loco puncti indiuisibilis per comparationem ad totum cœlum. Et ideo medium virtutis aliquam latitudinem habet.

Ad arg. contra in contrarium. QVOD VERO in contrarium obiicitur, concedendum est quantum ad virtutem moralem & intellectualem: sed non quantum ad Theologicam. Accidit enim fidei quod sit in medio duarum hæresium, & non est per se nisi inquantum est virtus. Et sic dicendum est de spe, quod est inter duo extrema, non secundum quod comparatur ad suum obiectum, sed secundum dispositionem subiecti ad sperandum superna.

QVÆSTIO VNICA.

DE CHARITATE,

In tredecim articulos diuisa.

Primo enim quæritur vtrum charitas sit aliquid creatum in anima, vel sit ipse spiritus sanctus.
2 Vtrum charitas sit virtus.
3 Vtrum charitas sit forma virtutum.
4 Vtrum charitas sit vna virtus.
5 Vtrum charitas sit virtus specialis.
6 Vtrum charitas possit esse cum peccato mortali.

Vtrum

7 Vtrum obiectum diligibile ex charitate sit rationalis natura.
8 Vtrum diligere inimicos sit de perfectione consilij.
9 Vtrum ordo aliquis sit in charitate.
10 Vtrum sit possibile charitatem esse perfectam in hac vita.
11 Vtrum omnes teneantur ad perfectam charitatem.
12 Vtrum charitas semel habita possit amitti.
13 Vtrum per vnum actum peccati mortalis charitas amittatur.

Num charitas sit aliquid creatum in anima.

ARTIC. I.

Primum. QVÆSTIO est de charitate. Et primo quæritur vtrũ charitas sit aliquid creatũ in anima, vel sit ipse spiritus sanctus. Et videtur quod charitas non sit aliquid creatum in anima. Sicut enim dicit Augustinus, sicut anima est vita corporis, ita Deus est vita animæ. Sed anima est vita corporis sine medio. ergo & Deus est vita animæ sine medio. Cum igitur vita animæ sit ex hoc quod est in charitate, quia qui non diligit manet in morte, vt dicitur 1. Ioan. 2. ergo homo nõ est in charitate per aliquid quod sit medium inter Deum & hominẽ, sed per ipsum Deum. Charitas ergo non est aliquod creatum in anima, sed ipse Deus. Sed dicebatur, quod similitudo illa attenditur quantum ad hoc quod anima est vita corporis hominis, vt motor. non 2 quantũ ad hoc quod est vita corporis vt forma. Sed contra, quanto aliquod agens est virtuosius, tanto minorẽ dispositionem requirit in patiente. Ignis enim magnus suffi- ciens est etiam ligna minus desiccata comburere. Sed Deus est agens infinitæ virtutis. ergo si est vita animæ, sicut mouens ipsam ad diligendum, videtur quod non requiratur a- liqua dispositio creata ex parte ipsius animæ. Præterea, 3 inter ea quæ sunt idem non cadit mediũ. Sed anima diligẽs Deum est idem cum Deo, quia vt dicitur primæ ad Cor. 6. qui adhæret Deo vnus spiritus est. ergo nõ cadit aliqua charitas creata media inter animã diligentẽ & Deum dilectũ.

4 Præterea, dilectio qua diligimus proximum charitas est. Sed dilectio qua diligimus proximum, ipse Deus est. dicit enim Augustinus in octauo de Trini. Qui proximum diligit consequens est vt ipsam dilectionem diligat. Deus autem dilectio est. Consequens ergo est vt præcipuè Deum diligat. ergo charitas non est aliquid creatum, sed ipse 5 Deus. Sed dicebatur, quod Deus est dilectio, qua diligimus proximum causaliter. Sed contra, Augustinus in eodem dicit: quod testimonio verborum Ioannis apertè declarat ipsam supernam dilectionem, qua nos diligimus inuicem, non solum ex Deo esse, sed etiam Deum esse. non solum er- 6 go causaliter, sed essentialiter dilectio Deus est. Præterea, Augustinus dicit in quinto de Trini. Non dicturi sumus charitatẽ non propterea esse dictam Deum, quod ipsa charitas sit ipsa substantia, quæ Dei digna sit nomine, sed quod donum sit Dei, sicut dictum est de eo. Tu es patientia mea, quia ab ipso nobis est. Non autem sic dictum est. Domine tu charitas mea. Sed ita dictum est. Deus charitas est, sicut dictum est. Deus spiritus est, videtur ergo quod Deus dica- 7 tur charitas non solum causaliter, sed essentialiter. Præterea, cognito effectu Dei, non propter hoc ipse Deus cognoscitur. Sed per cognitionem dilectionis supernæ: ipse Deus cognoscitur. Dicit enim Augustinus octauo de Trini. magis quis nouit dilectionem qua diligit, quam fratrem quẽ diligit. Ecce iam potest notiorem Deum habere, quam fratrem. Amplectere dilectionem, & dilectione amplectere Deum. Nõ igitur Deus dicitur dilectio fraterna solum per causam. Sed dicebatur, quod fraterna dilectione cognita 8 cognoscitur Deus sicut in sua similitudine. Sed contra, homo secundum ipsam substantiam animæ factus est ad imaginem & similitudinem Dei. Sed similitudo ista obscuratur per peccatũ. Ad hoc igitur quod Deus possit in anima, sicut in sua similitudine cognosci, requiritur solum q̃ peccatum tollatur, & non quod aliquid creatum animæ super- 9 addatur. Præterea, omne quod est in anima vel est potẽtia vel passio vel habitus, vt dicitur in tertio Ethicorũ. Sed charitas non est potentia animæ, quia esset naturalis, nec est passio, quia non est in potentia sensitiua in qua sunt omnes passiones, nec est habitus, quia habitus est difficile mobilis, charitas autem de facili amittitur: quia per vnum actum peccati mortalis, ergo charitas nõ est aliquid crea- 10 tum in anima. Præterea, nullum creatum habet virtutem infinitam: Sed charitas habet virtutem infinitam, quia con iungit infinitè distantia, scilicet animam Deo, & meretur bonum infinitum, ergo charitas non est aliquid creatum 11 in anima. Præterea, omnis creatura vanitas est, vt patet Eccle. 1. vanitas autem non coniungit veritati. Cum ergo charitas coniungat nos primæ veritati, videtur quod charitas non sit creatura. Præterea, omne creatum est natura 12 quædam, cum sit in aliquo decem generum. Si igitur charitas est aliquid creatum in anima, videtur quod sit natura quædam. Cum igitur charitate mereamur: si charitas est aliquid creatum, sequetur quod natura sit principium merendi, quod est erroneum secundum sententiam Pelagij.

Præterea, homo secundum esse gratiæ est propinquior 13 Deo, quam secundum esse naturæ. Sed Deus creauit hominem secundum esse naturæ, sine medio, ergo nec in esse gratiæ vtitur medio, scilicet charitate creata. Præterea, agens 14 quod agit sine medio, est perfectius quam agens quod agit cum medio. Sed Deus est perfectissimum agens, ergo agit sine medio, non ergo iustificat animam mediante aliquo creato. Præterea, creatura rationalis est nobilior aliis 15 creaturis. Sed aliæ creaturę consequuntur suum finem absque aliquo alio superaddito. Multo magis igitur creatura rationalis mouetur à Deo, ad suum finem absque aliquo creato eis superaddito. Sed dicebatur quod creatura rationalis non est proportionata ad suum finem per sua naturalia, & ideo indiget aliquo superaddito. Sed contra, finis 16 hominis est bonum infinitũ. Sed nullum creatum est proportionatum bono infinito: ergo id per quod homo ordinatur in suum finem non est bonum creatum: ergo charitas nõ est aliquid creatum in anima. Præterea, sicut Deus 17 est lumen primum, ita est & bonum summum. Sed lumen quod Deus est, præsens est animæ: quia de eo dicitur. In lumine tuo vide: lumen ergo & summũ bonũ, quod Deus est, præsens est animæ. Sed bonum est quo aliquid diligimus: ergo id quod diligimus est Deus. Sed dicebatur, quod bonũ quod Deus est, est præsens animæ non formaliter, sed effectiuè. Sed contra, Deus est pura forma: ergo formaliter 18 adest his, quibus adest. Præterea, nihil diligitur nisi cognitum, vt dicit Augusti. decimo de Trini. ergo secundum 19 hoc aliquid est diligibile, secundum quod est cognoscibile. Sed Deus est per seipsum cognoscibilis, sicut primum principium cognoscendi: ergo est per seipsum diligibilis, non ergo per aliquam charitatem creatam. Præterea, vnum- 20 quodque secundum hoc est diligibile, secundum quod est bonum. Sed Deus est infinitum bonum: ergo est in infinitũ diligibilis. Sed nullus amor creatus est infinitus: ergo cum aliqui qui sunt in charitate diligant eum, secundum quod diligibilis est, videtur quod dilectio qua diligimus Deum non sit aliquid creatũ. Præterea, Deus diligit omnia quæ 21 sunt, vt dicitur Sap. 11. Sed non diligit creaturas irrationales per aliquid eis superadditum: ergo nec creaturas rationales. Et ita videtur quod charitas & gratia propter quas homines diliguntur à Deo non sint aliquid creatum superadditum animæ nostræ. Præterea, si charitas sit aliquid 22 creatum, oportet quod sit accidens. Sed charitas non est accidens, quia nullum accidens est dignius suo subiecto: charitas autem est digniot quam natura: ergo charitas non est aliquid creatum in anima. Præterea, sicut Bernardus di- 23 cit eadem lege diligimus Deum, & proximum qua pater & filius se diligunt. Sed pater & filius se diligunt dilectione increata: ergo nos diligimus Deum dilectione increata. Præterea, illud quod suscitat à morte est infinitæ vir- 24 tutis. Sed charitas suscitat à morte. Dicitur enim Ioannis quarto. Nos scimus quoniam translati sumus de morte ad vitam, quoniam diligimus fratres: ergo charitas est virtutis infinitæ: ergo non est aliquid creatum.

SED CONTRA, Omne quod recipitur in aliquo re- *Contra.* cipitur in eo per modum recipientis. Si ergo charitas recipitur in nobis à Deo, oportet quod recipiatur à nobis finitè secundum modum nostrum. Omne autem finitum est creatum: ergo charitas est aliquid creatum in nobis.

CONCLVSIO.

Licet spiritus sanctus moueat homines ad actum charita-

Universidad de Deusto
Biblioteca

tis, charitas tamen est in ipso aliquid creatum, qua à spiritu sancto mouentur ad Deum super omnia diligendum & voluntariè operandum operationes vitæ æternæ condignas.

RESP. Opi. Magistr. sententiarum. RESPONDEO dicendum, quòd quidam posuerũt quod charitas in nobis, qua diligimus Deum & proximum, nõ sit aliud quam spiritus sanctus, vt pater per Magistrum in 17.di. primi sententiarum. Et vt huius opinionis intellectus plenius habeatur, sciendum est, quod actum dilectionis quo Deum & proximum diligimus, Magister posuit quoddam creatum in nobis, sicut & actus cæterarum virtutum. Sed ponebat differentiam inter actus charitatis & actus aliarum virtutum, quod spiritus sanctus ad actus aliarum virtutum mouet animam mediãtibus quibusdam habitibus, qui virtutes dicuntur: Sed ad actum dilectionis mouet voluntatem immediatè per seipsum absque aliquo habitu, vt patet in 17.di.1.lib. Et ad hoc ponendum mouet ipsum excellẽtia charitatis, & verba Augustini in obiiciendo inducta, & quædam similia. Ridiculum autem fuisset dicere, quod ipse actus dilectionis, quem experimur dum *Reproba.1.* diligimus Deum & proximum sit ipse spiritus sanctus. Sed hæc opinio omnino stare non potest. Sicut enim naturales actiones & motus à quodam principio intrinseco procedunt, quod est natura, ita & actiones voluntariæ oportet quod à principio intrinseco procedant. nam sicut inclinatio naturalis in rebus naturalibus appetitus naturalis nominatur, ita in rationalibus inclinatio apprehensionem intellectus sequens actus voluntatis est. possibile autem est quod res naturalis ab aliquo exteriori agente, ad aliquid moueatur, non à principio intrinseco, puta cum lapis proiicitur sursum. sed quod talis motus vel actio non à principio intrinseco procedẽs naturalis sit, hoc omnino est impossibile, quia in se contradictionem implicat. vnde cum contradictoria esse simul non subsit diuinæ potentiæ. nec hoc à Deo fieri potest, vt motus lapidis sursum, qui non est à principio intrinseco sit ei naturalis. potest quidem lapidi dare virtutem ex qua sicut ex principio extrinseco sursum naturaliter moueatur, non autẽ vt motus iste sit ei naturalis, nisi ei alia natura detur. Et similiter non potest hoc diuinitus fieri, vt aliquis motus hominis vel interior. vel exterior qui sit à principio extrinseco sit voluntarius. vnde omnes actus voluntatis reducũtur sicut in primã radicẽ in id, qd homo naturaliter vult, quod est vltimus finis. Quæ enim sunt ad finem propter finem volumus. Actus igitur qui excedit totam facultatem naturæ humanæ non potest esse homini voluntarius, nisi superaddatur naturæ humanæ aliquid intrinsecum voluntatem perficiens, vt talis actus à principio intrinseco proueniat. Si igitur actus charitatis in homine non ex aliquo habitu interiori procedat naturali potentiæ superaddito, sed ex motione spiritus sancti, sequetur alterum duorum, vel quod actus charitatis non sit voluntarius, quod est impossibile, quia hoc ipsum diligere est quoddam velle: aut quod non excedat facul- *Reproba.2.* tatem naturæ, & hoc est hæreticum. Hoc igitur remoto sequetur primo quidem quod actus charitatis sit actus voluntatis. secundo dato, quod actus voluntatis possit esse totaliter ab extrinseco, sicut actus manus vel pedis, sequetur etiam si actus charitatis est solum à principio exteriori mouente, quod non sit meritorius. Omne enim agens quod non agit secundum formam propriam, sed solum secundum quod est motum ab altero est agens instrumentaliter tantum, sicut securis agit prout est mota ab artifice. Sic igitur, si anima non agit actum charitatis per aliquam formam propriam, sed solum secundum quod est mota ab exteriori agente, scilicet spiritu sancto, sequetur quod ad hũc actum se habeat sicut instrumentum tantum. non ergo in homine erit hunc actum agere vel non agere, & ita non poterit esse meritorius. hæc enim solum meritoria sunt, quæ in nobis aliquo modo sunt, & fictotaliter tollitur meritum humanum, cum dilectio sit radix merendi. Tertium inconueniens est, quia sequeretur quod homo, qui est in charitate, ad actum charitatis non sit promptus, neque ipsum delectabiliter agat. Ex hoc enim actus virtutum sunt nobis delectabiles, quod secundum habitus conformamur ad illos, & inclinamur in illos per modum inclinationis naturalis, & tamen actus charitatis est maxime delectabilis & maxime promptus existenti in charitate, & per eundem omnia, quæ agimus vel patimur, delectabilia redduntur. Relinquitur igitur quod oporteat, esse quendam habitum charitatis in nobis creatum, qui *Opin. vera* sit formale principium actus dilectionis. Nec tamen per *Idem 1. sri. di.17.q.1.ar* hoc excluditur quin spiritus sanctus qui est charitas increa *1. Et 2.2.q.* ta sit in homine charitatem creatam habente: mouens ani- *23.ar.2.* mam ad actum dilectionis, sicut Deus mouet omnia ad suas actiones, ad quas tamen inclinantur ex proprijs fomis. Et inde est quod omnia disponit suauiter, quia omnibus dat formas & virtutes inclinantes in id, ad quod ipse mouet, vt in illud tendant non coactè, sed quasi sponte.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod Deus est vita *Ad primũ.* animæ per modum mouentis, & non per modum formalis principij. Ad secundum dicendum, quod licet ad efficaciam mouentis pertineat, vt dispositionem non præexigat in subiecto, tamen efficaciam eius demonstrat, si dispositionẽ fortẽ imprimat in passo vel moto. Fortis enim ignis non solum formam substantialem, sed & fortem dispositionem inducit. vnde fortius est agens, quod sic ad agendum mouet, quod etiam formam imprimit per quã agat, quam id mouens, quod sic mouet ad agendum, vt tamen nullam imprimat formam. vnde cum spiritus sanctus sit virtuosissimum mouens, sic mouet ad diligendum quod etiam habitum charitatis inducit. Ad tertium dicendum, quod cum dicitur, qui adhæret Deo vnus spiritus est, non designatur vnitas substantiæ, sed vnitas affectus quæ est inter amantem & amatum. Qua quidem vnione habitus charitatis magis se habet, vt principiũ amationis, quam vt medium inter amantem & amatum. nam actus dilectionis immediate transit in Deum, vt in amatum: non autem immediate in habitum charitatis. Ad quartum dicendum, quod licet dilectio qua diligimus proximum, sit Deus, non tamen excluditur, quin præter hanc dilectionem increatam, sit etiam in nobis dilectio creata, qua formaliter amamus, vt dictum est. Ad quintum dicendum, quod Deus non solum causaliter dicitur dilectio vel charitas, sicut causaliter tantum dicitur spes vel patientia, sed etiam essentialiter. non tamen excluditur quin præter illam dilectionem, quæ essentialiter Deus est, sit etiam in nobis dilectio creata. Et per hoc etiam patet solutio ad sextum. Ad septimum di- *6 & 7* cendum, quod auctoritas illa eandem difficultatem habet, siue ponatur creatus habitus charitatis in nobis, siue non. Cum enim dicit Augustinus, quod qui diligit proximum magis cognoscit dilectionẽ, qua diligit, quam proximum quem diligit: intelligere videtur de ipso actu dilectionis. Quem quidem actum nullus ponit esse aliquid increatum. vnde ex hoc concludi non potest quod ipsa dilectio sic nota, sit Deus, sed quod in hoc quod percipimus actum dilectionis in nobis, sentimus in nobis ipsis quandam Dei participationem, quia ipse Deus dilectio est, non quod sit ipse actus dilectionis quam percipimus. Ad octauum dicen- *8* dum, quod creatura secundum quod magis perficitur, magis ad similitudinem Dei accedit. vnde licet quælibet creatura habeat quandam Dei similitudinem in eo quod est, & bona est, creatura tamen rationalis superaddit aliquam rationem similitudinis in eo quod intellectualis est, & adhuc aliam in hoc quod facta est. Et sic in actu charitatis expressius percipitur Deus, sicut in propinquiori similitudine.

Ad nonum dicendum, quod charitas habitus est & dis- *9* ficile mobilis, quia non de facili, qui habet charitatem, inclinatur ad peccãdum, licet ex peccato charitas amittatur.

Ad decimum dicendum, quod charitas coniungit bo- *10* no infinito, non effectiuè sed formaliter. vnde virtus infinita non competit charitati, sed charitatis auctori. Competeret autem charitatis virtus infinita, si homo ad infinitum bonum per charitatem infinitè ordinaretur, quod patet esse falsum. Modus enim sequitur formam rei. Ad *11* vndecimum dicendum, quod creatura est vanitas, inquantum est ex nihilo. non autem inquantũ est similitudo Dei. Et ex hac parte est, quod charitas creata veritati primæ cõiungit. Ad duodecimum dicendum, quod hoc ad hæ- *12* resim Pelagianam pertinet, quod principia naturalia hominis sufficiant ad merendum vitam æternam: non est autem hoc hæreticum, quod aliquo creato, quod est natura quædam in aliquo Prædicamento mereamur. Manifestum est enim quod actibus meremur, & tamẽ actus, cum sint quædam creata, in genere aliquo sunt, & natura quædam sunt.

Ad decimumtertium dicendum, quòd Deus esse natura- *13* le creauit sine medio efficiente, non tamen sine medio formali. Nam vnicuique dedit formam per quam esset. Et similiter

militer dat esse gratiæ per aliquam formã superadditam. Et tamen non est omnino simile, quia vt dicit Augustinus super Ioan. qui creauit te sine te non iustificabit te sine te. In iustificatione ergo requiritur aliqua operatio iustificati, & ideo requiritur quod sit ibi principium actiuum formale, quod non habet locum in creatione. Ad decimũquar- *14* tum dicendum, quòd agens per medium est minus efficax in agendo si vtatur medio, propter suam necessitatem. Sic autẽ non vtitur Deus medio in agendo, quia nullius creaturæ auxilio indiget, sed vtitur mediis agentibus vt seruetur ordo in rebus. Sed si loquamur de medio formali manifestum est, quòd quanto agens est perfectius, tãto magis formam inducit: nam agens imperfectum non inducit formam sed dispositionem tantum, in tanto debiliorem quã- *15* to est debilius. Ad decimumquintum dicẽdum, quòd homo & aliæ rationales creaturæ consequi possunt altiorem finem, quam aliæ creaturæ: vnde licet ad hunc finem consequendum pluribus indigeant, nihilominus perfectiores sunt. Sicut homo est melius dispositus, qui potest consequi perfectam sanitatem per plures medicinas, quam ille qui non potest sanari perfectè: & ideo non indiget nisi paucis *16* medicinis. Ad decimumsextum dicendum, quòd per charitatem creatam eleuatur anima supra posse naturę, vt perfectius ordinetur ad finem, quam habeat facultas naturæ, sed tamen non sic ordinatur ad consequendum Deum perfectè, sicut ipse perfectè se fruitur. Et hoc contingit ex hoc, *17* quòd nihil creatum sit Deo proportionatũ. Ad decimumseptimum dicendum, quòd licet bonum quod est Deus sit præsens animæ per seipsum, tamen requiritur medium formale ad hoc, quòd anima perfectè ordinetur in ipsum ex *18* parte animæ, non autem ex parte ipsius Dei. Ad decimũoctauum dicendum, quòd Deus est forma per se subsistẽs, *19* non autem ita quod formaliter alicui cõiungatur. Ad decimumnonum dicendum, quòd dato, quod Deus per seipsum cognoscatur ab anima, quia hoc aliam quęstionem habet, eodem modo per seipsum diligitur, sicut per seipsum cognoscitur, vt hoc quod dico, per se accipiatur ex parte diligibilis, non autẽ ex parte diligentis: non enim Deus propter aliquid aliud diligitur ab anima, sed propter seipsum, & tamen anima indiget aliquo formali principio ad perfe- *20* ctè diligendum Deum. Ad vigesimum dicendum, quòd Deus non potest tantum diligi à nobis, quantum diligibilis est: vnde non sequitur quod amor charitatis qua diligimus Deum infinitus sit: hoc enim non minus sequeretur de actu quam de habitu: & tamen nullus dicere potest actum dilectionis, quo diligimus Deum esse aliquid increa- *21* tum. Ad vigesimumprimum dicendum, quòd habitus charitatis requiritur in nobis inquantũ diligimus Deum, quod aliis creaturis non conuenit, licet omnes creaturæ di- *22* ligantur à Deo. Ad vigesimumsecundum dicendũ, quòd nullum accidens est dignius subiecto, quantum ad modũ essendi, quia substantia est ens per se, accidens vero, ens in alio. Sed inquantum accidens est actus & forma substantiæ, nihil prohibet accidens esse dignius substãtia. Sic enim comparatur ad ipsam, vt actus ad potentiam & perfectio ad *23* perfectibile, & sic est charitas dignior anima. Ad vigesimumtertium dicẽdum, quod licet lex qua diligimus Deum & proximum sit increata, tamen id quo formaliter Deum & proximum diligimus, est aliquid creatum. lex enim in- *24* creata est prima mensura & regula nostræ dilectionis. Ad vigesimumquartum dicendum, quod charitas resuscitat spiritualiter mortuos formaliter, sed nõ effectiuè. vnde non oportet quod sit virtutis infinitæ, sicut nec anima Lazari quæ formaliter Lazarum resuscitauit, inquãtum per vnionem eius ad corpus Lazarus est resuscitatus.

Num charitas sit virtus.

ARTIC. II.

Primum. SECVNDO quæritur vtrum charitas sit virtus. Et videtur quod non. Virtus enim est circa difficile secũdum Philosophum in sexto Ethicorum. sed charitas non est circa difficile, quinimò vt Augustinus dicit in libro de Verbo domini. Omnia sæua & immania, facilia & prope nulla facit amor. ergo charitas non est virtus. Sed dicebatur quod illud quod est virtutis est difficile in principio, sed facile *2* est in fine. Sed contra est, in principio nondum est virtus. Si igitur solum in principio sit difficile, virtus non erit cir- *3* ca difficile. Præterea, difficultas in virtutibus accidit ex contrarietate. Inde enim fit difficile temperantiam seruare propter contrarias concupiscentias. Sed charitas est circa summum bonum, cui non est aliquid contrarium. ergo id quod est charitatis non est difficile, neque in fine, neque in principio. Præterea, diligere vel amare quoddam velle *4* est. Sed Apostolus dicit Romæ septimo. Velle adiacet mihi, ergo diligere adiacet nobis. non ergo ad hoc aliqua virtus charitatis requiritur. Præterea, in mente nostra non est *5* nisi intellectus & appetitus. Sed intellectus eleuatur in Deum per fidem, affectus per spem. Non ergo oportet ponere tertiam virtutem charitatis ad eleuandum mentem in Deum. Sed dicendum, quod spes eleuat, sed non coniungit. vnde necessaria est charitas quæ coniungat. Sed con- *6* tra, spes quia non coniungit semper distantis est, vnde illis qui per beatitudinis fruitionem coniunguntur Deo non congruit spes. Si ergo charitas coniungit pari ratione non competit illis, qui nondum sunt coniuncti scilicet existentibus in vita. Sed virtus perficit nos in vita. est enim dispositio perfecti ad optimum. ergo charitas non est virtus.

Præterea, gratia sufficienter coniungit nos Deo. non igi- *7* tur requiritur virtus charitatis ad hoc, quod per ipsam Deo coniungamur. Præterea, charitas est quædam amicitia *8* hominis ad Deum. Sed amicitia hominis ad hominem non numeratur à Philosophis inter virtutes politicas. ergo nec charitas Dei debet numerari inter virtutes Theologicas.

Præterea, nulla passio est virtus. Amor est passio. ergo nõ *9* est virtus. Præterea, virtus est in medio secundum Philo- *10* sophum. Sed charitas non est in medio, quia in amore Dei non potest esse aliquid superfluum, ergo charitas non est virtus. Præterea, affectus est magis corruptus per pecca- *11* tum, quam intellectus, quia peccatum in voluntate est, vt Augustinus dicit. Sed intellectus noster non potest Deum videre immediatè per seipsum in statu vitæ, ergo nec affectus noster potest diligere Deũ immediatè per seipsum in statu vitæ. Sed diligere Deum propter seipsum attribuitur charitati, ergo charitas non debet inter virtutes quæ perficiunt nos in vita numerari. Præterea, virtus est vltimum *12* de potentia rei, vt dicitur in primo de Cœl. Sed delectatio est vltimũ quod pertinet ad affectum, ergo magis delectatio debet esse virtus quam amor. Præterea, omnis virtus *13* habet debitum modum, vnde dicit Augustinus quod peccatum quod opponitur virtuti, est priuatio modi, speciei & ordinis. Sed charitas non habet modum, quia sicut dicit Berna. modus charitatis est sine modo diligere, ergo charitas non est virtus. Præterea, vna virtus non denominatur *14* ab alia, quia omnes species eiusdem generis ex opposito diuiduntur. Sed charitas denominatur ab aliis virtutibus. Dicitur enim primæ ad Cor. 13. Patiens est, benigna charitas est, ergo charitas non est virtus. Præterea, secundũ Philo- *15* sophum in 8. Ethico. amicitia in quadam æqualitate consistit. Sed Dei ad nos est maxima inæqualitas, sicut infinitè distantium, ergo nõ potest esse amicitia Dei ad nos, vel nostri ad Deum. Et ita charitas quæ huiusmodi amicitia designat, non videtur esse virtus. Præterea, amor summi boni *16* est nobis naturalis. Sed nullum naturale est virtus, quia virtutes non insunt nobis à natura, vt patet in secundo Ethicorũ, ergo amor summi boni, quod est charitas, nõ est virtus.

Præterea, amor est excellentius timore. Sed timor pro- *17* pter suũ excellentiam nõ est virtus. sed donum quod est excellentius virtute, ergo neque charitas est virtus, sed donũ.

SED CONTRA, Præcepta legis sunt de actibus vir- *Contra.* tutum: sed actus charitatis præcipitur in lege. Dicitur enim Matth. 22. Hoc primum & maximum mandatum est. Diliges dominum Deum tuum, ergo charitas est virtus.

CONCLVSIO.

Charitas est virtus diuinitus infusa, qua sic non solum diuinum amamus bonum, vt habeamus, sed qua sic operamur, vt tale bonum permaneat, & firmetur in nobis, sic, vt domestici Dei & sanctorum conciues efficiamur,

RESP. RESPONDEO dicẽdum, quòd charitas absque dubio virtus est. Cum enim virtus sit quæ bonum facit habentem, & opus eius bonum reddit, manifestũ est, quod secundum propriam virtutem homo ordinatur ad propriũ bonum. Proprium autem bonum hominis oportet diuersimodè accipi, secundum quod homo diuersimodè accipitur. Nam proprium bonum hominis inquantum homo, est

bonum

Universidad de Deusto
Biblioteca

bonum rationis,eo ꝙ homini esse, est rationale esse. Bonũ autem hominis,secundum quod est artifex, est bonum artis, & sic etiam secundum quod est politicus est bonũ eius, bonum commune ciuitatis. Cum ergo virtus operetur ad bonum,ad virtutẽ cuiuslibet requiritur,quod sic se habeat, quod ad bonum bene operetur,id est voluntariè, & promptè & delectabiliter, & etiam firmiter: hæ enim sunt conditiones operationis virtuosæ,quæ non possunt conuenire alicui operationi,nisi operans amet bonum propter quod operatur,eo quod amor est principium omnium voluntariarũ affectionum. Quod enim amatur, desideratur dum nondum habetur, & delectationem infert, quando habetur,& tristitiam ingerunt ea quæ ab habendo amatum impediunt. Ea etiam quæ ex amore fiunt,& firmiter & promptè,& delectabiliter fiunt. Ad virtutem igitur requiritur amor boni,ad quod virtus operatur. Bonum autem,ad quod operatur virtus,quæ est hominis inquantum homo,est homini connaturale: vnde voluntati eius naturaliter inest huius boni amor,quod est bonum rationis. Sed si accipiamus virtutem hominis secundum aliquam aliam considerationem, non naturalem homini ,oportebit ad huiusmodi virtutem amorem illius boni, ad quod talis virtus ordinatur, esse aliquid superadditum circa naturalem voluntatem. Non enim artifex bene operatur, nisi superueniat ei amor boni,quod per operationem artis intenditur. vnde Philosophus dicit in octauo Polit.quod ad hoc quod aliquis sit bonus politicus,requiritur quod amet bonum ciuitatis. Si autem homo inquantum adiungitur ad participandum bonum alicuius ciuitatis efficitur ciuis illius ciuitatis,competunt ei virtutes quædam ad operandũ ea quæ sunt ciuium, & ad amandum bonum ciuitatis; ita cũ homo per diuinam gratiam admittatur in participationem cœlestis beatitudinis,quæ in visione & fruitione Dei consistit, fit quasi ciuis & socius illius beatæ societatis,quæ vocatur cœlestis Hierusalem,secundum illud Ephes.2. Estis ciues sanctorum & domestici Dei: vnde homini sic ad cœlestia adscripto, competunt quædam virtutes gratuitæ, quæ sunt virtutes infusæ,ad quarum debitam operationem præexigitur amor boni communis toti societati, quod est bonum diuinũ, prout est beatitudinis obiectum. Amare autem bonum alicuius ciuitatis contingit dupliciter: vno modo vt habeatur,alio modo vt conseruetur. Amare autem bonum alicuius ciuitatis, vt habeatur & possideatur, non facit bonũ politicum: quia sic etiam aliquis tyrannus amat bonum alicuius ciuitatis, vt ei dominetur,quod est amare seipsum magis quã ciuitatem. Sibi enim ipsi hoc bonum concupiscit non ciuitati. Sed amare bonum ciuitatis vt conseruetur & defendatur,hoc est verè amare ciuitatem, quod bonum politicũ facit,intantum quod aliqui propter bonum ciuitatis conseruandum vel ampliandum se periculis mortis exponant, & negligant priuatum bonum. Sic igitur amare bonum, quod à beatis participatur,vt habeatur vel possideatur, nõ facit hominem bene se habentem ad beatitudinem, quia etiam mali illud bonum concupiscunt. Sed amare illud bonum secundum se vt permaneat & diffundatur, & vt nihil contra illud bonum agatur,hoc facit hominem bene se habentem ad illam societatem beatorum. Et hęc est charitas, quę Deum propter se diligit,& proximos,qui sunt capaces beatitudinis,sicut seipsos,& quæ repugnat omnibus impedimentis & in se & in aliis: vnde nunquam potest esse cum peccato mortali,quod est beatitudinis impedimentum Sic igitur patet quòd charitas non solum est virtus, sed potissima virtutum.

Notate vt beatos si Dilectores.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendum,quòd virtus est circa illud quod in se difficile est,sed tamen habenti virtutẽ sit facile. Et per hoc patet etiã solutio ad secundũ: nõ enim probat: manet enim quãtum in se est difficile, illud circa quod est virtus adueniente virtute, sed quod facile fiãt virtuosa, hoc est ex perfectione virtutis. Ad tertium dicendum, ꝙ difficultas nõ solũ est ex contrarietate, sed etiam est ex excellentia obiecti. Sic enim aliquid dicitur esse difficile ad intelligendum quo ad nos propter excellentiam intelligibilis, non propter aliquam contrarietatem. Ad quartum dicendum,quòd illud velle quod adiacet nobis à natura, est imperfectum & infirmum quãtum ad spiritualia & gratuita: vnde & Apostolus ibidem subdit Non enim quod volo bonum hoc ago. Et ideo requiritur auxilium gratuiti doni. Ad quintum dicendum,quòd spes eleuat affectum hominis in summum bonum vt adipiscendum, sed super hoc requiritur quod illud bonum ametur ad bonum esse hominis,vt supra dictum est. Ad sextum dicendum,quòd de ratione charitatis seu amoris est quod coniungat secundũ affectum, quæ scilicet coniunctio intelligitur quantum ad hoc quod homo amicum reputat quasi alterum se, & vult ei bonum sicut & sibi. Sed coniungere secundum rem, non est de ratione charitatis: & ideo potest esse & habiti & non habiti. Sed natura habitum facit desiderare, in habito vero facit delectari. Ad septimum dicendum,quòd gratia coniungit nos Deo per modum assimilationis, sed requiritur quod vniamur ei per operationem intellectus & affectus, quod fit per charitatem. Ad octauum dicendum, quòd amicitia non ponitur virtus,sed consequens virtutem,quia ex hoc ipso quod aliquis habet virtutem & amat bonum rationis,consequitur ex ipsa inclinatione virtutis quod diligat sibi similes,scilicet virtuosos,in quibus bonum rationis viget. Sed amicitia quę est ad Deum inquantum est beatus & beatitudinis auctor,oportet præstitui ad virtutes quæ in illam beatitudinem ordinant. Et ideo cum non sit consequens ad alias virtutes, sed præambulum, vt ostensum est, oportet quod ipsa sit per se virtus. Ad nonum dicendum, quòd amor secudum quod est in sensitiua parte, est passio, qui quidem amor est boni secundum sensum. Talis autem amor non est amor charitatis: vnde ratio non sequitur.

Ad decimum dicendum, quòd hoc quod dicit Philosophus virtutem esse in medio,intelligitur de virtutibus moralibus,non autem est verum de virtutibus theologicis inter quas est charitas, vt alibi ostensum est. Ad vndecimũ dicendum,quòd bonum intellectus mouet voluntatem. Et ideo licet intellectus per aliqua media Deum intelligat,vt summum bonum,ex hoc ipso mouet voluntatem, vt sic possit immediatè amari, licet per media cognoscatur. Quia hoc ipsum,in quo determinatur cognitio intellectus, mouet affectum. Ad duodecimum dicendum,quòd delectatio non importat operationem,sed aliquid consequens ad operationem. Vnde cum virtus sit operationis principium, delectatio non ponitur inter virtutes, sed inter fructus, vt patet Galat.quinto. Fructus autẽ spiritus est, charitas,gaudium,pax,patientia. Ad decimumtertiũ dicendum,quòd obiectum charitatis transcendit omnem facultatem humanam,scilicet Deus: vnde quantumcunque voluntas humana conetur ad amandum Deum, non potest attingere, vt amet eum,quantum est amandus. Et ideo dicitur non habere modum charitas, quia non est aliquis terminus fixus diuinæ dilectionis,vltra quem si diligatur,sit contra rationem virtutis,sicut accidit in virtutibus moralibus quæ consistunt in medio: hoc enim ipsum quod est, non habere sic modum,est charitatis modus. Ex hoc igitur nõ potest concludi quod charitas non sit virtus, sed quod non consistat in medio, sicut virtutes morales. Ad decimumquartum dicendum,quòd charitas dicitur patiens & benigna quasi denominata ab aliis virtutibus,inquantum producit actus omnium virtutum. Ad decimumquintum dicendum, ꝙ charitas non est virtus hominis inquantum est homo, sed inquantum per participationem gratiæ fit Deus, & filius Dei,secundum illud primę Ioan.3. Videte qualem charitatem dedit nobis pater, vt filij Dei nominemur & simus.

Ad decimumsextum dicendum, quòd amor summi boni prout est principium esse naturalis inest nobis à natura,sed prout est obiectum illius beatitudinis quæ totam capacitatem naturæ creatæ excedit, non inest nobis à natura, sed est supra naturã. Ad 17.dicendũ, ꝙ dona perficiũt virtutes eleuando eas supra modũ humanũ,sicut donum intellectus virtutem fidei,& donum timoris virtutem temperantiæ in recedẽdo à delectabilibus vltra humanum modum. Sed circa amorem Dei non inest aliqua imperfectio, quam oporteat per aliquod donũ perfici: vnde charitas non ponitur donum virtutis,quæ tamẽ excellentior est omnibus donis.

Num charitas sit forma virtutum.

ARTIC. III.

TERTIO quæritur,vtrum charitas sit forma virtutum. Et videtur quod nõ. Forma enim dat esse & speciem ei cuius est forma: sed charitas nõ dat esse & speciem cuiliber virtuti: ergo charitas non est forma aliarũ virtutũ. *Primum.*

Præterea,formæ non est forma. Sed omnes virtutes sunt formæ,sunt enim perfectiones quædam: ergo charitas nõ est forma virtutum. Præterea,forma cadit in diffinitione eius cuius est forma. Sed charitas non cadit in diffinitione virtu

virtutum,ergo charitas non est forma virtutũ. Præterea, quæ diuiduntur ex opposito,non ita se habent, quod vnum sit forma alterius. Sed charitas ex opposito diuiditur aliis virtutibus, vt patet primę ad Cor. 13. nunc autem manent fides, spes,charitas, tria hæc, ergo charitas non est forma virtutum. Sed dicendum quod charitas non est forma intrinseca virtutum,sed exemplaris. Sed contra,exemplatum trahit speciem ab exemplari. Si igitur charitas est forma exemplaris omnium virtutum, omnes virtutes trahũt speciẽ ab ipsa,ergo omnes virtutes essent vnius speciei, quod est falsum. Præterea,forma exemplaris est, ad quam aliquid fit,non ergo est necessaria nisi ad hoc quod res fiat. Si ergo charitas est forma exemplaris virtutum, non erit necessaria charitas nisi ad generationem virtutum. Et ideo virtutibus habitis nõ erit necessarium habere charitatem, quod patet esse falsum. Præterea,exemplar est necessariũ facienti,nõ autem vtenti iam facto: sicut exemplar est necessarium ad transcribendum librum, non autem ad vtendum libro iam scripto. Si igitur charitas est forma exemplaris virtutũ, non competit nobis, qui virtutibus vtimur, sed Deo,qui in nobis virtutes operatur. Præterea, exemplar potest esse sine exemplato. Si igitur charitas sit forma exemplatis virtutum, sequitur quod possit esse sine aliis virtutibus, quod est falsum. Præterea, quælibet virtus habet formam à suo fine & obiecto. Quod autem est per se formatum, non indiget formari ab alio. Et ita charitas non est forma virtutum. Præterea, natura semper facit quod melius est. Multo igitur magis Deus. Sed melius est aliquid esse formatum, quam informe. Cum igitur virtutes in nobis operetur Deus, videtur quod faciat eas formatas. Et ita non indigent formari à charitate. Præterea, fides est quoddam spirituale lumen. Sed lumen est forma eorum quæ videntur in lumine, ergo sicut lux corporalis est forma colorum, sic fides est forma charitatis & aliarum virtutum, non autem charitas. Præterea,ordo perfectionum est secundum ordinem perfectibilium. Sed virtutes sunt perfectiones potentiarum animæ, ergo secundum ordinem potentiarum est ordo virtutum. Sed inter alias potentias animæ altior est intellectus ipsa voluntate,ergo & fides est altior charitate, & ita fides magis est forma charitatis,quam econuerso. Præterea, sicut se habent virtutes morales adinuicem, ita & theologicæ. Sed prudentia quæ est in vi cognitiua, informat alias virtutes, quæ sunt in vi appetitiua, scilicet iustitiam, fortitudinem, temperantiam, & huiusmodi, ergo & fides quæ in cognitiua est,informat charitatem, quæ est in appetitiua, & non econuerso. Præterea,forma virtutis est modus eius. Sed rationis est imponere modum appetitui, & non econuerso, ergo fides quæ est in ratione magis est forma charitatis,quæ est in parte appetitiua,quam econuerso. Præterea,Matth.primo super illud. Abraham genuit Isaac. Isaac genuit Iacob. dicit glossa quod fides genuit spem, & spes charitatem. Sed omne genitum recipit formam à generante: ergo charitas recipit formam à fide & spe, & non econuerso. Præterea,in vno & eodem potentia præcedit actum tempore. Si igitur charitas comparetur ad alias virtutes vt actus & forma, sequetur quod aliæ virtutes prius tempore sint in homine quam charitas, quod est falsum.

Præterea, informatio in moralibus est ex fine. Sed omnes virtutes ordinantur sicut in finem vltimum in visionem Dei quæ est tota merces, vt Augustinus dicit, & quæ succedit fidei: ergo omnes aliæ virtutes formam recipiunt ex fine fidei. Et sic videtur quod fides sit forma charitatis magis quam econuerso. Præterea, finis efficiens & forma non incidunt in idem numero,secundum Philosophum in secundo Physicorum. Sed charitas est finis virtutum & motor earum: ergo non est forma ipsarum. Præterea, illud à quo est principium essendi, est forma: sed principium esse spiritualis est gratia,secundum illud primæ ad Cor.15. Gratia Dei sum id quod sum: ergo gratia Dei est forma virtutum,& non charitas.

Contra. SED CONTRA est quod Ambrosius dicit quod charitas est forma & mater virtutum.

CONCLVSIO.

Cum actus omnium virtutum ordinẽtur ad obiectum charitatis, quod est summum hominis bonum, ipsa est virtutum forma,mater,ac radix.

RESPONDEO dicẽdum,quòd charitas est forma virtutum motor & radix. Ad cuius euidentiam sciendum est, quòd de habitibus oportet nos secundum actus iudicare: vnde quando id quod est vnius habitus,est vt forma alterius habitus, oportet quod vnus habitus se habeat ad alium vt forma. In omnibus autem actibus voluntariis, id quod est ex parte finis est formale. Quod ideo est,quia vnusquisque actus formam & speciem recipit secundum formam agentis,vt calefactio secundum calorem. Forma autem voluntatis est obiectum ipsius, quod est bonum & finis,sicut intelligibile est forma intellectus: vnde oportet quod id quod est ex parte finis, sit formale in actu voluntaris: vnde idem specie actus, secundum quod ordinatur,ad vnum finem cadit sub forma virtutis, & secundum quod ordinatur ad alium finem, cadit sub forma vitij,vt patet de eo qui dat eleemosynã,vel propter Deum, vel proper inanem gloriam. Actus enim vnius vitij secundum quod ordinatur ad finẽ alterius vitij, recipit formam eius: vtpote qui furatur vt fornicetur, materialiter quidem fur est, formaliter vero intemperatus. Manifestum est autem quod actus omnium aliarum virtutum ordinatur ad finem proprium charitatis, quod est eius obiectum scilicet summum bonum. Et de virtutibus quidem moralibus manifestum est. Nam huiusmodi virtutes sunt circa quædam bona creata, quæ ordinantur ad bonum increatum,sicut ad vltimũ finem. Sed de virtutibus aliis Theologicis idem manifestum est. Nam ens increatum, est quidem obiectum fidei, vt verum, & inquantum est appetibile habet rationẽ boni,& sic tendit fides in ipsum, inquantum est appetibile: cum nullus credat nisi volẽs. Speciei autem obiectum licet sit ens increatum, inquantum est bonum, tamen dependet ab obiecto charitatis. Est enim bonum obiectum speciei inquantum est desiderabile & consequibile. Nullus enim desideret consequi aliquod bonum, nisi propter hoc quod amat ipsum. vnde manifestum est quod in actibus omnium virtutum est formale,id quod est ex parte charitatis. Et pro tanto dicitur forma omnium virtutum. Et ex hoc etiam patet quomodo est finis omnium virtutum, inquantum scilicet omnes actus omnium virtutum ordinãtur in summum bonum amatum,vt ostẽsum est. Et quia præcepta legis sunt de actibus virtutum. Inde est quod Apostolus dicit primę Timo.1 quod finis præcepti est charitas. Et hinc etiam apparet quomodo charitas sit motor omnium virtutum, inquãtum scilicet importat actus omnium aliarum virtutum. Omnis enim virtus vel potentia superior dicitur mouere per imperium inferiorem, ex eo quod actus inferioris ordinatur ad finem superioris, sicut ædificatiua imperat cementariæ, eo quod actus cemẽtariæ artis ordinatur ad formam domus, quæ est finis ædificatiuæ. vnde, cum omnes alię virtutes ordinẽtur ad finem charitatis, ipsa imperat actus omnium virtutum, & ex hoc dicitur motor earum. Et quia mater dicitur quæ in se accipit & concipit, ideo dicitur charitas mater omnium virtutum inquantum ex conceptione sui finis producit actus omnium virtutum. Et eadem etiam ratione dicitur radix virtutum. *Respon. Idẽ 13.scrip. di.23.q.3.ar 1.& dist. 27.q 2 ar.4 Et prima.2. 2. 2. 2. qõ. 23.arti.8.*

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendum, quod licet charitas non det vnicuique virtuti propriam speciem, dat tamen vnicuique virtuti communem speciem virtutis, secundum quod loquimur de virtute prout est principium merendi. Ad secundum dicendum, quod formæ non est forma, ita quod vna forma præstet subiectum alteri. Nihil tamen prohibet plures formas in eodem subiecto esse secũdum quendam ordinem scilicet, vt vna sit formalis respectu alterius, sicut color est formalis respectu superficiei. Et hoc modo charitas potest esse forma aliarum virtutum. Ad tertium dicendum, quod charitas cadit in diffinitione virtutis, meritoriæ, vt patet per diffinitionem Augustini, dicentis, quod virtus est bona qualitas mentis qua rectè viuitur. Non enim rectè viuitur,nisi per hoc,quod vita nostra ordinatur in Deum, quod charitas facit. Ad quartum dicendum,quod ratio illa procedit de forma quæ intrat constitutionem rei. Sic autem charitas nõ dicitur forma virtutum, sed alio modo,vt supra dictũ est. Ad quintum dicendum, quod charitas cum sit communis forma virtutũ,trahit quidem virtutes in vnam speciem communem, non autem in vnam speciem propriam,quæ dicitur species specialissima. Ad sextum dicendum, quod charitas potest dici forma exemplaris virtutum: non ad cuius similitudinem virtutes generentur. Sed inquãtum ad eius similitudinem quodammodo

Universidad de Deusto
Biblioteca

modo operantur. Et ideo quandiu necesse est operari se-
7 cundum virtutem necessaria est charitas. Ad septimum
dicendum, quòd licet creare virtutes, sit Dei tantum, ta-
men operari secundum virtutem, est etiam hominis ha-
8 bentis virtutem. Et ideo indiget charitate. Ad octauum
dicendum, quòd charitas quantum ad actum nō solum ha-
bet exemplaritatem, sed etiam virtutem motiuam & effe-
ctiuam. Exemplar autem effectiuum nō est sine exempla-
to, quia producit illud in esse. Et sic charitas non est sine a-
9 liis virtutibus. Ad nonum dicendum, quòd à proprio fine,
& à proprio obiecto quælibet virtus habet formam speciale-
m, per quam est hæc virtus. Sed à charitate habet quan-
dam formam communem, secundum quam est meritoria
10 vitæ æternæ. Ad decimum dicendum, quòd Deus facit in
nobis virtutes formatas speciali forma, & generali. Specia-
li quidem ex obiecto & fine: generali autem ex charitate.
11 Ad vndecimum dicendum, quòd lumen est forma colo-
rum inquantum sunt visibiles actu per lucem. Et similiter
fides est forma virtutum inquantum sunt à nobis cognosci
biles. Quid enim sit virtuosum vel contra virtutem, per fi-
dem cognoscimus. Sed inquantum virtutes sunt operatiuæ
12 per charitatem informantur. Ad duodecimū dicendum,
quòd intellectus simpliciter est prior voluntate, quia bonū
intellectum est obiectum voluntatis. Sed tamen in operan
do & mouendo prior est voluntas. Non enim intelligit &
mouet nisi voluntate accedente: vnde etiam ipsum intel-
lectum mouet voluntas, inquantum est operatiuus, vtimur
enim intellectu quando volumus: vnde cum credere sit in-
tellectus à voluntate moti: credimus enim aliquid quia vo
lumus, sequitur quod magis charitas det formam fidei, quā
13 conuerso. Ad decimumtertium dicendum, quòd actus
voluntatis est secundū ordinem volentis ad res ipsas prout
in se sunt, actus autem intellectus est secundum quod res
intellectæ, sunt in intelligente: vnde quando res sunt infra
intelligentem, intellectus illarum est dignior voluntate,
quia tunc altiori modo sunt in intellectu res, quam in seip-
sis: cum omne quod est in altero, sit in eo per modum eius
in quo est. Sed quando res sunt altiores intelligente, tunc
voluntas altius ascēdit quam possit pertingere intellectus.
Et inde est quod in moralibus quæ sunt infra hominē vir-
tus cognoscitiua informat virtutes appetitiuas, sicut pru-
dentia alias virtutes morales. In virtutibus autem theolo-
gicis quæ sunt circa Deum, virtus voluntatis, scilicet cha-
ritas informat virtutem intellectus, scilicet fidem. Ad de-
14 cimumquartum dicendum, quòd rationalis vis dat modū
appetitiuæ, in his quæ sunt infra nos, non autem in his quæ
15 sunt supra nos, vt dictum est. Ad 15. dicendum, quòd fides
præcedit spem, & spes charitatem ordine generationis. si-
cut imperfectum præcedit perfectum. Sed charitas in or-
dine perfectionis præcedit & fidē & spem. Et propter hoc
dicitur esse forma earum, sicut perfectum imperfecti. Ad
16 decimumsextum dicendum, quòd charitas non est forma
virtutum, quæ sit pars essentiæ virtutum, vt oporteat eam
sequi tempore virtutes vel aliquam materiam virtutum, si-
cut in formis rerum generatarum. Sed est forma quasi in-
formans: vnde oportet esse naturaliter priorem aliis virtu-
17 tibus. Ad decimumseptimum dicendum, quòd ipsa visio
inquantum est finis & bonum quoddam, est obiectum cha-
18 ritatis. Ad decimumoctauum dicendum, quòd forma in-
trinseca non potest esse finis rei, licet sit finis generationis
rei. Charitas autem non est forma intrinseca vt dictum est,
sed ex hoc ipso quod trahit alias virtutes ad suum finē for-
19 mat virtutes vt ex dictis patet. Ad decimumnonum di-
cendum, quòd gratia Dei dicitur esse forma virtutum, in-
quantum dat esse spirituale animæ, vt sit susceptiua virtu-
tum, sed charitas est forma virtutum, inquantum format
operationes earum, vt dictum est.

Num charitas sit vna virtus.

ARTIC. IIII.

Primum. QVARTO quæritur, vtrum charitas sit vna virtus.
Et videtur quod non: habitus enim distinguuntur
per actus, & actus per obiecta. Sed charitas habet duo
obiecta, Deum & proximum: ergo non est vna virtus, sed
duæ. Sed dicebatur quod vnum illorum obiectorum est
1 principalius, scilicet Deus. Non enim diligit charitas pro-
ximum nisi propter Deum. Contra, Philosophus dicit in
nono Ethicorum, quòd amicabilia quę sunt ad alterum, ve
nerūt ex amicabilibus quæ sunt ad seipsum. Sed id quod
est principium & causa, est potissimū in vnoquoq; genere:
ergo homo ex charitate diligit seipsum tanquam principa-
le obiectum & non Deum. Præterea, primæ Ioan. 4. dici-
2 tur. Qui fratrem suum quem videt non diligit, Deum quē
non videt quomodo potest diligere? Magis ergo videtur
quod debeat diligere proximum, quam Deum: proximus
ergo est magis diligibilis, quam Deus. Et ita videtur esse
principalius obiectum charitatis. Præterea, nihil ama-
4 tur nisi cognitum, vt Augustinus dicit in libro de Trinita-
te. Sed proximus magis cognoscitur quam Deus: ergo
etiam magis diligitur. Et sic videtur, quòd charitas non sit
vna virtus. Præterea, omnis virtus habet proprium mo-
5 dum quem in suis actibus ponit, iustus enim est qui non so
lum iusta, sed iuste operatur. Sed charitas ponit duos mo-
dos in suis actibus. Nam charitate diligit Deum aliquis ex
toto corde, proximum autem sicut seipsum: ergo charitas
non est vna virtus. Præterea, præcepta legis ordinantur 6
ad virtutes, quia intentio legislatoris est facere homines
virtuosos, vt dicitur in secundo Ethi. Sed de charitate dan-
tur duo præcepta scilicet, Diliges dominum Deum tuum,
& diliges proximū tuum: ergo charitas non est vna virtus.
Præterea, sicut diligimus Deum & proximum, ita & ho- 7
norare debemus. Sed alio honore honoramus Deū & pro-
ximum. Nam Deum honoramus latria cultu diuino: proxi
mum dulia sit seruitute sola: ergo alia est charitas, qua dili
gimus Deum, & alia, qua diligimus proximum. Præterea, 8
virtus est qua rectè viuitur. Sed ad aliam vitam pertinet di
ligere Deum, & ad aliam diligere proximum. Nam diligere
Deum videtur ad contemplatiuam vitam pertinere, di-
ligere proximum ad actiuam: ergo charitas Dei & proxi-
mi non est vna virtus. Præterea, secundum Philosophum 9
in primo Physic. vnum dicitur tripliciter, continuitate, indi
uisibilitate, & ratione. Sed charitas non est vna continuita-
te, quia neque est corpus, neque forma corporis. Neque est
vna indiuisibilitate, quia sic neque finita, neque infinita es-
set. Nec ratione, quia sic synonyma sunt vnum, vt vestis &
indumentum: ergo charitas non est vna. Præterea, mini- 10
me habent de ratione vnius, quæ sunt vnum proportione
tantum: vnde quæ non sunt proportione vnum neque sunt
vnum specie, neque genere, neque numero: vt dicitur in
quinto Meta. Sed charitas est circa æternū scilicet Deum &
proximū, quæ sunt improportionalia: ergo charitas nullo
modo est vna virtus. Præterea, secundum Philosophum 11
in 8. Ethi. amicitia perfecta nō habetur ad multos. Sed cha
ritas qua Diligitur Deus, & proximus est perfectissima a-
micitia: ergo non habetur ad multos, & ita non eadem cha
ritate diligitur Deus & proximus. Præterea, virtus in cu- 12
ius actu sufficit non tristari, est alia à virtute, quæ delecta-
biliter operatur, sicut fortitudo à iustitia. Sed in actu cha-
ritatis quātum ad aliqua obiecta sufficit non tristari, sicut
cum diligimus inimicos, in aliquibus etiam oportet dele-
ctari, sicut cum diligimus Deum & amicos: ergo charitas
non est vna virtus, sed alia & alia.

SED CONTRA, quæcunque ita se habent, quòd *Contra.1.*
vnum intelligitur in alio, illa sunt vnum: sed in dilectione
proximi, intelligitur dilectio Dei, & econuerso, vt dicit Au
gustinus 7. de Trinitate: ergo est eadem charitas, qua dili- 2
gimus Deum & proximum. Præterea, in quolibet gene
re est vnum primum mouens. Sed charitas est motor om-
nium virtutum: ergo est vna.

CONCLVSIO.

Quamuis charitate Deum & proximum diligamus, quia
tamen propter Deum, diligimus proximum, charitas
non duæ, sed vna tantum virtus est.

RESP. RESPONDEO dicendum, quòd charitas est vna
virtus. Ad cuius euidentiā sciendum est, quòd vnitas
cuiuslibet potentiæ, vel habitus ex obiecto consideranda
est. Et hoc ideo, quia potentia hoc ipsum quod est dicitur
in ordine ad possibile, quòd est eius obiectum: & sic ratio
& species potentiæ ex obiecto accipitur: & similiter est de
habitu, qui nihil est aliud, quam dispositio potentiæ perfe-
ctæ ad suum obiectum. Sed in obiecto cōsideratur aliquid,
vt formale, & aliquid vt materiale. Formale autem in ob-
iecto, est id secundum quod obiectum refertur ad poten-
tiam, vel habitum. materiale autem id, in quo hoc funda-
tur, vt si loquamur de obiecto potentiæ visiuæ, obiectum
eius formale est color, vel aliquid huiusmodi. Inquantum
enim aliquid coloratum est, intantum visibile est. Sed ma-
teriale

Idem in 3. sent. dist. 27. q. 2. ar. 4. Et 2. 2. q. 23. ar tic. 5.

Applicantur hæc etiā ad scientiarum distinctionem.

teriale in obiecto est corpus, cui accidit color. Ex quo pa-
tet, quod potentia vel habitus refertur ad formalem ration-
nem obiecti per se, ad id autem quòd est materiale in obie-
cto per accidens. Et ea, quæ sunt per accidens non va-
riant rem, sed solum ea quæ sunt per se. Ideo materialis
diuersitas obiecti non diuersificat potentiam vel habitum,
sed solum formalis. Vna est enim potentia visiua, qua vi-
demus & lapides & homines & cœlum, quia ista diuersi-
tas obiectorum est materialis, & non secundum formalem
rationem visibilis. Sed gustus differt ab olfactu secundum
differentiam saporis & odoris, quæ sunt per se sensibilia. Et
hoc etiam oportet in charitate considerare. Manifestum est
enim quod aliquem possumus diligere dupliciter. Vno mo
do ratione suiipsius: Alio modo ratione alterius. Ratione
autem suiipsius aliquem diligimus: quando eum ratione
boni proprij diligimus: vtpote, quia est in se honestus, vel
nobis delectabilis, aut vtilis. Ratione autem alterius dilig-
imus aliquem, quando diligimus ipsum, quia attinet alij,
quem diligimus. Ex hoc enim ipso quod diligimus aliquē
secundum se, diligimus omnes & familiares & consangui-
neos & amicos ipsius, inquantum ei attinent. sed tamen in
omnibus illis est vna ratio formalis dilectionis, scilicet bo-
Sancti sunt viatores. num illius, quem ratione sui diligimus, & ipsum quodam-
modo in omnibus aliis diligimus. Sic igitur dicendū, quod
charitas diligit Deum ratione suiipsius, & ratione eius dili-
git omnes alios, inquātum ordinātur ad Deum. vnde quo-
dammodo Deum diligit in omnibus proximis. Sic enim
proximus charitate diligitur, quia in eo est Deus, vel vt in
eo sit Deus. vnde manifestum est, quod est idem habitus
charitatis, quo Deum & proximum diligimus. Sed. si dilige
remus proximum ratione suiipsius, & non ratione Dei, hoc
ad aliam dilectionem pertineret: puta ad dilectionem na-
turalem, vel politicam, vel ad aliquam aliarum quam Phi-
losophus tangit in octauo Ethicorum.

Ad primū. AD PRIMVM ergo dicendum, quod proximus non
diligitur nisi ratione Dei. vnde ambo sunt vnum obiectum
dilectionis formaliter loquēdo, licet materialiter sint duo.

2 Ad secundum dicendū, quod cum amor respiciat bonum,
secundum diuersitatem boni, est diuersitas amoris. Est au-
tem quoddam bonum proprium alicuius hominis, inquan-
tum est singularis persona. Et quantum ad dilectionem re-
spicientem hoc bonum, vnusquisque est sibi principale ob-
iectum dilectionis. Est autem quoddam bonum cōmune,
quod pertinet ad hunc vel ad illum, inquātum est pars ali-
cuius totius, sicut ad militem, inquātum est pars exercitus,
& ad ciuem inquantum est pars ciuitatis. Et quantum ad
dilectionem respicientem hoc bonum, principale obiectum
dilectionis est illud, in quo principaliter illud bonum con-
sistit: sicut bonum exercitus in duce, & bonum ciuitatis in
rege. vnde ad officiū boni militis pertinet vt etiam salutem
suam negligat, ad conseruandum bonum ducis: sicut etiam
homo naturaliter ad conseruandum caput, brachium ex-
ponit. Et hoc modo charitas respicit, sicut principale obie-
ctum, bonum diuinum: quod pertinet ad vnumquemque,
secundum quod esse potest particeps beatitudinis, vnde ea
sola ex charitate diligimus quę nobiscum beatitudinē par-
ticipare possunt, vt Augustinus dicit in libro de Doctrina
Christiana. Ad tertium dicendum, quod Ioannes argu-
3 mentatur à maiori negando, nō quod proximus magis de-
beat diligi: sed quia magis est in promptu, vt diligatur: quia
homines proniores sunt ad diligendum visibilia, quam in-
uisibilia. Ad quartum dicendum, quod licet cognitum
4 diligatur, tamen non sequitur, quod magis cognitum, ma-
gis diligatur. Non ea ratione aliquid diligitur, quia cogno-
scitur: sed quia est bonum, vnde quod est magis bonum
magis est diligibile, licet non sit magis cognitum, sicut ho-
5 mo minus diligit aliquem seruum, vel etiam equum quem
in continuo vsu habet, quam aliquem bonum hominem,
quem tantum fama cognoscit. Ad quintum dicendum,
quod charitas respicit vt formale obiectum, bonum diui-
num, sicut dictum est. Quod quidem bonum diuersimodè
se habet ad ipsum Deum: & ad proximum. Et ideo oporter,
quod habeat diuersum modum circa principale obiectum
& secundarium, vnde circa principale obiectū habet vnum
6 modum tantum. Ad sextum dicendum, quod præcepta le-
gis sunt de actibus virtutum, & non de habitibus, vnde ex
diuersitate præceptorum non potest cōcludi diuersitas ha-
bituum, sed diuersitas actuū, qui tamen pertinent ad vnum
7 habitum, propter rationem formalem. Ad septimum di-
cendum quod in proximo honoratur etiam bonū proprium
ipsius. Et ideo alius honor debetur proximo, & alius Deo.

Ad octauum dicendū, quòd tam dilectio proximi, quam 8
dilectio Dei, cōtinetur sub cōtemplatiua vita, vt Gregorius
dicit super Ezechiel. Nam oratio quæ maxime ad contem-
platiuam vitam pertinere videtur: ad Deum proximius fit:
sed tamen principium vitæ actiuæ, præcipue est amor Dei
in seipso. Nec tamen sequitur si charitas est principium di-
uersorum, quod charitas non sit vna. Ad nonum dicen- 9
dum, quòd charitas non est vna continuitate. Sed potest di-
ci vna indiuisibilitate: inquantum est vna forma simplex.
Non enim dicitur finita vel infinita secūdum quantitatem
dimensiuam: sed secūdum quantitatem virtutis. Sed sic nō
agimus hic de virtute charitatis, sed secundum quod est
vna ratione. Non quidem vna numero, vt tunica & vestis,
sed ratione speciei: sicut Socrates & Plato sunt vnum in ra-
tione hominis. Ad decimum dicendum, quod ratio illa 10
procederet, si temporale ratione sui, esset obiectum chari-
tatis: & non ratione æterni, vt dictum est. Ad vndecimū 11
dicendum, quod amicitia perfecta non habetur ad multos,
ita quod ad vnumquemque sit ratione suiipsius, sed quātò
amicitia est perfectior ad vnum ratione eius, tantò ad plu-
res se posset extendere ratione ipsius. Et sic charitas, quia
perfectissima amicitia est, ad Deum se extendit, & ad om-
nes qui possunt percipere Deum, & non solum ad notos,
sed etiam ad inimicos. Ad duodecimum dicendum, quod 12
virtus quæ delectabiliter operatur circa principale obie-
ctum, potest eadem circa aliquod accessorium, non dele-
ctabiliter, sed sine tristitia operari. Et hoc modo charitas
delectabiliter operatur in principali obiecto, licet difficul-
tatem patiatur in aliquo secundario obiecta, ita vt sufficiat
sine tristitia operari.

Num charitas sit virtus specialis.

ARTIC. V.

Primum. QVINTO quæritur, vtrum charitas sit virtus specia
lis distincta ab aliis virtutibus, vel non. Et videtur
quod non. Illud enim quod ponitur in diffinitione cuius-
libet virtutis, non est virtus specialis: quia virtus genera-
lis ponitur in diffinitione cuiuslibet specialis virtutis. Sed
charitas ponitur in diffinitione cuiuslibet virtutis. Dicit e-
nim Hieronymus, vt breuiter communē diffinitionem vir-
tutis complectar: Virtus est charitas qua diligimus Deum
& proximum: ergo charitas nō est virtus specialis, ab aliis
distincta. Præterea, charitas qua diligimus proximum 2
non est virtus distincta à charitate, qua diligimus Deum:
quia charitas diligit proximum propter Deum. Sed omnis
virtus diligit proximum propter Deum: ergo nulla virtus
distinguitur à charitate. Præterea, distinctiones habituum 3
attenduntur secundum actum virtutum. Sed charitas ope-
ratur actus omnium aliarum virtutum: charitas est patiēs,
est benigna, vt dicitur primę ad Corint. 13. ergo charitas nō
est virtus ab aliis distincta. Præterea, bonum est obiectum 4
generale omnium virtutum: nam virtus est, quę bonum fa-
cit habentem, & opus eius bonum reddit. Sed bonum est
obiectum charitatis: ergo charitas est obiectū generale, &
ita est generalis virtus. Præterea, vna perfectio est vnius 5
perfectibilis. Sed charitas est perfectio multorum perfe-
ctibilium, id est omnium virtutum: ergo non est vna. Præ- 6
terea, idem habitus non potest esse in diuersis subiectis.
Iubemur enim Deum diligere ex tota mente, ex tota ani-
ma, ex toto corde, ex tota fortitudine: ergo charitas non
est virtus vna. Præterea, virtus ad tollenda peccata ordi- 7
natur. Sed charitas sufficit ad tollenda omnia peccata, quia
nulla charitas resistere potest cuilibet tentationi: ergo
charitas facit id quod est omnium virtutum, & ita non vi-
detur esse virtus specialis. Præterea, vnicuique virtuti spe 8
ciali opponitur aliquod peccatum speciale. Sed charitati
contrariantur omnia peccata, quia per quodlibet peccatū
mortale perditur charitas: ergo charitas non est virtus spe-
cialis. Præterea, nulla virtus est necessaria, nisi ad recte 9
operandū. Sed sola charitas sufficiēter nos dirigit ad recte
operandum: dicit enim Augusti. Habe charitatem, & fac
quicquid vis: ergo præter charitatem non est aliqua alia
virtus: & ita non est virtus specialis distincta ab aliis Præ- 10
terea, habitus virtutum necessarij sunt ad hoc quod homo
prompte & delectabiliter operetur. Nullus enim est iustus
qui non gaudet iusta operatione: vt dicitur in primo Ethic.
Sed ad omnia prōptè & delectabiliter operāda sufficit cha
ritas: quia dicit Aug. in libro de Verbo domini. Omnia gra
uia

Universidad de Deusto
Biblioteca

tia, & immania, facilia, & prope nulla facit amor: ergo præter charitatem non est necessaria aliqua alia virtus.

11 Præterea, ea quæ sunt distincta adinuicem, habent distinctam generationem & corruptionem. Sed charitas & aliæ virtutes non habent distinctam generationem & corruptionem, quia simul cum charitate & infunditur & perduntur aliæ virtutes: ergo charitas non est specialis virtus.

Contra. SED CONTRA, est quod Apostolus primo ad Cor. 13. condiuidit eam aliis virtutibus dicens. Nunc autem manent fides, spes, charitas, tria hæc.

CONCLVSIO.

Charitas est quædam principalis ac specialis virtus, ab aliis distincta, qua homo ad vltimū finem ordinatur, sicut per cæteras magis disponitur ad illa quæ sunt ad finem.

RESP. Idem in 3. scrip. di. 27. q. 2. Et 2. 2. q. 23. art. 4. Et de malo. q. 11. arti. 2. RESPONDEO dicendum, quòd charitas est quædam virtus specialis distincta ab aliis virtutibus. Ad cuius euidentiam considerandum est quod quantumcunq; aliquis actus dependet à pluribus principiis secundum ordinem se habentibus ad perfectionem illius actus, requiritur quod quodlibet illorum principiorum sit perfectum. Si enim sit imperfectio in primo, siue in medio, vel in vltimo, sequitur actus imperfectus. Sicut si desit peritia artis artifici, siue recta dispositio in instrumento, opus sequitur imperfectum. Et hoc etiam in ipsis potentiis animæ considerari potest. Si enim sit recta ratio, quæ est motiua inferiorū potentiarum, & concupiscibilis sit indisposita, operabitur quidem aliquis secundum rationem, sed operatio erit imperfecta, quia habebit impedimentum ex cōcupiscibili indisposita ad contrarium trahente, sicut circa continentem apparet. Et ideo præter prudentiam, quæ perficit rationem necesse est ad hoc, q⁹ homo recte se habeat circa concupiscibilia, quod habeat temperantiam ad hoc quod prompte operetur & sine impedimento. Et sicut est in diuersis potentiis, quarū vna mouet aliam, idem est etiam considerare secundum diuersa obiecta, quorum vnum ordinatur ad alterum, sicut ad finem: vna enim & eadem potentia secundū quod est finis, non solum aliam potentiam, sed etiam seipsam mouet in ea quæ sunt ad finem. Et ideo ad rectam operationem aliquem non solum oportet bene dispositum esse ad finem, sed etiam bene dispositum ad ea quæ sunt ad finem, alias sequitur operatio impedita: vt patet in eo qui bene est dispositus, ad bene appetendam sanitatem, sed male est dispositus ad sumendum ea quæ sunt sanatiua. Et sic manifestum est, quòd eum per charitatem homo disponatur vt bene se habeat ad vltimum finem: necesse est, vt habeat alias virtutes, quibus bene disponatur ad ea quæ sunt ad finem. Est ergo charitas alia ab his, quæ ordinantur ad ea quæ sunt ad finem, licet illa quæ ordinātur ad finem sit principalior & architectonica respectu earum, quæ ordinantur in ea quæ sunt ad finem, sicut medicinalis respectu pigmentariæ, & militaris respectu equestris: vnde manifestum fit, quod necesse est, charitatē esse quandam virtutem specialem distinctam ab aliis virtutibus, sed principalem & motiuam respectu earum.

Ad primū. AD PRIMVM ergo dicendum, quòd illa diffinitio datur per causam, inquantum charitas est causa motiua omnium aliarum virtutum. Ad secundum dicendum, quòd charitas in diligendo proximum habet Deum vt rationem formalem obiecti, & non solum vt finem vltimum, vt ex supra dictis patet. Sed aliæ virtutes habent Deum, non vt rationem formalem obiecti, sed vt vltimum finem. Et ideo cum dicitur, quòd charitas diligit proximū propter Deum, illud propter, denotat non solum causam materialem, sed quodammodo formalem. Cum autem dicitur de aliis virtutibus, quod operantur propter Deum, illud propter, denotat causam finalem tantum. Ad tertium dicendum, q⁹ charitas nō producit actus aliarum virtutum elicitiuè, sed imperatiuè tantum. Elicit enim virtus illos actus tantum, qui sunt secundū rationē proprię formę, sicut iustitia, recte facere, & temperantia temperanter. Sed imperare dicitur omnes actus quos ad finem suum aduocat. Ad quartum dicendum, quòd bonum commune non est obiectū charitatis, sed summum bonū. Et ideo non sequitur, q⁹ charitas sit generalis virtus, sed quod sit summa virtutū. Ad quintū dicendum, q⁹ charitas non est perfectio intrinseca aliarum virtutum, sed extrinseca, vt supra dictum est: vnde ratio nō sequitur. Ad sextum dicendum, quòd charitas est sicut in subiecto, in vna tantū potentia scilicet in volūtate, quę per imperium mouet alias potentias. Et secundum hoc Deum iubemur ex tota mente & anima diligere, vt omnes vires animæ nostræ aduocentur in obsequium diuini amoris.

Ad septimum dicendum, quòd sicut charitas imperat aliarum virtutū actus, ita per modum imperij excludit peccata eis contraria, & secundum hunc modum charitas resistit tentationibus. Sed tamen necesse est, esse alias virtutes quæ directè & elicitiuè peccata excludant. Ad octauum dicendum, quòd sicut actus aliarum virtutum ordinātur ad finem quod est obiectum charitatis, ita & peccata, quæ sunt contra alias virtutes, habent oppositionem ad finem, qui est obiectum charitatis: & ex hoc contingit, quòd contraria aliarum virtutum scilicet peccata charitatem expellant. Ad nonum dicendum, quòd licet charitas sufficienter per modum imperij in omnibus nos dirigat, quæ ad rectam vitam pertinent, tamen requirūtur aliæ virtutes quæ eliciendo actus exequantur imperium charitatis ad hoc quòd homo prompte & sine impedimento operetur.

Ad decimum dicendum, quòd contingit aliquid esse propter finem, quod tamen secundum se est difficile & triste, sicut cum aliquis accipit medicinam amarā libenter propter sanitatem, licet in ipsa sumptione multum affligatur. Charitas igitur facit omnia esse delectabilia ex fine, sed requiruntur aliæ virtutes quæ faciant ea quæ sunt virtuosa, secundum se delectabilia ad hoc quod facilius operemur. Ad vndecimum dicendum, quòd charitas simul habet generationem cum aliis virtutibus, non quia sit indistincta ab aliis, sed quia Dei perfecta sunt opera: vnde infundens charitatem simul infundit omnia illa, quę sunt necessaria ad salutem. Corrumpitur autē simul cum omnibus virtutibus, quia quæcunque contrariantur aliis virtutibus contrariantur charitati, vt dictum est.

Num charitas possit esse cum peccato mortali.

ARTIC. VI.

SEXTO quæritur, vtrum charitas possit esse cum peccato mortali. Et videtur quod sic. Dicit enim Origenes in primo Periarchon. Nō arbitror, quod aliquis ex his, qui in summo perfectóque perstiterunt gradu ad subitum euacuetur ac decidat, sed per partes & paulatim eum desuere necesse est. Subito autem aliquis committit peccatum mortale per solum cōsensum: ergo qui est in perfecto statu, per charitatem non decidit à charitate per vnum actum peccati mortalis. Et sic charitas potest esse cum peccato mortali. Præterea, Bernardus dicit, quòd charitas in Petro, quando Christum negauit, non fuit extincta, sed sopita. Sed Petrus negando Christum peccauit mortaliter. ergo charitas potest remanere cū peccato mortali. Præterea, charitas est fortior, quam habitus virtutis moralis, sed habitus virtutis non tollitur per vnum actum vitiosum cum non per vnum actum generetur. Ex eisdem enim contrario modo factis generatur virtus & corrūpitur: vt dicitur in secundo Ethicorum: ergo multo minus habitus charitatis tollitur per vnum peccatum mortale. Præterea, vnum vni opponitur. Sed charitas est vna virtus specialis, vt ostensum est: ergo sibi opponitur vnum vitium speciale. Non ergo per alia peccata mortalia tollitur. Et sic videtur quod possit peccatum mortale simul esse cum charitate. Præterea, opposita non se expellunt, nisi circa idem subiectum. Sed quædam peccata non sunt in eodem subiecto, cum charitate. Nam charitas est in superiori parte rationis quæ conuertitur ad Deum: potest autem peccatum mortale esse etiam in inferiori parte rationis, vt dicit Augustinus in libro de Trinitate: ergo non omne peccatum mortale excludit charitatē. Præterea, illud quod est fortissimum non potest expelli à debilissimo. Sed charitas est fortissima. Fortis enim est vt mors dilectio, vt dicitur Cantico. octauo. peccatum autem est debilissimū, quia malum est infirmum & impotens, vt Dionysius dicit quarto capite de Diuinis nominibus: ergo peccatum mortale non expellit charitatem, & sic potest esse simul cum ea. Præterea, habitus secundum actus cognoscuntur. Sed actus charitatis potest esse cum peccato mortali: homo enim peccans diligit Deum & proximum: ergo charitas potest esse cum peccato mortali. Præterea, charitas præcipue facit delectari in contemplatione Dei. Sed delectationi, quæ est in considerando, nihil est contrarium, vt dicit Philo-

Primum.

Philosophus in primo Topicorum, ergo charitati nihil est contrarium, & ita non potest expelli per peccatum mortale. Præterea, vniuersale mouens potest impediri in vno mobili, & non impediri in alio. Sed charitas est vniuersalis motor omnium virtutū, vt supra dictum est, ergo non oportet quod sic impediatur in vna virtute inquantum alias mouet, potest igitur cum peccato oppositio temperātiæ charitas remanere, prout est motiua aliarum virtutum: Præterea, sicut charitas habet Deum pro obiecto, ita fides, & spes. Sed fides & spes possunt esse informes, ergo eadem ratione & charitas, & sic potest esse cum peccato mortali.

11 Præterea, omne illud quod non habet perfectionē, quam natum est habere est informe. Sed charitas non habet perfectionem hic in vita quam nata est habere in prima, ergo est informis, & sic videtur quod possit esse cum peccato
12 mortali. Præterea, habitus cognoscuntur per actus. Sed aliqui actus habentium charitatem possunt esse imperfecti. Nam multotiens aliqui charitatem habentes mouētur aliquo motu impatientiæ, vel inanis gloriæ, ergo & habitum charitatis cōtingit esse imperfectum & informē, & sic videtur quod cum charitate possit esse peccatum mortale.
13 Præterea, sicut virtuti opponitur peccatū, ita ignorantia opponitur scientiæ. Sed non quælibet ignorātia tollit totā scientiam, ergo nec quodlibet peccatum mortale tollit totam virtutem, vnde cum charitas sit radix virtutum, non videtur, quod quodlibet peccatum mortale tollat charitatem. Præterea, charitas est amor Dei. Sed manente amo-
14 re ad rem aliquam, aliquis propter incontinentiam operatur contra illam, sicut aliquis amans seipsum cōtra bonum suum agit per incontinentiam. Et similiter aliquis amans aliquam communitatem contra eam agit propter incontinentiam, vt Philosophus dicit in quinto Politicorum, ergo aliquis potest peccando contra Deum agere, manente charitate. Præterea, aliquis habet se bene in vniuersali qui
15 tamen deficit in particulari, sicut incontinens rectam rationem habet circa vniuersalia, vtpote quod fornicari est malum, & tamen in singulari eligit nunc fornicari vt bonū, vt dicit Philosophus in sexto Ethicorum. Sed charitas facit hominem bene se habere circa vniuersalē finem, ergo manente charitate potest aliquis peccare circa aliquod particulare, & sic charitas potest esse cum peccato mortali.

Præterea, contraria sunt in eodem genere. Sed peccatum
16 est in genere actus, quia peccatum est dictum vel factum vel concupitum cōtra legem Dei, charitas autem est in genere habitus, ergo peccatum non contrariatur charitati, & sic non expellit ipsam, potest ergo simul esse cum ea.

Contra. 1. SED CONTRA est quod dicitur Sapien. primo. Spiritus sanctus disciplinę effugiet fictum, & auertet se à cogitationibus quæ sunt sine intellectu, & corripietur, id est expelletur à superueniente iniquitate. Sed Spiritus sanctus est in homine quandiu habet charitatem: quia per charitatem habitat in nobis spiritus Dei, ergo à superueniente iniquitate expellitur charitas. Et sic non potest esse simul cum
2 peccato mortali. Præterea, quicunque habet charitatem, dignus est vita æterna: secundum illud Apostoli. 2. Timoth. vltimo. In reliquo reposita est mihi corona iustitiæ, quam reddet mihi dominus in illa die iustus iudex, non solum autem mihi, sed & his qui diligunt aduentum eius. Quicūque autem peccat mortaliter dignus est pœna æterna, secundū illud Roma. 6. Stipendia peccati mors. Sed aliquis non potest esse simul dignus vita æterna & pœna æterna, ergo non potest simul charitas, cum peccato mortali haberi.

CONCLVSIO.

Cum charitate Deus super omnia diligatur: non potest mortale peccatum, quo magis proprium bonum amamus, simul esse cum charitate.

RESP. Idem 2. 2. q. 24. arti. 12. Et 3. scrip. di. 31. q. 1. art. 1. Et de malo. q. 7. art. 1. RESPONDEO dicendū, quod charitas nullo modo potest simul esse cum peccato mortali. Ad cuius euidentiam primo considerandum est, quod omne peccatum mortale directè opponitur charitati. Quicūque enim præelegit aliquid alteri, illud quod prælegit magis amat, vnde quia homo magis amat propriam vitam & sui cōsistentiam, quam voluptatem, quantumcunque sit magna voluptas, homo retraheretur ab ea, si eam existimaret esse suæ vitæ infallibiliter perem̄ptiuam, propter quod dicit Augu. in libro 83. Quæstionum, quòd nemo est qui nō magis dolorem metuat, quam appetat voluptatem. Quando quidem videmus etiam immanissimas bestias à maximis voluptatibus abstinere dolorum metu. Ex hoc autem aliquis mortaliter peccat quod aliquid magis eligit quam viuere secūdum Deum, & ei inhærere, vnde manifestum est quod quicūque mortaliter peccat, ex hoc ipso magis amat aliud bonum, quam Deum. Si igitur amaret magis Deum prælige ret viuere secundum Deum, quam quocunque temporali bono potiri, hoc autem est de ratione charitatis, q⁹ Deus super omnia diligatur: vt ex superioribus patet, vnde omne peccatum mortale charitati contrariatur. Charitas enim hominibus à Deo infunditur. Quæ autem ex infusione diuina causantur, non solum indigent actione diuina in sui principio, vt esse incipiāt, sed in tota sua duratione, vt conseruentur in esse, sicut illuminatio aëris indiget præsentia solis, non solum cum primo aër illuminatur, sed quandiu illuminatus manet. Et propter hoc, si aliquod obstaculum interponatur intercipiens directum aspectum ad solem, definit esse lumen in aëre. Et similiter quando peccatum mortale aduenit, quod impedit directum aspectum animæ ad Deum; per hoc quod aliquid aliud præfert Deo, intercipitur influxus charitatis, & definit esse charitas in homine, secundum illud Isai. 59. Peccata nostra diuiserunt inter nos & Deum nostrum. Sed cū rursus mens homines redit, vt rectè in Deum aspiciat eum super omnia diligēdo, quod tamen sine diuina gratia esse non potest, iterato ad statum charitatis redit.

Ad primū. AD PRIMVM ergo dicendum, quod verbum Origenis non sic est intelligendum quod homo peccans mortaliter, quantumcunque perfectus, non subito charitatem amittat, sed quia non contingit de facili, quod homo perfectus statim à principio mortaliter peccet, sed per negligentiam & diuersa peccata venialia disponitur, vt tandem labatur in peccatum mortale. Ad secundum dicendum, 2 quod verbum Bernar. non videtur sustinendum nisi intelligatur charitas in Petro non fuisse extincta, quia cito resurrexit. Ea enim quæ parum distant quasi nihil distare videntur, vt dicitur in secundo Phi. Ad tertium dicendum, 3 quod virtus moralis quæ acquiritur ex actibus, consistit in inclinatione potentiæ ad actum. Quæ quidem inclinatio non tollitur totaliter per vnum actum. Sed influentia charitatis à Deo intercipitur per vnum actum. Et ideo vnus actus peccati tollit charitatem. Ad quartum dicendum, 4 quod charitatis oppositum generale est odium. Sed indirectè omnia peccata charitati opponuntur, inquātum pertinent ad Dei contemptum, qui est super omnia diligendus. Ad quintum dicendum, quod superior ratio in qua 5 est charitas mouet inferiorem, vnde peccatum inquantum in inferiori parte opponitur motui charitatis, charitatem excludit. Vel dicendum quod peccatum mortale non est sine consensu qui atribuitur superiori parti rationis in qua est charitas. Ad sextum dicendum, quod peccatum non 6 expellit charitatem ex sua virtute, sed ex eo quod homo vo luntariè se peccato subiicit. Ad septimum dicendū, quod 7 homo qui peccat mortaliter, non diligit Deum super omnia, sicut diligendus est ex charitate, sed est aliquid aliud quod præfert amori Dei, propter quod Dei mandatū contemnit. Ad octauum dicendum, quòd delectatio quæ est 8 in considerando non habet contrarium in eodem genere, vt, scilicet aliqua alia consideratio sit ei contraria. Et hoc ideo quia species contrariorum in intellectu non sunt contrariæ, vnde delectationi quæ est in considerando album, contrariatur delectatio, quæ est in considerando nigrum. Sed quia actus voluntatis consistit in motu animæ ad rem, sicut res in seipsis sunt contrariæ, ita motus voluntatis in contraria sunt contrarii. Desiderium enim dulcis contrariatur desiderio amari. Et secundum hoc amor Dei, contrariatur amori peccati, quod excludit à Deo. Cōsideratio autem in qua non est contrarietas non est proprius actus charitatis, qui ab ipsa elicitur: sed solū ab ipsa imperatur quasi eius effectus. Ad nonum dicendum, quòd charitas quæ 9 est vniuersalis motor virtutum cum impeditur in his quæ pertinent ad vnam virtutem, per peccatum mortale impeditur in suo vniuersali obiecto. Et ob hoc vniuersaliter in omnibus impeditur. Non est autē sic cū vniuersale mobile sic impeditur in particulari effectu, q⁹ non impeditur in his quæ pertinent ad vniuersalem virtutem. Ad decimum di- 10 cendū, quod licet spes & fides habeant Deum pro obiecto,

Universidad de Deusto
Biblioteca

non tamen eis cõpetit, quod sint forma aliarum virtutum, sicut cõpetit charitati ratione supradicta. Et ideo licet charitas non sit informis, spes tamen & fides esse possunt informes. Ad vndecimum dicendum, quod non facit virtutem informem defectus cuiuscunque perfectionis: sed ille tantum defectus, qui tollit ordinẽ vltimi finis. Qui quidem ordo existit in charitate vitæ, licet charitas vitæ non habeat perfectionẽ primæ, quæ est secũdum fruitionem propriam & perfectam. Ad duodecimum dicendũ, quod actus imperfecti possunt esse habentis charitatem, sed non sunt charitatis. Non enim quilibet actus agentis est actus cuiuslibet formæ in agente existentis. & præcipue in rationali natura quæ habet libertatem ad hoc quod vtatur habitu in ea existente. Ad decimumtertiũ dicendum, quod licet non quælibet ignorantia propriorum principiorum excludat scientiam, tamen ignorantia principiorum communium tollit scientiam. Eis enim ignoratis necesse est ignorare artem, vt dicitur in primo Elencho. vltimus autẽ finis se habet sicut principium communissimum. Et ideo huius deordinatio ab vltimo fine per peccatum mortale, tollit totaliter charitatem, non autem quælibet deordinatio particularis, vt patet in peccatis venialibus. Ad decimumquartum dicendum, quod quicunque per inconuenientiam agit contra bonum quod amat, existimat bonum non totaliter perdi per hoc quod incontinenter agit. Si enim aliquid amans ciuitatem aliquam vel proprij corporis salutem, existimaret se alterũ horum perdere, per hoc quod agit, vel totaliter abstineret, vel illud quod ageret plus diligeret: quam propriam salutem vel ciuitatis. vnde cum aliquis sciẽs se amittere Deum per peccatum mortale, quod est scire se peccare mortaliter, nihilominus hoc incontinenter agit, conuincitur plus amare quod agit, quam Deum. Ad decimumquintum dicendum, quod charitas non solum requirit hoc haberi in vniuersali acceptione, quod Deus sit super omnia diligendus, sed quod etiam in hoc actus electionis & voluntatis tendat, sicut in quoddam aliud particulare eligibile. Et hæc particularis electio excluditur per electionem contrarij, scilicet peccati excludentis à Deo. Ad decimumsextum dicendum, quod licet actus directè contrarientur actibus: sicut & habitus habitibus, tamen indirectè etiam actus contrariantur habitibus secundum conformitatem, quam habent contrariis habitibus. Nam similes actus ex similibus habitibus generantur, & similes etiam actus causant, licet non omnes habitus causentur ex actibus.

Num obiectum diligibile ex charitate sit rationalis natura.

ARTIC. VII.

Primum. SEPTIMO quæritur, vtrum obiectũ diligibile ex charitate sit rationalis natura. Et videtur quod non, quia propter quod vnumquodque & illud magis. Sed homo ex charitate diligitur propter virtutem & propter beatitudinem: ergo virtus & beatitudo, quæ non sunt creaturæ rationales sunt magis ex charitate diligendæ. Et sic creatura rationalis non est proprium obiectum charitatis. Præterea, per charitatem maxime conformamur Deo in diligendo. Sed Deus diligit omnia quæ sunt, vt dicitur Sap. vndecimo. & ex charitate diligendo seipsum qui est charitas. ergo omnia sunt diligenda ex charitate, & non solum rationalis natura. Præterea, Origen. dicit super cantica. quod vnum est diligere Deum & quæcunque bona. Sed Deus diligitur ex charitate. ergo cum omnes creaturæ sint bonæ, omnes sunt diligendæ ex charitate, & non solum rationalis natura. Præterea, sola dilectio charitatis est meritoria. Sed in dilectione cuiuslibet rei possumus mereri. ergo quamlibet rem possumus diligere ex charitate. Præterea, Deus ex charitate diligitur. ergo oportet magis ex charitate diligi, quod ab eo maxime diligitur. Sed inter omnia creata maxime diligitur à Deo bonum vniuersi, in quo omnia comprehenduntur. ergo omnia sunt ex charitate diligenda.

Præterea, diligere magis pertinet ad charitatem quam credere. Sed charitas omnia credit, vt dicitur primę ad Corinthios duodecimo. ergo multo magis omnia diligit.

Præterea, natura rationalis perfectissimè inuenitur in Deo. Si igitur natura rationalis sit obiectũ charitatis, oporteret quod Deum ex charitate diligeremus. Sed hoc videtur esse impossibile, quia amor charitatis est amor perfectus. Deinde quia Deum perfecte in hac vita diligere non possumus, quia in hac vita ipsum perfectè non cognoscimus. Non enim cognoscimus de Deo quid est, sed solum quid non est. Dilectio autem præsupponit cognitionem, cum nihil deligatur nisi cognitum. ergo rationalis vel intellectualis natura non est proprium obiectum charitatis.

Præterea, plus distat ad homine Deus, quam quælibet alia creatura. Si ergo aliquas creaturas non diligimus ex charitate, multo minus Deum ex charitate diligere possumus. Præterea, in Angelis etiam est intellectualis natura. Sed Angeli non sunt ex charitate diligendi. vt videtur. ergo intellectualis natura non est proprium obiectum charitatis. probatio mediæ. Amicitia in aliqua cõmunicatione vitę cõsistit, nam conuiuere est proprium amicorum secundum Philosophum in lib. Ethico. Sed non videtur esse aliqua communicatio vitæ nobis & angelis. Non enim communicamus in vita naturæ cum Angelis, cum sint multo præstantioris naturæ, quam homo. Neque iterum in vita gloriæ. quia dona gratiæ & gloriæ dantur à Deo, secundum virtutem recipientis. secundum illud, Math. 24. Dedit vnicuique secundum propriam virtutem. virtus autem Angeli est multo maior, quam hominis. ergo Angeli non communicant in aliqua vita cum hominibus. Præterea, natura rationalis inuenitur etiam in ipso homine ex charitate diligente. Sed homo seipsum non debet ex charitate diligere, vt videtur. ergo charitatis obiectum non est rationalis natura, probatio mediæ. De actibus virtutum dantur præcepta legis. Sed non datur aliquod præceptum legis de hoc, quod aliquis diligat seipsum, ergo diligere non est actus charitatis. Præterea, Grego. dicit in quadam Homil. quod charitas minus quam inter duos haberi non potest. non potest ergo quis seipsum ex charitate diligere. Præterea, sicut iustitia consistit in communicatione, ita & amicitia secundum Philosophum in 4. Ethico. Sed iustitia propriè loquendo non est hominis ad seipsum, vt dicitur in 5 Ethico. ergo neque amicitia, & ita neque charitas. Præterea, nihil quod computatur in vitium est actus charitatis. Sed amare seipsum computatur homini in vitium. secundum illud secundę Timoth. tertio. Instabunt tempora periculosa, & erunt homines seipsos amantes. ergo diligere seipsum non est actus charitatis, & ita natura rationalis non est proprium obiectum charitatis. Præterea, corpus humanum est pars rationalis naturæ scilicet humanæ. Sed corpus humanum non videtur esse diligendum ex charitate, quia secundum Philosophum in nono Ethicorum, vituperantur qui amant seipsos, secundum exteriorem naturam, ergo natura rationalis non est obiectũ charitatis. Præterea, nullus habens charitatem refugit illud quod ex charitate diligit. Sed sancti habentes charitatem refugiunt corpus, secundum illud Romanorum septimo: Quis me liberabit de corpore mortis huius? Et sic corpus non est diligendum ex charitate, & sic idem quod prius. Præterea, nullus tenetur ad implendum, quod non potest scire. sed nullus potest scire se habere charitatem. ergo nullus tenetur ad diligendum creaturam rationalem ex charitate. Præterea, cum dicitur, creatura rationalis diligitur ex charitate, hæc præpositio Ex, designat habitudinem alicuius causæ. Sed non potest designare habitudinem causæ materialis, quia charitas non est aliquid materiale, sed spirituale. Neque iterum habitudinem causæ finalis, quia finis diligendi ex charitate, est Deus, non autem charitas. Similiter etiam neque habitudinem causæ efficientis, quia Spiritus sanctus est qui nos ad diligendum mouet secundum illud Roma. quinto. Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctũ, qui datus est nobis. Neque iterum habitudinem causæ formalis, quia charitas nec est forma intrinseca, cum non sit de essentia rei. Neque est forma extrinseca exemplaris, quia sic omnia quæ diliguntur ex charitate traherentur in speciem charitatis, sicut exemplata, trahuntur ad speciem exemplaris. ergo creaturæ rationales non sunt diligendæ ex charitate. Præterea, Augustinus dicit in primo de Doctrina Christiana, quod proximus est ille à quo nobis beneficium impenditur. Sed a Deo nobis beneficia impenduntur. ergo Deus est proximus nobis, & ita inconuenienter ponitur ab Augustino, Deus aliud diligibile ex charitate, & aliud proximus. Præterea, cum Christus sit mediator inter Deum & hominem, videtur quod debeat poni aliud diligibile, quam Deus, & quam proximus. Et sic sunt quinque in Charitate diligibilia, & non tantum quatuor vt Augustinus dicit.

SED

Contra. SED CONTRA est quod dicitur Leuit. 19. Diliges proximum tuum sicut teipsum Glo. proximũ non tantum propinquitate sanguinis, sed societate rationis, ergo secundum quod aliquid habet societatem nobiscum in natura rationali, sic est diligibile ex charitate. Natura ergo rationalis est obiectum charitatis.

CONCLVSIO.

Non solum Deus est ex charitate diligendus, sed omnes creaturæ, quæ ad ipsum Deum ordinari possunt.

RESP. RESPONDEO dicendũ, quod cum quęritur de his, quæ subiiciũtur actui alicuius potentiæ, vel habitus oportet considerare formalem rationem obiecti illius potentiæ vel habitus, secundum enim quod aliqua se habent ad illam rationem, sic se habent ad hoc, quod subiiciantur illi potentiæ vel habitui, sicut visibilia, secundũ quę se habent ad rationem visibilis, secundum eandẽ rationem habẽt visibilia, quod sint visibilia per se vel per accidens. Cũ autem amoris vniuersaliter sumpti obiectum sit bonũ cõmuniter sumptũ, necesse est quod cuiuslibet specialis amoris sit aliquod spirituale bonum obiectum, sicut amicitiæ naturalis quæ est ad consanguineos proprium obiectum est bonum naturale, secũdum quę trahitur à parẽtibus. In amicitia autẽ politica obiectum est bonum ciuitatis, vnde & charitas habet quoddam speciale bonũ, vt proprium obiectum, scilicet bonum beatitudinis diuinæ, vt supra dictum est. Secũdum igitur quod aliqua se habent ad hoc bonum, sic se habẽt ad hoc, quod sint diligibilia ex charitate. Sed considerandum est quod cum amare sit velle bonum alicui, dupliciter dicitur aliquid amari, aut sicut id cui volumus bonũ, aut sicut bonum quod volumus alicui. Primo ergo modo illa tantũ possunt ex charitate amari, quibus possumus velle bonum beatitudinis æternæ, hæc autem sunt, quæ nata sunt huiusmodi bonum habere, vnde cum sola intellectualis natura sit nata habere bonum beatitudinis æternæ, sola intellectualis natura est ex charitate diligibilis, secundum quod diligi dicuntur ea quibus volumus bonum. Et propter hoc, secundum quod diuersimodè aliqua possunt habere beatitudinem æternam, secundum hoc distinguuntur ab Aug. 4. diligenda ex charitate. Est enim aliquid habens beatitudinem æternam per suam essentiam, & hoc est Deus, & aliquid habens per participationem, & hoc est creatura rationalis, tam illa quæ diligit quam aliæ creaturæ, quæ ei associari possunt in participatione beatitudinis. Aliquid autem est, ad quod pertinet habere beatitudinem æternam, per solam redundantiam quandam, sicut corpus nostrum quod glorificatur per redundantiam gloriæ ab anima in ipsum, vnde diligendus est ex charitate Deus, vt radix beatitudinis, quilibet autem homo debet seipsum ex charitate diligere, vt participet beatitudinem, proximum autem vt socium in participatione beatitudinis, corpus autem proprium secundum id, quod ad ipsum redũdat beatitudo, secundo vero modo prout, scilicet dicuntur diligi illa bona, quæ volumus aliis, diligi possunt ex charitate omnia bona, inquantum sunt quædam bona eorum, qui possunt habere beatitudinem. Omnes enim creaturæ sunt homini via ad tendendum in beatitudinem, & iterum omnes creaturæ ordinantur ad gloriam Dei, inquantum in eis diuina bonitas manifestatur. Nunc igitur omnia ex charitate diligere possumus, ordinando tamen ea in illa, quæ beatitudinem habent vel habere possunt. Cõsiderandum etiam est, quod sic se habẽt dilectiones adinuicem, sicut & bona, quæ sunt earum obiecta, vnde cum omnia bona humana ordinentur in beatitudinem æternam, sicut in vltimũ finem, dilectio charitatis sub se cõprehendit omnes dilectiones humanas, nisi tantum illas, quæ fundantur super peccatum, quod nõ est ordinabile in beatitudinem, vnde quod aliqui consanguinei diligant se inuicem, vel aliqui conciues, vel simul peregrinantes, vel quicunque tales, potest esse meritorium, & ex charitate. Sed quod aliqui ament seinuicem propter communicationem in rapina vel adulterio, hoc non potest esse meritorium neque ex charitate.

Idem 2. 2. q. 25. art. 3. Et 3. scrip. dist. 28. art. 3.

Idem 2. 2. q. 2 ſ. ar. 12.

Quæ sint ex charitate diligenda.

Non est hæc amicitia inter malos.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendum, quod virtutẽ & beatitudinem diligimus ex charitate, inquantum hoc volumus his, quibus competit habere beatitudinem. Ad secundum dicendum, quod Deus diligit omnia ex charitate, non ita quod velit eis beatitudinem, sed ordinans ea ad seipsum, & ad alia quæ beatitudinem habere possunt. Ad tertium dicendum, quod omnia bona sunt in Deo sicut in primo principio. Et sic Orig. intellexit quod vnum est diligere Deum, & quæcunque bona. Ad quartum dicendum, quod omnia diligere possumus meritoriè ordinando ea, in illa quæ sunt capacia beatitudinis, non autem volẽdo eis beatitudinem. 3 4

Ad quintum dicẽdum, quod in bono vniuersi, sicut principium, continetur rationalis natura, quæ est capax beatitudinis, ad quam omnes aliæ creaturæ ordinantur. Et secũdum hoc cõpetit & Deo & nobis bonum vniuersi maximè ex charitate diligere. Ad sextum dicendum, q̃ sicut charitas credit omnia credibilia, ita diligit omnia, secundum q̃ sunt ex charitate diligibilia. Ad septimum dicendum, q̃ Deum non possumus hic illa perfectione diligere, qua diligemus eum in prima per essentiam vidẽtes. Ad octauum dicendum, quod distantia creaturarum aliquarum non est causa, cur non diligantur ex charitate, sed quia non sunt capaces beatitudinis. Ad nonum dicendũ, quod Angeli nõ communicãt nobiscum in vita naturæ, quantum ad speciẽ, sed solum quantum ad genus rationalis naturæ, sed possumus cum eis communicare in vita gloriæ. Quod autem dicitur. Dedit vnicuique secundũ propriam virtutem, non est referendum tantum ad virtutẽ naturæ, Erroneum est enim dicere, quod dona gratiæ & gloriæ dentur secundum mensuram naturalium. Sed intelligenda est virtus, quæ est etiã per gratiam, per quam datur hominibus, vt possint mereri æqualem gloriam Angelis. Ad decimum dicẽdum, quod lex scripta data est in auxilium legis naturæ, quæ erat obtenebrata per peccatum. Non autem erat sic obtenebrata quin moueret ad diligendum ad hoc, quod homo diligeret seipsum, & corpus suum, sed erat obtenebrata quantum ad hoc quod non mouebat in dilectionem Dei & proximi. Et ideo in lege scripta danda fuerunt præcepta de dilectione Dei & proximi. In quibus tamen comprehenditur etiam, quod aliquis diligat seipsum. Quia cum inducimur ad diligendum Deum, inducimur ad desiderandum Deũ, per quod maximè nos ipsos amamus volentes nobis summum bonum. In præcepto autem de dilectione proximi dicitur. Diliges proximum tuum sicut teipsum, in quo includitur dilectio suiipsius. Ad vndecimum dicendum, quod licet amicitia non possit haberi ad seipsum propriè loquẽdo, tamẽ amor ad seipsum habetur, vt enim dicitur in nono Ethicorum, amicabilia quæ sunt ad alterum, venerunt ex amicabilibus quæ sunt ad seipsum. Secundum vero quod charitas significat amorem, sic aliquis seipsum ex charitate diligere potest. Sed Gregorius loquitur de charitate, secũdum quod includit rationem amicitiæ. Ad duodecimum dicendum, quod licet amicitia sit in communicatione ad alterum, sicut & iustitia, tamen amor non de necessitate est ad alterum, qui sufficit ad rationem charitatis. Ad decimumtertium dicẽdum, quod amantes seipsos vituperantur inquantum plus debito seipsos diligunt. Quod quidem non contingit quantum ad bona spiritualia, quia nullus potest nimis amare virtutes, sed quantum ad bona exteriora corporalia potest aliquis nimis amare seipsum. Ad decimumquartum dicẽdum, quod non quicunque amat seipsum secundum exteriorem naturam culpatur, sed qui exteriora bona quærit vltra modum virtutis. Et sic ex charitate corpus nostrum diligere possumus. 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14

Ad decimumquintum dicendum, quod charitas non refugit corpus, sed corporis corruptionem, inquantum corpus, quod corrumpitur, aggrauat animam, vt dicitur Sapientiæ nono. Et propter hoc Apostolus significanter dixit de corpore mortis huius. Ad decimumsextum dicendum, quod ex hoc, quod homo nescit pro certo se habere charitatem, non sequitur, quod non possit ex charitate diligere, sed quod non possit iudicare, an ex charitate diligat, vnde à nobis requiri potest quod est charitate diligamus, non autem quod iudicemus nos ex charitate diligere, vnde Apostolus dicit primæ Corinthiorum quarto. Neque meipsum iudico, sed qui me iudicat dominus est. Ad decimumseptimum dicendum, quod cum dicitur aliquis diligere proximum ex charitate, hæc præpositio, Ex: potest designare habitudinem causæ finalis, efficientis, & formalis. Finalis quidem inquantum dilectio proximi ordinatur ad dilectionem Dei, sicut ad finem, vnde dicitur primæ ad Timothæum primo. Finis præcepti est charitas, quia, scilicet dilectio Dei est finis obseruationis præceptorum. In habitudine autem causæ efficientis, inquantum 15 16 17

Universidad de Deusto
Biblioteca

charitas est habitus inclinans ad diligendum, sic se habet ad actum dilectionis, sicut calor ad calefactionem. In habitudine autem causæ formalis, inquantum actus recipit speciem ab habitu, sicut & calefactio à calore. Ad decimumoctauum dicendum, quod ratio proximi saluatur & in eo qui dat beneficia, & in eo qui recipit. Non tamen quod quicunque dat beneficia, sit proximus, sed requiritur quod inter proximos sit communicantia aliquo ordine, vnde Deus licet det beneficia, non tamen potest dici nobis proximus, Sed Christus, inquantum est homo, dicitur nobis proximus, prout nobis dat beneficia. Vnde patet responsio ad vltimum.

Num diligere inimicos sit de perfectione consilij.

ARTIC. VIII.

Primum. OCTAVO quæritur, vtrum diligere inimicos sit de perfectione consilij. Et videtur quod non. Quod enim cadit sub præcepto, nõ est de perfectione consilij: sed diligere inimicũ cadit sub præcepto illo, videlicet: Diliges proximum tuum sicut teipsum. Nam nomine proximi intelligitur omnis homo, vt Auguſt. dicit in lib. de Doctrina Christiana. ergo diligere inimicum, non est de perfectione consilij. Sed dicendum, quod est de perfectione consilij dilectio inimicorum, quantum ad exhibitionem familiaritatis & aliorum effectuum charitatis. Sed contra, omnem proximum tenemur ex charitate diligere. Sed dilectio charitatis non est tantum in corde, sed etiam in opere. Dicitur enim primæ Ioan. 3. Non diligamus verbo, neque lingua, sed opere & veritate. ergo etiam quantum ad effectus charitatis dilectio inimicorum cadit sub præcepto. Præterea, Matt. 5. similiter dicitur: Diligite inimicos vestros, & benefacite his qui oderunt vos. Si igitur diligere inimicos cadit sub præcepto, & benefacere eis cadit sub præcepto, quod pertinet ad effectus charitatis. Præterea, ea quæ pertinent ad perfectionem cõsiliorum, non fuerunt in veteri lege tradita, quia vt dicitur Hebræ. septimo: Nihil perfectum adduxit lex. Sed in veteri lege fuit traditum quod ad inimicos non solum affectus dilectionis haberetur, sed etiam effectus dilectionis eis impenderetur. Dicitur enim Exod 23. Si occurreris boui inimici tui, aut asino erranti, reduc ad eum. Et Leuit. 19. Ne oderis fratrem tuum in corde tuo, sed publice argue eum ne habeas super illo peccatum. Et Iob 31. Si gauisus sum ad ruinam eius qui me oderat, & exultaui, quod inuenisset eum malum. Non enim dedi ad peccãdum guttur meum. Et prouer. 25. Si esurierit inimicus tuus ciba illum, si sitierit da ei aquam bibere. ergo diligere inimicum etiam quãtum ad exhibitionem effectuum charitatis, non est de perfectione consilij. Præterea, consilium non contrariatur legis præcepto. vnde dominus perfectionem nouæ legis traditurus præmisit Matth. quinto: Non veni soluere legem, sed adimplere. Diligere autem inimicos videtur contrariari præcepto legis, quia dicitur Matth. quinto: Diliges amicum tuum & odio &c. ergo dilectio inimicorum non cadit sub perfectione consilij. Præterea, dilectio habet proprium obiectum in quod inclinat, quia sicut dicit Augustinus, Pondus meum est amor meus. Sed proprium obiectum dilectionis non videtur esse inimicus, sed magis dilectioni repugnans. ergo non est de perfectione charitatis, quod aliquis diligat inimicum. Præterea, perfectio virtutis non cõtrariatur inclinationi naturę, sed magis per virtutem inclinatio naturę perficitur. Natura autem mouet ad hoc quod inimicus odio habeatur, quælibet enim res naturalis repudiat suum contrarium. ergo non est de perfectione charitatis quod inimicus diligatur. Præterea, perfectio charitatis & cuiuslibet virtutis cõsistit in assimilatione ad Deum. Sed Deus amicos diligit & inimicos odit secundum illud Malac. primo: Iacob dilexi, Esau odio habui. ergo non est de perfectione charitatis quod aliquis diligat inimicos, sed magis quod eos odio habeat. Præterea, dictio charitatis directe respicit bonum vitæ æternæ. Sed aliquibus inimicis nostris non debemus velle bonũ vitæ æternæ, quia vel sunt damnati in inferno, vel adhuc viuentes sunt reprobati à Deo. ergo diligere inimicos nõ pertinet ad perfectionem charitatis. Præterea, cum quem tenemur ex charitate diligere, non possumus licitè occidere, nec velle eius mortem, aut quodcunque malum, quia de ratione amicitiæ est: quod amicos velimus esse, & viuere. Sed nos licite possumus aliquos occidere, quia secundum Apostolum Romano. decimotertio, Potestas secularis Dei minister est, vindex in iram ei qui male agit. non ergo tenemur inimicos diligere. Præterea, Philosophus in lib. Topicorum docet sic argumentari in contrariis. Si diligere amicos est bonum & eis benefacere, diligere inimicos & eis benefacere malum est. Sed nullum malum perfectionem habet charitatis, nec cadit sub consilio. ergo diligere inimicum non pertinet ad perfectionem consilij. Præterea, amicus & inimicus sunt contraria. ergo & diligere amicum & diligere inimicum sunt contraria. Contraria autem non possunt esse simul. Cum igitur teneamur ex charitate diligere amicos, non potest cadere sub consilio, quod inimicos diligamus.

Præterea, consilium non potest esse sub impossibili. Sed diligere inimicum videtur impossibile, cum sit contra inclinationem naturæ. ergo diligere inimicum non cadit sub consilio. Præterea, implere consilia perfectorum est. perfecti autem maxime fuerunt Apostoli, qui tamen non dilexerunt inimicos quantum ad affectum & effectum. legitur enim de beato Thoma apostolo, quod imprecatus sunt illi qui manu alapam ei dederat, vt manus eius in conuiuio à canibus deportaretur. ergo diligere inimicos quantum ad affectum & effectum non cadit sub perfectione consilij.

Præterea, imprecari mala, præcipue damnationis æternæ opponitur dilectioni, & quantum ad affectum & quantum ad effectum. Sed prophetæ imprecati sunt mala suis aduersariis. Dicitur enim in Psal. Deleantur de libro vitæ & cum iustis non scribantur. Et iterũ, Veniat mors super illos & descendãt in infernum viuentes. ergo diligere inimicos non est de perfectione charitatis. Præterea, de ratione amicitiæ veræ est, vt aliquis propter seipsum diligatur. Charitas autem includit amicitiam, sicut perfectum, minus perfectum. Diligere autem inimicum propter seipsum contrariatur charitati, qua solus Deus propter seipsum diligitur. Non ergo cadit sub consilij perfectione, vt inimicus diligatur. Præterea, id quod cadit sub perfectione consilij melius est & magis meritorium, quam id quod sub necessitate præcepti. Sed diligere inimicum non est melius neq; melioris meriti, quam diligere amicum, quod manifestè cadit sub necessitate præcepti, quia si bonum est diligere aliquod bonum, melius est & magis meritorium diligere, quod melius est. Melior autem est amicus inimico. Non ergo diligere inimicum est de perfectione consilij. Sed dicebatur, quod diligere inimicum maioris meriti est, quia est difficilius. Sed contra diligere inimicum est difficilius, quam diligere Deum ergo eadem ratione maioris meriti esset diligere inimicum, quam Deum. Præterea, signum generati habitus est delectatio operis, vt dicit Philosophus in secundo Ethico. Sed diligere amicum est delectabilius, quam diligere inimicum. ergo est magis virtuosum, & per consequens magis meritorium. Et sic diligere inimicum non cadit sub perfectione consilij.

Contra. SED CONTRA est quod Augustinus dicit in Ench. perfectorum filiorum Dei est diligere inimicos, in quo quidem se quilibet debet fidelis ostendere.

CONCLVSIO.

Cum ex charitate omnes homines propter Deum diligere debeamus, inimicos in communi ex charitate diligere, & non odire, tenemur & de necessitate præcepti, aliquando vero inimicum diligere actu illi benefaciendo, & humanitatis signa exhibendo, consilium est.

RESP. RESPONDEO dicendum, quod diligere inimicos aliquo modo cadit sub necessitate præcepti, & aliquo modo sub consilij perfectione. Ad cuius euidentiam sciendum est, quod sicut supra dictum est proprium & per se obiectum charitatis est Deus. & quicquid ex charitate diligitur, ea ratione diligitur, qua ad Deum pertinet. sicut si diligimus aliquem hominem, diligimus per consequens omnes ei attinentes, etiam si sint nobis inimici. Constat autem quod omnes homines ad Deum pertinent, inquantum sunt ab ipso creati & capaces beatitudinis, quæ in fruitione ipsius consistit. Manifestum est ergo quod ista ratio dilectionis, quam respicit charitas, in omnibus hominibus inuenitur. Sic ergo in eo qui contra nos inimicitiam exercet, est duo inuenire. vnum quod est ratio dilectionis, scilicet quod ad Deum pertinet, & aliud quod est ratio odij, scilicet quod nobis aduersatur. In quocunque autẽ inuenitur ratio dilectionis, & ratio odij, si prætermissa dilectione in odium conuertamur: manifestum est quod id quod est ratio odij præponderat in corde nostro, eo ꝙ est ratio dilectionis. Sic ergo si aliquis inimici suum odio habeat, inimicitia illius præponderat in corde suo amori diuino. Magis ergo odit amicitiam illius, quam diligat Deum. Tantum autem odimus aliquid, quantum diligimus bonum quod nobis per inimicum subtrahitur. Relinquitur ergo quod quicunque inimicum odit, aliquod bonum creatum diligit plus quam Deum, quod est contra præceptum charitatis, habere igitur odio inimicum est contrarium charitati, vnde necesse est quod si ex præcepto charitatis tenemur, quod dilectio Dei præponderet in nobis dilectioni cuiuslibet alterius rei: & per consequens odio contrarij. Sequitur ergo quod ex necessitate præcepti teneamur diligere inimicos. Sed tamẽ considerandum, quod cum ex præcepto charitatis teneamur proximos diligere, non se extendit ad hoc præceptum, quod quemlibet proximum actu diligamus in speciali, aut vnicuique specialiter bene faciamus: quia nullus sufficeret ad cogitãdum de omnibus hominibus, vt specialiter vnumquemque actu diligeret. Nec etiã aliquis sufficeret ad benefaciendum vel seruiendum singulariter vnicuique. Tenemur tamen etiam in speciali aliquos diligere & eis prodesse, qui nobis aliqua alia amicitiæ ratione cõiuncti sunt. Nam omnes aliæ licitæ dilectiones sub charitate comprehenduntur, vt supra dictum est, vnde dicit Augu. cum omnibus prodesse non possis, his potissimum consulendum est qui pro locorũ & temporum vel quarumlibet rerũ opportunitatibus cõstrictius tibi quasi quadam sorte iunguntur, pro sorte enim habendum est quo quisque tibi temporaliter colligatius adhæret, ex quo eligis potius illi dandum esse. Ex quo patet, quod non tenemur ex charitatis præcepto, vt dilectionis affectu, vel operis effectu moueamur in speciali ad eum, qui nulla alia constrictione nobis coniungitur: nisi forte pro loco & tempore, vtpote, si videremus eum in aliqua necessitate, per quam sine nobis ei succurri non posset. Tenemur tamen affectu & effectu charitatis, quo omnes proximos diligimus & pro omnibus oramus: non excludere etiam illos, qui nulla nobis speciali constrictione coniunguntur, vtputa, illos qui sunt in India vel in Æthiopia. Cum etiam ad inimicum nulla alia vnio nobis remaneat, nisi sola vnio charitatis, ex necessitate præcepti teneremur diligere eos in communi & affectu & effectu, & in speciali quando necessitatis articulus immineret. Sed quod homo specialem affectum & effectum dilectionis, quem ad alios sibi coniunctos impendit inimicis exhibeat propter Deum, hoc perfectæ charitatis est, & sub consilio cadit. Ex perfectione enim charitatis procedit quod sola charitas sic moueat ad inimicum, sicut ad amicum mouet & charitas, & specialis dilectio. Manifestum est autem, quod ex perfectione actiuę virtutis procedit, ꝙ actio agentis ad remota procedat. Perfectior enim est ignis virtus, per quam non solum propinqua, sed remota calefiunt. Ita & perfectior est charitas, per quam non solum ad propinquos, sed etiam ad extremos, & vlterius ad inimicos, non solum generaliter, sed etiam specialiter & diligendo & benefaciendo mouemur.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendum, quod dilectio inimicorum sub præcepto continetur, sicut dictum est. Ad secundum dicendum, quod sicut per affectum, ita & per effectum inimicos diligere debemus, vt dictum est, vnde etiam patet responsio ad tertium. Ad quartum dicẽdum, quod illæ auctoritates veteris testamẽti loquuntur in casu necessitatis, quando ex præcepto tenemur benefacere inimicis, vt dictum est. Ad quintum dicendum, quod hoc quod dicitur, odio habebis inimicum tuum: in toto veteri testamento non inuenitur: sed hoc erat ex traditione scribarum, quibus visum fuit hoc esse addendum, quia dominus præcepit filiis Israel persequi inimicos suos. Vel dicendum est, quod hæc vox, odio habebis inimicum tuum, non est accipienda, vt iubentis iusto, sed vt permittentis infirmo, vt Augustinus dicit in libro de Sermone domini in monte, vel sicut etiam Augustinus dicit contra Faustum, non debent homines, inimicos odire, sed vitium. Ad sextum dicendum, quòd inimicus, vt inimicus, non est obiectum dilectionis, sed inquantum pertinet ad Deum, vnde hoc debemus in inimico odire, quod ipse nos odit, & desiderare, quod nos diligat. Ad septimum dicendum, quod ex natura homo omnem hominem diligit, vt etiam Philosophus dicit in 8. Ethico. Sed quod aliquis sit inimicus, est ex aliquo quod naturæ superadditur, ex quo non debet tolli naturæ inclinatio. Charitas ergo dum ad dilectionẽ inimicorum mouet, perficit naturalem inclinationem. Secus autem est de illis, quæ habent contrarietatem ex sua natura, sicut ignis, & aqua, lupus, & ouis. Ad octauum dicendum, quod Deus non odit in aliquo, quod suum est scilicet bonum naturale vel quodcunque aliud, sed solum illud quod suum non est, scilicet peccatum. Et sic etiam nos in hominibus debemus diligere, quod Dei est, & odire quod est alienum à Deo. Et secundum hoc dicitur in Psal. perfecto odio oderam illos. Ad nonum dicendum, quod præscitos & damnatos non debemus diligere ad habẽdum vitam æternam, quia iam sunt totaliter per diuinam sententiam ab ea excluſi, possumus tamen eos diligere, vt cætera Dei in quibus diuina iustitia manifestatur, sic enim eos Deus diligit, præscitos enim nondum damnatos debemus diligere, ad vitam æternam habendam, quia hoc nobis non constat, & præscientia diuina ab eis non excludit possibilitatem perueniendi ad vitam æternam. Ad decimum dicendum, quod licitè potest ille, ad quem ex officio pertinet malefactores punire, vel etiam occidere, eos ex charitate diligendo. Dicit enim Gregorius in quadam Homilia, quod iusti persecutionem commouent, sed amantes, quia si foris increpationes per disciplinam exaggerant, intus tamen dulcedinem per charitatẽ seruant, possumus enim illis quos ex charitate diligimus velle aut inferre aliquod malum temporale propter tria, primo quidem propter eorum correctionem. Secundo inquantum aliquorum temporalis prosperitas est in detrimentum alicuius multitudinis vel etiam totius ecclesiæ, vnde dicit Gregorius vigesimoprimo Moral. Euenire plerunque solet, vt nõ amissa charitate inimici nos ruina lætificet, & rursus eius gloria sine inuidiæ culpa contristet, dum corruente eo, quosdam bene erigi credimus, & proficiente illo plerosque iniustè opprimi formidamus. Tertio ad seruandum ordinem diuinæ iustitiæ, secundum illud Psal. Lætabitur iustus cum viderit vindictam. Ad vndecimum dicendum quod huiusmodi propositiones ex quibus argumentatur Philosophus, sunt accipiendæ per se. Sicut enim diligere amicum, inquantum amicus est, bonum est, ita malum est diligere inimicum, quia inimicus est: sed bonum est diligere inimicum, inquantum ad Deum pertinet. Ad duodecimum dicendum, quod diligere amicum inquantum amicus, & inimicum inquantum inimicus, esset cõtrarium, sed diligere amicum & inimicum inquantum vterque est Dei, non est contrarium, sicut nec videre album, & videre nigrum, inquantum est coloratum. Ad decimumtertium dicendum, quod diligere inimicum inquantum inimicus est, est difficile, vel etiam impossibile, sed diligere inimicum propter aliquid magis amatum, est facile. Et sic id quod in se videtur impossibile, charitas Dei facit facile.

Ad decimumquartum dicendum, quod beatus Thomas non expetiit pœnam sui percussoris zelo vindictæ, sed propter manifestationem diuinæ iustitiæ & virtutis. Ad decimumquintum dicendum, quod imprecationes, quæ inueniuntur in prophetis sunt intelligendæ per prænunciationes, vt exponatur deleantur, id est delebuntur. Vtuntur autem tali modo loquendi, quia conformant voluntatem suam diuinæ iustitiæ eis reuelatæ. Ad decimumsextum dicendum, quod diligere aliquem propter se potest intelligi dupliciter. Vno modo, ita quod aliquid diligatur, sicut vltimus finis. Et sic solus Deus est propter se diligendus. Alio modo, vt diligamus ipsum cui volumus bonum, vt contingit in amicitia honesta, nõ autem sicut bonum quod volumus nobis, vt contingit in amicitia delectabili, vel vtili, in qua amicum diligimus, vt bonum nostrum, non quia vtilitatem, vel delectationem appetamus amico, sed quia ex amico appetimus vtilitatem & delectationem nobis sicut & diligimus alia delectabilia nobis & vtilia, vt cibum aut vestimentum. Sed cum diligimus aliquem propter virtutem, volumus ei bonum non ipsum nobis, & hoc maxime contingit in amicitia charitatis. Ad decimumseptimum dicendum, quod diligere inimicum melius est, quam diligere amicum tantum, quia perfectiorem charitatem demonstrat, vt supra dictum est: Sed si consideremus istos duos actus absolutè melius est diligere amicum, quam inimicum, & melius diligere Deum, quam amicum. Non enim difficultas, quæ est in dilectione inimici, facit ad

Universidad de Deusto
Biblioteca

rationem meriti niſi inquantum per hoc demonſtratur perfectio charitatis,quæ hanc difficultatem vincit.vnde ſi eſſet tam perfecta charitas,quæ totam difficultatem tolleret,adhuc eſſet magis meritorium:loquimur autem non in eo,qui diligit amicum ex tam perfecta charitate,quæ etiam ſe extendat ad dilectionem inimici,ſed intenſius operatur in dilectione amici, niſi per accidens, inquantum contra repugnans aliquid, cum maioti conatu operatur, ſicut & in rebus naturalibus aqua calefacta intenſius congelatur. Et per hoc patet reſponſio ad duo ſequentia.

Num ordo aliquis ſit in charitate.

ARTIC. IX.

Primum. NONO quæritur,vtrũ ordo aliquis ſit in charitate. Et videtur quod non,quia ſicut fides ſe habet ad credita, ita charitas ad diligenda. ſed fides æqualiter credit omnia credenda. ergo charitas æqualiter diligit omnia diligenda.

2 Præterea, ordo ad rationem pertinet. Charitas autẽ non eſt in ratione, ſed in voluntate. ergo ordo non pertinet ad
3 charitatem. Præterea, vbicunque eſt ordo ibi eſt aliquis gradus. Sed ſecundum Bernar. charitas gradum neſcit dignitatem non conſiderat. ergo ordo non eſt in charitate.

4 Præterea,obiectum charitatis eſt Deus,vt Augu.dicit in primo de Doctri.Chriſtiana. in proxima enim nihil diligit charitas , niſi Deum. Deus autem non eſt maior in ſeipſo quam in proximo,nec maior in vno proximo quam in alio.
5 ergo charitas non magis diligit Deum,quam proximũ vel vnum proximum quam alium. Præterea,ſimilitudo eſt ratio dilectionis.ſecundũ illud Eccl.9.Omne animal diligit ſimile ſibi.Sed maior eſt ſimilitudo hominis ad proximum ſuum, quam ad Deum. ergo nõ eſt iſte ordo in charitate.vt
6 primo diligatur Deus,ſicut Ambr. dicit. Præterea,primę Ioan.4.dicitur. Qui non diligit fratrem ſuum,quem videt, Deum quem nõ videt quomodo poteſt diligere? Arguit autem à dilectione proximi ad dilectionẽ Dei negando. Argumentum autem negatiuũ non ſumitur à minori, ſed à maio
7 ri. ergo magis diligẽdus eſt proximus , quam Deus Præterea,amor eſt vis vnitiua.vt Diony.dicit 4.c.de Diui.nom. Sed nihil eſt magis vnum alicui,quam ipſemet.ergo homo ex charitate non debet magis diligere Deum, quã ſeipſum.
8 Præterea,Aug.dicit in 1.de Doct.Chriſt.quod omnes homines æquè diligendi ſunt.ergo vnus proximus non debet
9 magis diligi, quam alius. Præterea, proximũ præcipitur alicui diligere ſicut ſeipſum. ergo omnes proximi ſunt æ-
20 qualiter diligendi. Præterea , illum magis diligimus cui maius bonũ volumus. Sed omnibus proximis volumus ex charitate vnum bonũ,quod eſt vita æterna.ergo vnum pro-
21 ximum non debemus plus diligere quam alium. Præterea, ſi ordo eſt conditio charitatis, oportet quod cadat ſub præcepto. Sed non videtur ſub præcepto cadere,quia dummodo aliquem diligamus quem debemus , non videmur peccare,ſi aliũ quemcunque diligamus plus. ergo ordo non eſt
22 conditio charitatis. Præterea,charitas viq; imitatur charitatem patriæ.Sed in patria magis amãtur meliores,non autem propinquiores.ergo videtur ſi eſt aliquis ordo charitatis,quod etiam in via magis amandi ſunt meliores & non propinquiores, quod eſt contra Ambro. qui dicit quod primo diligendus eſt Deus,ſecundo parentes,deinde filij, poſt
23 domeſtici. Præterea,ratio diligendi aliquem ex charitate eſt Deus.Sed aliquando extranei magis ſunt cõiuncti Deo quam propinqui vel etiam parẽtes.ergo ſunt magis ex cha
24 ritate diligendi. Præterea,ſicut dicit Greg.in quadam homilia, probatio dilectionis eſt exhibitio operis. Sed aliquando effectus dilectionis qui eſt beneficientia,magis exhibetur extraneo,quam proximo,vt patet in collatione Eccleſiaſticorum beneficiorum, ergo non videtur quod pro-
25 pinqui ſint magis diligendi ex charitate. Præterea,primę Ioan.tertio dicitur. Non diligamus ore, neque lingua , ſed opere & veritate. Sed aliquando plus de opere dilectionis exhibemus aliis quam parentibus , puta miles plus obedit duci exercitus , quam patri , & plus debet reddere benefactori, quam patri , ſi in æquali neceſſitate exiſtat. ergo non
26 ſunt parentes plus diligendi. Præterea,Grego.dicit quod illi quos ex ſacro fonte ſuſcepimus, magis ſunt à nobis diligendi,quam illi,quos ex carne noſtra genuimus.ergo ex-
27 tranei magis ſunt diligendi, quam propinqui. Præterea, ille eſt magis diligendus, cuius amicitia vituperabilius reſcinditur.Sed vituperabilius videtur reſcindi amicitia aliorum amicorum quos ſponte eligimus , quam propinquorum qui nobis nõ ex noſtra electione,ſed ſorte naturæ prouenerunt. ergo magis ſunt diligendi alij amici quam propinqui. Præterea,ſi ratione propinquitatis maioris, eſt a- 18
liquis magis diligẽdus,cum vxor ſit magis propinqua quæ eſt vnum corpus,& filij qui ſunt aliquid generantis ſint magis propinqui quam parentes,videtur quod ſint magis diligendi filij & vxor quam parentes. Non ergo parentes ſunt maxime diligendi. Sic igitur non videtur eſſe ordo in charitate,qui à ſanctis aſſignantur.

SED CONTRÃ eſt,quod dicitur Cantic.2. Introduxit me rex in cellam vinariam,ordinauit in me charitatem. *Contra.*

CONCLVSIO.

Aliquis eſt charitatis ordo : quo primo Deum ſuper omnia diligimus,deinde proximum,vltimo corpus noſtrum.

RESPONDEO dicendum,quod ſecundum omnem ſententiam & auctoritatem ſcripturæ indubitanter, iſte ordo in charitate ſignificandus eſt, vt Deus affectu & effectu ſuper omnia diligatur. Sed quantum ad dilectionem proximorum fuit quorundam opinio,vt ordo charitatis attendatur ſecundum effectum & non ſecundum affectum. Et fuerunt moti ex dicto Auguſtini,qui dicit, quod omnes homines æquè diligendi ſunt , ſed cum omnibus prodeſſe non poſſis,his potiſſimè conſulendum eſt, qui pro locorum & tẽporum vel quarumlibet rerum opportunitatibus conſtrictius tibi , quaſi quadam ſorte coniunguntur. Sed iſta poſitione irrationabilis videtur.Sic enim Deus prouidet vnicuique , ſecundum quod conditio eius requirit. vnde tendentibus in finem naturæ imprimitur à Deo amor & appetitus finis , ſecundum quod exigit ſua conditio vt tendat in finem. vnde quorum eſt vehementior motus , ſecundum naturam in aliquem finem , eorum etiam eſt maior inclinatio in illum,quæ eſt appetitus naturalis, vt patet in grauibus & leuibus. Sicut autem appetitus vel amor naturalis eſt inclinatio quædam indita rebus naturalibus ad fines conpaturales , ita dilectio charitatis eſt inclinatio quædam infuſa rationali naturæ , ad tendendum in Deum. Secundum igitur quod neceſſe eſt alicui tendere in Deum, ſecundum hoc ex charitate inclinatur. Tenditur autem in Deum ſicut in finem , id quod maxime neceſſarium eſt, diuinum auxilium eſt: Secundo autem auxilium quod eſt à ſeipſo,tertio autem cooperatio quæ eſt à proximo. Et in hoc eſt gradus. Nam quidam cooperantur tantum in generali, alij vero qui ſunt magis coniuncti in ſpeciali. Non enim omnes omnibus in ſpecialibus cooperari poſſent, Coadiuuat nos etiam inſtrumentaliter tantum corpus noſtrum. & etiam quæ corpori neceſſaria ſunt. vnde ſic inclinari affectum hominis per charitatem, vt primo & priucipaliter aliquis diligat Deum. Secundo autẽ ſeipſum. Tertio proximum,& inter proximos,magis illos,qui ſunt magis coniũcti & magis nati ſunt coadiuuare. Qui autem impediunt inquantum huiuſmodi ſunt odiendi quicunq; ſunt. vnde dominus dicit Luc.14.Si quis venit ad me & non odit patrem ſuum & matrẽ, non poteſt eſſe meus diſcipulus. vltimo autem diligendum eſt corpus noſtrum. Sic etiam ſecundum actum quem charitas elicit attẽdendus eſt ordo ſecundum affectum in dilectione proximorũ. Sed etiam conſiderandum eſt quod ſicut ſupra diximus etiam aliæ dilectiones licitæ & honeſtæ.quæ ſunt ex aliquibus aliis cauſis ordinari poſſunt ad charitatem. Et ſic charitas illarum dilectionum,actus imperare poteſt. Et ſic quod magis ſecũdum aliquam illarum dilectionum diligitur,magis diligitur ex charitate imperante. Manifeſtum eſt autem quod ſecũdum dilectionem naturalem propinqui plus diligũtur, etiam ſecundum affectum,& ſecundum dilectionem ſocialem,plus coniuncti,& ſic de aliis dilectionibus.vnde manifeſtum ſit, quod etiam ſecundum affectum vnus proximorum magis eſt diligendus, quam alius, & charitate imperante actus aliarum amicitiarum licitarum. *RESP. Communis ſententia. Idem 2.2.q. 26.art.1.Et 3.ſcrip. diſt. 29.q.1.ar.1. Opinio. Reprcha.*

AD PRIMVM ergo dicendum,quod obiectum fidei eſt verum.vnde ſecundum quod contingit eſſe aliquid magis verum,ſic etiam contingit aliquid magis credere. Cum autem veritas conſiſtat in adæquatione intellectus & rei,ſi conſideretur veritas ſecundum rationẽ æqualitatis,quę nõ recipit magis & minus, ſic non cõtingit eſſe aliquid magis & minus verum.Sed ſi conſideretur ipſum eſſe rei,quod eſt ratio veritatis,ſicut dicitur in 2. Metaph. eadem eſt diſpoſitio rerum in eſſe, & veritate. vnde quæ ſunt magis entia *Ad primũ.*

ſunt

ſunt magis vera. Et propter hoc etiam in ſcientiis demonſtratiuis magis creduntur principia,quam concluſiones.Et ſic etiam contingit in his quæ ſunt fidei , vnde Apoſtolus primę ad Corinthios 15.probat reſurrectionem mortuorum
2 futuram per reſurrectionem Chriſti. Ad ſecundum dicendum , quod ordo rationis eſt , vt ordinantis,ſed voluntatis,vt ordinatæ.Et ſic conuenit ordo charitati. Ad tertiũ
3 dicendum , quod charitas gradum neſcit amantis ad amatum,quia vnit vtrunque,ſed duorũ diligibilium non ignorat. Ad quartum dicendum, quod licet Deus non ſit ma-
4 ior in vno,quam in alio, tamẽ magis & perfectius eſt in ſeipſo,quam in creatura, & in vna creatura quã in alia. Ad
5 quintum dicẽdum, quod in dilectione cuius principale obiectum eſt ipſe diligens , neceſſe eſt quòd magis diligatur id,quod eſt diligẽti ſimilius, ſicut accidit in dilectione naturali. Sed in dilectione charitatis principale obiectum eſt ipſe Deus , vnde magis diligendum eſt ex charitate , quod
6 magis eſt vnum cum Deo, cæteris paribus. Ad ſextum dicendum,quod Apoſtolus argumentatur ſecundũ eos qui viſibilibus præcipue inhærent , à quibus viſibilia inuiſibili
7 bus magis diliguntur. Ad ſeptimum dicendũ , quod vnitate naturæ nihil eſt magis vnum quam nos,ſed vnitate affectus,cuius obiectũ eſt bonum : ſummè bonum debet eſſe
8 magis nobis vnum quam nos. Ad octauum dicendũ,quod omnes homines ſunt æquè diligendi, inquantum omnibus æquale bonum,velle debemus,ſcilicet vitam æternam. Ad
9 nonum dicendum , quòd proximum monetur aliquis diligere ſicut ſeipſum: non tamen quantum ſeipſum , propter quod non ſequitur,quod omnes proximi ſunt æqualiter di-
10 ligendi. Ad decimum dicendum, quod aliquem dicimus magis diligere,non ſolum quia maius bonum ei volumus, ſed etiam quia intenſiori affectu idem bonum ei optamus. Et ſic licet omnibus optemus vnum bonum , quod eſt vita
11 æterna:non tamen omnes æqualiter diligimus. Ad vndecimum dicendum,quod non poteſt eſſe quod alicui impendamus de dilectione quod debemus, ſi alium quem minus diligere debemus amplius diligamus, poteſt enim contingere,quod in neceſſitatis articulo amplius ſubueniatur alteri in derogationem eius,quem plus amare debemus. Ad
12 duodecimum dicendum , quod illi qui ſunt in patria , ſunt coniuncti vltimo fini, & ideo ſolum illorum dilectio regulatur ex ipſo fine , vnde ordo charitatis in eis non attenditur,niſi ſecundum propinquitatem ad Deũ. Et propter hoc Deo propinquiores magis amãtur. Sed in via nobis eſt neceſſarium tendere in finem , & ideo ordo dilectionis attenditur etiam ſecundum menſuram auxilij, quod ex aliis conſequitur ad tendendum in finem. Et ſic non ſemper meliores magis amantur: ſed attenditur etiam ratio propinquitatis,vt ex vtroque cõiunctim ſumatur ratio maioris dile-
13 ctionis. Et per hoc etiam patet reſponſio ad 13. Ad decimumquartum dicendũ,q; prælatus aliquis non poteſt con-
14 ferre beneficia inquantum eſt Petrus vel Martinus, ſed inquantũ eſt magiſter Eccleſię.Et ideo in collatione eccleſiaſticorum beneficiorum non debet attendere propinquitatem ad ſe,ſed propinquitatem ad Deũ , & vtilitatem eccleſiæ , ſicut diſpenſator alicuius familiæ , attendere debet in diſpenſando res domini ſui, ſeruitium quod exhibetur domino ſuo : & non ſeruitium quod exhibetur ſibi. In rebus autem propriis,ſicut patrimonialibus bonis, vel quæ ex induſtria ſuæ perſonæ acquirit,vt propria,debet attẽdi in bene faciendo ordo propinquitatis ad ipſum beneficium. Ad
15 decimumquintum dicendum, quod ſecundum ea quæ pertinent propriè ad propriam perſonam alicuius plus debet exhibere dilectionis effectum parentibus,quam extraneis, niſi forte inquantum in bono alicuius extranei penderet bonum commune , quod etiam ſibi ipſi imponere quiſque debet,vt cum aliquis ſeipſum periculo mortis exponit, ad ſaluandum in bello ducem exercitus:vel in ciuitate principem ciuitatis, inquantum ex eis depẽdet ſalus totius communitatis. Sed ſecundum ea quæ pertinent ad aliquid ratione alicuius adiuncti,vtpote inquantum eſt ciuis vel miles , plus debet obedire rectori ciuitatis vel duci quam pa-
16 tri. Ad decimumſextum dicendum,quod auctoritas Gregorij eſt intelligenda quantũ ad illa quæ ad regenerationẽ ſpiritualem pertinẽt:in quibus tenemur his , quos ex ſacro
17 fonte ſuſcepimus. Ad decimumſeptimũ dicendum,q; ratio illa procedit quantũ ad illa quæ pertinent ad ſocialem vitam,in qua fundatur amicitia extraneorũ. Ad decimum-
18 octauum dicendum, q; ſecundum illam dilectionẽ qua aliquis diligit ſeipſum plus diligit vxorem & filios,quam parentes,quia vxor eſt aliquid viri,& filius patris , vnde dilectio quæ habetur ad vxorem & filium magis includitur in dilectione qua aliquis diligit ſeipſum , quam dilectio quæ habetur ad patrem. Sed hoc non eſt diligere filium ratione eius,ſed ratione ſui ipſius. Sed ſecundum modum dilectionis qua diligimus aliquem ratione eius, plus diligẽdus eſt pater, quam filius , inquantum ex patre maius beneficium ſuſcepimus , & inquantum honor filij magis dependet ex honore patris, quam econuerſo. Et ideo in exhibitione reuerentiæ,& in obediẽdo,& in ſatisfaciendo voluntati eius, & in ſimilibus tenetur homo magis patri,quam filio:ſed in ſubuentione neceſſariorum, plus tenetur homo filio, quam parenti, quia parentes debent theſaurizare filiis , & non econuerſo, vt dicitur primæ Corinth.quarto.

Num poſſibile ſit charitatem eſſe perfectam in hac vita.

ARTIC. X.

DECIMO quæritur,vtrum poſſibile ſit charitatẽ eſſe perfectam in hac vita. Et videtur quod ſic,quia Deus nihil impoſſibile homini præcipit. vt Hierony. dicit: Sed perfectio charitatis ponitur in præcepto vt patet Deute.6. Diliges dominum Deum tuum ex toto corde tuo. Totum enim & perfectum idem ſunt, ergo poſſibile eſt charitatem eſſe perfectam in hac vita. Præterea, Aug.dicit quod per- 2
fecta charitas eſt,vt meliora magis diligantur. Sed hoc eſt poſſibile in hac vita. ergo charitas poteſt eſſe in hac vita perfecta. Præterea, ratio amoris in quadam vnione con- 3
ſiſtit. Sed charitas in hac vita maxime poteſt eſſe vnũ , quia qui adhæret Deo, vnus ſpiritus eſt, vt dicitur primę Cor.6. ergo charitas in hac vita poteſt eſſe perfecta. Præterea, 4
perfectum eſt aliquid quod maxime recedit à cõtrario.Sed charitas in hac vita poteſt reſiſtere omni peccato & tentationi.ergo charitas in hac vita poteſt eſſe perfecta.

Præterea,affectus noſter in hac vita immediatè fertur in 5
Deum per dilectionem.Sed quando intellectus immediatè ferretur in Deum, perfectè & totaliter ipſum cognoſceremus. ergo nunc perfectè & totaliter Deum diligimus. eſt ergo in hac vita charitas perfecta. Præterea,voluntas eſt do- 6
mina ſui actus.Sed diligere Deum,eſt actus voluntatis. ergo voluntas humana poteſt totaliter & perfectè ferri in Deum. Præterea,obiectum charitatis eſt diuina bonitas, 7
quæ eſt delectabiliſſima. Sed in eo quod eſt delectabile non eſt difficile continuè perſeuerare,& ſine intermiſſione. ergo videtur quod in hac vita de facili poſſit perfectio charitatis haberi. Præterea, quod ſimplex eſt & indiuiſibile ſi 8
aliquo modo habetur,totum habetur. Sed amor charitatis eſt ſimplex & indiuiſibilis , & ex parte animæ diligentis & ex parte obiecti diligibilis, quod eſt Deus. ergo ſi quis habet in hac vita charitatem totaliter & perfectè habet.

Præterea , charitas eſt nobiliſſima virtutum , ſecundum 9
illud primę Corinth 12. adhuc excellentiorem vitam vobis demonſtro,ſcilicet charitatis. Sed aliæ virtutes poſſunt eſſe perfectæ in hac vita. ergo & charitas.

SED CONTRA cum charitati repugnet omne pec- *Contra.* 1.
catum,vt dictum eſt,perfectio charitatis requirit, quod homo ſit omnino abſq; peccato. Sed hoc nõ poteſt eſſe in hac vita,ſecundũ illud primæ Ioan 1.Si dixerimus quia peccatũ non habemus , noſipſos ſeducimus. ergo perfecta charitas in hac vita haberi non poteſt. Præterea,nihil diligitur niſi 2
cognitum,vt Auguſtinus dicit in libro de Trinitate. Sed in hac vita Deus perfectè non poteſt cognoſci ſecundum illud primæ Corinthio.13.nunc ex parte cognoſcimus. ergo nec etiam poteſt perfectè diligi. Præterea,illud quod ſemper 3
poteſt proficere non eſt perfectum. Sed charitas in hac vita ſemper poteſt proficere,vt dicitur in ſermone.ergo charitas in hac vita ſemper perfecta eſſe non poteſt. Præterea,per- 4
fecta charitas, foras mittit timorem.vt dicitur primæ Ioan. quarto. Sed in hac vita non poteſt homo eſſe ſine timore. ergo non poteſt aliquis habere charitatem perfectam.

CONCLVSIO.

Charitatem perfectam ſimpliciter ſolus Deus habere poteſt, & beati poſt hanc vitam: quam etiam ſecundum aliquod tempus, perfectam habere poteſt in hac vita,mortalia vitando, & à ſolicitudinibus liberatus.

Universidad de Deusto
Biblioteca

RESP. RESPONDEO dicendum, quod perfectum tripliciter dicitur. Vno modo perfectum simpliciter. Alio modo perfectum secundum naturam. Tertio modo secundum tempus. perfectum quidem dicitur simpliciter, quod omnibus modis perfectum est, & cui nulla perfectio deest. perfectum autem secundum naturam dicitur, cui non deest aliquid eorum, quæ nata sunt haberi à natura illa: sicut intellectum hominis dicimus perfectum, non quod nihil ei intelligibilium desit: sed quia nihil ei deest eorum, per quæ homo natus est intelligere. perfectum secundum tempus dicimus quando nihil deest alicui eorum, quæ natum est habere, secundum tempus illud. sicut dicimus puerum perfectum, quia habet ea, quæ requiruntur ad hominem secundum ætatem illam. Sic igitur dicendum quod charitas perfecta simpliciter à solo Deo habetur. Charitas autem perfecta secundum naturam haberi quidem potest ab homine, sed non in hac vita. Charitas autem perfecta secundum tempus, etiam in hac vita haberi potest. Ad cuius euidentiam sciendum est, quod cum actus & habitus speciem habeat ex obiecto, oportet quod ex eodem, ratio perfectionis ipsius sumatur. Obiectū autem charitatis est summum bonum. Charitas ergo est perfecta simpliciter, quæ in summū bonū fertur intantū, quantum diligibile est. Summum autem bonum diligibile est in infinitum, cum sit bonum infinitum, vnde nulla charitas creaturæ cum sit infinita potest esse simpliciter perfecta, sed sic perfecta dici potest sola charitas Dei, qua diligit seipsum. Sed tunc secundum naturam rationalis creaturæ, charitas dicitur esse perfecta, quando rationalis creatura secūdum suum posse ad Deum diligendum conuertitur. Impeditur autem homo in hac vita, ne totaliter mens eius in Deum feratur ex tribus. Primo quidem ex contraria inclinatione mentis, quādo scilicet mens per peccatum conuersa ad commutabile bonum, sicut ad finem, auertitur ab incommutabili bono. Secundo per occupationem secularium rerum, quia vt dicit Apostolus primæ ad Corint. septimo, Qui cum vxore est, sollicitus est quæ sunt mundi, quomodo placeat vxori, & diuisus est, id est cor eius non mouetur tantum in Deum. Tertio vero ex infirmitate præsentis vitæ, cuius necessitatibus oportet aliquatenus hominem occupari & retrahi ne actualiter mens feratur in Deum dormiendo, comedendo & alia huiusmodi faciendo: sine quibus præsens vita duci non potest. Et vlterius ex ipsa corporis grauitate anima deprimitur, ne diuinam lucem in sui essentia videre possit, vt ex tali visione charitas perficiatur, secundum illud Apostoli secundæ ad Corint. 5. quandiu sumus in corpore peregrinamur à domino: per fidem enim ambulamus, & non per speṁ. homo autem in hac vita potest esse sine peccato mortali auertente ipsum à Deo, & iterum potest esse sine occupatione temporalium rerum, sicut Apostolus dicit primæ ad Corint. septimo, Qui sine vxore est: sollicitus est de his quæ sunt Domini, quomodo placeat Deo, sed ab onere corruptibilis carnis in hac vita liber esse non potest. vnde quantum ad remotionem primorum duorum impedimentorum charitas potest esse perfecta in hac vita, non autem quantum ad remotionem tertij impedimenti. Et ideo illam perfectionem charitatis, quæ erit post hanc vitam nullus in hac vita habere potest, nisi sit viator & comprehensor simul, quod est proximum Christi.

Idem 2.2 q. 24. arti 8.

Ad primū. AD PRIMVM ergo dicendū, quod hoc quod dicitur, diliges dominum Deum tuum ex toto corde tuo, intelligitur esse præceptum, secundum quod totalitas excludit omne illud quod impedit perfectam Dei inhæsionem. Et hoc non est præceptum, sed finis præcepti. Indicatur enim nobis per hoc, non quid faciendum sit, sed potius quo tendendum
2 sit, vt dicit Augu. Ad secundum dicendum, quod diligere meliora, tanto plus, quanto eorum bonitas exigit: sic non potest homo, sicut non potest perfectam charitatem habe-
3 re, vt dictum est. Ad tertium dicēdum, quod in hoc ipso quod est facere vnum amantem cum amato, multiplex gradus inueniri potest. Tunc vero perfectè mens nostra erit vnum cum Deo, quādo semper actualiter feretur in ipsum,
4 quod non est possibile in hac vita. Ad quartum dicēdum, quod perfectio quæ conuenit alicui rei, secūdum suam speciem, secundum quodcunque tempus ei conuenit. sicut homo quolibet tempore, & qualibet ætate est perfectus anima rationali. vnde perfectio charitatis, quæ est secundum quodcunque tempus, est perfectio quæ competit charitati secundum eius speciem. Est autem de ratione charitatis vt Deus super omnia diligatur, & vt nullum creatum ei præferatur in amore. vnde cum omnis tentatio ex amore alicuius boni creati proueniat, vel ex timore mali contrarij, quod etiam ex amore derivatur, ex sua specie hoc habet charitas, in quoliber statu, quod cuilibet tētationi resistere possit, ita etiam scilicet quod in peccatum mortale per eam homo nō inducatur, non autem quod nullo modo tentatione afficiatur. hoc enim pertinet ad perfectionem primæ. Ad quin- 5
tum dicēdum, quod eodem modo Deus in prima & totaliter videbitur & totaliter diligetur, secundum scilicet quod ly totaliter, se tenet ex parte diligentis & videntis, quia scilicet totum posse creaturæ applicabitur ad videndum & diligendum Deum. Similiter etiam potest intelligi, quod Deus totaliter videbitur & diligetur, quia nō est aliqua pars eius, quæ non videatur & diligatur, cum ipse non sit compositus sed simplex. Sed tamen secundum alium intellectum non totaliter diligetur nec totaliter videbitur. quia scilicet non tantum videbitur, nec tantūab aliqua creatura diligetur, sicut visibilis est & diligibilis. Sed in vita ista nec etiam secundum primum aut secundum modum Deus totaliter videri aut diligi potest, quia nec ipse per essentiam suam videtur, nec est possibile homini in hac vita viuenti, vt absque intermissione eius affectus actualiter feratur in Deum. Sed tamen quodāmodo totaliter diligitur Deus ab homine in hac vita, inquantum nihil est in affectu eius contrarium dilectioni diuinæ. Ad sextum dicendum, quod volūtas, est 6
domina sui actus quantum ad hoc agat, non quantū ad hoc quod continuè in vno actu perseueret, cum conditio huius vitæ requirat, vt actus & voluntas ferātur ad multa. Vel potest dici quod voluntas est domina sui actus, in his quę sunt homini cōnaturalia. Sed perfectio charitatis maximæ, quæ erit in prima est super hominem, & præcipuè si cōsideretur homo, secundum statum præsentis vitæ. Ad septimum 7
dicendū, quod aliqua actio desinit esse delectabilis, non solum ex parte obiecti, sed etiam ex parte agentis, quod deficit in virtute agendi. Sic igitur dicendum est, quod actualiter semper ferri in Deum delectabile est ex parte obiecti, sed non ex parte in hac vita constituti, potest esse talis delectatio continua, quia contemplatio mentis humanę non est sine actione virtutis imaginatiuæ, & aliarum virium corporalium, quæ necesse est laxari ex diuturnitate actionis, propter corporis infirmitatē, vnde impeditur delectatio. Et propter hoc dicitur Eccl. vlt. frequēs meditatio carnis est affli- 8
ctio. Ad octauum dicendū, quod perfectio charitatis non attenditur secundum augmentum quantitatis, sed secūdum intensionem qualitatis. Quæ quidem intensio simplicitati charitatis non repugnat. Ad nonum dicendum, quod a- 9
liarum virtutum moraliū obiecta sunt bona humana, quæ non excedūt vires hominis. Et ideo ad omnimodam earum perfectionem potest homo in hac vita peruenire. Sed obiectum charitatis est bonum increatum, quod vires hominis excedit, & ideo non est ratio similis.

Ad primū in cōtrarium. AD PRIMVM verò eorum quæ in contrarium obiiciuntur, dicendū est, quod sine peccato mortali aliquis esse potest in hac vita, nō autem sine peccato veniali. quidem non repugnat perfectioni vitæ, sed perfectioni primæ, quæ est, vt semper mens actu feratur in Deum. peccatum autem veniale non tollit habitum charitatis, sed impedit actum eius. Ad secundum dicendū, quod Deum in hac vita non 2
possumus perfectè cognoscere, vt sciamus de eo quid sit, possumus tamen cognoscere de eo, quid non sit, vt Augustinus dicit. Et in hoc consistit perfectio cognitionis vitæ. Et similiter in hac vita non possumus perfectè diligere Deum, vt semper actu in ipsum feramur, sed ita, quod nunquam in cōtrarium eius feratur mens. Ad tertium dicēdum, quod 3
in hac vita non est charitas perfecta, nec simpliciter, nec secundum humanam naturam, sed solum secundum tempus. Ea vero quæ sic perfecta sunt, habent quo crescant, vt de pueris patet. Et ideo charitas in hac vita, semper habet quo crescat. Ad quartum dicendum, quod perfecta charitas 4
foras mittit timorem seruilem & initialem, non tamen timorem castum vel filialem, nec etiam timorem naturalem.

Num omnes teneantur ad perfectam charitatem.

ARTIC. XI.

Primum. VNDECIMO quæritur vtrum omnes teneneantur ad perfectam charitatem habendam. Et videtur quod sic,

sic, Ad id enim quod est in præcepto omnes tenentur. Sed perfectio charitatis est in præcepto. Dicitur enim Deute 6. Diliges dominum Deum tuum ex toto corde, ergo omnes
2 tenentur ad perfectionem charitatis. Præterea, hoc videtur esse de perfectione charitatis, quod homo omnes actus suos referat in Deum. Sed ad hoc omnes homines tenentur. Dicitur enim primæ ad Corinth. decimo. Siue manducatis, siue bibitis vel aliud quid facitis, omnia in gloriā Dei facite: ergo omnes tenentur ad perfectionem charitatis. Sed dicendum quod præceptum illud Apostoli ad hoc se extendit, vt omnia habitu referantur in Deum,
3 sed non actu. Sed contra, præcepta legis sunt de actibus virtutum, habitus autem non cadit sub præcepto. Non ergo præceptum Apostoli intelligitur de habituali resolutio-
4 ne nostrorum actuum in Deo, sed de actuali. Præterea, Dominus Matthæi quinto præcepta veteris legis adimplevit, secundum illud. Non veni soluere legem sed adimplere, hæc autem adimpletio est de necessitate salutis, vt patet per illud quod subditur, nisi abundauerit iustitia vestra plus quam Scribarum & Pharisæorum non intrabitis in regnum cœlorum. Ad ea autem quæ sunt de necessitate salutis omnes tenentur, ergo & ad prædictam adimpletionem seruandam. Sed prædicta adimpletio ad perfectionem pertinet, vnde dominus in fine concludit. Estote perfecti
5 sicut pater vester cœlestis perfectus est, ergo ad perfectionem charitatis omnes tenentur. Præterea, ad consilia solum non omnes tenentur, perfectio autem vitæ æternæ, aut charitatis non attenditur secundū consilia. Datur enim cōsilium de paupertate: nec tamen sequitur, quod qui magis est pauper, sit perfectior. Datur etiam consilium de virginitate, & tamen multi virgines sunt aliis imperfectiores in charitate. Et sic videtur, quod perfectio charitatis non consistat in consiliis. Nullus ergo excusatur à perfectione
6 charitatis. Præterea, status Episcoporum est perfectior, quam status religiosorum: alioqui non posset aliquis licitè de statu religionis ad statum prælationis se transferre. vnde & Dionysius dicit in Ecclesia. Hierarchia, quod Episcopi sunt perfectiores. Monachi autem sunt perfectius eorum virtutibus traditi, & quod debent se sursum agere ad perfectiones, quas in Episcopis vident. Nec tamen Episcopi tenentur ad obseruandum huiusmodi consilium paupertatis, & alia huiusmodi, ergo in his non consistit
7 perfectio charitatis. Præterea, dominus Apostolis multa imposuit quæ sunt de perfectione vitæ, vt quod non portarent duas tunicas, neque calciamenta, neque virgā neque aliquid huiusmodi. Sed quod iniunxit Apostolis, omnibus iniunxit: secundum illud Matth. 13. quod vobis dico, omni-
8 bus dico, ergo omnes tenentur ad perfectionē vitæ. Præterea, quicunque habet charitatem, plus amat vitam æternam, quam vitam temporalem. Sed quilibet homo tenetur ad actū charitatis, ergo quilibet homo tenetur ad hoc, quod vitam æternā præeligat vitæ corporali. Sed sicut Augustinus dicit, charitas cum ad perfectionem venerit, dicit cupio dissolui & esse cū Christo: ergo quilibet tenetur ha-
9 bere perfectam charitatem. Præterea, Augustinus dicit quod perfecta charitas est, vt quis paratus sit, pro fratribus etiam mori. Sed ad hoc omnes tenentur: dicitur enim primę Ioan. 3. in hoc cognoscimus charitatem Dei, quoniam ille pro nobis animam suam posuit, & nos debemus pro fratribus animas ponere: ergo quilibet tenetur ad perfe-
10 ctionem charitatis. Præterea, quilibet tenetur vitare peccatum. Sed qui est sine peccato habet fiduciam in die iudicij, in hoc, quod perfecta est charitas Dei nobiscum, vt fiduciam habeamus in die iudicij: vt dicitur primæ Ioan. 4.
11 ergo omnes tenentur ad perfectionem charitatis. Præterea, Philosophus dicit in octauo Ethicorum Deo & parentibus non possumus reddere æquiualens, sed sufficit, vt quilibet ei reddat quod potest. Sed perfectio charitatis in hoc consistit, vt aliquis faciat pro Deo, quod potest: quia nullus facit vltra posse: ergo quilibet tenetur habere perfe-
12 ctam charitatē. Præterea, religiosi profitētur perfectionē vitæ: ergo ipsi videtur teneri ad habendā perfectionē charitatis, & ad omnia quæ ad perfectionem vitæ pertinent.

Contra. SED CONTRA est, quòd nullus tenetur ad id quod non est in ipso. Sed habere perfectam charitatem non est à nobis, sed à Deo: non ergo potest esse in præcepto.

CONCLVSIO.

Ad charitatem perfectam simpliciter non tenemur, sed ad eam sine qua salutem consequi, non possumus.

RESP. RESPONDEO dicendum, quòd huius quæstionis solutio ex præmissis accipi potest. Ostensum est enim supra quod aliqua perfectio est, quæ ipsam speciem charitatis consequitur, vtpote, quæ cōsistit in remotione cuiusli- *Idem 3. scri. dis. 29. artic. 8. q. 2.*
bet inclinationis in contrariū charitatis. Quædam autem perfectio est, sine qua charitas esse potest, quæ pertinet ad bene esse charitatis, quæ scilicet consistit in remotione oc-
cupationum secularium, quibus affectus humanus retar- *Qui coniugio tuntur, non propter ea extra salutis viam sunt.*
datur, ne libere progrediatur in Deum. Est autem & quædam alia perfectio charitatis, quæ non est possibilis homini in hac vita, & quædam ad quā nulla natura creata pertingere potest, vt ex supra dictis apparet. Manifestum est autem, quod ad illud omnes teneri dicuntur, sine quo salutem consequi non possunt. Sine charitate autem nullus potest salutem æternam consequi, & ea habita ad salutē æternam peruenitur: vnde ad primam perfectionem charitatis omnes tenentur sicut ad ipsam charitatem. Ad secundam vero perfectionem, sine qua charitas esse potest, homines non tenentur, cum quælibet charitas sufficiat ad salutem. Multo etiam minus tenentur ad tertiam vel quartam perfectionem, cum nullus ad impossibile teneatur.

Ad primū. AD PRIMVM ergo dicendum, quòd totalitas illa secundum quod cadit sub præcepto charitatis, pertinet ad perfectionem sine qua charitas esse non potest. Ad secun- 2
dum dicendum, quòd omnia actu referre in Deum, non est possibile in hac vita, sicut nō est possibile, quod semper de Deo cogitetur: hoc enim pertinet ad perfectionem primam. Sed quod omnia virtute referantur in Deum, hoc pertinet ad perfectionem charitatis, ad quam omnes tenentur. Ad cuius euidentiam considerandum est, quod sicut in causis efficientibus virtus primæ causæ manet in omnibus causis sequentibus: ita etiam intentio principalis finis virtute manet in omnibus finibus secūdariis: vnde quicunque actu intendit aliquem finem secundarium, virtute intendit finem principalem sicut medicus dum colligit herbas actu intendit conficere potionem, nihil fortassis de sanitate cogitans. virtualiter tamen intendit sanitatem propter quam potionem dat. Sic igitur cum aliquis seipsum ordinat in Deum sicut in finē in omnibus, quæ propter seipsum facit: manet virtute intētio vltimi finis, qui Deus est. vnde in omnibus mereri potest si charitatem habeat. hoc igitur modo Apostolus præcipit, quod omnia in Dei gloriā referantur.

Ad tertium dicēdum, quod aliud est habitualiter referre 3
in Deum & aliud virtualiter. habitualiter enim refertur in Deum, & qui nihil agit, nec aliquid actualiter intendit, vt dormiēs. Sed virtualiter aliquid referre in Deum, est agentis propter finem ordinātis in Deum. vnde habitualiter referre in Deum, non cadit sub præcepto. sed virtualiter referre omnia in Deum cadit sub præcepto charitatis, cum hoc nihil aliud sit quā habere Deum vltimū finem. Ad quar- 4
tum dicendum, quod illud quod dicitur: estote perfecti &c. videtur esse referendum ad dilectionem inimicorum, quæ quodammodo est de perfectione consilij, & quodammodo est de necessitate præcepti, vt supra expositum est. Ad 5
quintum dicendum, quod perfectio vitæ æternæ in quibusdam quidem consistit principaliter & per se, in quibusdam autem secundario & quasi per accidens. principaliter quidem & per se consistit perfectio in his quæ pertinent ad interiorem mentis dispositionem, & præcipuè in actu charitatis quæ est radix omnium virtutum. Secundario vero & per accidens consistit etiam in quibusdam exterioribus, vtputa in virginitate, paupertate, & huiusmodi: hæc enim ad perfectionem pertinere dicūtur tripliciter. Primo quidem inquantum per ea subtrahuntur homini impedimenta occupationū, quibus remotis mens liberius fertur in Deum, vnde & Dominus cum dixisset, Matth. 11 Si vis perfectus esse vade & vende omnia quæ habes & da pauperibus: consequenter adiecit, & veni, & sequere me: vt ostenderet quod paupertas ad perfectionem non pertineret, nisi inquantum disponit ad sequēdum Christum. Quem quidem sequimur non passibus corporis, sed affectibus mentis. Similiter Apostolus primæ ad Corinth. septimo consilium dat de non nubendo, quia quæ virgo est cogitat quæ Dei sunt, quomodo placeat Deo, & eadem ratio est de aliis similibus. Secundo pertinent ad perfectionem, inquantum sunt quidam perfectæ charitatis effectus. Qui enim perfectè diligit Deum, ab his se retrahit quæ eum retrahere possunt ne Deo vacet. Tertio pertinent ad perfectionem penitentiæ. quia nulla satisfactio pro peccatis adæquari potest votis religionis,

Universidad de Deusto
Biblioteca

quibus homo se Deo consecrat,& animam per votum obedientiæ, & corpus per votum continentiæ: & res omnes per votum paupertatis. Sic igitur in his quæ principaliter & per se ad perfectionem pertinent: sequitur quod sit maior perfectio, vbi hæc inueniuntur magis, sicut quod perfectior est qui maioris est charitatis. In his autem quæ ex consequenti & quasi per accidens ad perfectionem pertinent,non sequitur magis simpliciter, vbi magis inueniuntur: vnde non sequitur quod magis pauper sit magis perfectus. Sed mensuranda est in talibus perfectio per comparationem ad illa in quibus consistit perfectio simpliciter, vt scilicet ille dicatur perfectior cuius paupertas magis sequestrat hominem à terrenis occupationibus, & facit liberius Deo vacare. Ad sextum dicendum, quòd hæc est differentia inter amicitiam honesti & delectabilis, quia in amicitia delectabili, amicus diligitur propter delectationem, in amicitia autem honesta amicus diligitur, propter seipsum, sed delectatio prouenit ex consequenti. Ad perfectionem igitur amicitiæ honesti pertinet, vt aliquis propter amicum interdum abstineat, etiam à delectatione, quam in eius præsentia habet in eius seruitiis occupatus. Secundum igitur hanc amicitiam plus amat aliquem, qui ab eo se absentat propter amicum, quam qui à præsentia amici discedere non vult, etiam propter amicum. Sed si quis libenter vel faciliter à præsentia amici diuellitur,& in aliis magis delectatur, vel nihil vel parum comprobatur amicum diligere: bos igitur tres gradus consideratæ possumus in charitate. Deus autem maxime propter seipsum est diligendus. Sunt enim quidam qui libenter vel sine magna molestia separantur à vacatione diuinæ contemplationis, vt terrenis negotiis implicentur. Et in his vel nihil vel modicum charitatis apparet. Quidam vero intantum delectantur in vacatione diuinæ contemplationis quod eam deserere nolunt, etiam vt diuinis obsequiis mancipentur ad salutem proximorum. Quidam vero adtantum culmen charitatis ascendunt, quod etiam diuinam contemplationem licet in ea maxime delectentur prætermittunt, vt Deo seruiant in salute proximorum. Et hæc perfectio in Paulo apparet qui dicebat Romanorum nono. Optabam ego ipse anathe. id est separatus esse à Christo pro fratribus meis. Et ad Philippenses 1. Desiderium habens dissolui, & esse cum Christo: permanere autem in carne necessarium propter vos. Et hæc perfectio est propriè prælatorum & prædicatorum & quorumcunque aliorum, qui procurandæ saluti aliorum insistunt: vnde significantur per Angelos in scala Iacob ascendentes quidem per contemplationem, descendentes vero per sollicitudinem quam de salute proximorum gerunt. Nec derogare potest perfectioni status prælatorum. Sed aliqui statu prælatorum abutuntur quærentes prælationem propter temporalia bona, quasi dulcedine contemplationis non allectionis, sicut nec incredulitas multorum, fidem Dei euacuat vt dicitur Roman. tertio. Ad septimum dicendum, quòd in doctrina Euangelica quædam dicta sunt Apostolis in persona omnium fidelium, ea scilicet quæ pertinent ad necessitatem salutis: vnde & Matthæi decimoquarto dicitur. Quod vobis dico, omnibus dico, vigilate &c. Nam in vigilantia ibi intelligitur sollicitudo, quam homo debet habere, ne imparatus inueniatur à Christo. Quædam vero dicuntur Apostolis quæ pertinent ad perfectionem vitæ, & ad prælati officium, & ad hoc extendi non potest, quod vobis dico, omnibus dico. Sciendum tamen, quòd illa quæ dixit dominus discipulis. Matthæi decimo nihil in via tuleritis &c. secundum quod Augusti. exponit in libro de consensu Euangelistarum, non pertinent ad perfectionem vitæ, sed ad potestatem dignitatis Apostolicæ, per quam poterant, nihil secum ferentes viuere, de his quæ ministrabantur ab his, quibus Euangelium prædicabant: vnde ibidem dicitur, quòd dignus est operarius mercede sua vel cibo suo: vnde nec præceptum fuit, nec consilium, sed concessio. Et propter hoc Paulus qui secum necessaria deferebat non vtens hac concessione supererogabat quasi propriis stipendiis militans, vt patet primæ ad Corinthios nono. Ad octauum dicendum, quòd in homine sunt duo affectus, vnus charitatis, quo anima desiderat esse cum Christo. Alius autem naturalis quo anima refugit separationem à corpore: quia adeo est homini naturalis quod nec etiam Petro senectus abstulit, vt Augustinus dicit super Ioan. Ex coniunctione ergo horum duorum affectuum vellet anima sic coniungi Deo, quòd non separaretur à corpore, secundum illud Apostoli secundo ad Corinth. 5. Nolumus expoliari sed superuestiri, vt absorbeatur quod mortale est à vita. Sed quia hoc est impossibile, quãdiu enim sumus in corpore peregrinamur à domino, vt ibidem subditur, insurgit quædam contrarietas inter prædictos affectus. Et quanto charitas est perfectior, tanto sensibilius affectus charitatis vincit affectum naturæ, & hoc ad perfectionem charitatis pertinet: vnde & Apostolus ibidem subdit. Audemus autem & bonam voluntatem habemus magis peregrinari à corpore, & præsentes esse ad dominum. Sed in his in quibus est charitas imperfecta, si tantum affectus charitatis vincat: ex repugnantia tamen naturalis affectus redditur insensibilis victoria charitatis. Quod ergo apertè & indubitanter, siue audacter Apostolus dicit. Cupio dissolui & esse cum Christo, hoc perfectæ charitatis est, sed quod qualitercunque licet insensibiliter præferat anima fruitionem Dei vnioni corporis, est de necessitate charitatis. Ad nonum dicendum, quòd ponere animam, id est vitam præsentem pro fratribus quodammodo est de necessitate charitatis, & quodãmodo est de perfectione ipsius: plus enim homo debet diligere proximum quam corpus proprium: vnde in eo casu quo aliquis tenetur, procurare proximi salutem, tenetur etiam pro ipsius salute, periculis corporalem vitam exponere. Sed hoc perfectę charitatis est, vt etiam pro his in quibus proximo non tenetur, pro eo corporalem suam vitam periculis exponat.

Nota hæc de honesti amicitia.

Ad decimum dicendum, quod licet quilibet teneatur esse sine peccato mortali, non tamen omnium est huiusmodi rei securitatem habere, sed perfectorum qui peccata totaliter subiugauerunt. Ad vndecimum dicendum, quòd & parentibus & multo magis Deo tenetur homo rependere, totum quod potest: tamen secundum communem modum humanæ vitæ, supra quam potest aliquis aliquid erogare, ad quod tamen, ex necessitate præcepti, non tenetur.

Ad duodecimum dicendum, q̃ perfectionem charitatis nullus profitetur, sed profitẽtur aliqui statum perfectionis qui consistit in his quæ organice ordinantur ad perfectionem charitatis, vt paupertas, ieiunia: qui tamen nec ad omnia huiusmodi tenẽtur, sed ad illa solum quę profitẽtur: vnde perfectio charitatis non cadit eis sub voto, sed est eis, vt finis ad quem peruenire conantur, per ea quæ vouent.

Num charitas semel habita possit amitti.

ARTIC. XII.

Primum.

DVODECIMO quæritur, vtrum charitas semel habita possit amitti. Et videtur quod non. Dicitur enim primę Ioan. 3. Omnis qui natus est ex Deo, peccatum non facit, quoniam semen ipsius in eo manet & non potest peccare, quoniã ex Deo natus est. Sed charitatem non habent nisi filij Dei: ipsa enim est quæ distinguit inter filios regni, & filios perditionis: vt Augusti. dicit in decimoquinto de Trinitate: ergo ille qui habet charitatem non potest eam amittere peccando. Præterea, omnis virtus quæ peccando amittitur per peccatum aresci t: vt Augustinus dicit super illud Ioãnis. Vnctio inuisibilis charitas est, quæ in quocunque fuerit, radix illi erit, quæ arescere non potest nutritur calore solis, vt non arescat: ergo charitas per peccatum amitti non potest. Præterea, Augustinus dicit in octauo de Trinitate, quòd dilectio si non est vera, dilectio dicẽda non est. Sed sicut August. dicit in epistola ad Iulianum Comitem charitas quæ deleri potest, nunquam vera fuit: ergo neque charitas fuit. Qui igitur habet charitatem, non potest eam peccando deserere. Præterea, Prosper dicit in libro de Contemplatione. Charitas est recta voluntas Deo inseparabiliter iuncta, inquinationis extranea, corruptionis nescia, nulli vitio mutabilitatis obnoxia, cum qua nec potuit aliquis peccare, nec poterit: ergo charitas semel habita per peccatũ amitti non potest. Præterea, Gregorius dicit in quadam Homil. quod amor Dei magna operatur, si est. Sed nullus magna operando amittit charitatem: ergo si charitas inest, amitti non potest. Præterea, plus homo per charitatem amat Deum, quam per naturalem amorem amet seipsum. Sed amor suiipsius nunquam amittitur per peccatum: ergo nec etiam charitas. Præterea, liberum arbitrium nõ inclinatur in peccatum, nisi per aliquod motiuum ad peccandum. Motiuum autem ad omnia peccata est amor sui, qui vt Augustinus dicit in decimoquarto de Ciuitate

Ciuitate Dei, facit ciuitatem Babylonis. Sed hunc charitas excludit, quia sicut Dionysius dicit quarto capite de Diuinis nominibus est extasim faciens diuinus amor: nõ sinens sui ipsorum amantes esse, similiter etiam radix omnium malorum ponitur cupiditas, vt Apostolus dicit primæ ad Timoth. vlti. Sed hunc etiam charitas excludit vt Augustinus dicit in libro 83. Quæstionum. ergo ille qui habet charitatem non potest peccando eam amittere. Præterea, quicunque habet charitatem spiritu Dei ducitur, secũdum illud Galat. quinto, Si spiritu ducimini non estis sub lege. Sed spiritussanctus cum sit infinitę virtutis, nõ potest in sua actione deficere. ergo videtur quod homo habens charitatem peccare non possit. Præterea, cõtra nullum habitum, cuius esse, est in operari, contingit peccare. Dicit enim Philosophus in septimo Ethicorum quod non peccatur contra scientiam in actu, sed cõtra scientiam in habitu. Sed charitas semper cõsistit in operari. Dicit enim Gregorius in quadam homilia, quod amor Dei nunquam est ociosus. ergo cõtra charitatem aliquis peccare non potest, vt sic per peccatum possit amitti. Præterea, si aliquis charitatem amittit, aut amittit eam dum habet, aut dum nõ habet: sed dum habet non amittit eam per peccatũ, quia simul esset peccatum cum charitate. Neque etiam amittit eam cum non habet, quia quod non habet, amitti non potest. ergo charitas nullo modo potest amitti. Præterea, charitas accidens est quoddam in anima. Accidẽs autem quatuor modis potest deficere. vno quidem modo per correptionem subiecti. Sed per hunc modum charitas deficere non potest cum anima humana, quæ est subiectum eius, sit incorruptibilis. Secundo deficit aliquod accidẽs per defectum causæ, sicut lumen deficit ab aëre per absentiam solis. Sed hoc modo charitas deficere non potest: quia causa eius est indeficiens scilicet Deus. Tertio modo deficit accidens aliquod deficiente obiecto, sicut paternitas deficit per mortem filij. Sed nec hoc modo deficit charitas: quia eius obiectum est bonum æternum, quod est Deus. Quarto modo deficit aliquod accidẽs, per actionem cõtrarij agentis, sicut frigiditas aquæ deficit per actionem caloris. Sed nec hoc modo charitas deficere potest, cum sit fortior peccato, quod videtur in contrarium agere, secundum illud Cantic. 8. Fortis est, vt mors dilectio. Et iterum: Aquæ multæ nõ possiunt extinguere charitatem. ergo charitas nullo modo potest deficere in habente eam. Præterea, peccatum est malum quoddam rationalis naturæ, malũ non agit nisi virtute boni, vt dicit Dionysi. 4. ca. de Diuinis nomi. Bonum autem non contrariatur bono, vt dicit in Prædicamentis, & ita non potest ipsum corrumpere, cum vnumquodque corrumpatur à suo contrario. Charitas ergo per peccatum non potest corrumpi. Præterea, si charitas à peccato corumpitur aut à peccato existente, aut à non existente. Sed non à peccato existente, quia sic peccatum mortale simul esset cum charitate. Neque iterum à peccato non existente, quia non ens agere non potest, ergo charitas nullo modo potest amitti per peccatum. Præterea, si charitas per peccatum amittitur: aut charitas & peccatum sunt in eodem instanti in anima: aut in alio. Sed non in eodem, quia tunc simul essent neque iterum in alio & alio, quia oporteret, quod esset tempus medium in quo homo neque peccatum, neque charitatem haberet: quod est inconueniens. Non ergo potest charitas per peccatum amitti. Præterea, Magister dicit. 31. Distin. tertij libri quod perfecta charitas per peccatum amitti non potest. Præterea, sicut se habet intellectus ad cognitionem veri ita & voluntas ad amorem boni. Sed intellectus cognoscendo quodcunque verum, cognoscit primam veritatem. ergo amando quodcunque bonum amat summam bonitatem. Sed nunquam peccat qui amat, nisi conuertendo se per amorem ad bonum commutabile. ergo in omni peccato homo amat summam bonitatem, cuius amor est charitas. Nunquam igitur charitas per peccatum amitti potest. Præterea, sicut in genere causæ efficientis est agens vniuersale & proprium, ita & in genere causæ finalis. Sed agens propriu semper agit in virtute vniuersalis agẽtis. ergo finis proprius semper mouet volũtatem in virtute finis vltimi. Sed finis vltimus est Deus, & sic idem quod prius. Præterea, charitas est signũ, quod aliquid sit verus Christi discipulus: secũdum illud Ioan. 13. In hoc cognoscẽt omnes, quia mei estis discipuli si dilectionem habueritis adinuicẽ. Sed non est Christi verus discipulus, qui nõ semper est eius discipulus. Vnde Augusti. exponens illud Ioan. 6. Multi ex discipulis eius abierunt retrorsum. dicit quod illi non fuerunt Christi veri discipuli. Et dominus dicit Ioan. octauo. Si manseritis in sermone meo verè discipuli mei eritis. ergo ille qui non permanet in charitate, nũquam habuit charitatem. Præterea, omnis motus est secũdum exigentiam prædominãtis. Sed charitas prædominatur in corde charitatem habentis: quia totum cor sibi occupat, secundum illud quod mandatur Deute. 6. Diliges dominũ Deum tuum ex toto corde tuo, ergo motus omnis habentis charitatem est secundum charitatem, non ergo per peccatum amitti potest. Præterea, differentiæ diuersificãtes genus vel speciem non possunt conuenire eidem secundum numerum. Sed corruptibile & incorruptibile diuersificant genus, vt dicitur in decimo Metaphysi. Cum igitur charitas vitæ & prima sit eadem numero, videtur quod sicut charitas prima corrumpi non potest, ita nec charitas vitæ. Præterea, si charitas corrumpitur, aut corrumpitur in aliquid, aut in nihil. Sed nõ in aliquid, quia hoc est solum formarum, quæ educuntur de potentia materiæ. In nihil autem corrumpi non potest, quia Deus nũquam charitatem corrumpit, qui solus potest ex aliquo facere nihil, sicut ipse solus potest facere ex nihilo aliquid. æqualis enim est vtraque distantia. ergo videtur quod charitas corrumpi non possit. Præterea, illud per quod peccatum tollitur à peccato corrumpi non potest. Sed peccatum tollitur, per charitatem secũdum illud primę Pet. 3. Charitas operit multitudinem peccatorum. ergo charitas per peccatum amitti non potest. Præterea, super illud Psal. Dum appropiant super me nocẽtes, vt edant carnes meas: dicit Glo. Aug. Si aufertur donum dator vincitur. Sed Deus qui est dator charitatis vinci nõ potest: ergo charitas non potest auferri per peccatum. Præterea, per charitatem anima vnitur Deo, vt sponsa secundũ quoddam spirituale matrimonium. Sed matrimonium carnale non potest separari per dissensum superuenientem matrimonio: ergo charitas non potest tolli per peccatum quo mens dissentit ab ipsis quæ sunt Dei.

Contra.

SED CONTRA est quod dicitur Apocal. 2. Habeo aduersus te pauca quod charitatem tuam primam reliquisti. Præterea, Grego. dicit in Homil. In quorundam corda venit Deus & mansionem non facit, quia per compunctionem respectum Dei percipiunt, sed tentationis tempore sic ad perpetranda peccata redeũt, vt si hoc minime plãxissent. Sed Deus non venit in corda fidelium, nisi per charitatem: ergo aliquis post habitam charitatem potest eam amittere per sequens peccatum. Præterea, primi Reg. 16. dicitur de Dauid, quod dominus erat cum eo. Sed post modum peccauit faciendo adulterium & homicidium. Deus autem est in homine per charitatem: ergo post habitam charitatem aliquis potest eam amittere, peccando mortaliter. Præterea, charitas est vita animæ, secundum illud primę Ioan. 3. Nos scimus quoniam translati sumus de morte ad vitam, quoniam diligimus fratres. Sed vita naturalis potest amitti per mortem naturalem: ergo & vita charitatis per mortem peccati mortalis.

CONCLVSIO.

Charitas, vt spiritus sanctus est, & efficacissima virtutum omnium, ex parte sui amitti non potest, ex parte vero nostri, & per mortale peccatum amitti potest.

RESP. Opinio Magistri sententiarum.

RESPONDEO dicendum, quòd Magister in 17. di. primi lib. posuit quod charitas in nobis sit Spiritus sanctus. Non autem fuit sua intentio dicere, quòd ipse actus dilectionis nostræ sit spiritus sanctus, sed quod spiritus sanctus mouet animam nostram ad diligendum Deum & proximum, sicut etiam actus aliarum virtutum. Sed ad actus aliarum virtutum mouet animam per quosdam habitus virtutum infusarum, ad actum autem dilectionis Dei & proximi mouet absque alio habitu mediante: vnde eius opinio vera fuit quidem quantum ad hoc, quod posuit animam moueri à spiritu sancto ad diligendum Deum & proximum, sed imperfecta fuit, quantum ad hoc, quia non posuit in nobis habitum quid creatum quo perficeretur voluntas humana ad huiusmodi dilectionis actum. Oportet enim huiusmodi habitum in anima poni: vt supra habitum est. Potest igitur quadruplex considerari de charitate haberi. prima quidem ex parte spiritus sancti mouentis animam ad dilectionem Dei & proximi. Et quantum ad hoc necesse est dicere quod motio spiritus sancti semper est efficax secundum suam intentionem. Operatur enim in anima

Universidad de Deusto
Biblioteca

anima Spiritus ſanctus diuidens ſingulis prout vult, vt dicitur primæ Cor.17.Et ideo quibus Spiritus ſanctus pro ſuo arbitrio vult dare perſeuerantem diuinæ dilectionis motum, in his peccatum charitatem excludens eſſe non poteſt. Dico non poſſe ex parte virtutis moriuæ,quamuis poſſit ex parte vertibilitatis liberi arbitrij. Iſta enim ſunt beneficia Dei quibus certiſſimè liberantur quicunque liberantur,vt Auguſtinus dicit in libro de Prædeſt.ſanctorum. Quibuſdam autē Spiritus ſanctus pro ſuo arbitrio dat quidem vt ad tempus moueantur motu dilectionis in Deum, non autem dat eis vt in hoc perſeuerent vſque in finem; vt patet per Auguſtinum in libro de Correct.& gratia. Secunda conſideratio eſt de charitate ſecundum poteſtatem ipſius charitatis. Et quantum ad hoc nullus habens charitatem poteſt peccare quantum eſt ex vi ipſius charitatis,ſicut neque aliquis habens aliquam formam ex vi illius formæ, poteſt operari contra formam illam,ſicut calidum exvi calidi non poteſt infrigidare vel frigidum eſſe: poteſt tamen amittere calorem & infrigidari. Et ſecundum hoc loquitur Auguſti. in libro de Sermone Domini in monte, exponens illud quod habetur Matth.7.Nō poteſt arbor bona fructus malos facere. Dicit enim quod ſicut poteſt fieri vt quod fuit nix non ſit, non autem vt nix ſit calida, ſic poteſt fieri, vt qui malus fuit, non ſit malus, non tamen fieri poteſt vt malus benefaciat: & eadem ratio eſt de bono ſecundum quancunque virtutem,quia nulla virtute aliquis male vtitur. Tertia conſideratio eſt de charitate ex parte voluntatis inquantum ei ſubiicitur, vt materia formæ. Vbi attendendum eſt quod quando forma implet totam potentialitatem materiæ, non poteſt remanere in materia potentia ad aliam formam: vnde illam formam inamiſſibiliter habet,ſicut patet de materia cœleſti. Quædam vero forma eſt quæ non replet totam potentialitatem materiæ, ſed remanet potentia ad aliam formam. Et tunc illa forma inamiſſibiliter habetur ex parte materiæ vel ſubiecti,ſicut patet in formis elemētarium corporum. Charitas autem implet potentialitatem ſui ſubiecti,ſecūdum quod ſuum ſubiectum reducit in actum dilectionis, & ideo in prima, vbi in actu creatura rationalis diligit Deum ex toto corde ſuo, & nihil aliud diligit niſi actualiter referendo in Deum,charitas inamiſſibiliter habetur. in ſtatu autem vitæ charitas non implet totam potentialitatem animæ quæ non ſemper actualiter mouetur in Deum, omnia in ipſum actuali intentione referens. Et ideo charitas vitæ amiſſibiliter habetur quantum eſt ex parte ſubiecti. Quarta conſideratio eſt de charitate ex parte ſubiecti,prout comparatur ſpecialiter ad ipſam charitatem ſicut potentia ad habitum. Vbi conſiderādum eſt quod habitus virtutis inclinat hominem ad recte agendum,ſecundum quod per ipſam homo habet rectam extimationem de fine, quia vt dicitur in tertio Ethicorum qualis vnuſquiſque eſt, talis & finis videtur ei. Sicut enim guſtus iudicat de ſapore, ſecūdum quod eſt affectus aliqua bona vel mala diſpoſitione, ita id quod eſt conueniens homini, ſecundum habitualem diſpoſitionem ſibi inhærentem bonam vel malam,extimatur ab eo,vt bonum,quod autem ab hoc diſcordat extimatur vt malum & repugnans: vnde & Apoſtolus dicit primæ ad Cor.2.quòd animalis homo non percipit ea quæ ſunt ſpiritus Dei.Contingit tamen quandoque, quod id quod videtur alicui ſecundum inclinationem habitus,non videatur ei ſecundum aliquid aliud,ſicut luxurioſo ſecundum inclinationem proprij habitus videtur bonum delectatio carnis, ſed ſecundū rationis deliberationem vel auctoritatem ſcripturæ videtur ei contrarium. Et ideo habens habitum luxuriæ ex hac æſtimatione contra habitum quandoque agit: & ſimiliter habens habitum virtutis quandoque agit contra inclinationem proprij habitus:quia aliquid ei aliter videtur ſecūdum aliquem alium modum: puta per paſſionem vel aliquam ſeductionem. Tunc ergo contra habitum charitatis nullus agere poterit, quia nullus poteſt habere aliam extimationem de fide & obiecto charitatis, quam ſecundum inclinationem charitatis:hoc autem erit in prima, vbi ipſa Dei eſſentia videbitur quæ eſt ipſa eſſentia bonitatis: vnde ſicut nunc nullus poteſt aliquid velle niſi ſub communi ratione boni:nec bonum ſub ratione boni poteſt non amari:ita & tunc hoc bonum,quod eſt Deus,nullus poterit non amare.Et propter hoc nullus videns Deum per eſſentiam poteſt contra charitatem agere. Et inde eſt quod charitas primæ eſt inamiſſibilis. Sed nunc mens noſtra non videt ipſam eſſentiam bonitatis diuinæ: ſed aliquem effectum eius qui poteſt videri bonus & non bonus, ſecundum diuerſas cōſideratione,ſicut bonum ſpirituale aliquibus videtur non bonum, inquantum contrariatur delectationi carnali,in cuius concupiſcētia ſunt: ideo charitas vitæ poteſt amitti per peccatum mortale.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd verbum illud Ioan.eſt intelligēdum ſecūdum poteſtatem Spiritus ſancti mouentis animam,qui indeficiēter operatur quod vult. *Ad primū.*

Ad ſecundum dicendum, quòd Auguſti.ibi loquitur de charitate ſecūdum poteſtatem ipſius charitatis:de ſe enim habet ſufficienter: vnde nunquam areſcat, ſed quod amittatur,eſt propter virtutem ſubiecti, vt dictum eſt. Ad tertium dicendum, quod vera dilectio de ſua ratione habet quod nunquam amittatur:qui enim vere diligit hominem hoc in animo ſuo proponit,vt nunquam dilectionem dimittat. Sed quandoque illud propoſitum mutatur: & ſic dilectio quæ vera fuit amittitur. Si autem hoc aliquis habuiſſet in propoſito vt à diligendo quandoque deſiſteret vera dilectio non fuiſſet:vnde patet, quòd charitas inamiſſibilis eſt ſecundum poteſtatem propriam, amitti tamen poteſt ſecundum poteſtatem ſubiecti vertibilis. Ad quartum dicendum, quòd illa etiam auctoritas Proſperi loquitur de charitate ſecundum poteſtatem ipſius, & non ſecundum poteſtatem ſubiecti. Ad quintum dicendum, quòd charitas dum eſt habet inclinationem ad magna operandum,& hoc vult,& proponit ſecundum rationem ſuæ virtutis.Sed quandoq; ab hoc deficit propter vertibilitatē ſubiecti. Ad ſextum dicendum,quòd eum in homine ſit deplex natura ſcilicet intellectiua quę principalior eſt,& ſenſitiua quæ minor eſt, ille verè ſeipſum diligit, qui ſe amat ad bonum rationis,qui autem ſe amat ad bonum ſenſualitatis cōtra bonum rationis magis ſe odit,quam amat,propriè loquēdo,ſecundum illud Pſal.qui diligit iniquitatem odit animam ſuam.Et hoc etiam Philoſophus dicit in nono Ethicorum.Et ſecūdum hoc amor veritis ſuiipſius amittitur per peccatum contrarium,ſicut & amor Dei. Ad ſeptimum dicendum, quòd charitas excludit omne motiuū peccati ſecundum ſuum propoſitum,pertinet enim hoc ad rationem charitatis,vt velit non concupiſcere, nec inordinate ſe amare,ſed quandoque accidit contrarium propter vertibilitatem & corruptionē naturæ, ſecūdum illud Apoſtoli ad Roma.7.non enim quod volo bonum hoc ago, ſed quod odi malum id facio. Ad octauum dicendum, quòd quādiu aliquis ſequitur motionem Spiritus ſancti non peccat:ſed quando reſiſtit tunc peccat. Ad nonum dicendum, quòd eſſe charitatis nō ſemper eſt,in operari,alioquin dormientes non haberēt charitatem. Dicitur autē quod amor Dei nunquam eſt ociosus ſecūdum charitatis propoſitum, quod ad hoc eſt, vt totum ſe homo det Deo. Ad decimum dicendum,quòd amiſſio ita ſe habet ad rem habitam,ſicut corruptio ad rem exiſtētem: vnde ſicut corruptio incipit à re exiſtente,& terminatur in eius non eſſe,quia eius mutatio eſt de eſſe,in nō eſſe:ita etiā amiſſio cum ſit etiam mutatio de habere in non habere: incipit enim in habere, & terminatur in non habere. Et ideo principium amiſſionis charitatis eſt quando charitas habetur: finis autem quando non habetur. Ad vndecimum dicendum, quòd charitas aliquo modo deſinit eſſe in anima ſecundum illa quatuor.Subiectum enim charitatis quamuis ſit incorruptibile, ſecundum ſubſtantiam ſit tamen indiſpoſitum ad hanc formam per contrariam diſpoſitionem peccati. Similiter quamuis cauſa charitatis ſit incorruptibilis,tamē influxio huiuſmodi cauſæ impeditur per peccatū, quod diuidit inter nos & Deum.Et ex hac etiam ratione ex parte obiecti deficit charitas, inquantum voluntas ſe auertit à bono incommutabili. Deſinit etiam per contrarium motiuum ad peccandum, quod licet ſimpliciter loquendo ſit debilius, quam charitas:tamen in caſu poteſt eſſe fortius quādo ſcilicet charitas in actu nō operatur,& motiuum peccati mouet,in aliquo particulari opere.ſicut etiā Philoſophus oſtēdit in ſeptimo Ethicorū, quòd à paſſione poteſt vinci ſcientia, quamuis ſit fortiſſima: inquantum non eſt in actu agens, ſed in habitu ligato per paſſionem. Et ſicut ſcientia eſt fortiſſima in vniuerſali: paſſio autē in particulari operabili,ita charitas eſt fortiſſima circa finem vltimū, & motiuum peccati habet fortitudinē in aliquo particulari opere. Ad duodecimū dicendū,quòd Philoſophus dicit quod bonum vnius virtutis,non contrariatur bono alterius virtutis: *1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12*

tutis:& hoc intendit Philoſophus dicere in prædicamentis & in ſecundo Ethicorum: ſed in naturis bonum contrariatur bono, vtrunque enim contrariorū eſt quoddam bonum naturæ. Bonum ergo quod mouet appetitum ad peccādum contrariatur bono diuino quod eſt obiectum charitatis inquantum in eo conſtituitur finis. Sic enim non eſt poſſibile eſſe niſi vnum finem vltimum, ſicut & in regno, in quo non poteſt eſſe niſi vnus rex: cōtrariatur regi qui ſe regem facit,ſecundum illud Ioan.19.omnis qui ſe regem facit contradicit Cæſari. Ad decimum tertium dicendū,quòd charitas non expellitur à peccato ſicut ab agente, ſed ſicut à contrario: vnde ipſa ſuperuentio peccati eſt expulſio charitatis,ſicut aduētio lucis expulſio eſt tenebrarū: lux enim expellit tenebras in ipſo ſuo fieri, ſed motiuum ad peccatum expellit ſecundum quod præexiſtit in apprehenſione animæ. Ad decimumquartum dicendum, quòd quando homo in peccato mortali conſiſtit, hoc quadam deliberatione rationis agitur,quia ſiue deliberato conſenſu non eſt peccatum mortale. Deliberatio autem quidam motus eſt tempore menſuratus,in cuius temporis vltimo inſtanti ineſt peccatum animæ. Sed ante illud vltimum inſtans non eſt dare proximum in quo charitas inſit:quia inſtantia non ſe habent conſequenter,ſed tempus eſt cōtinuum. Et ideo in toto tempore præcedenti quod terminatur ad vltimum inſtans,charitas ineſt animæ,in cuius vltimo inſtanti poſt ineſt peccatum: non ergo eſt dare vltimum inſtans, in quo charitas inſit,ſed vltimum temporis, vt per Philoſophum patet in octauo Phyſicorum. Ad decimumquintum dicendum,quòd ſi Magiſter intelligat de perfecta charitate, quæ eſt charitas prima: verum eſt quod inamiſſibilis eſt rationibus ſupradictis. Si vero intelligatur de charitate vitæ, quantumcunque perfecta, non eſt verum quod ſit inamiſſibilis ex modo inhærentiæ ipſius ad ſubiectum, ſed ex ſola virtute motionis Spiritus ſancti.Et ſic dicūtur cōfirmati quicunque fuerunt confirmati in ſtatu vitæ. Ad decimumſextū dicendū,q; ſicut in cognitione cuiuslibet veri cognoſcitur prima veritas,ſicut primum exemplar in imagine vel veſtigio: ita etiam in amore cuiuslibet boni amatur ſumma bonitas.Sed talis amor ſummæ bonitatis non ſufficit ad rationem charitatis, ſed oportet quod diligatur ſummum bonum, prout eſt beatitudinis obiectum. Et per hoc etiam patet reſponſio ad decimumſeptimum. Ad decimumoctauum dicēdum, quòd ſicut Auguſtinus dicit exponens illud Ioan.10.oues meæ vocem meam audiunt, & vocem alienorum non audiunt, eſt quædam vox Chriſti quam nullus audit,niſi ſit ouis eius per prædeſtinationem hæc ſcilicet vox qui perſeuerauerit vſque in finē,hic ſaluus erit.Et per hunc modum intelligitur, quòd qui non permanet in ſermone Chriſti,nō eſt verè diſcipulus, quia perſeuerare ab eo efficaciter non didicit, poteſt tamen eſſe diſcipulus ad tempus quantum ad temporalem dilectionem Dei & proximi. Ad decimumnonum dicendum, quòd quamdiu charitas actu dominatur in homine non mouetur motu contrario: ſed ſequitur homo motum charitatis. Et ideo ſummum remedium contra peccatum eſt, vt homo redeat ad cor ſuum,conuertens illud in Dei dilectione. Sed quando actu homo ſecundum charitatem non mouetur,ingeritur quandoque motus contrarius peccati. Ad vigeſimum dicēdum,quod corrumpi & generari vel fieri eſt proprium eius quod habet eſſe. & hoc eſt ſolum res ſubſiſtens in ſuo eſſe. Accidentia autem & formæ non ſubſiſtētes,non dicuntur entia: quia ipſæ habeant eſſe, ſed quia eis aliquid eſt.Et ideo fieri & corrumpi non proprie eſt accidentium & formarum: ſed ſubiectorum: puta cum corpus aliquod fit album hoc eſt albedinem fieri, ſicut aliquod corpus eſſe album, hoc eſt albedinem eſſe. Et eadem ratio eſt de corruptione.Et ideo corruptibile & incorruptibile nō attribuuntur per ſe accidenti,ſed ſubſtantiæ,vnde nihil prohibet charitatem vitæ,& primæ eſſe eadem numero, quamuis charitas vitæ ſit amiſſibilis,charitas autem prima ſit inamiſſibilis. Ad vigeſimumprimum dicendum,quod ſicut iam dictum eſt charitas proprie loquendo non corrumpitur: ſed ſubiectum deſinit particpare charitatem: vnde nō proprie dicitur quod charitas corrumpatur,vel in aliquid,vel in nihil. Ad vigeſimumſecundum dicendū, quod propter vertibilitatem ſubiecti, ſicut charitas ſuperueniēs peccato deſtruit ipſum, ita peccatum ſuperueniens charitati expellit ipſam:contraria enim mutuo ſe expellūt. Ad vigeſimumtertium dicendum,quod ſi donum poſſet per violētiam auferri, videretur vinci donator ad quem pertinet conſeruare donum ei cui dedit.Sed ſi ille cui dedit voluntariè abiiciat, non propter hoc videtur donator vinci ad quem non pertinet cogere hominem ad virtutem. Ad vigeſimumquartum dicendum,quod mulier per matrimonium amittit poteſtatem ſui corporis,ſed anima per charitatem non amittit poteſtatem liberi arbitrij.vnde ratio non proſequitur. *13 14 15 16 17 & 18 19 20 21 22 23 24*

Num per actum peccati mortalis charitas amittatur.

ARTIC. XIII.

DECIMOTERTIO quæritur,vtrum per vnum actum peccati mortalis charitas amittatur. Et videtur quod non.Dicit Orig.in 1.Periarch.ſi aliquādo ſocietas capit aliquem ex his qui in ſummo perfectoq; gradu perſtiterunt, non arbitror quod ad ſumtum,quis euacuetur, ac decidat: ſed paulatim ac per partes eum decidere neceſſe eſt,ita vt fieri poſſit interdum,vt ſi breuis aliquis lapſus acciderit,& cito reſipiſcat non penitus ruere videatur. Sed ille qui charitatem amittit penitus ruit,ſecūdum illud Apoſtoli 1.Corint.13.Si charitatem non habeam nihil ſum.ergo charitas non amittitur per vnum peccātum mortale, quod quandoque ſubito ſit. Præterea, Bernar. dicit in libr. De diligendo Deum,quod in Petro qui negauit Chriſtum non fuit charitas extincta,ſed ſopita,& tamen quādo Chriſtum negauit peccauit mortaliter:ergo charitas nō amittitur per vnum actum peccati mortalis. Præterea, Leo Papa dicit in ſermone de paſſione alloquens Petrū. Vidit in te dominus non fidem victam, non dilectionem auerſam, ſed conſtantiam fuiſſe turbatam. Abundauit fletus, vbi non defecit affectus,& fons charitatis lauit verba fortitudinis. ergo dilectio charitatis non deſiit in Petro propter actum peccati mortalis. Præterea, charitas eſt fortior quam virtus acquiſita. Sed virtus acquiſita non corrumpitur per vnum actum peccati, ſicut nec generatur. dicit enim Philoſophus ſecundo Ethico.quod ex eiſdem generatur virtus & corrūpitur.ergo multominus charitas amittitur per actum vnius peccati mortalis. Præterea, contrarium non expellitur niſi per ſuum cōtrarium, habitus autem charitatis non opponitur actui peccati. Sed habitus non generatur per vnū actum,ergo charitas non amittitur per vnū actum peccati. Præterea, ſicut fides ſe habet ad multa credenda ita charitas ad multa diligenda ex charitate. Sed qui credit contra vnum articulum, non propter hoc amittit fidem de aliis articulis, ergo qui peccat contra vnum diligibile ex charitate, non propter hoc amittit charitatem circa alia diligibilia.Et ſic charitas non amittitur per vnum peccatum mortale. *Primum.* *1* *2* *3* *4* *5* *6*

SED CONTRA eſt quod dicitur 1.Ioan.3. Qui habuerit ſubſtantiam huius mundi & viderit fratrem ſuum neceſſitatem habentem & clauſerit viſcera ſua ab eo, quomodo charitas Dei manet in eo?Et ſic videtur quòd per peccatū omiſſionis aliquis charitatem amittat. Sed peccatum tranſgreſſionis non eſt minus quam peccatum omiſſionis, ergo per quodcunque peccatum charitas tollitur. *Contra.*

CONCLVSIO.

Cum charitas ſit animæ ſpiritualis vita,& per mortale peccatum ea priuemur, ſemel ea habita per quodcunque mortale perditur.

RESPONDEO dicēdum,quòd abſque omni dubio per quemlibet actum peccati mortalis habitus charitatis ſubtrahitur.non enim dicitur peccatum mortale, niſi quia per ipſum homo ſpiritualiter moritur.Quod eſſe nō poteſt præſente charitate,quę eſt animæ vita.Similiter etiā per peccatum mortale ſit homo dignus morte æterna, ſecundum illud Roma.6.Stipendia peccati mors.Quicunque autem habet charitatem habet meritum vitæ æternæ. Dominus enim dilectori ſuo promittit manifeſtationem ſuiipſius, in quo vita æterna conſiſtit, vnde neceſſe eſt dicere quod per quemlibet actum peccati mortalis homo charitatem amittit, manifeſtum eſt enim quod in quolibet actu mortalis ſit auerſio ab incommutabili bono, cui charitas vnit,cui actus peccati mortalis opponitur. Sed quia actus non directè contrariatur habitui, ſed actui poſſet alicui videri quod per actum peccati mortalis impediretur quidam oppoſitus charitatis actus, ita tamen quod non tolleretur habitus ſicut contingit in habitibus acquiſitis: non enim aliquis *RESP.* *Idē in 2. q. 71.art.4.Et 2.2. qō 24. art.11.Et 3. ſent. di.31.q. 1.artic.1.*

Universidad de Deusto
Biblioteca

aliquis amittit habitum virtutis gratuitę si contra virtutem gratuitam agat. Sed de habitu charitatis est aliter, habitus enim charitatis non habet causam in subiecto, sed totaliter dependet à causa extrinseca. Charitas enim infunditur in cordibus nostris per Spiritum sanctum qui datus est nobis, vt dicitur ad Roma.5. non autem sic Deus causat charitatem in anima, vt sit causa eius solum quantum ad fieri & non quantum ad cõseruationem ipsius, sicut ædificator est causa domus solum, quantum ad fieri: vnde eo subtracto adhuc remanet domus. Sed Deus est causa charitatis & gratiæ in anima, & quantum ad fieri, & quantum ad conseruationem, sicut sol est causa luminis in aëre. Et ideo sicut statim cessaret lumen in aëre si interponeretur aliquod obstaculum: ita statim cessat habitus charitatis in anima, quando anima se auertit à Deo per peccatum: & hoc est quod Augustinus dicit octauo super Genesim ad literam. Non ita Deus operatur hominem iustum id est iustificãdo eum: vt si absceſſerit, maneat in absente, quod fecit: sed potius sicut aër præsente lumine nunc factus est lucidus: sed sic fit homo Deo sibi præsente illuminatus: absente autem continuè obtenebratur.

Adprimũ. AD PRIMVM ergo dicendum, quòd verbum illud Origenis sic posset intelligi quod homo qui est in statu perfecto non subito procedit in actum peccati mortalis, sed per aliquam negligentiam præcedentem. Sed quia ipse subdit si aliquis breuis lapsus acciderit &c. videtur melius dicendum, quod ipse intelligit eum penitus euacuare, & decidere qui sic decidit, vt ex malitia peccet, quod non statim à principio contingit: quia etiam vt Philosophus decidit in quinto Ethicorum non est facilè iusto, vt opus iniustũ operetur statim, sicut iniustus facit scilicet ex electione. Amittit ergo charitatẽ per vnũ actum peccati mortalis. Sed adhuc aliquæ reliquiæ de præcedenti perfectione remanent dum ante habet ex malitia, quod charitatem amittit.

2 Ad secundum dicendum, quòd charitas amittitur dupliciter. Vno modo directè. Alio modo indirectè. Directè quidem per actualem Dei contemptum, sicut accidit in illis qui dicunt Deo. Recede à nobis scientiam viarum tuarum nolumus, sicut dicitur Iob 22. Alio modo indirectè sicut non cogitãs de Deo propter aliquam passionem timoris vel concupiscẽtiæ, consentit in aliquid quod est contra Dei præceptum: & sic per consequens charitatem amittit. Intendit ergo Ber. dicere, quòd charitas non fuit extincta in Petro per modum primum: sed amisit eam per modum secundum, & hoc nominat saporem. Et similiter sunt intelligenda verba Leonis Papæ, quod patet ex hoc quod subiungit non tardatum est remediũ ablutionis: vbi non fuit iudicium voluntatis: magis tamen negatio Petri fuit extorta ex terrore, quam ipse negauerit ex iudicio deliberatæ
3 & 4 voluntatis. Vnde patet solutio ad tertium. Ad quartum dicendum, quòd virtus acquisita habet causam in subiecto, & non totaliter ab extrinseco sicut charitas: & ideo non est
5 similis ratio. Ad quintum dicendum, quòd in contrariis potest expelli vnum contrarium, sine hoc quod alterum adueniat: habitus autem virtutis & vitij sunt contraria mediata, vnde Philosophus dicit in prædicamentis: quod inter bonum & malum est medium: vnde non oportet, quòd solum tunc amittat homo habitum vnius virtutis, quando
6 generatur in eo habitus contrarij vitij. Ad sextum dicendum, quod habitus respicit per se formalem rationem obiecti magis, quam ipsum obiectum materialiter. Et ideo si formalis ratio obiecti tollatur speciei habitus non manet. Formalis autem ratio obiecti in fide est veritas prima, per doctrinam Ecclesiæ manifestata, sicut formalis ratio scientiæ est medium demonstrationis. Et ideo sicut aliquis memorialiter tenens conclusiones geometriæ, non habet geometriæ scientiam, si non propter media geometriæ eis assentiatur: sed habebit conclusiones illas, tanquam opinatas, ita qui tenet ea quæ sunt fidei, & non assentit eis propter authoritatem catholicæ doctrinæ: non
Idem 2.2.q. 4.art.3. habet habitum fidei. Quod autem propter doctrinam catholicam alicui assentit, omnibus assentit, quæ doctrina catholica habet: alioquin magis credit sibi, quam Ecclesiæ doctrinæ. Ex quo patet quod qui deficit in vno articulo pertinaciter, non habet fidem de aliis articulis: nam di co fidem quæ est habitus infusus, sed oportet quod teneat ea quæ sunt fidei quasi opinata.

QVÆSTIO VNICA.

DE CORRECTIONE FRATERNA.

In duos articulos diuisa.

Primo enim quæritur vtrum correctio sit in præcepto.
2 Vtrum ordo correctionis fraternæ sit in præcepto.

Num fraterna correctio sit in præcepto.

ARTICVLVS PRIMVS.

QVÆSTIO est de correctione fraterna. Et primo quæritur, vtrum sit in præcepto. Et videtur quod non. Præcepta *Primum.* enim diuina non sunt sibi contraria. Sed inuenitur præceptum diuinum de non arguendo peccatorem. Dicitur enim Prouerb. nono. Noli arguere derisorem, ne oderit te: ergo correctio fraterna non cadit sub præcepto. Sed dicendum, quòd ibi prohibetur redargui derisor qui correctionem contemnit: & sic ex ea deterior efficitur. Sed contra, peccatum est infirmi- 2
tas animæ secundum illud Psalm. Miserere mei domine quoniam infirmus sum. Sed ille cui imponitur cura infirmi, etiam propter eius contradictionem vel contemptum non debet prætermittere: quia tunc est maius periculum quando medicinam contemnit: vnde medicus furiosum sa tagit curare: ergo multo magis si homo teneretur curare fratrem delinquentem corripiendo, quantumcunque contemneret, non esset correctio prætermittenda. Præterea, 3
præceptum diuinum non est prætermittendum propter alterius contemptum: veritas enim vitæ non est dimittenda propter scandalum, vt per Hierony. patet. Si igitur correctio fraterna caderet sub præcepto non est prætermittenda propter contemptum alterius. Præterea, non sunt fa- 4
cienda mala, vt veniant bona, vt patet per Apostolum Roma. tertio. ergo pari ratione non sunt prætermittenda bona ne veniãt mala. Si ergo correctio fraterna esset bonum sub præcepto cadens, non esset prætermittenda propter malum scandali vel contemptus eius qui corrigitur. Præterea, in 5
nostris operibus quantum possumus debemus Deum imitari secundum illud Ephe. 5. Estote imitatores Dei sicut filij charissimi. Sed Deus non prætermittit bonum, scilicet infusionem animæ rationalis, quamuis sequatur inde infectio damnabilis originalis peccati: ergo similiter homo nõ debet prætermittere bonum correctionis, quamuis sequatur inde contemptus vel deterioratio eius, si caderet sub præcepto. Præterea, dominus dicit Ezech. 3. Si annuncia- 6
ueris impio, & ille non fuerit conuersus ab impietate sua, ipse quidem in iniquitate morietur, tu autẽ animam tuam liberasti: ergo non est prætermittenda correctio, etiam si ille qui corripiendus est per correctionem non emendetur.

Præterea, vtilior est correctio delinquentis quam eius pu 7
nitio. Sed iudex non dimittit punire delinquentem propter hoc, quòd ex pœna non emendatur: ergo etiam si correctio fraterna caderet sub præcepto non deberet aliquis prætermittere correctionem propter contemptum vel scandalum eius qui corrigitur: non ergo videtur, quod correctio fraterna cadat sub præcepto. Præterea, præceptum diuinum 8
non obligat ad impossibile, quia stultorum infinitus est numerus, vt dicit Eccle. 1. ergo correctio fraterna non cadit sub præcepto. Sed dicendum quod non tenetur homo corrigere nisi illos qui sibi concurrunt corrigendi. Sed contra, 9
si correctio fraterna est in præcepto, sequitur quod ex tali præcepto homo constituatur debitor fratris, vt eum corripiat. Sed homo qui debet alicui aliquod debitum corporale nõ debet expectare, quod sibi occurrat, sed debet eũ quærere vt ei reddat quod debet: ergo multo magis si correctio fraterna esset in præcepto, deberet homo quærere eum quem corrigeret & non expectare, vt ei occurreret. Præ- 10
terea, si correctio fraterna esset in præcepto: ergo omissio correctionis indebita esset peccatum mortale, hoc autem est falsum, cum talis negligentia etiam in sanctis viris interdum inueniatur. Dicit enim Augu. in primo de Ciuitate Dei, quòd non solum inferiores, verum etiam qui superiorem vitæ gradum tenent ab aliorum reprehensione se ab-

stinent

stinent, propter quædam omnis potestatis vel cupiditatis vinculã, non propter officia charitatis: non itaque mihi videtur parua esse hæc causa, quare cum malis flagellantur
11 & boni: nõ ergo correctio fraterna est in præcepto. Præterea, aliquis præceptum transgrediens mortaliter peccat licet non immediatè contra charitatẽ faciat, sicut Bernardus dicit quod in Petro negante Christum non fuit charitas extincta. Si ergo correctio fraterna esset in præcepto, prætermittens correctionem mortaliter peccaret, etiam si non ex contemptu hoc faceret quasi immediatè cõtra præ-
12 ceptũ agens. Præterea, omnia præcepta legis diuinæ ad præcepta Decalogi reducuntur. Sed correctio fraterna non cadit sub aliquo præcepto decalogi, vt patet discurrenti per singula, ergo correctio fraterna non cadit sub præcepto.

Præterea, ea quæ cadunt sub præceptis diuinis sunt effi-
13 cacia ad finem consequendum. Sed ammonitio fraterna non est aliquid sufficiens ad emendationẽ eius, neque sermo ammonitorius est efficax ad hoc, vt Philosophus dicit in decimo Ethicorũ. Et Eccle. 7. dicitur, Cõsidera opera Dei quod nemo possit corrigere, quem ille despexerit: ergo fraterna correctio non est in præcepto. Præterea, nemo de-
14 bet se intromittere de illis, quæ non sunt sui arbitrij. Sed si peccauerit homo in Deum, non est nostri arbitrij, vt Hieronymus dicit super Matth. ergo in talibus non debet homo se intromittere. Et ita corripere fratrem non cadit generaliter sub præcepto. Præterea, nullus excusatur ab ob-
15 seruantia præcepti propter peccatum. Sed homo peccator non debet alium corrigere. Dicit enim Ilydo. in libro de summo bono, quod non debet vitia aliorum corrigere, qui est vitiis subiectus: ergo ammonitio fraterna non cadit sub
16 præcepto. Præterea, nullus acquirit sibi damnationem ex obseruantia diuini præcepti. Sed quidam acquirunt sibi dãnationem alios corripiendo, secundum illud Roma. 7. In quo alios iudicas te ipsum condemnas, ergo correctio fraterna nõ est in præcepto. Præterea, Nullus debet sibi vsur-
17 pare quod non est sui officij secundum illud secundæ Cor. 10. Nos autem non in immensum gloriamur, sed secundum regulam mensuræ, qua mensus est nobis Deus. Sed corripere delinquentes videtur esse superioris officium, quia etiam in corpore humano superiora membra mouent inferiora, & in vniuerso superiora corpora inferiora, ergo alij qui non sunt prælati non tenentur ad correctionem fraternam. Præterea, illud quod debemus impendere proxi-
18 mis ex debito charitatis omnibus est impendendum. Sed correctio non est omnibus impendenda, dicitur enim primæ ad Timot. 4. seniorem ne increpaueris, vbi dicit Glo. ne indignè ferens se à minori corripi exasperetur: vnde & Diony. Demophilum monachum reprehendit, quod sacerdotem correxerit: non ergo correctio fraterna cadit sub debito charitatis. Præterea, præcepta diuina ordinantur
19 ad charitatem & pacem secundum illud primæ ad Timot. primo, finis præcepti charitas est. Sed per correctionem fraternam frequenter perturbatur charitas & pax, secundum illud Terentij. Veritas odium parit: ergo correctio fraterna non est in præcepto.

Contra.1. SED CONTRA est quod Augustinus dicit in libro de Ver. do. Si neglexeris corrigere, peior eo factus es qui peccauit Sed ille qui peccauit fecit contra præceptum, ergo ille qui negligit corrigere facit contra præceptum, & ita correctio fraterna cadit sub præcepto. Præterea, Matth.
2 18. super illud. Corripe illum inter te & ipsum, dicit Gloss. Ita peccat qui videns fratrem suum peccasse & tacet, sicut si peccanti indulget. Sed ille qui peccanti indulget facit contra præceptum: ergo ille qui non corrigit, facit contra præceptum. Præterea, in impletione præcepti charitatis
3 debemus Deo conformari secundum illud Ephe. 5. Estote imitatores Dei sicut filij charissimi. Sed sicut dicitur Prouer. 3. Quos diligit Dominus corripit: ergo cum nos teneamur ex præcepto Domini diligere, videtur quod ex præcepto debemus fratres corrigere. Præterea, Eccles. 17. di-
4 citur quod vnicuique mandauit Deus de proximo suo curam habere: ergo sub præcepto cadit, vt homo curam apponat ad salutem proximi corrigendo ipsum.

CONCLVSIO.

Cum ex charitate teneamur sic proximum diligere, quòd eum omni malo carere studeamus & velimus: fraterna correctio, qua hoc efficimus de præcepto est.

RESP. RESPONDEO dicendum, quòd correctio fraterna cadit sub præcepto. Cuius ratio est, quia ex præcepto *Idem 4.scri. dist.19.q.2.* tenemur ad dilectionem proximi. Dilectio autem in se in- *art.2. Et 2.* cludit, vt homo velit ei bonum quem diligit, hoc est enim *2.q.33.ar.2.* amare aliquem velle ei bonum, vt dicit Philosophus in secundo Metaphysicorum. Et quia carere malo habet rationem boni, vt dicitur in quinto Ethicorum, inde est quod ad rationem pertinet dilectionis, vt etiam velimus mala dilectis nostris non inesse: voluntas autem efficax non est nec vera, si opere non comprobetur: vnde etiam ad rationem dilectionis pertinet vt ad amicos bona operemur & mala eorum impediamus, vt dicitur in nono Ethicorum. Et primę Ioan. 3. dicitur. Non diligamus verbo neque lingua, sed opere & veritate. Triplex autem est hominis bonum, & *Triplex bonum.* triplex malum ei oppositum. Est enim quoddã bonum hominis in exterioribus rebus consistens, quod est minimum bonum: & in hoc bono tenetur homo subuenire proximo per eleemosynæ corporalis largitionem. Dicitur enim primę Ioan. 3. Qui substantiam huius mundi habuerit & viderit fratrem suum necessitatem habere, & clauserit viscera sua ab eo, quomodo charitas Dei manet in illo? Et pari ratione tenetur homo proximo auxilium ferre contra damna temporalium rerum: vnde præcipitur Deutero. 22. Non videbis bouem & ouem fratris tui errantem & præteribis, sed reduces fratri tuo. Aliud bonum hominis, est bonum corporis, in quo debet etiam homo homini auxiliari, & contra contrarium malum auxilium ferre. Dicitur enim Prouerbi. 24. Erue eos qui ducuntur ad mortem: & qui trahuntur ad interitum, liberare ne cesses. Tertium autem bonum est bonum virtutis quod est bonum animæ, cui contrariatur malum peccati. Ad hoc autem bonum consequendum vel malum vitandum: tanto magis tenetur homo ex charitate proximo auxilium ferre, quanto magis pertinet ad rationem, quare aliquis ex charitate diligitur, vnde & Philosophus dicit in nono Ethicorum quod tantò magis debet homo ferre auxilium amico ad vitandum peccata, quam ad vitandum damnum pecuniæ, quantò virtus affinior est amicitiæ. Et ideo tenetur homo ex præcepto dilectionis, vt proximo auxilium ferat ad virtutem consequendam, dando ei consilium, & auxilium ad bene agendum, secundum illud Isa. 35. Confortate manus dissolutas & genua debilia roborate. Dicite pusillanimes confortamini, & nolite timere. Et propter hoc ex præcepto dilectionis tenetur homo fatrem in peccato existentem à peccato retrahere corrigendo: secundum illud Thess. quinto: Corripite inquietos, consolamini pusillanimes. Et hinc est quod dominus Matth. 17. mãdauit. Si peccauerit in te frater tuus corripe eum. Sic ergo correctio fraterna cadit sub præcepto. Sed notandum est quod per præcepta affirmatiua præcipiuntur actus virtutum: per præcepta autem negatiua prohibentur actus vitiorum. Illud autem quod est secũdum se vitiosum & peccatum qualitercunque fiat est malum, quia contingit ex singularibus defectibus, vt Dionysius dicit quarto capite de Diuinis nomini. Et ideo illud quod prohibetur præcepto negatiuo à nullo nec aliquo modo faciendum est. Præcepto autem affirmatiuo præcipitur actus virtutis. Ad cuius rectitudinem multæ circunstantiæ concurrunt, quia bonum consurgit ex vna & tota causa. sicut Dionysius dicit quarto cap. de Diuinis nomi. vnde illud quod cadit sub præcepto affimatiuo nõ est pro omni tempore, & quolibet modo obseruandum: sed seruatis debitis conditionibus, & personarum & locorum & causarum & temporum. Sicut honor parentibus non est exhibendus quolibet tempore, aut loco, aut quolibet modo: sed seruatis debitis circunstantiis, ita etiam correctio fraterna sub præcepto cadit secundum debitas circunstantias, secundum quod est actus virtutis, has autem circunstantias determinare sermone non est possibile: eo quod eorum iudicium in singularibus consistit, & pertinet ad prudentiam, vel experimento & tempore acquisitam, vel magis infusam, secundum illud primæ Ioan. 3. Vnctio docebit vos de omnibus.

Adprimũ. AD PRIMVM ergo dicendum, quod inter alias circunstantias quę requiruntur ad actum virtutis ista videtur esse præcipua, vt actus sit proportionatus fini, quem virtus intendit. Charitas autem intẽdit in corrigendo delinquentem emendationem. vnde actus non esset virtuosus si homo sic corrigeretur, & inde efficeretur deterior. Et ideo sapiens dicit. Nolite arguere derisorem. Non enim est timendum, vt Glossa dicit, ne tibi derisor cum arguitur contume-

lia s

Universidad de Deusto
Biblioteca

lias inferat,sed hoc potius prouidendum ne tractus ad odium,inde fiat peior. Ad secundum dicendum, quòd du-
2 plex est correctio delinquentis,vna quidem per simplicem admonitionem:& hæc est fraterna correctio, & non habet locum,nisi in illis de quibus præsumitur,quod propria voluntate admonitioni consentiant. Alia vero est correctio habens vim coactiuam per inflictionem pœnarum, vt Philosophus dicit in decimo Ethicorum:& talis correctio pertinet ad prælatos, qui etiam contemnentes à periculo pec
3 cati studere debent, vt liberent,sicut medicus furiosum studet sanare ligando & verberando eum. Ad tertium dicendum, quòd præceptum diuinum non est prætermittendum propter scandalum alterius. Sed ipsa correctio fraterna non cadit sub præcepto diuino, nisi secundum quod est emendatiua fratris, ad quod requiritur vt sit sine
4 scandalo eius,ratione iam dicta. Ad quartum dicendum, quòd sicut iam dictum est mala sunt omnibus modis vitanda. Et ideo nullo modo sunt mala facienda ad hoc quod aliqua bona proueniant. Sed bona non sunt omnibus modis facienda.Et ideo interdum sunt aliqua bona intermittenda, vt aliqua magna mala vitentur. Et tamen correctio proximi non est simpliciter bonum nisi adhibitis debitis
5 circunstantiis,vt dictum est. Ad quintum dicendum,quòd naturalia præsupponuntur moralibus: & ideo infusio animæ, quæ est quoddam bonum naturæ non debuit prætermitti à Deo ad vitandum defectionem culpæ, sicut nec homo debet se priuare sustentamento vitæ, vt vitet peccatum. Sed aliquod bonum morale debet interdum omitti ad vi-
6 tandum aliud grauius malum morale. Ad sextum dicendum,quòd sicut Augu.dicit in libro de Verbo Domini.Lógè grauiorem habent pœnam Ecclesiarum prepositi qui in Ecclesiis constituti sunt vt non parcant obiurgando peccata, quia ad eos pertinet non solum charitatiua correctio, sed etiam continua. Et ad tales dominus ibi loquitur per Prophetam,vnde parum ante præmittit. Fili hominis speculatorem dedi te domui Israël. Ad septimum dicẽdum,
7 quòd iudex in puniendo intendit principaliter bonum cõmune, quod proueni multitudini ex punitione illius,etiã si ille nõ emendetur, secundũ illud Prouer.19. Pestilente flagellato,stultus sapiẽtior erit. Sed fraternæ correctionis finis est emendatio eius qui corripitur, vnde non est simile.
8 Ad octauum dicendum, quòd sicut dictum est,correctio fraterna cadit sub præcepto seruatis debitis circunstantiis personarum locorum & temporum,sicut etiam & corporalis eleemosyna. Beneficia autem spiritualia seu corporalia sunt proximis impendenda ordine quodam, vt scilicet primo impendantur his,qui magis nobis coniuncti sunt, ac si in sorrem nobis euenirent eis prouidere,vt Augustinus dicitin Ench.deinde prouidendum est aliis, secundum quod opportunitas occurrit.Et sic patet quod præceptum de correctione fraterna non obligat ad impossibile,sicut nec pre-
9 ceptum de elementis corporalibus dandis. Ad nonum dicendum ; quòd sicut Augu.dicit in libro de Verbo domini, admonet nos dominus noster,non negligere inuicẽ peccata nostra,nõ quærendo quid reprehẽdas, sed videndo quid corrigas : vnde ex præcepto correctionis fraternæ nõ tenemur inquirere peccata aliorum, vt possimus ea corrigere. Alioquinefficeremur exploratores vitæ aliorũ, cõtra illud quod dicitur Prouerb.2. Ne quæras impietatem in domo iusti,& non vastes requiem eius,nec est similis ratio de debito corporali:quia hoc est quiddam determinatum,quod certæ personæ & certo tempore,quod nõ accidit circa cor-
10 rectionem fraternam,vt dictũ est. Ad decimũ dicendum, quòd aliquis potest omittere correctionem fraternam tripliciter.Vno quidẽ modo absque omni peccato:quia vt Augu.dicit in primo de Ciuitate Dei. Si propterea quisq; obiurgãdis & corripiendis malè agẽtibus parcit,quia opportunum tempus inquirit,vel eisdem ipsis metuit ne deteriores ex hoc efficiantur, vel ad bonam vitam & patientiam erudientes impediant alios infirmos, & premant atque auertant à fide:non videtur esse cupiditatis occasio,sed cõsilium charitatis. Alio modo sicut cum delectat lingua blãdiens, & humanus dies & formidatur vulgi iudicium : & carnis excruciatio vel peremptio,quæ quidem si sic teneantur in animo, vt præponantur charitati fratris, est peccatum mortale. Tertio modo potest esse cum peccato veniali, puta cum istã mouerent animum non quidem vt præponantur proximi charitati, sed vt negligentes reddantur ad considerandas circunstantias & opportunitates in quibus corrigere tenentur. Ad vndecimum dicendum, quòd 11
quicunque mortaliter peccat,immediatè contra charitatẽ peccat,quia facit illud quod est contrariũ charitati. Tamẽ proprie loquendo non semper directè contra charitatẽ peccat,sed solum tunc,quãdo intendit contra charitatẽ agere, vt cõtingit in his qui ex malitia peccant. Ad duodecimũ 12
dicendum,q̃ ad præceptum de honore parentum reducuntur præcepta de beneficiis impendendis,quibuscunq; proximis,ponitur autẽ expresse de honore parẽtum, quia hoc cadit ĩtatim in ratione cuiuslibet,non aut̃ sicut de aliis beneficiis. Ad decimumtertiũ dicendũ,q̃ sermo admoni- 13
tionis non est sufficiẽs secundũ Philosophum, quantũ ad eos qui sunt duri & seruilis animi. Et hi sunt qui ex ammonitione fiunt deteriores,qui sunt cõpescendi per correctionẽ coactiuam prælatorũ,quæ etiã correctio nõ sufficit sine diuino auxilio. Ad decimumquartũ dicendũ, q̃ peccata in 14
Deum non sunt nostri arbitrij ad dimittendũ,sunt autẽ nostri arbitrij ad arguendũ. Ad decimumquintũ dicendũ, q̃ homo propter peccatum suum non absoluitur à debito cor- 15
rectionis,sed redditur indignus ad alium corrigẽdum qui seipsum non corrigit, nec tamen est perplexus, quia debet peccatum dimittere, & sic corrigere secundũ illud Matt.7. Eiice primum trabem de oculo tuo,& tunc videbis eiicere festucam de oculo fratris tui. Ad decimumsextũ dicendũ, 16
q̃ semper ille qui corripit aliũ, in peccato existẽs, quodãmodo condẽnat seipsum,id est damnationẽ suã pronũciat, non tamen semper sibi dãnationẽ accumulat,puta,cum est in minori peccato,& arguit de maiori,vel cum est in occulto & arguit de publico,& etiã cũ est in publico : & se simul & illũ arguit non contẽnendo, sed se simul reprehẽdendo, Dicit enim Greg.in 5.Moral.q̃ cum homo debeat diligere proximum seu seipsum, ita tenetur aliena peccata corrigere,& contra ea irasci sicut sua. Si vero cum superbia arguat,quasi sua peccata non recognoscẽs,tunc sibi dãnationem acquirit:vnde dicit Matth.septimo. Quid vides festucam in oculo fratris tui,& trabem in oculo tuo non vides? sed etiam,quando ex correctione sequitur scandalum propter manifestationem sui peccati, sic etiam correctio non 17
erit actus virtuosus. Ad decimumseptimum dicẽdum, q̃ correctio coactiua, est officium superiorum, sed correctio 18
charitatiua officium omniũ. Ad decimumoctauum dicendum,quòd cum superiores sint proximi eos corrigere debemus,sed humiliter & reuerenter,ne propterea exasperẽtur. Et ideo ibidem dicit Apostolus. Seniorem obsecra vt patrem. Et propter hoc reprehenditur Demophilus monachus qui sacerdotem peccantem iniuriosis verbis & factis correxit,eum verberãs & de ecclesia eiiciens. Ad de- 19
cimumnonum dicendũ, quòd si correctio secundum debitas circunstãtias fiat,nõ sequetur inde turbatio , sed potius pacis stabilimentum remotis discordiarum causis.

Num ordo correctionis fraternæ sit in præcepto.

ARTIC. II.

SECVNDO quæritur,vtrũ ordo correctionis fraternę sit in præcepto qui ponitur Matth.18. Et videtur q̃ non. *Primum.*
Dicitur enim primę ad Timo.5.Peccantes coram omnibus argue.Sed Matth.18.dicitur.Argue eũ inter te & ipsum solum,quod est secretè ammonere. Cum ergo dictum Apostoli non contrarietur præcepto Christi, videtur quod non cadat sub præcepto,vt frater sit prius secreto ammonẽdus, & postea publicè denunciandus ecclesiæ. Sed dicendum, quod verbum apostoli intelligitur de peccatis manifestis, quæ publicę arguenda sunt,verbũ autẽ domini de peccatis occultis. Sed contra,peccata occulta nullus debet publi- 2
care,sic enim esset magis proditor criminis, quã corrector fratris.Sed dominus mandat.Mat.18.q̃ si frater monentem in secreto non audiat,adducat vnum vel duos testes, & tandem dicat ecclesiæ,quod est peccatũ publicare : ergo videtur quod præceptũ domini non sit intelligẽdum in peccatis occultis. Præterea,sicut Aug.dicit 8.de Trini.Omnes re- 3
gulæ veritatis deriuãtur à lege veritatis æternæ.Sed lex veritatis æternæ hoc habet,quòd Deus non solum punit hominem de peccato occulto,sed etiam punit interdum nulla secreta ammonitione præcedente:ergo videtur q̃ etiam homo qui diuinæ veritatis debet imitator existere, possit publicè aliquẽ denunciare,secreta etiã monitione nõ præcedente. Præterea,sicut Aug.dicit in lib.Cõtra mendaciũ, 4
ex gestis sanctorum intelligi potest qualiter sunt præcepta

sacræ

sacræ scripturæ intelligenda.Sed in gestis sanctorum inuenitur quod facta est aliquando publica denunciatio peccati occulti nulla secreta admonitione præcedente, vt legitur Act.5. quod Petrus Ananiam & Saphiram occultè defraudantem de precio agri publicè denunciauit : nulla secreta admonitione præmissa. ergo non obligamur ex præ-
5 cepto Christi: vt secreta admonitio præcedat publicam denunciationem. Præterea, omnis Christi actio nostra est instructio. Ipse enim dicit Ioan.13. Exemplum dedi vobis, vt quemadmodum ego feci, ita & vos faciatis. Sed Christus nõ legitur admonuisse Iudam secretò antequam eum denunciaret. ergo videtur, quod etiam nos possumus publicè denunciare peccatum fratris, antequam eum occul-
6 te admoneamus. Præterea,sicut denunciatio fit in publico, ita etiam & accusatio. Sed aliquis potest ad accusationem procedere,nulla admonitione prius facta,quia ad accusationem præexigitur sola inscriptio, vt decretalis dicit, ergo videtur, quod etiam denũciare publicè possit aliquis,
7 nulla monitione secreta præcedente. Præterea, illud quod in omni casu præterire licet, nullo modo cadit sub præcepto. Sed in quolibet casu videtur, quod liceat præterire admonitionem secretam:quia in quolibet peccato potest aliquis intendere commune bonum iustitiæ, & sic ad accusationem procedere admonitione secreta non præmissa.ergo videtur, quod secreta admonitio non debeat præ-
8 mitti ex necessitate præcepti. Præterea, non videtur esse probabile, quod ea quæ sunt in communi consuetudine religiosorum sint contra præcepta Christi. Sed in religionibus hoc est consuetum,quod in capitulis aliqui proclamãtur de aliquibus peccatis nulla secreta monitione præmissa. ergo videtur, quod non sit de necessitate præcepti secretam admonitionem præmittere publicæ denunciationi.
9 Præterea, Augustinus dicit in quarto de Doctrina Christiana, quod sicut eadem rotunditas est in magno disco & paruo : ita eadem ratio iustitiæ est in magnis rebus & paruis. Si igitur in paruis peccatis non exigitur secreta admo-
10 nitio publicæ denunciationis , vt dicebatur, videtur quod in magnis. Præterea, si secreta admonitio debet præcedere publicam denunciationem, necesse est aliquam moram interuenire inter reprehensionem peccati & publicam eiusdem denunciationem. Sed quandoquè talis mora est intantum periculosa, quod postmodum non potest sufficiens remedium adhiberi, puta si aliquis tractauerit de proditione ciuitatis cum hostibus, vel si sic hæ-
11 reticus in grege seducens homines à fide: non videtur ergo quod debeat præcedere secreta admonitio. Præterea,triplex est agens scilicet naturale,artificiale, & agens per gratiam , siue per charitatem scilicet charitatiuè corripiẽs fratrem. Sed agens naturale vnumquodque facit quantò melius potest : & similiter agens artificiale. ergo etiam corripiens fratrem ex charitate debet hoc facere quantò melius potest.Sed melius est quod hoc faciat publicè,sic enim magis prodest multitudini. Bonum autem multorum est melius, quam bonum vnius : ergo videtur quod melius sit, quod ĩtatim publicè frater arguatur, nulla secreta admo-
12 nitione præcedente. Præterea, ita se habet peccator in Ecclesia sicut membrum putridum in corpore naturali. Sed non refert qualiter medicus membrum putridum abscindat, vt viretur totius corporis corruptio, ergo videtur, quod non referat qualiter frater peccans corripiatur, siue
13 publicè , siue secretò. Præterea, subditi tenentur obedire suis prælatis. Sed quandoque prælati præcipiunt, vt eis dicatur à subdito quicquid de aliis peccatis sciunt. ergo etiam si peccata sunt occulta tenẽtur subditi reuelare , nul-
14 la monitione secreta præmissa. Præterea.Matthæi 18.super illud. Si peccauerit in te frater tuus, dicit Glossa quod frater arguendus est ex zelo iustitiæ. Ex quo videtur,quod correctio fraterna sit actus iustitiæ. Sed iustitiæ debetur in publico fieri. Dicit enim Philosophus in quinto Ethicorum quod iustitia est virtus præclara , magis quam lucifer, aut hesperus. ergo correctio fraterna debet fieri in publico
15 non in secretò. Præterea, ad iustitiam pertinet retribuere pro meritis. Sed ille qui peccauit ex hoc ipso factus est inglorius apud Deum , ergo videtur quod sicut meruit, sit auferenda ei fama coram hominibus per publicam correctionem. Præterea, nullum præceptum Dei contrariatur
16 consilio vel præcepto. Sed dominus dicit Lucæ sexto. Qui aufert, quæ tua sunt ne repetas , quod necesse est vt sit vel per consilium , vel præceptum. ergo videtur quod cum admonitio fieri non possit sine repetitione suorum præcipuè in casu,in quo aliquis asportauit alicui sua , quod non sit in præcepto secreto admonêre. Præterea,licet omni tempo- 17
re,& omni modo reddere bonum pro malo. Sed Augustinus dicit in libro tertio de Libero arbitrio quod cum corripiuntur inquieti,reddũt eis bonum pro malo. ergo videtur quod omni tẽpore liceat eos corripere publicè ante secretã admonitionem. Præterea,leges feruntur ad ea quæ sæpe 18
fiunt,nõ ad ea quæ raro accidunt.Sed raro contingit, quod aliquis propter hoc quod fama sibi auferatur peior efficiatur,plures autem propter defectionem à peccato homines corripiuntur,ergo videtur, quod non sit præceptum legis diuinæ de hoc,quod aliquis prius secretò admoneatur,quã publicè denuncietur. Præterea,in ordine fraternæ correc- 19
tionis continetur,quod peccatum non denuncietur Ecclesiæ siue prælato : nisi quando frater arguentem audire noluerit. Sed si vnus peccatum aliquod cõmittat alio sciente & correctionem promittat, videtur ex hoc ipso fratrem arguentem audisse, & tamen videtur nihilominus peccatum eius esse denunciandum prælato,ne pereat iustitiæ discipli na,ergo videtur quod ordo correctionis fraternæ, quem dominus ponit,non cadat sub præcepto. Præterea, super 20
illud Matth. 18. Si peccauerit in te frater tuus,dicit Hieronymus. Si autem in Deum peccauerit non est nostri arbitrij ergo videtur quod iste modus non se extendat ad omnia peccata. Præterea , dominus dicit : Si te audierit, lu- 21
cratus es fratrem tuum. Sed non propter aliquid fratrem suum est lucratus, si solum audiat arguentem à peccato resistens post grauia peccata commissa: sed multa alia requiruntur ad hoc,quod ad salutem perueniat,quod est frattem esse lucratũ : ergo videtur quod iste ordo correctionis fraternæ non se extẽdat ad peccata grauia. Præterea,Eccles. 22
19.dicitur: Audisti verbum aduersus proximum tuum commoriatur in te,videns quoniam non te disrumpet:non ergo oportet vt eum ad alios deferamus,si eius peccatum deprehendimus. Præterea , mitius est agendum circa fratrem 23
in aliis peccatis,quam in peccato hæreticæ prauitatis : Sed in hæretica prauitate debet aliquis admoneri bis vel ter, secundum illud ad Titum tertio. Hæreticũ hominem post primam & secundam correctionem deuita : ergo videtur, quod non sufficiat semel corripere sicut in verbis Domini videtur innui ante denunciationem. Præterea , iste ordo 24
correctionis secundum August. in libro de Verbo Domini, attenditur in peccatis occultis , sed in talibus non videtur aliquid posse probari per testes.ergo inconueniẽter cõtinetur in hoc correctionis ordine, q̃ testes adibeantur. Præ- 25
terea, homo debet diligere proximum suum sicut seipsum. Sed nullus ad publicationem sui criminis tenetur testes inducere, ergo neque etiam ad manifestationem criminis fratris. Præterea, Augustinus dicit *in regula*,quod prius 26
præposito debet ostendi,quam testibus.Sed ostendere præposito siue prælato est ostendere Ecclesię, ergo non prius debent testes adduci quam dicatur. Et sic videtur quod ordo quem dominus ponit, non sit in præcepto.

SED CONTRA est quod Augusti. dicit in libro de *Contra I.*
Verbo Domini exponẽs illud. Corripe inter te & ipsum solum,studens correctionem,parcens pudori.Forte enim præ verecũdia incipiet defendere peccatũ suũ, & quẽ vis facere melioré facis peiorẽ,hęc est igitur ratio huiusmodi ordinis seruãdi in correctione fraterna : vt parcatur pudori fratris, ne deterior efficiatur. Sed ad hoc tenemur per præceptum charitatis , ergo ordo correctionis fraternæ cadit sub præcepto. Præterea,Matth.18.super illud: Si peccauerit in te, 2
&c.dicit Glo.Hoc ordine scandala vitare debemus. Sed vitare scandala cadit sub præcepto,vt patet Romanorum 14.
ergo ordo correctionis fraternæ cadit sub præcepto.

CONCLVSIO.

Talis est ordo fraternæ correptionis seruandus , quo conscientię & famę hominis prouideamus,sicut Christus in Euangelio docuit,vt corripiamus primum inter nos & secretè, deinde adhibeamus testes,vltimo, Ecclesiæ dicamus, vt tandem conscientia saluus fiat.

RESPONDEO dicendum,quod sicut supra dictum *RESP.*
est correctio fraterna cadit sub præcepto , secundum quod est actus virtutis.Est autẽ actus virtutis secũdũ, quod

Universidad de Deusto
Biblioteca

debitis circunſtantiis veſtitur, inter quas præcipuè videtur eſſe ordo, ad finem quem oportet communem regulam habere in omnibus operabilibus. Finis autē correctionis fraternæ eſt emēdatio fratris, ſicut dictum eſt. Et ideo hoc ordine dominus voluit fieri correctionem fraternam, ſecundum quod congruit ad fratris emendationem, quem volumus à peccato liberare. Duplex autem periculum imminet homini ex peccato ſcilicet periculum conſcientiæ & famæ, hæc autem duo ſcilicet cōſcientia & fama hoc modo ſe habent adinuicē, quod conſcientia eſt præferenda famæ, quia teſtimonium conſcientiæ eſt in conſpectu Dei: ſed teſtimonium famæ pertinet ad officium humanum. Differunt etiam quantum ad hoc, quod conſcientia eſt neceſſaria homini propter ſeipſum, fama autē propter ſe, & propter proximum, hoc igitur ordine dominus voluit correctionē fraternam fieri. vt primo quidē ſi poſſibile ſit, ita prouideatur cōſcientiæ, quod in nullo fama lędatur, & hoc per ſecretā admonitionem: Deinde quia conſcientia eſt famæ præferenda, ſi aliter frater emēdari non poteſt, quam cum diſpēdio famæ, finaliter ordinauit dominus vt publicē denūciatur: vt obiurgatio quæ fit à pluribus ei ſit remedium ſalutare. Si autem ſtatim ad publicam pronūtiationem procederetur: pateretur frater diſpendium famæ ſuæ, quod quidem vitandū eſt, & propter ipſum, & propter alios. propter quos eſt ſibi neceſſaria fama, propter ipſum quidem duplici ratione. Primo quidem quia bona fama eſt præcipuum inter exteriora bona ſecundum illud Prouer. 22. melius eſt nomen bonum, quam diuitiæ multæ. Et hoc ideo quia bonitas famę reddit hominē idoneum, ad humana officia exequenda in conuerſatione humana. Et ideo dicitur Eccle. 41. Curam habe de bono nomine, hoc enim magis permanebit tibi, quam multi theſauri magni & precioſi. Sicut igitur peccaret, qui abſq; neceſſitate ingereret alicui diuitiarum diſpendium: ita & multo amplius peccat ſi aliquis abſque neceſſitate proximo ingereret diſpendiū famæ, abſque neceſſitate, eius peccatum publicando. ſecundo quia propter conſeruationem famæ homo multotiens abſtinet à peccatis. Et ideo quando aliquis videt ſe iam famam amiſiſſe pro nihilo ducit peccare, ſecundum illud Hiere. ſecundo, Facies meretricis facta eſt tibi, erubeſcere neſciſti, vnde & Hieronymus dicit ſuper Matth. Corripiendus eſt ſeorſum frater, ne ſi ſemel pudorem aut verecundiam amiſerit, permaneat in peccato. Similiter etiam ex parte aliorum eſt periculoſum dupliciter. Primo quidem quia homines peccatum alicuius audientes ſcandalizantur, & contemnunt quandoque non ſolum peccantem, ſed & multos alios innocentes. Vnde Auguſtinus dicit in Epiſtola ad plebem Miconenſem, Cum de aliquibus qui ſanctum nomen profitentur aliquid criminis vel falſi ſonuerit, vel veri patuerit, inſtanter ſatagunt: ambiunt, vt de omnibus hoc credatur. Secundò quia ex peccato nimis publico multi prouocantur ad peccandum, ſecundum illud primæ ad Corinth. 5. Neſcitis quia modicum fermētum totam maſſam corrumpit? Et ideo ſub præcepto cadit, vt non prius aliquis ad denunciationem publicā procedat, quam ſecreto correxerit. Sed quia de extremo ad extremum peruenitur per medium, interpoſuit dominus quendam medium gradum, vt poſt ſecretam admonitionem, nunquam publicē omnibus denuncietur: niſi vnus vel duo teſtes adhibeantur, vt poſſit ſecretius correctus non innoteſcere cæteris, vt Auguſtinus dicit in regula. Sic igitur ordo fraternæ correctionis ſub præcepto cadit, ſicut & ipſa fraterna correctio: hac tamen diſcretione ſeruata in vtroque, vt debito loco & tempore, & aliis debitis circunſtantiis obſeruatis, omnia fiant ſecundum quod quis vtile eſſe proſpexerit ad emendationem fratris, quę eſt finis & regula correctionis fraternæ.

Ad primū. AD PRIMVM ergo dicendum, quod ſicut Auguſti. ſoluit in libro de Verbo domini, verbum Apoſtoli eſt intelligendum in publicis peccatis, ſed verbum Domini eſt intelligendum in peccatis occultis, vt ex ipſo modo loquendi apparet. Dicit enim Dominus, Si peccauerit in te frater tuus. Si enim publicę peccat, non ſolū in te peccat, cui contumeliam vel injuriam infert: ſed etiam in omnes videntes, vt ſignificatur in parabola quam dominus ponit Matth. 18. de ſeruo nequam, qui cum alium conſeruum affligeret videntes conſerui eius quæ fiebant contriſtati ſunt valde. Et 2. Petri 2. dicitur quod animā iuſti iniquis operibus cruciabant 2

Opinio. Ad ſecundum dicēdum, quod quidā ſit intellexerunt ordinem correctionis fraternæ eſſe ſeruādum, vt primo frater ſit in ſecreto corripiendus, & ſi audierit be ne quidem, ſi autem non audierit dicebāt eſſe diſtinguēdum, quia aut eſt omnino occultum, & tunc non eſt procedendum vlterius, aut incipit iam ad pleramque notitiam peruenire, & tunc debet vlterius procedi, ſecundum quod Dominus mandat. Sed hoc non videtur bene dictum. Dicit enim Auguſt. in regula. Si frater tuus vulnus habet in corpore quod vult occultari, dum timet ſecari, nónne à te crudeliter ſileretur, & miſericorditer indicaretur, quanto ergo magis non debet occultari, ne deterius putreſcat in corde? Et ideo alia diſtinctione opus eſt. Si enim probabiliter poſſumus exiſtimare, quod vlterius procedendo ad eius emendationem proficiamus, debemus vlterius procedere adhibendo teſtes & denunciando. Si vero probabiliter exiſtimemus, quod ex tali publicatione fiat deterior, non eſt vlterius procedendum, ſed propter hanc cauſam à tota correctione fraterna eſt deſiſtendum, vt ſupra dictum eſt. *Reproba.*

Ad tertium dicendū, quod omnis veritas humanæ iuſtitiæ regulatur à veritate diuina. Sed hominum facta non eodem modo comparantur ad iudicium diuinum, & ad iudicium humanū, quia ſecundum iudicium humanum, quædam peccata ſunt occulta, in quibus non eſt ſtatim procedendum ad publicum. Et hoc modo non comparantur omnia peccata ad iudicium diuinum; quia omnia nuda & aperta ſunt oculis eius, vt dicitur ad Heb. quarto, Et ideo quantum ad iudicium diuinum nō requiritur quod ſecreta admonitio præcedat, & tamen plerumq; peccatores quaſi ſecreta admonitione à Deo arguuntur per interiorem remorſum conſcientiæ & interiorem inſpirationem, vel in vigilādo, vel in dormiēdo. Dicitur enim Iob 33. Per ſomnum in viſione nocturna, quando irruit ſopor ſuper homines, tunc aperit aures virorum, & erudiens eos inſtruit diſciplina vt auertat hominem ab his quę fecit. 3

Ad quartum dicendum, quod peccatum Ananiæ & Saphiræ non deuenerat ad notitiam Petri modo humano, ſed per reuelationem diuinam. Et ideo in peccato illo proceſſit non ſecundum formam humani iudicij, ſed ſecundum formam diuini iudicij, tanquam in hoc executor Dei exiſtens. 4

Ad quintum dicendum, quod etiam Dominus peccatum Iudæ ſciuit virtute diuina, inquantum erat cognitor abſconditorum. Et ideo inquantum Deus procedere poterat ſtatim ad publicandum peccatum. Et tamen ipſe non publicauit, ſed obſcuris verbis eum de peccato admonuit. 5

Ad ſextum dicendum, quod alia ratio eſt in accuſatione, & in denunciatione, quia in denunciatione intenditur correctio fratris. Et ideo tali ordine debet denunciatio fieri, quæ ſit conueniens ad emendationem fratris. Sed in accuſatione intenditur bonum Eccleſiæ, vt ſcilicet conſeruetur communitas pura ab infectione peccati. Et ideo in accuſatione nō oportet quod præcedat denunciatio. 6

Ad ſeptimum dicendum, quod non in omni peccato debet homo procedere ad accuſationem, ſed ſolum in illis peccatis, ex quibus in promptu eſt, vt proueniat periculum multitudini vel ſpirituale vel corporale. Tunc enim poteſt homo ad accuſationem procedere monitione non præcedente: ſi hoc exigat vtilitas communis, quia bonum commune præferēdum eſt bono priuato. 7

Ad octauum dicēdum, quod proclamationes quæ fiūt in capitulis religioſorū, magis ſunt quædam commonitiones, quam accuſationes vel denunciationes. Reducitur enim fratri ad memoriā culpa, de qua purgare ſe debet. Quod famæ eius detrimentū non facit. Fiunt enim huiſmodi proclamationes de leuibus culpis. Si autem proclamaretur aliquis in publico de aliqua graui culpa ex qua infamari poſſet monitione, non præcedente, hoc eſſet illicitum & contra præceptum Chriſti. 8

Ad nonum dicendum, quod ex leuibus peccatis non conſurgit infamia, ſicut conſurgit ex grauibus, ideo non eſt eadem ratio de vtriſque. 9

Ad decimum dicendum, quod in talibus in quibus mora denunciationis eſt periculoſa, non oportet expectare admonitionem, ſed ſtatim procedere ad denūciationem, nec hoc eſt contra præceptum Chriſti propter duo. Primo quidem, quia peccatum iſtud quod vergit in periculum multorum: non eſt ſolum in te, ſed eſt in multos: Dominus autem dicit. Si peccauerit in te frater tuus. Secundo, quia Dominus non loquitur de culpa futura cāuenda, ſed de culpa præterita iam præcōmiſſa. 10

Ad vndecimū dicendum, quod multo melius eſt, & quantum ad fratrem cuius emendationi intenditur, & quantum ad multitudinem ſi fieri poteſt, vt ſecretius emendetur, vt patet ex dictis. Et ideo ille qui corrigit ſecundum charitatem iſto modo debet procedere. 11

Ad

12 Ad duodecimum dicendum, quod ſi medicus procederet ſtatim ad præciſionem membri corrupti, incaute ageret, & multotiens præcideret membra, quæ ſanari poſſunt. Sed ſi ſit ſapiens à leuioribus remediis incipiet. Tunc demū præcidit membrum, quando experitur illud eſſe inſanabile, &
13 ita quidem eſt faciendum in correctione fraterna. Ad decimumtertium dicendū, quod prælato non eſt obediendum contra præceptum Chriſti, ſecundum illud Act. 4. Obedire oportet Deo magis quam hominibus. Sed & ille prælatus qui præcipit contra mandatum Chriſti à peccato nō excuſatur. Et ideo ſi prælatus præcipiat quod aliquis dicat quod ſciuerit corrigēdum, vel quod ſciuerit de peccatis alterius, intelligendum eſt præceptum eius, ſane in caſu in quo ipſe hoc poteſt præcipere, ſecūdum ordinem inſtitutum à Chriſto, quod ſi expreſſe cōtra hunc ordinem præceperit, non eſt ei obediendum. In quibuſcunque tamen caſibus ſecularis, vel eccleſiaſticus iudex poteſt iuramētū exigere, ſiue in via denunciationis, ſiue in via inquiſitionis, ſiue in via accuſationis. In iſtis etiam caſibus poteſt prælatus in religionibus
14 per præceptū obedientiæ ſuos ſubditos obligare. Ad decimumquartum dicendum, quod iuſtitia dicitur eſſe præclariſſima virtutum propter decorem ſui ordinis, ad quam
15 etiam pertinet vt occultanda occultet. Ad decimūquintum dicendum, quod ille qui occultè peccat meretur amittere famam ſuam: ſed pro iſto merito nō poteſt ei pœna recompenſari, niſi ab illo qui eſt iudex occultorum, ſcilicet Deus de quo dicitur 1. ad Cor. 4. Qui illuminabit abſcōdita
16 tenebrarum, & manifeſtabit conſilia cordium. Ad decimumſextum dicendū, quod non repetere ſua eſt præceptum ſecundum quod intelligitur in præparatione: vnde, vt Auguſti. exponit, tenetur enim homo eſſe paratus ſua nō repetere in caſu in quo hoc exigeret neceſſitas fidei vel charitatis, in quo etiam caſu ſua dare de nouo teneretur. Sed quod vltra hunc caſum homo ſua non repetat, poteſt eſſe conſiliū debitis circunſtantiis ſeruatis, ſicut & conſilium eſt, quod homo det ſua quibus debet. Ammonitio autē fraterna non cōtrariatur, nec cōſilio nec præcepto prædicto. Poteſt enim aliquis fratrem ammonere qui alienum accepit, vt de peccato pœniteat, & ſit ſatisfacere paratus, etiam ſi ipſe velit
17 ei remittere quod debet cum hoc viderit expedire. Ad decimumſeptimum dicendum, quod ille qui corripit delinquentem modo & ordine debito reddit bonum pro malo. Sed ille qui debitum modum & ordinem prætermittit corripiendo in publico, quæ ſunt occulta non reddit bonū, ſed
18 malum. Ad decimumoctauum dicendum, quod raro contingit quod peccata occulta publicentur, & ideo ex hoc periculum rarius accidit. Si vero frequenter publicarentur peccata occulta experimento perpenderetur quod pericula
19 ex hoc ſequerentur. Ad decimumnonum dicēdum, quod ex quo peccatum eſt occultum, & non apparet: quare in promptu debeat publicari, & ille qui peccauit emendationem promittit, contra præceptum Dei ageret qui ſocium
20 peccantem, vel ad prælatum, vel ad alium deferret. Ad vigeſimum dicendum, quod peccata quæ in Deum committuntur non eſt noſtri arbitrij, ea dimittere in pœnitētia, eſt tamen noſtri arbitrij in eis corrigendis ordinem ſeruare
21 quem Chriſtus inſtituit. Ad vigeſimumprimū dicendum, quod intelligitur ille qui peccat corripientē audire, quādo & ceſſat ab opere, & facit alia quæ ſunt facienda pro ſalute conſitendo & ſatisfaciendo. Et tunc quātumcunque ſit graue peccatum aliquis lucratur fratrem ſic audientem. Ad
22 vigeſimumſecundum dicēdum, quod verbum quod aduerſus fratrem audimus ſic debet in nobis commorari vt à nobis non procedat ad fratris infamiam, non tamen prohibetur quin procedat vlterius ad fratris emendationem. Ad
23 vigeſimumtertium dicendum, quod cum Dominus dicit. Corripe inter te & ipſum ſolū, non intelligendū eſt quod ſemel corripiatur, ſed bis, & ter, aut etiam pluries, quam diu probabiliter ſpes maneat, quod ſecretius corripi poſſit. Cum vero probabiliter præſumitur, quod ſic corrigi non
24 poſſit, tunc intelligitur non audire. Ad vigeſimūquartum dicendum, quod teſtes inducuntur vel ad oſtendendū, quod hoc ſit peccatum de quo aliquis arguitur, vt Hierony. dicit, vel ad conuincendum de actu, ſi actus iteretur, vt Augu. dicit, vel ad teſtificandum quod frater admoneas fecit quod
25 in ſe fuit, vt Chryſo. dicit. Ad vigeſimumquintum dicendum, quod homo non indiget teſtibus ad emendationē ſui peccati, poteſt tamen indigere teſtibus ad emendationē alterius, ſecundū tres modos prędictos: & ideo non eſt ſimilis ratio de peccato proprio, & de peccato fratris. Ad vigeſimumſextum dicendū, quod Aug. intelligit, quod prius dicatur prælato quam teſtibus, ſecundum quod prælatus eſt quædam ſingularis perſona, quæ poteſt prodeſſe etiam magis, quam aliis. Sic autem dicere prælato non eſt dicere eccleſiæ: ſed quando dicitur in publico quaſi in loco iudicij reſidenti. 26

QVÆSTIO VNICA.

DE SPE,

In quatuor articulos diuiſa.

Primo enim quæritur vtrum ſpes ſit virtus.
2 Vtrum ſpes ſit in voluntate ſicut in ſubiecto.
3 Vtrum ſpes ſit prior charitate.
4 Vtrum ſpes ſit ſolum in viatoribus.

Num Spes ſit virtus.

ARTIC. I.

QVÆSTIO eſt de Spe. Et primo quæritur vtrum ſpes ſit virtus. Et videtur quod non. Virtus enim non ſe habet ad bonum & malum, ſed ad bonum tantum, vnde & Augu. dicit in lib. de Lib. arbit. quod virtute nullus male vtitur. Sed ſpes ſe habet ad bonū & malum, quidam enim habēt bonam, quidā malam ſpem, ergo ſpes non eſt virtus. *Primum.*

Præterea, virtutem Deus operatur in nobis ſine nobis, vt ſupra dictum eſt. Et ſic patet quod nulla virtus eſt ex meritis, ſed præcedit merita. Sed ſpes eſt ex meritis. Eſt enim ſpes certa expectatio futuræ beatitudinis ex gratia & meritis proueniens, vt Magiſter dicit 25. diſt. tertij libri ſen. ergo ſpes nō eſt virtus. 2

Sed dicēdum quod ſpes præſupponit merita, non in actu, ſed in habitu. Sed cōtra, habitus qui eſt principium merendi, eſt charitas. Sed ſpes non præſupponit charitatē: ſed præcedit eam. Dicitur enim Matth. 1. in glo. quod ſpes generat charitatē: ergo ſpes non præſupponit merita in habitu. Præterea, virtus eſt diſpoſitio perfecti ſecundum Philoſophum in 6. Phyſi. vnde & in 5. Ethi. probat, quod verecundia non eſt virtus: quia eſt imperfecti. Sed ſpes eſt diſpoſitio imperfecti: quia eſt diſtāris à bono, ergo ſpes non eſt virtus. 3 4

Præterea, nulla paſſio eſt virtus: quia paſſionibus nec laudamur, nec vituperamur: vt dicitur in 2. Ethic. Sed ſpes eſt vna de quatuor principalibus paſſionibus: ergo ſpes non eſt virtus. Sed dicendū, quod ſpes quæ eſt paſſio non eſt virtus, ſed aliquid ad mentē pertinens. Sed cōtra, omnes paſſiones appetitus ſenſitiui habent aliquid ſimile in mente. Sicut enim eſt ſpes & amor appetitus ſenſitiui & intellectiui: ita etiā & deſideriū & delectatio, & alia huiuſmodi. Sed in aliis paſſionibus præter amorem, non ſumuntur nomina virtutum, ergo neque aliqua virtus debet dici ſpes. 5 6

Præterea, tria ſunt genera virtutum. Sunt enim quædā virtutes Morales, quædā Intellectuales, quædam Theologicæ: ſed ſpes non eſt virtus moralis: quia non reducitur ad aliquam Cardinalium virtutum, nec etiā virtus intellectualis, quia non pertinet ad vim cognitiuam, ſed appetitiuam, nec etiā eſt virtus Theologica, quia Theologicæ virtutis non eſt eſſe in medio, ſed in extremo ſecundū illud Deute. 6. Diliges dominū Deum tuum ex toto corde tuo. Spes autem medium tenet inter præſumptionem & deſperationē. 7

Præterea, virtus maximè Theologica eſt quoddam donum ſupernaturale diuinitus nobis infuſum. Sed ad ſperandum beatitudinem æternā non indigemus aliquo dono ſupernaturali, quia cum bonum naturaliter moueat appetitum: ſummum bonum quod eſt beatitudo maxime naturaliter appetitum mouebit, ergo ſpes non eſt virtus. 8

Præterea, actus charitatis eſt perfectior quam actus ſpei. Sed ad actū charitatis poteſt natura creata abſque dono gratiæ, ſecundum illorum opinionē qui dicunt, q̄ homo & angelus in naturalibus creati Deum ſupra ſe, & ſupra omnia dilexerunt, quod videtur eſſe actus charitatis, ergo multo magis poteſt aliquis in actum ſpei ſine dono gratiæ, ergo ſpes non eſt virtus. 9

Præterea, virtus ſecundū Philoſophū in 1. Ethi. eſt omni arte certior. Sed hoc nō cōpetit ſpei, cauſatur enim ex gratia & meritis quę ſunt incerta: ſecūdū illud Eccl. 9. Nemo ſcit vtrū ſit dignus odio 10

Universidad de Deusto
Biblioteca

vel amore, ergo spes non est virtus: Præterea, omnis virtus potest esse in charitate. Spes enim importat distantiam: charitas autem vnionem, secundum illud quod Dionysius dicit in quarto capite de Diuinis nominibus, quod amor est
12 vis vnitiua. ergo spes non est virtus. Præterea, omnis plenitudo gratiarum & virtutum fuit in Christo, secundum illud Ioan. 1. Vidimus eum plenum gratiæ & veritatis. Sed spes non fuit in Christo: qui enim videt non sperat, vt habetur Roma. 8. ergo spes non est virtus. Præterea, virtus
13 causat delectationem in actu. Sed spes econtrario causat afflictionem, secundum illud Prouer. 14. Spes quæ differtur
14 affligit animam. ergo spes non est virtus. Præterea, virtus per se habet delectationem. vt dicitur in primo Ethicorum, Spes autem & memoria non sunt delectabilia secundum se, vt dicitur in vndecimo Metaphysicorum. ergo spes
15 non est virtus. Præterea, nulla virtus facit actum malum. Sed spes facit actum malum, quia facit actum difficilem:
16 ergo spes nō est virtus. Præterea, spes est expectatio quędam, vt dictum est. Expectatio autem importat distantiam, ergo maxima spes importat maximam distantiam à bono sperato, quod est beatitudo. Sed maxima virtus non habet maximam distantiam à beatitudine: imò facit maximam propinquitatem ad ipsam. ergo spes non est virtus.
17 Pręterea, sicut est spes futurorū, ita est memoria præteritorum. Sed memoria præteritorum non est virtus. ergo nec spes futurorum.

Contra 1. SED CONTRA, per virtutes in beatitudinem introducimur: nam fœlicitas virtutis est præmium, vt dicitur in primo Ethicorum. Sed spes introducit in beatitudinem. Dicitur enim ad Heb. sexto, quod habemus spem ingredentem & incedere facientem ad interiora velaminis id est ad beatitudinem cœlestem. vt Glos. ibidem exponit. ergo spes est
2 virtus. Præterea, primæ ad Corinth. 13. Nunc autem manent fides, spes, charitas, tria hæc. Sed fides & charitas sunt
3 virtutes, ergo & spes. Præterea, Gregorius in primo Moraliũ dicit quod per tres filias Iob significantur hæ tres
4 virtutes, fides, spes, & charitas. ergo est virtus. Præterea, præcepta legis dantur de actibus virtutum. Sed multa præcepta dantur de actu spei. Dicitur enim in Psalm. Spera in Deo & fac bonitatem, ergo spes est virtus.

CONCLVSIO.

Spes est virtus partis appetitiuæ, qua tendimus in beatitudinem, secundum aliquam desiderij acceptionem.

RESP. Idē 3. scrip. dist 26. q. 2. arti. 1. & 2. 2. q. 17 arti. 1.

RESPONDEO dicendum, quod quia habitus cognoscuntur per actus, & actus per obiecta, ad cognoscendum an spes sit virtus, oportet considerare de ratione actus, manifestum autem est, quod sperare importat motum quendam appetitiuæ virtutis tendentem in bonum: non quidem vt iam habitum, sicut gaudium & delectatio, sed tanquam assequendum, sicut etiam desiderium & cupiditas. Differt tamen spes à desiderio in duobus. Primo quidem quia desiderium est communiter cuiuscunque boni & ideo attribuitur concupiscibili. Spes autem est boni ardui, quod difficile est assequi: & ideo attribuitur irascibili. Secundo quia desiderium est alicuius boni absolutè absque consideratione possibilitatis & impossibilitatis illius. Sed spes tendit in aliquod bonum, sicut in id quod est possibile adipisci. Importat enim in sui ratione quandam securitatem adipiscendi. ergo sic in obiecto spei quatuor considerantur. Primo quidem quod sit bonum, per quod differt à timore, Secundo quod sit boni futuri, per quod differt à gaudio, vel delectatione, Tertio quod sit boni ardui, per quod differt à desiderio. Quarto quod sit boni possibilis, per quod differt à desperatione. Est autem possibile aliquid haberi ab aliquo dupliciter. Vno modo per propriam potestatem. Alio modo per auxilium alterius, nam quæ per amicos sunt possibilia aliqualiter possibilia dicimus, vt patet per Philosophum in tertio Ethico. Sic igitur quandoque sperat homo aliquid adipisci per propriam potestatem quandoque vero per auxilium alienum. Et talis spes expectationem habet, inquantum homo respicit in auxilium alterius. Et tunc necesse est quod motus spei feratur in duo obiecta scilicet in bonum adipiscendum, & in eum cuius auxilio innititur. Summum autem bonum quod est beatitudo æterna homo adipisci non potest nisi per auxilium diuinum, secundum illud Romanorum sexto, Gratia Dei vita æterna. Et ideo spes adipiscendi vitam æternam habet duo obiecta, scilicet ipsam vitam æternā, quam quis sperat & auxilium diuinū à quo sperat. Sicut etiam fides habet duo obiecta scilicet rem quam credit, & veritatem primam, cui corresponder. Fides autem non habet rationem virtutis, nisi inquantum inhæret testimonio veritatis primæ, vt ei credat quod ab ea manifestatur, secundum illud Gene. decimoquinto, Credidit Abraham Deo, & reputatum est ei ad iustitiam. vnde & spes habet rationem virtutis ex hoc ipso, quod homo inhæret auxilio diuinæ potestatis ad consequendum vitam æternam. Si enim aliquis inniteretur humano auxilio vel suo vel alterius ad consequendum perfectum bonum absque auxilio diuino, esset hoc vitiosum, secundum illud Ieremiæ decimoseptimo, Maledictus homo qui confidit in homine, & ponit carnem brachium suum. Sic igitur sicut formale obiectum fidei est veritas prima, per quam sicut per quoddam medium assentit his, quæ creduntur, quę sunt materiale obiectum fidei: ita etiam formale obiectum spei est auxilium diuinæ potestatis & pietatis, propter quod tendit motus spei in bona sperata, quæ sunt materiale obiectum spei. Sicut ergo ea quæ creduntur materialiter, omnia referuntur ad Deum, quamuis aliqua eorum sint creata. sicut quod credimus omnes creaturas esse à Deo, & corpus Christi esse à filio Dei assumptum in vnitate personæ: ita etiam omnia quæ materialiter sperantur, ordinantur in vnum finale speratum, quod est fruitio Dei. In ordine enim ad hanc fruitionem speramus adiuuari à Deo, non solum spiritualibus, sed etiam corporalibus beneficiis.

Ad primū. AD PRIMVM ergo dicendū, quod spes secundum quod inhæret diuino auxilio non potest se ad malum habere, nullus enim potest nimis de Deo sperare. Sed quod aliquis male speret hoc contingit, quia non inhæret Deo, sed suæ virtuti vel falsæ opinioni, puta cum præsumit se saluandum, etiam in peccatis perseuerans. Ad secundum dicendum, quod cum dicitur spes esse expectatio futuræ beatitudinis ex gratia & meritis prouenientis dupliciter potest intelligi, vno modo vt expectatio intelligatur ex meritis prouenire ex parte expectantis: vt scilicet expectatio talis causetur in homine ex præcedentibus meritis, & in hoc sensu procedit obiectio, qui falsus est. Alio modo potest intelligi expectatio esse ex meritis ex parte rei expectatæ, & hic est sensus vetus. Expectamus enim quod per gratiam Dei & bona merita beatitudinem consequamur. Ad tertium dicēdum, quod secundum hunc sensum merita non præcedunt ex necessitate specie, nec actu, nec habitu: sed præcedunt rem speratam scilicet beatitudinem: vnde potest esse, quod sperans non habeat merita, nec actu, nec habitu, sed solum in proposito. Ad quartum dicendum, quod spes secundum quod refertur ad materiale obiectum, est dispositio imperfecti, quia quod speratur nondum habetur. Sed secundum quod respicit obiectum formale scilicet auxilium diuinum, sic est dispositio perfecti. In hoc enim consistit perfectio hominis, vt Deo inhæreat. Et simile etiam est de fide, quæ habet imperfectionem: eo quod nondum videt eā quæ credit, habet autem perfectionem, ex eo quod inhæret testimonio primæ veritatis, & ex hoc est virtus. Ad quintum dicendum, quod spes est passio, secundum quod est motus appetitus sensitiui, cuius obiectum Deus esse non potest, & ideo talis spes virtus non dicitur: sed illa quæ est motus mentis, quæ ex capax Dei. Ad sextum dicendum, quod nulla virtus potest denominari propriè ab aliqua passione nisi Theologica. Nam virtutes intellectuales pertinent ad vim cognitiuam, passiones autem animæ sunt in vi appetitiua, virtutes autem morales constituunt medium in passionibus, vnde virtus moralis non nominatur ab aliqua passione absolutè: sed à moderatione passionum, sicut temperantia fortitudo, & similia. Sed motus humanus mentis qualitercunque Deum attingeret, ad virtutem pertinet. Et ideo nomina simplicium motuum siue passionum adaptantur virtutibus Theologicis. Et quia virtutum Theologicorum obiectum est Deus, quod est summum bonum: Manifestum est, quod passiones quarum obiectum est malum, non possunt nominare virtutes Theologicas. Similiter etiam cum virtus Theologica pertineat ad statum vitæ ante iudicium tantum: passiones quarum obiectum est bonum præsens, vt delectatio & gaudium, non sunt nomina aliquarum virtutum: sed magis pertinent ad beatitudinem: vnde delectatio ponitur vna de dotibus

bus beatitudinis. Desiderium autem importat quidem motum in futurum. sed sine aliqua præsenti inhæsione vel spirituali contactu ipsius Dei: vnde nec desiderium nominat, virtutem aliquam, vnde relinquitur, quod solum spes &
7 amor nominant Theologicas virtutes. Ad septimum dicendum, quod ideo virtutes morales consistunt in medio, quia ad virtutem moralem pertinet attingere regulam rationis circa proprium, & per se obiectum, scilicet circa passiones, & operationes humanas: omne autem regulatū inquantum est huiusmodi, habet rationē medij: quod autem à regula discedit, aut superfluum, aut diminutum est. Dicitur etiam quod virtus intellectualis consistit in hoc, quod attingat verum quod est bonum intellectus: veritas autem intellectus humani regulatur & mensuratur ab essentia rei. Ex eo enim, quod res est, vel non est: opinio vera est, vel falsa. Et ideo etiam virtus intellectualis circa proprium obiectum in medio consistit, vt scilicet hoc apprehendat homo de re: quod est non plus, nec minus. Sed virtus Theologica habet pro obiecto ipsam primam regulā non regulatam. Et ideo sufficit qualitercunque attingere regulā ad rationem virtutis, propter quod secundum operationē ad proprium & formale obiectum virtus Theologica in medio non consistit: sed ex parte materialis obiecti potest cōsistere in medio. Et hoc accidit ei. Sicut fides catholica in diuinis procedit inter hæresim Sabellij confundentis personas: & hæresim Arrij substantiam separantis. Et eodem modo ex parte eius quod est materiale obiectum spei consistit in medio, inquantum, scilicet aliquis sperat se adipisci beatitudinem sic, vel aliter Sed ex parte formalis obiecti, quod est auxiliū diuinum, non consistit in medio: nullus enim potest nimis
8 diuino auxilio inniti. Ad octauum dicendum, quòd bonum proportionatum mouet appetitū. Non enim naturaliter appetuntur ea quæ non sunt proportionata: quod autem beatitudo æterna sit bonum proportionatum nobis, hoc est ex gratia Dei. Et ideo spes quæ tendit in hoc bonum sicut proportionatum homini ad habendum, est donum diuini-
9 tus infusum. Ad nonum dicendum, quod diligere Deum super omnia potest intelligi dupliciter, vno modo secūdum quod bonum diuinum est principiū & finis totius esse naturalis, & sic amant Deum super omnia nō solum rationalia, sed & bruta animalia, & inanimata, inquantum amare possunt: quia vnicuique parti amabilius est bonum totius, quam propriū bonum, vnde naturaliter manus se exponit ictui pro salute totius corporis Sed iste naturalis amor Dei peruertitur ab hominibus per peccatum, vnde in statu naturæ integrę poterat homo Deum diligere super omnia secundum modum prædictum. Alio modo potest aliquis diligere Deum super omnia, secundum quod Deus est obiectum beatitudinis, & secundum quod sit quædam societas rationalis mentis ad Deum quadā spirituali vnitate, & talis dilectio est actus charitatis, in quem nulla creatura po-
10 test sine gratia. Ad decimum dicendum, quod virtus inclinat in proprium actum per moderationem, sicut Tullius dicit. Et ideo certitudo spei & aliarum virtutū non est referenda ad cognitionem obiecti, vel principiorū propriorum,
11 sed ad infallibilem inclinationē in actu. Ad vndecimum dicendum, quod charitas facit vnionē in affectu, vt scilicet amans reputet amicum, quasi se alterū & Deum plus quam se, potest tamen esse eū distantia realı rei amatæ, & ita cha-
12 ritas potest esse cum spe. Ad duodecimū dicendum, quod spes habet perfectionē quandam cum imperfectione: & ex illa parte, qua habet perfectionē, habet perfectā rationem virtutis. Et ex hac parte plenissimè fuit in Christo. Ipse enim plenissimè inhæsit diuino auxilio. Et ex parte eius q
31 est imperfectionis, defuit eis spes sicut & fides. Ad decimumtertium dicendum, quod spes non affligit animā, sed magis est causa delectationis, inquantum facit rem speratam quodammodo esse præsentem secūdum fiduciam adipiscendi, vnde & Apostolus dicit Roma. vndecimo, Spe gaudentes, sed dilatio rei speratæ est quæ quandoque affligit.
14 Ad decimumquartum dicendum, quod duplex est delectatio, vna quidem de obiecto actus. Alia vero de ipso actu, prima autem delectatio nō est propria virtuti: quia est aliqua virtus ad quam pertinet dolere de suo obiecto, scilicet pœnitētia. Sed secunda delectatio, quæ est de actu, est propria virtutis: quia vnicuique habenti virtutem est delectabilis operatio, quæ est secundum proprium habitum. vnde etiam pœnitens de dolore gaudet. Sic igitur spes inquātum causat delectationem de re sperata, non causat delectationem per se, sed per aliud id est inquantum facit eam existimare vt præsentem. Sed secundum quod causat delectationem de proprio actu, sic per se delectationem causat. Ad 15
decimumquintum dicēdum, quod facere actum difficilem potest intelligi dupliciter, vno modo quod faciat difficultatem in actu. Et in hoc sensu procedebat obiectio. Sic autem spes non facit actum difficilē, quia non adhibet difficultatem actui, sed magis diminuit. Alio modo potest intelligi facere actum difficilē: quia propter spem homines aggrediuntur difficilia. Ad decimumsextum dicendum, quod 16
distantia à termino ad quem, vel à termino à quo, inuenitur in quolibet motu: non tamen ea motu specificatur, sed potius ex termino. Et ideo non sequitur, quod si motus est distantis, quod maior motus magis sit distans, hæc enim scientia arguendi tenet solum in his quæ sunt per se: videmus autem quod motus naturalis quanto magis appropinquat ad terminū, tanto magis intenditur, & similiter etiam est de spe. Ad decimumseptimū dicendum, quod memo- 17
ria non importat aliquam inhæsionem: vnde possit habere rationem virtutis: sicut habet spes, & ideo non est simile.

Num spes sit in voluntate sicut in subiecto.

ARTIC. II.

SECVNDO quæritur. Vtrum spes sit in voluntate sicut in subiecto. Et videtur quod nō. Obiectum enim spei est *Primum.* bonum arduum. Sed arduū est obiectū irascibilis, ergo spes est in irascibili & non in voluntate. Præterea, charitas est 2
perfectissima virtutum, ergo sufficit ad perficendam vnam potentiam. Sed charitas est in volūtate, non ergo in voluntate est spes. Præterea, ideo non possumus plura intelli- 3
gere simul, quia intellectus non potest simul informari diuersis speciebus intelligibilibus, sicut nec corpus diuersis figuris, vt Algazel dicit, ergo pari ratione vna potentia non potest simul informari in actu, secundum diuersos habitus, vt scilicet secundum vtrunque actu operetur. Sed simul potest esse actus spei cum actu charitatis, ergo charitas & spes non possunt esse simul in vna potentia. Sed charitas est in voluntate. Spes ergo non est in voluntate. Præterea, spes 4
est certa expectatio Sed certitudo pertinet ad vim cognitiuam, ergo spes est in vi cognitiua, & non in voluntate.

SED CONTRA, spes est ex meritis prouenies. Sed *Contra.* merita pertinent ad voluntatem: ergo spes est in voluntate.

CONCLVSIO.

Spes est in ipsa voluntate, tanquam in proprio subiecto.

RESP. Idem 1. par. q. 12. ar. 3.

RESPONDEO dicendum, quod sicut dictū est spes est virtus Theologica: vnde eius obiectum est Deus: nulla autem vis sensitiua potest se extendere ad hoc obiectum, quod est Deus, quia sensus temporalia non transcendit Et ideo spes non potest esse in aliqua vi sensitiua, manifestum autem est, quod spes ad vim appetitiuam pertinet, eo quod obiectum eius est bonum, vt supra dictum est, vnde oportet quòd sit in vi appetitiua rationis, quæ est voluntas secundum Philosophum in 3. de Anima, vnde spes est in voluntate, sicut in subiecto: huiusmodi autem appetitus rationalis non diuiditur per irascibilem & concupiscibilem, vt quidam posuerunt, quia obiectum volūtatis est bonum secundum communem boni rationem, quam potest intellectus apprehendere, nō autem sensus. Et ideo appetitus sensitiuus, cuius obiectū est bonum secundum rationē particularem, diuiditur in irascibilē & concupiscibilem, secundum diuersas rationes boni sensibilis, quod vel est delectabile secundum sensum ad quod ordinatur concupiscibilis, vel est altitudinem propriam habens supra impedimenta delectationis, & hoc est obiectum irascibilis: vnde in appetitu superiori irascibilis & concupiscibilis non ponuntur. Sic ergo subiectum spei non est irascibilis, sed voluntas.

Idem 1. 2. q. 40. ar. 2. & 2. 2. q. 18. ar. 1. & 3. scri. dist 26. q. 1. arti. 5.

Ad primū. AD PRIMVM ergo dicendum, quod spes de qua loquimur est ardui intelligibilis, quod non est obiectum alicuius specialis potentiæ, sed voluntas in ipsum tendit secūdum rationē vniuersalem boni. Ad secundum dicendum, 2
quod charitas perficit voluntatē perfectè, quantū ad vnum motum eius, qui est amare: sed indiget alia perfectione, quantū ad alium motum eius, qui est sperare Ad tertium 3
dicēdum, quod quando sunt multa ordinata ad vnum possunt simul intelligi. Similiter etiā motus spei simul potest

Universidad de Deusto
Biblioteca

esse cum motu charitatis, quia ad se inuicem ordinantur.

4 Ad quartum dicendum, quod certitudo spei deriuatur à certitudine fidei. Inquantum enim motus appetitiuæ virtutis dirigitur à virtute cognoscitiua, participat aliquid de eius certitudine.

Num spes sit prior charitate.

ARTIC. III.

Primum. TERTIO quæritur de ordine spei ad charitatem, vtrum spes sit prior charitate. Et videtur quod non. Ambr. enim super illud Luc. 17. Si habueritis fidē sicut granum sinapis &c. dicit enim. Ex fide est charitas: ex charitate spes. Sed fides est prior charitate. ergo charitas est prior spe.

2 Præterea, Augu. dicit in Enchic. quod fides sine charitate non prodest: spes autem sine charitate esse non potest. Sed si spes esset prior charitate, posset esse sine ea: sicut & fides, licet non prodesset. ergo spes non est prior charitate.

3 Præterea, August. dicit 12. de Ciuitate Dei, quod boni motus atque affectus ex amore: & ex sancta charitate veniunt. Sed sperare secūdum quod est actus spei, est quidam motus, & affectus laudabilis: ergo deriuatur à sancta charitate. Sic ergo charitas est prior spe.

4 Præterea, spes est cum desiderio: vt supra dictum est. Sed desideriū non est nisi boni amati: ergo spes præsupponit amorem: ergo est posterior charitate.

5 Præterea, inter affectiones animæ prima est amor. Ex eo enim omnes actiones animæ deriuantur, vt patet per Dionysium quarto cap. de Diuinis nomini. Sed spes importat quandam animæ affectionem: ergo charitas, quæ est amor, est prior spe.

6 Præterea, spes vel desideriū non est nisi proprij boni. Sed bonū aliquod sit proprium appetenti per amorem: sic enim redditur conueniens. ergo spes & desiderium præsupponit amorem.

7 Præterea, Augustinus dicit 14. de Ciuita. Dei, quod recta voluntas est charitas. Sed recta voluntas præcedit spem: ergo charitas præcedit spem.

8 Præterea, eorum quæ sunt simul, vnum non est prius altero. Sed fides spes & charitas sunt simul. Quia sicut Grego. dicit super Ezech. æqualiter ab homine habentur. ergo spes non est prior charitate.

9 Præterea, idem non est prius seipso. Sed idem videtur esse spes charitati: cum vtriusque sit vnum obiectum, scilicet summum bonum. ergo spes non est

10 prior charitate. Præterea, Magister dicit vigesimasexta distinctione tertij sententiarum, quod spes ex meritis prouenit, quæ præcedunt non solum rem speratam, sed spem

11 quæ præit charitas: ergo spes non est prior charitate. Præterea, spei opponitur desperatio. charitati autem opponitur quodlibet peccatum mortale. Sed prius est quod homo incidat in peccatum mortale: quam quod incidat in desperationem. ergo charitas nō est prior spe.

12 Præterea, ordo habituum & actuum est secundum ordinem obiectorum. Sed bonum quod est obiectū charitatis est prius quam arduum quod est obiectum spei: quia arduum se habet ex additione

13 ad bonum: ergo charitas est prior spe. Præterea, quicquid nobilitatis conuenit alicui incōpleto in aliquo genere. conuenit etiam completo in genere illo. Sed manifestum est quod aliquis amor incompletus præcedit spem: ergo multo magis amor completus qui est charitas, spem præcedit.

Contra.1. SED CONTRA est quod dicitur Matt. primo, Abraham genuit Isaac: Isaac autem genuit Iacob. glo. 1. fides genuit spem: spes charitatem. Sed generans est prius genito:

2 ergo spes est prior charitate. Præterea, super illud Psalm. Spera in Deo & fac bonitatem: dicit glossa. Spes est introitus ad fidem, & initium humanę salutis. Et sic videtur quod spes sit prior fide. Sed prior est fides charitate. ergo & spes.

3 Præterea, Apostolus dicit primæ ad Timot. primo, Finis præcepti charitas est de corde puro & conscientia bona. glo. id est spe. Et sic videtur quod charitas procedat ex spe. Spes est prior charitate.

4 Præterea, Augustinus dicit decimo de Trinitate, quod nullus amat, nisi id ad quod se sperat posse peruenire, & id quod quis non sperat: aut non amat, aut te-

5 pide amat: ergo amor præsupponit spem. Præterea, prius est à quo nō conuertitur consequentia subsistendi: sed spes est huiusmodi. In statu enim vitæ quicunque habet charitatem, habet spem: sed non conuertitur. ergo spes est prior charitate.

CONCLVSIO.

Charitas secundum perfectionem, prior est spe, quia via generationis & temporis charitatem præcedit.

RESP. RESPONDEO dicendum, quod prius dicitur aliquid secundum rationem alicuius principij, vel quia principio propinquius est. Sunt autem duo principia intrinseca rei, materia & forma. Et secundum horum differentiam aliquid dicitur dupliciter prius: vno quidem modo est aliquid prius altero perfectione. sicut actus potentia, & perfectum imperfecto: quæ quidem prioritas respondet principio formali. Alio vero modo est aliquid prius in via generationis & temporis: & sic potētia est prior actu in eodem, & imperfectum perfecto. Simpliciter autem & vniuersaliter etiam tempore perfectum est prius, quia imperfectum non mouetur, nisi ab aliquo præexistenti perfecto. hoc autem respondet materiali principio. Secundum igitur primum prioritatis modum, charitas est prior naturaliter spe. secundum autem modum secundum spes in vno homine præcedit charitatem. Ad cuius euidentiam sciendum est, quod omnes affectiones animæ, quæ sunt quidam appetitiui motus, proportionantur motibus naturalibus, eo quod motus naturalis ex inclinatione naturali procedit, quæ dicitur appetitus naturalis. Et similiter motus affectionum animalium procedunt ex inclinatione animalis, quæ est appetitus animalis. In motibus autem naturalibus inuenimus: primo quidem principium ipsius motus quod est informatio mobilis per suam formam non animalem: sicut cum generatur graue aut leue. Secundo est motus naturalis prouenies ex tali forma: sicut cum corpus ascendit & descendit. Tertio vero est quies in proprio loco. Et similiter in appetitu animali. primo quidem est informatio quædam ipsius appetitus per bonum. & hoc est amor qui vnit amatum amanti. Ex hoc autem secundo sequitur si bonum amatum sit distans, quod appetitus tendat in illud motu desiderij vel spei: tertio autem sequitur gaudium vel delectatio, quando aliquis pertingit ad rem amatam. Sic igitur motus & quies naturalis prouenit ex forma: ita omnis affectio animæ prouenit ex amore: oportet igitur quod secundum differentiam amoris attendatur differentia in cæteris affectionibus animæ. Est autem duplex amor: vnus quidem imperfectus. Alius autem perfectus. Impei fectus quidem amor alicuius rei est, quando aliquis rem aliquam amat non vt ei bonum in seipsa velit: sed vt bonum illius sibi velit. Et hic nominatur à quibusdam concupiscentia, sicut cum amamus vinum volentes eius dulcedine vti, vel cum amamus aliquem hominem propter nostram vtilitatem vel delectationem. Alius autem est amor perfectus quo bonum alicuius in seipso diligitur: sicut cum amando aliquem, volo quod ipse bonū habeat, etiam si nihil inde mihi accidat. Et hic dicitur esse amor amicitiæ, quo aliquis secundum seipsum diligitur, vnde ista est perfecta amicitia, vt dicitur in octauo Ethic. Charitas autem est non quicunque amor Dei, sed amor perfectus quo Deus in seipso diligitur. Ad hoc autem quod aliquis bonum diuinum secundum se diligat, inducitur ex bonis à Deo prouenientibus, quæ sibi quis vult, & ex malis quæ Deo inhærendo vitat, quantum ad vitationem malorum, pertinet ad hunc amorem timor: quantum vero ad consecutionem bonorum pertinet ad sui amorem spes, quæ est motus tendens in aliquid adipiscendum, sicut dictum est: vnde vtrunque horum secūdum propriam rationem deriuatur ex imperfecto Dei amore. Et propter hoc in via generationis & temporis sicut timor præcedit charitatem & introducit ad ipsam: vt August. dicit super Canonicam Ioannis: ita enim & spes introducit ad charitatem, dum aliquis per hoc quod sperat se aliquod bonum à Deo consequi ad hoc deducit vt Deum propter se amet.

Idem primū secundæ q. 62. art. 4.

Ad primū. AD PRIMVM ergo dicendum, quod sicut Amb. ibidem subdit, tursus in se quodam sancto circuitu refunduntur: quia scilicet cum aliquis ex spe iam ad charitatē introductus fuerit: tunc etiam perfectius sperat & castius timet, sicut etiā & firmius credit. Et ideo quod dicit, quod ex charitate est spes, non loquitur quantum ad primam charitatis generationem, sed quantum ad secundam charitatis refusionem: secundum quod iam nobis indita, facit nos & perfectius sperare & credere. Ad secundum dicēdum, quod

2 spes quæ est ex meritis præcedentibus, non potest esse sine charitate, quæ est merendi principium. Sed spes informis quæ est sine meritis in actu: sed ex meritis in proposito: est quidem sine charitate in actu: sed non sine charitate in proposito. Ad tertium dicendum, quod Augustinus 3 ibi loquitur de bonis motibus & affectibus meritoriis, huiusmodi

4 iusmodi enim excharitate causantur. Ad quartum dicendum, quod ratio illa probat quod spes præsupponat aliquē amorem, non tamen oportet quod præsupponat amorem charitatis: sed amorem sui ipsius: quo quis optat bonum di-

5. & 6 uinum. Et per hoc patet solutio ad quintum & ad sextum.

7 Ad septimum dicendū, quod recta voluntas dicitur charitas causaliter: quia scilicet perfecta rectitudo voluntatis non potest esse, nisi ex charitate. Sed talis perfectio voluntatis non præcedit spem informē. Ad octauum dicendū, quod auctoritas Gregorij intelligitur de fide, spe, & charitate, secundum quod sunt virtutes: quod non cōuenit fidei, & spei, nisi secundum quod formantur charitate. Sed secūdum, quod sunt informes, quandoque præcedunt charitatē

9 tempore. Ad nonum dicendum, quòd bonū diuinum, vt secundum se dilectū, est obiectum charitatis: sed sicut adipiscendum, est obiectum spei. Et propter hoc charitas à spe

10 differt. Ad decimum dicēdum, quod si spes sit informis, merita non præcedunt spem, sed rem speratam. Si autem spes sit formata sic merita præcedunt etiam spem. Et hoc

11 modo naturaliter præcedit ipsam charitas. Ad vndecimū dicendum, quod ea quæ sunt posteriora in compositione, sunt priora in resolutione. Et ideo quia in via generationis spes præcedit charitatem: in via resolutionis cōuerso: culpa per quam amittitur charitas præcedit desperationē per

12 quam amittitur spes. Ad duodecimum dicendum, quod ratio illa cōcludit, quod amor vniuersaliter sit prius quam spes: quia bonum cōuniter sumptum est obiectum amoris, non autem oportet quod charitas sit prior spe. Ad de-

13 cimumtertium dicendum, quod præcedere in via generationis, non pertinet ad perfectionem, quia secundum hanc viam imperfecta sunt perfectis priora.

Num spes sit solum in viatoribus.

ARTIC. IIII.

Primum. QVARTO quæritur vtrum spes sit solum in viatoribus. Et videtur quod non. Sicut enim spes est rei non habitæ: quod videtur repugnare statui beatorum: ita etiā desiderium est rei non habitæ. Sed desiderium est in beatis secūdum illud primę Petri. 1. In quem desiderant angeli

2 prospicere, ergo etiā spes potest esse in beatis. Præterea, spes cuius obiectum est bonū est aliquid perfectius timore, cuius obiectum est malum. Sed aliquis timor est in beatis: secundum illud Psal. Timor Domini sanctus permanet

3 in seculum, ergo aliqua spes est etiam in beatis. Præterea, sicut adeptio beatitudinis est quoddam bonum arduū: ita etiam & eius continuatio. Sed antequam beatitudinē aliqui adipiscantur, sperant beatitudinis adeptionem, ergo etiam postquam sunt beatitudinem adepti, possunt sperare

4 beatitudinis continuationem. Præterea, spes & desperatio sunt in eodem. Sed desperatio potest esse de alio, vnde mandatur nobis de nemine esse desperandum in vita, ergo etiam spes potest esse de aliquo alio. Et ita sancti qui sunt in prima, possunt sperare de aliis qui sunt in vita quod ad beatitudinem perueniant. Sed dicēdum quod sperare beatitudinem alterius nō pertinet ad virtutem spei. Sed con-

5 tra, sicut spes est virtus Theologica ita & charitas. Sed eadem virtute charitatis homo diligit se & proximū, ergo eadem virtute spei sperat homo vitam æternam sibi & aliis. Et sic cum boni sperent vitam æternam aliis: videtur quod

6 in eis sit virtus spei. Præterea, oratio ex virtute spei procedit, secundū illud Psal. Reuela Domino viam tuam & spera in eo & ipse faciet. Sed sanctis qui sunt in prima conue nit orare, & de hoc rogamus eos dicētes. Orate pro nobis

7 omnes sancti Dei, ergo in eis potest esse etiam spes. Præterea, idem est principium mouendi ad terminum & quiescendi in termino. Sed spes est principium motus in beatitudinem, secundum illud Hebr. 6. Quia spem habemus incedentem id est incedere facientem vsque ad interiora ve-

8 laminis, ergo etiam spes est principium quiescēdi in beatitudine, & ita oportet, quod beatis insit spes. Præterea, Isydo. dicit quod spe, & fide nitet iustitia. Et Augustinus dicit in Enchi. quod qui rectè viuit, rectè credit, & rectè sperat. Sed iustitia est in prima & vitæ rectitudo, secundum illud Isai. 60. Populus tuus omnes iusti, ergo etiā in prima est fi-

9 des & spes. Præterea, certitudo perpetuæ permansionis in beatitudine requiritur ad beatitudinem. Et quia hæc defuit angelis ante confirmationem vel lāpsum: non fuerunt perfectè beati, vt Augustinus dicit. Sed certitudo expectatio-

nis beatitudinis pertinet ad virtutē spei. ergo in beatis est spes. Præterea, quæ corrupta sunt bona, ipsa sunt mala se- 10
cundum Philosophum. Si igitur spes quæ est in viatoribus corrumpatur per beatitudinem, quæ est summum bonum hominis, videtur quod spes sit malum: quod est inconueniens, cum spes sit virtus, vt dictū est. Præterea, actus vir- 11
tutis videtur esse nō solum facere vel velle facere quod ad virtutem pertinet, quādo facultas adest, sed etiam velle facere si facultas adesset. Actus enim iustitiæ est velle reddere pecuniam debitā, etiam si eam quis nō possit habere. Sed sancti qui sunt in prima, sic sunt dispositi, quod vellēt beatitudinem expectare etiam si eam nō haberent, ergo in eis est actus spei. Sed actus procedit ab habitu. ergo in eis est virtus spei. Præterea, Ansel. dicit in libro de Similitu- 22
dinibus: quod in sanctis post resurrectionem erit tanta fortitudo, quod poterunt terram mouere: non quod eam sint moturi, vel aliquid huiusmodi: omnibus optimè collocatis: sed propter eorum perfectionem, ergo à simili habitus spei quæ est quædā perfectio animæ poterit esse in beatis, quā- 13
tuis actus spei ibi locum non habeat. Præterea, diuina bonitas non est maior, quā diuina maiestas. Sed charitas cuius obiectū est diuina bonitas, manet in prima, ergo & spes 14
cuius obiectum est diuina maiestas. Præterea, destructo fundamento & pariete destruitur tectum. Sed in ædificio spirituali fides se habet vt fundamentum, spes autem quæ erit se habet per modum parietis. Si ergo à beatis abstrahatur fides & spes, non poterit remanere charitas, quæ operit per modum tecti, quod est incōueniens: quia charitas nunquam excidit: vt Apostolus dicit secūdæ ad Corinthios decimo tertio. Præterea, quicunque expectat aliquid per 15
quod cum habitū fuerit, eius appetitus quietatur & videtur sperare illud. Sed animæ beatorū expectāt gloriam corporis, quā habita eorū appetitus quietatur, vt Augustinus dicit duodecimo super Genesim ad literā, ergo in eis est virtus spei. Præterea, Christus à primo instanti suæ conce- 16
ptionis fuit perfectus comprehensor. Sed Christus habuit spem. Ex eius enim persona dicitur in Psalmis. In te Domine speraui; vt glossa ergo in beatis potest esse spes.

SED CONTRA est quod dicitur Romanoru octauo quod videt quis quid sperat? Sed sancti fruuntur plena Dei visione, ergo in eis nō est spes. Præterea, Apostolus pri- 2
mæ ad Corin. 13. Probat charitatē esse maiorem fide & spe, quia charitas non excidit, fides autem & spes euacuabūtur, cum venerit quod perfectum est. Sed illud perfectum est status beatitudinis, ergo fides & spes non remanent in statu beatitudinis. Præterea, Augustinus dicit in libro de Bono 3
coniugali, habitus est quo aliquid agitur cum opus est, & si non agitur potest agi. Ex quo accipitur, quod vbi nō potest esse actus: ibi non est habitus. Sed in prima non potest esse actus spei, qui respicit beatitudinem non habitam, ergo ibi non potest esse habitus spei.

Contra 1.

CONCLVSIO.

Spes tantum in viatoribus est, cum illius obiectum sit futura fœlicitas, quæ desinet esse futura in prima.

RESP. RESPONDEO dicendum, quod remoto eo à quo res aliquam habet speciem, consequens est, vt species rei soluatur: sicut remota forma substantiali à corporibus natutalibus non remanent specie eadem. Sicut autem forma in rebus naturalibus dat speciem, ita & in moralibus obiectum dat speciem actui, & per consequens habitui. Et ideo sublato principali obiecto alicuius habitus, nō potest remanere habitus. Spei autem obiectum si spes absolute cōsideratur, est bonum arduum futurum possibile: vt supra dictum est, vnde si cesset aliquid esse bonum, vel esse futurum, vel esse arduum, vel esse possibile cessabit spes secundum communem rationem spei. Spei autem, secundum quod est virtus Theologica obiectum formale, est auxilium diuinum, cui inhæretur: & quamuis sub hoc formali obiecto multa materialia sperata comprehendantur, vnum tamen est principale, & alia sunt secundaria vel adiuncta. Quod quidem potest accipi dupliciter. Vno modo ex parte rei speratæ. Alio modo ex parte hominis sperantis. Ex parte quidem rei speratæ principale obiectum spei, secundum quod est virtus Theologica, est plena Dei fruitio, quæ beatum facit. Alia vero sub spe cadunt in ordine ad hūc finem, sive sint spiritualia, sive temporalia bona.

Idem prima secundæ q. 67. arti. 4. Et 2. q. 18 ar. 2. Et 3. sen. di. 26. q. 1. arti. 4. ad 4. Et dist. 31. q. 2. arti. 1. q. 2.

Universidad de Deusto
Biblioteca

Ex parte vero sperantis principale obiectum est, quod aliquis beatitudiné speret sibi. Secúdarium vero est, quod speret eam aliis inquátum sunt quodámodo vnum cum ipso, & bonum eorum desiderat & sperat sicut & suum. Manente igitur hoc obiectio principali scilicet quod bonũ arduum, quod est beatitudo, sit futurum, & possibile haberi respectu eius qui sperat manet virtus spei, & per hanc virtutem spei sperat aliquis non solum futuram beatitudinem, sed etiam alia ad hoc ordinata: & per eandem spei virtutẽ sperat aliquis beatitudinem aliis: & quæcunque in beatitudinem ordinantur. Sed si subtrahatur principale obiectum spei secundum quod est virtus Theologica, ita scilicet quod beatitudo æterna iam non sit futura, sed habita, cessat species huius virtutis. vnde non est in beatis spes, quæ est virtus Theogolica. Possunt autẽ sancti aliqua sperare inhærendo diuino auxilio vel ad se vel ad alios pertinentia secundum communem rationem spei, non autem secundum propriam rationem spei quæ est Theologica virtus. Et huius exemplum econtrario in malis accipi potest. Charitatis enim principale obiectum est Deus. vnde quandiu aliquis diligit Deum, per eandem virtutem charitatis diligit etiam proximum in Deo. Sed si desinat diligere Deum, poterit quidem diligere proximum secundum naturam: non tamen per virtutem charitatis, cuius spes soluitur remoto principali obiecto.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendum, quod desiderium ibi ponitur non quidem propriè, secundum quod est rei futuræ, sed secundum quod excludit fastidium, per modum quo 2 Eccle. 22. dicitur, Qui edunt me adhuc esurient. Ad secundum dicendum, quod timor est respectu mali. Sub malo autem comprehendi potest omnis defectus. Est autẽ triplex hominis defectus. Vnus quidem pœnæ. & hunc quidẽ principaliter respicit timor seruilis. Alius autẽ est defectus culpæ. Et hunc defectum respicit timor filialis vel castus, secundum quod est in statu vitæ, in quo peccare possumus. neutro autem modo erit timor pœnæ, sublatą potestate culpæ & prima, secundum illud Prouer. 1. Abundantia perfruetur malorum timore sublato. Est autem tertius defectus naturalis, secundum quod quælibet creatura in infinitum distat à Deo. Qui defectus nunquam tolletur. Et hunc defectum respicit timor reuerẽtialis, qui erit in prima. qui reuerentiam exhibebit suo creatori ex consideratione maiestatis eius in propriam desilhẽs paruitatem. Sed obiectum spei 3 est beatitudinem esse futurã, tolletur ea superueniẽte. Et ideo spes non remanebit. Ad tertium dicendum, quod continuatio beatitudinis non habet rationem futuri, quia inquátum aliquis homo sit beatus, æternitatem participat, in qua non est præteritum & futurum. vnde in beatitudine illa dicitur vita æterna. Dato etiam quod haberet rationem futuri, non habet rationẽ ardui, respectu eius qui iam beatitudinẽ obtinet. Ex hoc enim ipso accepit non solum facultatem, sed etiã necessitatem quãdam nunquã peccandi: sed 4 semper permanẽdi. Et ideo totaliter tollitur ratio spei. Ad quartum dicendum quod ratio illa procedit de eo quod cadit sub spe, non principaliter: sed secũdario. Ad quintum 5 dicẽdum, quod quamdiu remanet principale obiectũ spei, eadem virtute spei sperat aliquis bona sibi & aliis. Sed remoto principali obiecto, potest quidẽ aliis sperare aliquo modo: sed nõ secundũ virtutem spei. Ad sextũ dicendum, quod eo modo conuenit sanctis orare, sicut & sperare: non 6 quidẽ per virtutẽ spei quę ponitur Theologica virtus. Ad 7 septimum dicendum, quod si accipiatur primũ principium mouens ad terminũ, verum est idẽ esse principiũ motus ad terminũ, & quietis in termino. Sed si accipiatur aliquod secundarium & instrumẽtale, quædam sunt principia motus, quæ cessant, cum peruẽtum fuerit ad terminum, sicut nauis cessat, & impulsio venti cum peruentum fuerit ad portũ. Et hoc modo charitas quæ est primũ mouens manet in termino beatitudinis. non autem spes quæ est secũdarium principium appropriatũ motui. Ad octauum dicẽdum, quod 8 auctoritates illæ loquuntur de iustitia & rectitudine vitæ, secundum statum præsentis vitæ quo mouentur ad rectitudinem. Ad nonum dicendum, quod certitudo quæ est in 9 beatis de perpetua stabilitate, non est per aliquid, quod expectetur futurum, sed per id quod iam acceperũt, vnde non pertinet ad rationẽ spei. Ad decimum dicendũ, quod sicut 10 Philosophus dicit in 3. Physi. in motibus accipiuntur magis & minus loco contrariorum, vt magis & minus album loco albi & nigri, & similiter magis & minus bonum loco boni & mali. Sic igitur beatitudo superueniẽs euacuat spem, non sicut bonum malum, sed minus bonum sicut iuuentus puertiam. Ad vndecimum dicendum, quod obiectum alicuius virtutis potest deesse dupliciter. Vno modo cum possibilitate habendi. Et sic etiam obiecto non habito potest esse actus virtutis, & virtus super hac conditione si facultas adesset. Alio modo cum impossibilitate habendi. Et sic nec habitus nec actus manet. Frustra enim remaneret. Et hoc modo tollitur obiectum spei in prima: quia nunquam de cætero erit possibile beatitudinem esse futuram. Ad duodecimumdicendum, quod fortitudo illa quæ etit in sanctis non erit consequens ex principio præexistenti, id est ex perfecta inhæsione ad omnipotentem Deum, non ideo erit ordinata vt ad finem: sed magis finem consequens, vt dictum est. Et ideo non est similis ratio de spe: quæ non datur nisi propter morum in finem. Ad decimumtertium dicendum, quod 13 maiestas Dei non est minor quam eius bonitas. Sed charitas alio modo se habet ad bonitatem quam spes ad maiestatem: quia charitas de sui ratione importat vnionem. Et ideo perficitur in prima. Spes autem importat distantiam: quæ repugnat statui primæ. Ad decimumquartum di- 14 cendum, quod fides & spes habent rationem fundamenti vel parietis ex parte eius quod est perfectionis in eis scilicet ex eo quod fides inhæret primæ veritati. Spes autem summæ maiestati. non autem ex hoc est imperfectionis in vtraque, inquantum scilicet fides est non apparentium: & spes non habitorum. Et ideo in statu perfectæ beatitudinis, quando charitas quæ nihil de sui ratione imperfectionis importat, perficietur, fidei succedet perfectus fundamentum, scilicet visio aperta, & spei perfectior paries scilicet comprehensio plena, secundum illud primæ Corinth. nono, Sic currite vt comprehendatis. Ad decimumquin- 15 tum dicendum, quod gloria corporis deriuatur in sanctis à gloria animæ. Et ideo habentibus gloriam animæ quæ est potior, gloria corporis non habet rationem ardui. Ad 16 decimumsextum dicendum, quod Christus sperauit secundum communem rationem spei. non autem habuit spem quæ est virtus Theologica, quia beatitudo non erat ei futura sed præsens.

QVÆSTIO VNICA.

DE VIRTVTIBVS CARDINALIBVS.

In quatuor articulos diuisa.

Primo enim quæritur vtrum prudentia, iustitia, fortitudo & temperantia sint virtutes cardinales.

2 Vtrum virtutes sint connexæ, vt qui habet vnam habeat omnes.

3 Vtrum omnes virtutes in homine sint æquales.

4 Vtrum virtutes Cardinales maneant in prima.

Num Prudentia, Fortitudo, Temperantia sint virtutes Cardinales.

ARTIC. I.

VÆSTIO est de virtutibus Cardinalibus. Et primo quæritur vtrũ istæ sint quatuor virtutes Cardinales, scilicet prudentia, iustitia, fortitudo, & temperantia. Et videtur quod non. Ea enim quæ non distinguũtur adinuicẽ, non debent adinuicem connumerari, quia distinctio est causa numeri, vt dicit Damas. Sed prædictæ virtutes non distinguuntur adinuicem. Dicit enim Grego. in vigesimotertio Morali. Prudentia vera non est, quæ iusta & temperans & fortis non est. nec perfecta temperantia, quæ fortis iusta & prudens non est. neque fortitudo integra, quæ prudens temperans iusta non est. nec vera iustitia, quæ prudens fortis & temperans non est. ergo non debẽt dici hæ quatuor virtutes cardinales. Præterea, vir- 2 tutes videntur dici cardinales: ex eo quod sunt aliis principaliores. vnde quas quidam cardinales aliquando principales vocant: vt patet per Gregorium vigesimosecundo Moralium. Sed cum finis principalior sit his quæ sunt ad finem, principaliores esse videntur virtutes Theologicę, quę habẽt vltimum finem pro obiecto, quam prædictæ virtutes quæ sunt circa ea quæ sunt ad finem: ergo non debent dici 3 prædictæ quatuor virtutes cardinales. Præterea, ea quæ sunt diuersorum generũ, non debẽt poni in vna coordinatione. Sed prudentia est in genere virtutũ intellectualium, vt patet in sexto Ethico. Aliæ verò tres sunt virtutes morales: ergo inconuenienter ponuntur prædictæ quatuor virtutes cardinales. Præterea, inter intellectuales virtutes 4 sapientia est principalior quam prudentia: vt Philosophus probat in sexto Ethicorum, quia sapientia est de diuinis, prudentia autem est de humanis. Si igitur debuit aliqua virtus intellectualis poni inter virtutes cardinales, po- 5 tius debuit poni sapientia quasi principalior. Præterea, ad virtutes cardinales aliæ debẽt reduci. Sed Philosophus in secundo Ethico. condiuidit quasdam alias virtutes fortitudini & temperantiæ, scilicet liberalitatem & magnanimitatem & huiusmodi, quæ sic non reducuntur: non ergo 6 prædictæ virtutes sunt cardinales. Præterea, illud quod non est virtus nõ debet poni inter virtutes cardinales. Sed tẽperantia non videtur esse virtus. Non enim habetur aliis virtutibus habitis, vt patet in Paulo qui habebat omnes alias virtutes: & tamen temperãtiam non habebat: inerat enim adhuc in membris eius concupiscentia, secundum illud Roma. 7. Video aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meæ. Temperatus autem differt in hoc à continente, quod temperatus nõ habet concupiscentias prauas, continens autem habet, sed non sequitur eas, vt patet per Philosophum in 7. Ethic. ergo inconuenienter 7 enumerantur prædictæ quatuor cardinales virtutes. Præterea, sicut per virtutem homo ordinatur ad seipsum, ita & ad proximum. Sed duæ virtutes ponuntur, quibus homo ordinatur ad seipsum scilicet fortitudo & temperantia: ergo etiam duæ virtutes debent poni quibus aliquis ordinatur 8 ad proximum, & non solum iustitia. Præterea, Augustinus dicit in lib. de Moribus Eccle. quod virtus est ordo amoris. Sed amor gratiæ comprehẽditur sub duobus præceptis scilicet dilectionis Dei & proximi: ergo non debent esse nisi duæ virtutes cardinales. Præterea, diuersitas materię quę 9 est secundum extensionem, facit solum diuersitatem secundum numerum: diuersitas autem materiæ, quæ est secundũ diuersas acceptiones formæ facit differentiam secundum genus: propter quod corruptibile & incorruptibile differũt genere, vt dicitur 10. Metaph. Sed prædictæ virtutes differunt secundum diuersitatem materiæ habẽtis rationem diuersam recipiendi formam: nam modus rationis circa materiam temperantiæ ponitur secundum refrenationem passionum: circa materiam autem fortitudinis secundũ quendam conatũ ad id à quo passio retrahit: ergo prædictæ virtutes differunt genere. non ergo debent coniũgi in vna or- 10 dinatione virtutum cardinalium. Præterea, ratio virtutis moralis sumitur secundum quod attingit rationem, vt patet per Philosophum in secundo Ethico. Qui diffinit virtutem per hoc, quod est secundum rationem rectam. Sed ratio recta est regula regulata à prima regula, quæ est Deus, à qua etiam virtutem regulandi habet ergo virtutes morales præcipuè habent rationem virtutis ex eo quod attingũt primam regulam scilicet Deum. Sed virtutes Theologicæ quæ sunt circa Deum, non dicuntur cardinales, ergo neque virtutes morales debẽt dici cardinales. Præterea, princi- 11 palis pars animæ est ratio. Sed temperãtia & fortitudo non sunt in ratione, sed sunt irrationabilium partium, vt Philosophus dicit in tertio Ethic. ergo non debent poni virtutes 12 cardinales. Præterea, laudabilius est dare de suo, quam reddere vel non auferre alienũ. Sed primum pertinet ad liberalitatem, secundum ad iustitiam ergo liberalitas magis 13 debet poni virtus cardinalis, quam iustitia. Præterea, illud maxime videtur esse virtus cardinalis, quod est firmamentum aliorum. Sed huiusmodi est humilitas. Dicit enim Gregorius quod qui cæteras virtutes sine humilitate cõgregat, quasi paleas in ventum portat: ergo humilitas debuit poni 14 inter virtutes cardinales. Præterea, virtus est perfectio quædam, vt patet per Philosophum in sexto Physi. Sed sicut dicitur Iaco. 1. Patientia perfectum opus habet. ergo patientia tanquam perfectior poni debuit inter virtutes cardinales. Præterea, Philosophus dicit in quarto Ethico. quod 15 magnanimitas operatur magnum in virtutibus, & est velut ornamentum aliis virtutibus. Sed hoc maxime videtur pertinere ad principalitatem virtutis. ergo magnanimitas videtur esse virtus cardinalis. Inconuenienter igitur annumerantur prædictæ quatuor virtutes cardinales.

Primum.

SED CONTRA est, quod Ambrosius dicit super illud Lucæ, Beati pauperes spiritu. Scimus virtutes esse quatuor cardinales: temperantiam, iustitiam, prudentiam, fortitudinem. *Contra.*

CONCLVSIO.

Prudentia, Iustitia, Fortitudo, Temperantia virtutes sunt cardinales, quibus tota vita custoditur humana, & perficitur.

RESPONDEO dicendum, quod cardinalis à cardine dicitur, in quo ostium vertitur, secũdum illud Prouerb. 26. Sicut ostiũ vertitur in cardine suo, ita piger in lectulo suo. vnde virtutes cardinales dicuntur in quibus sustinetur vita humana, per quam ostium introitur. vita autem humana quæ est homini proportionata, in hoc homine inuenitur. Primo quidem natura sensitiua, in qua conuenit cum brutis, ratio practica quæ est homini propria secũdum suum gradum, & intellectus speculatiuus qui non perfectè in homine inuenitur, sicut inuenitur in Angelis, sed secundum quandam participationem animæ. Item vita contemplatiua non est propriè humana, sed super humana. vita autem voluptuosa quæ inhæret sensibilibus bonis non est humana. sed bestialis. vita ergo propriè humana est vita activa, quæ consistit in exercitio virtutum moralium. Et ideo propriè virtutes cardinales dicuntur in quibus quodammodo vertitur & fundatur vita moralis, sicut in quibusdã principiis talis vitæ. propter quod & huiusmodi virtutes principales dicuntur. Considerandum est autem, quod de ratione actus virtuosi quatuor existunt. Quorũ vnum est, vt substãtia ipsius actus sit in se modificata, & ex hoc actus dicitur bonus, quasi circa debitam materiã existens, vel debitis circunstantiis vestitus secundũ autẽ est vt actus sit debito modo se habens ad subiectum, ex quo firmiter subiecto inhæreat. Tertium autẽ est vt actus sit debito modo proportionatus ad aliquid extrinsecum, sicut ad finem. Et hæc quidẽ tria sunt ex parte eius quod per rationem dirigitur. Quartũ autem ex parte ipsius rationis dirigentis, scilicet cognitio. Et hæc quatuor Philosophus tangit in 2. Ethico. vbi dicit q̃ non sufficit ad virtutem quod aliqua sint iustè vel temperate cõparata, quod pertinet ad modificationẽ actus. Sed alia tria requiruntur ex parte operantis. Primum quidem vt sit sciens, quod pertinet ad cognitionem dirigentem. Deinde quod sit eligens, & re eligẽs propter hoc, id est propter debitum finem, quod pertinet ad rectitudinem actus in ordine ad aliquid extrinsecum. Tertium est si firme & immobiliter adhæreat & operetur. Hæc igitur quatuor, scilicet cognitio dirigens, rectitudo: firmitas, & moderatio, & si in omnibus virtuosis actibus requirãtur, singula tamẽ horum principalitatem quandã habent in specialibus quibusdam materiis & actibus. Ex parte cognitionis practicæ tria requiruntur. Quorũ primum est cõsilium, secundum est iudicium de consiliatis, sicut etiam in ratione speculatiua inuenitur inuentio, vel inquisitio, & iudicium. Sed quia intellectus practicus præcipit fugere, vel prosequi quod non tacit speculatiuus intellectus vt dicitur in 3. de Anima. Ioan. tertio. ad rationem practicã pertinet præmeditari de agendis: & hoc est præcipuũ ad quod alia duo ordinantur. Circa primum autem perficitur homo per virtutem eubuliæ, quæ est bene cõsiliatiua. Circa secũdũ autẽ, perficitur homo per synesium, & agonim, quibus homo fit bene iudicatiuus, vt dicitur in 6. Ethico. Sed per prudẽtiã fit ratio bene præceptiua, vt ibidẽ dicitur. Vnde manifestũ est q̃ ad prudẽtiã pertinet, id quod est præcipuũ in cognitione dirigẽte. Et ideo ex hac parte ponitur prudẽtia virtus cardinalis. Similiter etiã rectitudo actus per comparationẽ ad aliquid extrinsecum, habet quidem rationem boni & laudabilis etiã in his quæ pertinent ad vnum secundũ seipsum, sed maxime laudatur in his quæ sunt ad alterũ. Quando, scilicet homo actũ suum rectificat non solũ in his quæ ad ipsum pertinent, sed etiam in his in quibus cum aliis communicat. Dicit enim Philosophus in quinto Ethico. quod multi in propriis quidẽ virtute vti possunt, in his autem quæ sunt ad alterum non possunt. Et ideo iustitia ex hac parte ponitur virtus principalis per quam homo debito modo coaptatur, & adæquatur aliis cum quibus communicare habet, vnde & vulgariter dicuntur iustã illa, quæ sunt debito modo coaptata. Moderatio autem, siue refrenatio ibi præcipue laudem habet & rationem boni, vbi præcipue passio impellit, quam ratio refrenare debet, vt ad medium virtutis perueniatur. Impellit au-

RESP. Idem prima secundæ q. 61. art. 1. Et 1. sent. d. 31. q. 2. artic. 1.

Universidad de Deusto
Biblioteca

tem passio maxime ad prosequendas delectationes maximas, quæ sunt delectationes tactus. Et ideo ex hac parte ponitur cardinalis virtus temperãtia, quæ reprimit cõcupiscẽtias delectabiliũ secũdum tactum. Firmitas autem præcipue laudem habet & rationem boni in illis, in quibus passio maxime mouet ad fugam. Et hoc præcipue est in maximis periculis quæ sunt pericula mortis. Et ideo ex hac parte fortitudo ponitur virtus cardinalis, per quam homo circa mortis pericula intrepidè se habet: harum autẽ quatuor virtutum prudẽtia quidem est in ratione: iustitia autem est in voluntate. Fortitudo autem in irascibili, temperantia autem in cõcupiscibili, quæ solæ potentiæ possunt esse principia actus humani, id est voluntarij: vnde patet ratio virtutum cardinalium, tum ex parte modorum virtutis, quæ sunt quasi rationes formales, tum etiam ex parte materiæ, tum etiam ex parte subiecti.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendum, quòd de prædictis quatuor virtutibus cardinalibus aliqui dupliciter loquuntur. Quidam enim vtũtur prędictis quatuor nominibus ad significandum generales modos virtutum: puta omnem cognitionem dirigentem, vocantes prudentiam, omnem rectitudinem ad æquantem actus humanos, vocãtes iustitiã, omnem moderationem refrenantem appetitum hominis à temporalibus bonis, vocantes temperantiam omnem simmitatem animi stabilientem hominem in bono contra insultum quorumcunque malorum, fortitudinẽ appellantes. Et ita videtur vti his nominibus Augustin. in lib. de moribus Eccle. Et secundum hoc potest intelligi prędictum verbum Greg. quia vna harũ conditionũ ad verã virtutis rationem non sufficit, nisi omnes prædictæ conditiones concurrant. Secundũ hoc ergo prædicta quatuor dicũtur quatuor virtutes, non propter diuersas species habituũ quæ attenduntur secundum diuersa obiecta, sed secũdum diuersas rationes formales. Alij vero sicut Arist. in lib. Ethic. loquũtur de prædictis quatuor virtutibus secundum quod sunt speciales virtutes determinatæ ad proprias materias. Et secundũ hoc etiam potest verificari dictum Greg. per modum enim cuiusdam redundantiæ: prædictæ virtutes sunt circa illas materias in quibus potissime commendãtur prędictę generales quatuor virtutis conditiones: vnde secundum hoc fortitudo temperans est & temperantia fortis, quia qui potest refrenare appetitum suum ne consequatur cõcupiscentias delectationum quod pertinet ad temperantiam, multo magis poterit refrenare motum audaciæ in periculis. Et similiter qui potest stare firmus contra pericula mortis, multo magis potest stare firmus contra illecebras voluptatum. Et secundum hoc id quod est principaliter temperãtię, transit ad fortitudinem, & econuerso: & eadem ratio est in aliis.

2 Ad secundum dicendum, quòd in fine appetitus hominis quiescit, & ideo virtutum Theologicarum, quæ sunt circa finem vltimum principalitas non comparatur cardini qui mouetur, sed magis fundamento & radici, quæ sunt stantia & quiescentia, secundum illud ad Ephes. 3. tertio. In
3 virtute radicati & fundati. Ad tertium dicendum, quòd secundum Phylosophum in sexto Ethicorum, prudẽtia est recta ratio agibilium. Agibilia autem dicuntur moralia opera, vt ex his quæ ibi dicuntur apparet. Et ideo prudentia conuenit cum moralibus virtutibus, quantum ad sui materiam. Et propter hoc connumeratur eis, licet quantum ad
4 suam essentiam, vel subiectum sit intellectualis. Ad quartum dicendum, quòd sapientia ex hoc ipso quod non est circa humana, sed circa diuina, non communicat cum virtutibus moralibus in materia: vnde non cõnumeratur virtutibus moralibus, vt simul cum eis dicatur cardinalis virtus: quia ipsa ratio cardinis repugnat cõtemplationi, quia non est sicut ostium, quo intratur ad aliquid aliud, sed ma-
5 gis actio moralis est ostium, per quod ad contemplationẽ sapientiæ intratur. Ad quintum dicendum, q. si prædictæ quatuor virtutes accipiãtur secundũ q. significãt generales conditiones virtutũ, secundũ hoc omnes virtutes speciales de quibus Philosophus tractat in lib. Ethi. reducũtur ad has quatuor virtutes, sicut species ad genus. Si vero accipiãtur secũdũ quod sunt speciales virtutes circa quasdã materias principales, sic aliæ reducuntur ad eas, sicut secundariũ ad principale, vt eutrapelia quæ moderatur delectationẽ ludi, potest reduci ad temperantiã quæ moderatur delectationes tactus. vnde & Tullius in secundo Rhetoricę ponit alias virtutes esse partes harum quatuor. Quod potest intelligi dupliciter. Vno modo quod sint partes subiectiuæ secundum primũ modum sumẽdi has virtutes. Alio modo quod sint partes potentiales, si sumantur secundo modo virtutes prædictæ: sic enim sensus est pars potẽtialis, quia non nominat totam virtutem animæ, sed aliquid eius. Ad 6
sextum dicendum, quòd non est de ratione temperantiæ, quod omnes prauas concupiscentias excludat, sed quod tẽperatus non patiatur aliquas tales concupiscentias vehementes & fortes, sicut patiuntur illi qui non studuerũt concupiscentias refrenare. Paulus igitur patiebatur concupiscentias ordinatas propter fomitis corruptionem, non tamen fortes neque vehementes, quia studebat eas reprimere castigando corpus suum & in seruitutem redigendo: vnde vere temperatus erat. Ad septimum dicendum, quòd 7
iustitia per quam ordinamur ad alterum, non est circa passiones proprias, sed circa operationes quibus communicamus cum aliis, sicut sunt emptio & venditio, & alia huiusmodi. Temperantia autem & fortitudo sunt circa proprias passiones. Et ideo sicut in homine est vna vis appetitiua sine passione, id est voluntas: duæ autem cum passione, id est concupiscibilis & irascibilis, ita est vna virtus cardinalis ordinans ad proximum: duæ autem ordinantes hominem ad seipsum. Ad octauum dicendum, quòd charitas dici- 8
tur esse omnis virtus non essentialiter sed causaliter, quia scilicet charitas est mater omnium virtutũ. Semper autem effectus magis multiplicatur quam causa: & ideo oportet aliarum virtutum esse maiorem multiplicitatẽ, quam charitatis. Ad nonum dicendum, quòd diuersa ratio rece- 9
ptionis potest esse vel ex parte materiæ quæ receptiua est formæ. Et talis diuersitas facit diuersitatem generis. Vel ex parte formæ, quæ diuersimode receptibilis est in materia. Et talis diuersitas facit diuersitatẽ speciei: & ita est in proposito. Ad decimum dicendum, quòd virtutes morales at- 10
tingunt rationem sicut regulam proximam. Deum autem sicut regulam primam. Res autem specificantur secũdum propria & proxima principia, non secũdum principia prima. Ad vndecimum dicendum, quòd principalis pars ho- 11
minis, est pars rationalis. Sed rationale est duplex, scilicet per essentiam & per participationẽ. Et sicut ipsa ratio est principalior, quam vires participantes ratione, ita etiã prudentia est principalior quam aliæ virtutes. Ad duodeci- 12
mum dicendum, quòd virtutes cardinales dicuntur principaliores omnibus aliis, non quia sunt omnibus aliis perfectiores: sed quia in eis principalius versatur humana vita, & super eas aliæ virtutes fundantur. Manifestum est autẽ quod humana vita magis versatur circa iustitiam, quam circa liberalitatem. vtimur autem iustitia ad omnes: liberalitate autem ad paucos. Ipsa autem liberalitas supra iustitiam fundatur: non enim esset liberalis donatio nisi aliquis daret de suo: per iustitiam autem distinguuntur propria ab alienis. Ad decimumtertium dicendum, quòd hu- 13
militas firmat omnes virtutes indirectè, remouendo quæ bonis virtutum operibus insidiantur, vt pereant: sed in virtutibus cardinalibus firmantur aliæ virtutes directæ. Ad decimumquartum dicendum, quòd patientia includitur in 14
fortitudine, nam fortis habet id quod est patientis, vt scilicet non conturbetur ex imminentibus malis: & etiam addit amplius, vt scilicet in mala imminentia exiliat secundum quod oportet. Ad decimumquintum dicẽdum, quòd 15
ex hoc ipso quod magnanimitas est ornatus aliarum virtutum, manifestatur quod alias virtutes præsupponit, in quibus fundatur. Et ex hoc apparet quod aliæ sunt magis principales quam ipsa.

Num virtutes sint connexæ, vt qui habet vnam habeat omnes.

ARTIC. II.

SECVNDO quæritur, vtrum virtutes sint cõnexæ, vt qui habet vnam habeat omnes. Et videtur quod nõ. Di- *Primum.*
cit Beda super Lucã, quòd sancti magis humiliãtur de virtutibus quas non habent, quam extollantur de virtutibus quas habent: ergo quasdam habent & quasdã non habent: non ergo virtutes sunt cõnexæ. Præterea, homo post pœ- 2
nitentiam est in statu charitatis. De his autem patitur difficultatem operandi propter consuetudinẽ præcedentem, vt dicit Aug. contra Iulianum. Et sic huiusmodi difficultas 3
videtur peruenire ex habitu contrario virtuti, per malam consuetudinem acquisitam, cum quo non potest simul esse virtus ei contraria: ergo aliquis potest habere vnam virtutem, scilicet charitatem, & carebit aliis. Præterea, in om- 5
nibus

nibus baptizatis charitas inuenitur. Sed quidam baptizati non habent prudentiam: vt patet maxime in morionibus & phreneticis, qui non possunt esse prudentes secũdum Philosophum, & etiam in quibusdam adultis simplicibus, qui non bene videntur esse prudentes: cum non sint bene consiliatiui, quod est opus prudentiæ, non ergo qui habet vnam virtutem, scilicet charitatem habet omnes alias.

Præterea, secundum Philosophũ in 6. Ethic. prudentia est
4 recta ratio agibilium, sicut ars est recta ratio factibilium. Sed homo potest habere rectam rationem circa vnum genus factibilium, puta circa fabrilia, & non habebit rectam rationem circa alia artificialia, ergo etiam potest habere prudentiam circa vnum genus agibilium, puta circa iusta, & non habebit circa illud genus, puta circa fortia, & ita po-
5 terit habere vnam virtutem absque alia. Præterea, Philosophus dicit in quarto Ethico. quod non omnis liberalis est magnificus, & tamen vtrunque est virtus, scilicet liberalitas & magnificẽtia, & similiter dicit, quod aliqui sunt mo-
6 derati non tamen magnanimi, non ergo quicunque habet vnam virtutem habet omnes. Præterea, Apostolus dicit primę ad Corin 12. Diuisiones gratiarũ sunt, & postea subdit. Alij datur per spiritum sermo sapientiæ: alij sermo sciẽtiæ, quæ sunt intellectuales virtutes: alij fides quæ est vir-
7 tus Theologica, ergo aliquis habet vnam virtutem & non habet aliam. Præterea, virginitas est quædã virtus: vt Cyprianus dicit. Sed multi habent alias virtutes qui non habent virginitatem, ergo non quicunque habet vnam virtu-
8 tem habet omnes. Præterea, Philosophus dicit in sexto Ethico. quod Anaxagoram quidem, & Thaletem sapientes quidem dicimus, non autem prudentes. Sed sapientia & prudentia sunt quædam virtutes intellectuales, ergo ali-
9 quis potest habere vnam virtutẽ sine aliis. Præterea, Philosophus in eodem lib. dicit, quod quidam habent inclinationem ad vnam virtutem, & non ad aliam, potest ergo cõtingere, quod aliquis exerciteur in actibus vnius virtutis, & nõ in actibus alterius. Sed ex exercitio actuum acquirũtur quædam virtutes, vt patet per Philosophum in secundo Ethico. ergo saltem virtutes acquisitæ non sunt connexæ.

10 Præterea, virtus & si secundum aptitudinem sit annexa, tamen secundum esse perfectum non est annexa, vt dicitur in secundo Ethico. manifestum est etiam quod nõ est à fortuna, quia quæ sunt à fortuna sunt præter electionem. Relinquitur ergo quod virtus requiratur in nobis vel à proposito vel ab alto. Sed à proposito vt videtur potest acquiri vna virtus sine alia, quia vnus potest habere intentionẽ ad acquirendum vnam virtutem, vt nõ aliam. Similiter etiam & à Deo, quia aliquis potest petere à Deo vnam virtutem & non aliam, ergo omnibus modis vna virtus potest esse
11 sine alia. Præterea, finis in moralibus cõparatur ad actus virtutũ in moralibus, sicut in demonstratiuis principia ad conclusiones. Sed homo potest habere vnam cõclusionem
12 sine alia, ergo potest habere vnam virtutẽ sine alia. Præterea, Augusti. dicit in quadam epistola de sentẽtia Iacobi, quod non est diuina sententia, qua dicitur, qui habet vnam virtutem, habet omnes, & quod homo potest habere vnam virtutem sine alia, puta misericordiam & non continentiã, sicut & in membris corporis vnum potest esse illuminatum siue decorum aut sanum sine alio: ergo virtutes non sunt
13 connexæ. Præterea, ea quæ sunt connexa, aut hoc est in ratione principij, aut ratione subiecti, aut ratione obiecti. Sed non ratione principij quod est Deus, quia secundum hoc omnia bona quæ sunt à Deo, essent cõnexa: nec etiam ratione subiecti, quod est anima: quia secundum hoc omnes non essent connexæ, nec iterum ratione obiecti, quia per obiecta distinguuntur: non est autem idem principium
14 distinctionis & connexionis. Præterea, intellectuales virtutes non habent connexionem cum moralibus, sicut patet maxime de intellectu principiorum qui potest haberi sine moralibus virtutibus. Sed prudentia est virtus intellectualis quæ ponitur vna cardinalium: ergo non habet connexionem cum aliis cardinalibus, quæ sunt virtutes mora-
15 les. Præterea, in prima non erit fides & spes, sed tantum
16 erit ibi charitas: ergo etiam in statu perfectissimo virtutes non erunt connexæ. Præterea, in angelis in quibus non sunt virtutes sensitiuæ: & similiter animæ separatæ, habent charitatẽ & iustitiam, quæ est perpetua & immortalis: non autem habent temperantiam & fortitudinẽ, quia hæ virtutes sunt irrationabilium partium, vt dicitur in 3 Ethico. er-
17 go virtutes non sunt connexæ. Præterea, sicut sunt virtutes quædam animæ, sunt etiam quædam virtutes corporales. Sed in virtutibus corporalibus non est connexio, quia aliquis habet visum, qui non habet auditum: ergo neque etiam in virtutibus animæ. Præterea, dicit Gregorius su- 18
per Ezechielem, quòd nemo repente fit summus: & in Psal. dicitur, quod ibunt de virtute in virtutem: non ergo simul acquirit homo virtutes, sed successiue: & ita virtutes non sunt connexæ.

SED CONTRA est quod Gregorius dicit super *Contra. 1.*
Luc. Connexæ & concathenatæ, vt qui vnam habuerit omnes habere videatur. Præterea, Gregorius dicit vigesimo- 2
secundo Moral. quòd si vna virtus sine alia habeatur, aut virtus non est, aut perfecta non est. Sed perfectio est de ratione virtutis: virtus enim est perfectio quædam, vt dicitur in septimo Physicorum: ergo virtutes sunt connexæ. Præterea, super illud Ezech. duæ pennæ singulorum iungebantur. glossa dicit, quòd virtutes sunt coniunctæ, vt qui vna caruerit alia careat.

CONCLVSIO.

Qui virtutem vnam perfectam habet, omnes habet, non autem qui imperfectam.

RESPONDEO dicendum, quòd de virtutibus du- *RESP.*
pliciter possumus loqui. Vno modo de virtutibus per- *Idem prima secundæ. 96. 65 art. 1. & 2. 2. 9. 29. ar ticulo 3. ad 2. & 3. seri. dist. 36. ar. 1.*
fectis. Alio modo de virtutibus imperfectis. Et perfectæ quidem virtutes connexæ sibi sunt: imperfectæ autem virtutes non sunt ex necessitate connexæ. Ad cuius euidentiam sciendum est, quod cum virtus sit quæ hominẽ bonum facit, & opus eius bonum reddit. Illa est virtus perfecta, quæ perfectè opus hominis bonum reddit & ipsum bonum facit. Illa autem est imperfecta, quæ hominem & opus eius reddit bonum, non simpliciter, sed quantum ad aliquid. Bonum autem simpliciter in actibus humanis inuenitur, per hoc quod pertingitur ad regulam humanorũ actuum, quæ quidem est vna quasi homogenea & propria homini scilicet ratio recta. alia autem est sicut prima mensura transcendens quod est Deus. Ad rationem autem rectam attingit homo per prudentiam, quæ est recta ratio agibilium, vt Philosophus dicit in sexto Ethico. Ad Deum autem attingit homo per charitatem, secundum illud primæ Ioan. 4. Qui manet in charitate, in Deo manet, & Deus in eo. Sic igitur est triplex gradus virtutum. Sunt enim quædam virtutes omnino imperfectæ, quę sine prudentia existunt, non attingentes rationẽ rectam, sicut sunt inclinationes quas aliqui habent ad aliqua virtutum opera, etiam ab ipsa natiuitate secundum illud Iob 31. Ad infantia creuit mecum misericordia & de vtero egressa est mecum, huiusmodi autem inclinationes non simul insunt omnibus, sed quidam habent inclinationem ad vnum, quidam ad aliud. hæ autem inclinationes non habent rationem virtutis: quia virtute nullus male vtitur secundum August. huiusmodi autem inclinationibus potest aliquis male vti, & nociuè: si sine discretione vtatur, sicut equus, si visu careret tanto fortius impingeret, quanto fortius curreret. vnde Grego. dicit in secũdum Moral. quod cæteræ virtutes, nisi ea quæ apperunt prudenter agant, virtutes esse nequaquam possunt. vnde ibi inclinationes quæ sunt sine prudentia non habent perfectè rationem virtutis. Secundus autem gradus virtutũ est illarum, quæ attingunt rationẽ rectam: non tamen attingunt ad ipsum Deum per charitatem. hæ quidem aliqualiter sunt perfectæ per cõparationem ad bonum humanum, non tamen sunt simpliciter perfectæ: quia non attingunt ad primam regulã quæ est vltimus finis: vt Aug. dicit contra Iulianum. vnde & deficiunt à vera ratione virtutis: sicut & morales inclinationes absque prudentia deficiunt à vera ratione virtutis. Tertius gradus est virtutum simpliciter perfectarum quæ sunt simul cum charitate. hiæ enim virtutes faciũt actum hominis simpliciter bonum quasi attingẽtem vsque ad vltimum finem. Est autem considerandum vlterius, quod sicut virtutes morales esse non possunt absque prudentia, ratione iam dicta: ita nec prudentia potest esse sine virtutibus moralibus, est enim prudentia recta ratio agibilium. Ad ipsam autem rectam rationem in quolibet genere requiritur, quod aliquis habeat extimationem & iudicium de principiis ex quibus ratio illa procedit: in geometricabilibus non potest aliquis habere extimationem rectam, nisi habeat rectam rationem circa principia geometricalia. principia autem agibilium sunt fines: ex his enim sumitur ratio agendorum.

De

Universidad de Deusto
Biblioteca

De fine autē habet aliquis rectā existimationē per habitū virtutis moralis, quia vt Philosophus dicit in 3. Ethi. qualis vnusquisq; est, talis & finis videtur ei, sicut virtuoso videtur appetibile, vt finis bonū quod est secundū virtutē, & vitioso illud quod pertinet ad illud vitiū. Et est simile de gustu infecto & sano: vnde necesse est ꝙ quicunq; habet prudentiā, habeat etiā virtutes morales. Similiter etiā quicūq; habet charitatem, oportet ꝙ habeat omnes alias virtutes. Charitas enim est in homine ex infusione diuina, secundū illud Roma. 5. Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctū qui datus est nobis. Deus autē ad quęcunque dat inclinationē, dat etiā formas aliquas quæ sunt principia operationum & motuum ad quæ res inclinatur. Ideo sicut igni dat leuitatē per quā prōptē & faciliter sursum tendit: vnde vt dicitur Sapiē. 8. Disponit omnia suauiter: oportet igitur ꝙ similiter cum charitate infundātur habituales formæ, expeditē producentes actus ad quos charitas inclinat. Inclinat autē charitas ad omnes actus virtutū: quia cum sit circa finem vltimū importat omnes actus virtutum. Quælibet enim ars, vel virtus, ad quā pertinet finis imperat his quæ sunt circa finē, sicut militaris equęstri, & equestris frenorum factrici: vt dicitur in 1. Ethic. vnde secundum decentiā diuinæ sapientiæ & bonitatis ad charitatem, simul habitus omniū virtutum infundūtur. Et ideo dicitur primę ad Corin. 13. Charitas patiens est, benigna est, &c. Sic ergo si accipiamus virtutes simpliciter perfectas, connectūtur propter charitatē, quia nulla virtus talis sine charitate haberi potest, & charitate habita omnes habētur. Si autē accipiamus virtutes perfectas in secūdo gradu respectu boni humani, sic connectuntur per prudentiā, quia sine prudentia nulla virtus moralis esse potest, nec prudentia haberi potest si cui deficiat moralis virtus. Si tamen accipiamus quatuor cardinales virtutes secundum quod important quasdam generales conditiones virtutum: secundum hoc habent connexionem, ex hoc quod non sufficit ad aliquem actum virtutis quod adsit vna harum conditionū, nisi omnes adsint. Et secundum hoc videtur assignare causas connexionis Grego. 22. Moralium.

Adprimū. AD PRIMVM ergo dicendum, quòd inclinatio quę est ex natura vel ex aliquo dono gratię, quā habet aliquis, magis ad opus vnius virtutis quam alterius cōtingit, ꝙ aliquis promptior est ad actū vnius virtutis, quam alterius, & secundum hoc dicuntur sancti aliquas virtutes habere, ad quarum actus magis sunt prompti, & aliquas non habere
2 ad quas sunt minus prompti. Ad secundum dicendum, ꝙ cum habitus secundū se facit prōptē & delectabiliter operari: potest tamen hoc impediri per aliquid superueniens, sicut habens habitum sciētiæ, interdum impeditur ad eius vsum per somnolentiā vel ebrietatē vel aliquid huiusmodi. Sic ergo iste qui pœnitet consequitur cū gratia gratū faciente, charitatem, & omnes alios habitus virtutū, sed propter dispositiones ex actibus priorum peccatorū teneritas patitur difficultatē in executione virtutum. quas habituaIiter recipit. Quod quidē nō contingit in virtutibus acquisitis per exercitium actuum, per quos simul & contrariæ di-
3 spositiones tollūtur, & habitus virtutum generantur. Ad tertium dicēdum, quòd ille qui baptizatur simul cum charitate recipit & prudentiā, & omnes alias virtutes. Sed de necessitate prudētię non est, vt homo sit bene consiliatiuus in omnibus: puta in mercationibus & rebus bellicis & huiusmodi, sed in his quæ sunt necessaria ad salutē, quod non deest omnibus in gratia existentibus, quantūcunq; sint simplices, secundum illud primæ Ioā. 3. Vnctio docebit vos de omnibus, nisi fortè in aliquibus baptizatis impediatur actus prudētiæ propter corporalē defectū, vel ætatis sicut in pueris, vel prauæ dispositionis, sicut in mortionibus & phręneticis. Ad quartum dicendum, ꝙ artificialia diuersorum
4 generum habent principia omnino disparata. Et ideo nihil prohibet habere artē circa vnum genus eorum, & non circa aliud. Sed principia moraliū sunt ordinata adinuicē, ita ꝙ per defectum vnius sequeretur etiā defectus in aliis: puta si quis deficeret ab hoc principio quod est concupiscentias non esse sequendas, quod pertinet ad concupiscentiā, sequeretur interdū quod sequendo concupiscentiā faceret iniuriam: & sic violaretur iustitia, sicut etiam in vna & eadem arte vel scientia: puta in geometria error vnius principij, inducit errorē in totā scientiā. Et inde est ꝙ non potest esse aliquis sufficienter prudens circa materiā vnius virtu-
5 tis, nisi sit prudēs circa omnes. Ad quintū dicēdum, ꝙ potest dici, ꝙ contingit esse aliquē liberalem, sed non magnificum quantū ad actus, quia aliquis parum habēs, potest in vsus eius quod habet exercere actū liberalitatis: nō autem magnificētiæ, quāuis aliquis habeat habitū per quē etiam magnificentiæ actum exerceret, si materia adesset. Et similiter dicendum est de moderantia & magnanimitate. Ista responsio tenenda est omnino in virtutibus infusis. In virtutibus etiā acquisitis per actū potest dici, ꝙ ille qui acquisiuit habitum liberalitatis in vsu paruę substātię, nōdum acquisito habitu magnificentiæ, sed habito liberalitatis actu, est in proxima dispositione vt acquirat habitū magnificentiæ per modicum actū. Quia igitur in propinquo est vt ha beatur, idem videtur ac si haberetur, quia quod parū deest quāsi nihil deesse videtur, vt dicit ur in 1. Phys. Ad sextum 6
dicendū, ꝙ sapientia & sciētia non accipiuntur in illis verbis Apostoli, neq; secundū ꝙ sunt virtutes intellectuales, quæ tamen connexionē non habent, vt infra dicetur, neq; secundum ꝙ sunt dona Spiritus sancti, quę connexionē habent secundū charitatē, sed secundum quod sunt gratię gratis datæ, prout scilicet aliquis abundat scientia & sapiētia, vt possit edificare alios ad fidē & Dei cognitionē contradicentes arguere: vnde & Apostolus nō dicit: alij datur sapiētia, alij scientia, sed alij datur sermo sapientiæ: alij sermo scientiæ: vnde August. dicit in 13. de Tri. ꝙ huiusmodi scientia non pollent plurimi, quāuis hæ polleāt. Fides etiā non accipitur ibi pro fide informi, vt quidam dicunt, quia donū fidei cōmune est omnibus, sed accipitur pro quadā fidei cō
stantia seu certitudine quæ interdum abūdat etiam in peccatoribus. Ad septimum dicendum, ꝙ virginitas secundū 7
quosdam non nominat virtutē, sed quendam perfectionis statum virtutis: non autem oportet, quod quicunque habet virtutem habeat eam secundū gradum perfectū. Et ideo sine virginitate castitas & aliæ virtutes haberi possunt: vel si detur, ꝙ virginitas sit virtus: hoc erit secūdum ꝙ importat habitum mentis ex quo aliquis eligit virginitatem conseruare propter Christum. Et hic quidē habitus esse potest etiā in his, qui carnis integritate carent, sicut & habitus magnificētiæ potest esse sine magnitudine diuitiarū. Ad octauū 8
dicendum, ꝙ virtutes intellectuales non sunt connexæ adinuicem, & hoc propter tria. Primò quidem quia quæ sunt circa rerum diuersa genera non sunt coordinata adinuicē, sicut & de artibus dictum est. Secundo, quia in scietiis non conuertibiliter se habent principia & cōclusiones, ita scilicet quod quicunque habet principia habeat conclusiones, sicut in moralibus dictum est. Tertiò, quia virtus intellectualis non habet respectum ad vtilitatē per quam ordinatur homo ad vltimū finē. Et ideo huiusmodi virtutes ordinātur ad aliqua particularia bona: puta geometria ad diametrum circa abstracta quædam. Physica circa mobilia, & sic de aliis. vnde eadem ratione non sunt connexæ, qua nec virtutes imperfectæ, vt supra dictum est. Ad nonum 9
dicēdum, quòd quædam virtutes sunt quæ ordinant hominem in his quæ occurrunt in vita humana, sicut temperantia, iustitia, māsuetudo, & huiusmodi. Et in talibus necesse est, quòd homo dum exercitatur in actu vnius virtutis vel simul etiā exerceatur in actibus aliarum virtutū, & tūc acquiret omnes habitus virtutū simul, vel oportet quod bene se habeat in vno & male in aliis, & tunc acquiret habitum contrarium alteri virtuti: & per consequens corruptionem prudētię, sine qua nec dispositio, quam acquisiuit per actus alicuius virtutis habet propriē rationē virtutis, vt supra dictum est: huiusmodi autē habitibus acquisitis circa ea quę cōmuniter in vita occurrunt: virtualiter iam habētur quasi in propinqua dispositione, si qui alij habitus virtutū sunt quorum actus non occurrant frequenter in conuersatione humana, sicut de magnificentia & magnanimitate dictum est. Ad decimum dicendum, ꝙ virtutes acquisitæ causan 10
tur à proposito, & necesse est, quod simul causentur in homine, qui sibi proponit acquirere vnam virtutem. Et nō acquiret nisi simul acquirat prudentiam cum qua omnes habentur, vt dictum est. Virtutes autem infusæ causantur immediatè à Deo, quæ etiam causantur ex charitate, sicut ex communi radice, vt dictum est. Ad vndecimum dicendū, 11
quòd in scientiis speculatiuis non se habent principia conuertibiliter ad cōclusiones, sicut accidit in moralibus: vt dictum est. Et ideo qui habet vnam conclusionem non necesse est, quod habeat aliam. Esset autem necesse, si oporteret quod quicunque habet principia haberet conclusiones, sicut est in proposito. Ad duodecimum dicendum, quod

August.

August. loquitur ibi de virtutibus imperfectis quæ sunt dispositiones quædam ad actus virtutū. vnde & ipsemet pro-
15 bat in sexto de Trinitate connexionem. Ad decimumtertium dicendum, ꝙ virtutes habent connexionem ratione principij proximi, id est sui generis quod est prudentia vel charitas nō autē ratione principij remoti & cōmunis, quod
14 est Deus. Ad decimumquartum dicēdum, quod prudētia specialiter inter virtutes intellectuales habet cōnexionem cum virtutibus moralibus, ratione materiæ circa quam est.
15 est enim circa mobilia. Ad decimumquintum dicendum, quod in prima deficiente spe & fide, succedent quædā perfectiora scilicet visio & cōprehensio, quæ cōnectentur chari-
16 tati. Ad decimumsextum dicendum, quod in Angelis, & animabus separatis non est temperātia & fortitudo ad hos actus, ad quos sunt in hac vita, scilicet ad moderādum passiones sensibilis partis, sed ad quosdam alios actus, vt patet
17 per August. in 14. de Trinita. Ad decimumseptimum dicendum, quod potentiæ animæ non se habent conuertibiliter cum essentia. Quamuis enim nulla potentia animę possit esse sine essentia: tamen essentia animæ potest esse sine quibusdam potētiis. puta sine visu & auditu propter corruptionem organorum quorum huiusmodi potentiæ propriè
18 sunt actus. Ad decimumoctauum dicendum, quod non propter hoc homo est summus, quod habet omnes virtutes, sed propter hoc quod habet eas in summo.

Num omnes virtutes in homine sint æquales.

ARTIC. III.

Primum. TERTIO quęritur vtrum omnes virtutes in homine sint æquales. Et videtur quod nō. Dicitur enim primæ ad Cor. 13. Nunc autē manent fides, spes, & charitas, tria hæc. maior autē horum, est charitas. Sed maioritas excludit æqualitatē. ergo virtutes in vno homine non sunt æquales.
Sed dicēdum, ꝙ charitas est maior secundū actum, sed non
2 secundū habitum. Sed contra, Aug. dicit in lib. de Trini. ꝙ in his quæ non mole magna sunt, idem est esse. maius, quod melius. Sed habitus charitatis est melior, quā habitus aliarum virtutum quia magis attingit ad Deum secūdum illud primæ Ioan. 4. qui manet in charitate in Deo manet. ergo charitas secundum habitum maior est quam aliæ virtutes.
3 Præterea, perfectio præcedit suum perfectibile. Sed charitas est perfectio aliarū virtutū secūdum illud Colos. 3. super omnia autē hæc charitatē habete, quod est vinculum perfectionis. Et primę ad Tim. 1. dicitur. Finis autē præcepti cha-
4 ritas est maior aliis virtutibus. Præterea, ꝙ nihil imperfectionis habet annexū, est perfectius & maius, quia albius est, quod est nigro impermixtius. Sed habitus charitatis nihil habet imperfectionis admixtum, quia fides est de non apparentibus, & spes de non habitis. ergo charitas etiam secundum habitum est perfectior & maior, quam fides &
5 spes. Præterea, Augu. dicit in 19. de Ciui. Dei, Virtutes nisi ad Deum referantur, vitia sunt. Ex quo potest accipi quod ratio virtutis perficitur ex ordine ad Deum. Sed charitas propinquius ordinat hominem ad Deum, quam aliæ virtutes, quia vnit hominem Deo, secūdum illud primæ ad Corint. 6. Qui adhæret Deo vnus spiritus est, ergo charitas est
6 maior virtus quam aliæ. Præterea, virtutes infusæ originem habent ex gratia, quæ est earum perfectio. Sed charitas perfectius participat gratiā, quam aliæ virtutes, gratia enim & charitas inseparabiliter sē cōcomitātur. Fides autē & spes possunt esse sine gratia, ergo charitas est maior aliis
7 virtutibus, non ergo omnes virtutes sunt æquales. Præterea, Bernar. dicit in primo de Consideratione, quod prudentia est materia fortitudinis, quia sine prudentia fortitudo præcipitat. Sed id quod est principium & causa alicuius, est maius & potius eo, ergo prudentia est maior forti-
8 tudine, non ergo omnes virtutes sunt æquales. Præterea, Philosophus dicit in quinto Ethicorū, quod iustitia est tota virtus, aliæ autem virtutes sunt secundum partem. Sed
9 tota est maius parte, ergo iustitia est maior aliis virtutibus, non ergo omnes virtutes sunt æquales. Præterea, Augustinus probat in vndecimo super Gene. quod si omnia in vniuerso essent æqualia: non essent omnia. Sed virtutes omnes habentur simul, quia non sunt connexæ, vt supra
10 ostensum est, non ergo omnes virtutes sunt æquales. Præterea, virtutibus opponuntūr vitia. Sed non omnia vitia sunt æqualia, ergo neque omnes virtutes sunt æquales.
11 Præterea, laus debetur actibus virtutum. Sed quidam magis laudantur de vna virtute, quam de alia: vnde Cassianus dicit in quinto de Institutione cœnobiorū. Alius scientiæ floribus exornatur, alius discretionis ratione robustius cōmuniter, alter patientiæ grauitate fundatur: alius humilitatis: alius cōtinentiæ virtute præfertur. Non ergo omnes virtutes in vno homine sunt æquales. Sed dicendum, ꝙ ista inæqualitas est secūdum actus, non secundum habitus. Sed 12
cōtra, secundū Philosophum in 1. Poster. ea quæ ad aliquid sunt, simul intenduntur. Sed habitus secundū propriam rationem dicitur ad actū. Est enim habitus quo quis agit cum tępus fuerit, vt Aug. dicit in lib. de Bono coniugali. Si ergo actus vnius virtutis in aliquo homine est maior, quā actus alterius, sequitur ꝙ etiā habitus sint inæquales. Præterea, 13
Hugo de sancto Victo. dicit ꝙ actus augēt habitus. Si ergo actus virtutū sunt inæquales, & habitus virtutū inæquales erunt. Præterea, ita se habet in moralibus habitus virtutis 14
ad actum propriū: sicut in naturalibus forma ad proprium motū vel actionē. Sed in naturalibus quanto aliquis magis habet de forma, tanto magis habet de operatione, vel motu, quia quod est grauius velocius tendit deorsum, & quod est calidius magis calefacit, ergo etiam in moralibus actus virtutū inæquales esse non possunt nisi habitus virtutū fuerint inæquales. Præterea, perfectiones sunt proportiona- 15
biles perfectibilibus, virtutes autem perfectiones potētiarum animæ quæ sunt inæquales: quia ratio excedit inferiores vires, quibus imperat, ergo etiā virtutes sunt inæquales. Præterea, Greg. dicit 22. Moral. Beatus Iob incremēta 16
virtutum quia distinctè hominibus superno munere tribui cōsperit, gradus vocauit, quoniā per ipsos ascenditur & ad cœlestia obtinenda venitur. Sed vbi est incrementū & gradus non est æqualitas: ergo virtutes nō sunt æquales. Præ- 17
terea, quæcunque ita se habent, ꝙ vno crescente aliud decrescit, oportet quod sint inæqualia. Sed videtur quòd charitate crescente fides decrescat, quia status primæ in quo perficietur charitas, opponitur statui vitæ in quo habet locum fides: vno autem oppositorum crescente, alter decrescit: ergo charitas & fides non possunt esse æquales: non ergo omnes virtutes sunt æquales.

Contra 1. SED CONTRA Apo. 21. dicitur quod latera ciuitatis sunt æqualia: per quæ latera signantur virtutes secundū glo. ergo virtutes sunt æquales. Præterea, dicit Augu. in 6. 2
de Tri. Quicunq; sunt æquales in fortitudine æquales sunt in prudentia & temperantia. Si enim dixeris æquales esse istos fortitudine, sed illū præstare prudētia, sequitur ꝙ huius fortitudo minus prudens sit. Ac per hoc nec fortitudine æquales erunt, quando est illius fortitudo prudentior. Atq; ita de cæteris virtutibus inuenies si omnes eadē consideratione percurras. Non autē oportet eos qui sunt æquales in vna virtute esse æquales in aliis, nisi omnes virtutes in vno homine sint æquales. Præterea, Greg. dicit super Eze. 3
quòd fides spes charitas & operatio sunt æquales: ergo pari ratione omnes aliæ virtutes sunt æquales. Præterea, Eze. 47. dicitur mēsuræ vnius quatuor erāt. glo. quibus profecimus ad virtutem. Sed quæ sunt vnius mēsuræ sunt æqualia: ergo omnes sunt æquales. Præterea, Dam. dicit natu- 4
rales sunt virtutes, & æqualiter insunt omnibus secundum esse accidentis: ergo virtutes secundum suum esse accidentis sunt æquales. Præterea, maioris virtutis actui debetur 5
maius præmium. Si ergo in homine esset vna virtus maior quam alia: sequeretur ergo quod eidem homini deberetur maius & minus præmium, quod est inconueniens. Præter- 6
ea, si simpliciter sequitur ad simpliciter, & magis sequitur ad magis. Sed ad hoc quod vna virtus habeatur, sequitur quod omnes habeantur, quia virtutes sunt connexæ, vt supra dictum est: ergo ad hoc quod vna magis habeatur: sequitur quod omnes magis habeantur: oportet ergo omnes virtutes esse æquales.

CONCLVSIO.

Sunt in omnibus virtutes essentialiter æquales, tametsi in vno maior siue intensior sit vna quàm alia.

RESP. Idem prima secundæ. qō. 66 ar. 2. Et 3 pri. d. 36. arti. 4. RESPONDEO dicendum, quòd æquale & inæquale dicuntur secundū quantitatē: vnū enim in quantitate æquale dicitur, sicut in qualitate simile, & in substātia idem, vt patet in 5. Meta. Quantitas autem importat rationem mensuræ, quæ primo quidem inuenitur in numeris: secundario autem in magnitudinibus, & quodam alio modo in omnibus aliis generibus, vt patet in 10. Meta. In quolibet enim genere id quod est simplicissimum & perfectis-

simum

Universidad de Deusto
Biblioteca

simum est mẽsura omniũ aliorum, vt in coloribus albedo. & in motibus motus diuinus: eo quod vnaquæq; res tantò perfectior est, quanto magis accedit ad primum sui generis principium. Ex quo patet quod perfectio vniuscuiusq; rei secundum quam attẽditur mensuratio eius est à primo principio, similiter quantitas eius. Et hoc est quod Augustꝰ. dicit in 8. de Tri. quod in his quę nõ mole magna sunt idẽ est, esse melius quod maius. Cum autem cuiuslibet formæ non subsistentis esse consistat in eo ꝙ subiecto vel materiæ ineſt; dupliciter potest eius quãtitas seu perfectio cõsiderari. Vno modo secũdum rationẽ proprię speciei. Alio modo secundum esse, quod habet in materia seu subiecto. Secundum quidem rationẽ propriæ speciei: formæ diuersarum specierum sunt inęquales, sed formæ vnius speciei, quædã quidem possunt esse æquales, quædam autem non. Oportet enim principiũ specificũ accipi in aliquo indiuisibili. Differentia enim huiusmodi principij speciem variat. Et ideo si in hoc principio esset additio vel subtractio ex necessitate speciẽs variaretur: vnde & Philosophus dicit in 8. Meta. quòd species rerum sunt, sicut numeri, in quibus vnitas addita vel subtracta variat speciem. Quædã vero formę sunt quæ sortiũtur speciẽ per aliquid suæ essentię, sicut oẽs formæ absolutæ, siue sint subſtantiales, siue accidentales. Et in talibus impossibile est quòd in eadem specie secũdum hũc modũ vna forma maior alia inueniatur. Non enim est vna albedo secundum se consideratа magis albedo quam alia. Quædam vero formæ sunt quę sortiuntur speciẽ ex aliquo extrinseco ad quod ordinantur, sicut motus sortitur speciẽ ex termino: vnde vnus motus est maior alio, secundũ propinquitatẽ vel distantiam à termino. Et similiter inueniuntur quædam qualitates quę sunt dispositiones in ordine ad aliquid, sicut sanitas est quædam commensuratio humorum in ordine ad naturam animalis, quod dicitur sanum. Et ideo aliquis gradus commensurationis humorum, in Leone est sanitas, qui in homine esset infirmitas. Quia ergo secundum gradum commensurationis sanitas non recipit speciem, sed secundum naturam animalis ad quam ordinatur, contingit etiam, quòd in eodem animali vna sanitas est maior quam alia, vt dicitur 10. Ethico. in quantũ scilicet diuersi gradus commensurationis humorũ possunt esse in quibus saluatur conueniẽtia humanæ naturæ. Et eodem modo se habet in scientia quæ recipit vnitatem ex vnitate subiecti: vnde in vno potest esse geometria maior quam in alio, inquantũ nouit plures conclusiones ordinatas ad cognitionem geometriæ, quod est magnitudo. Similiter etiã secundũ quantitatẽ perfectionis, quam habent huiusmodi formæ secundum quod insunt materiæ vel subiecto, quędã formæ vnius speciei inęquales esse possunt, inquantum insunt secundum magis & minus, quædã vero magis & minus ineſſe non possunt. Non enim quæcũq; forma dat speciem subiecto cui iacet, potest ineſſe magis & minus, quia sicut dictum est principiũ specificum oportet in indiuisibili consistere. Quod idem est, quia nulla forma substantialis recipit magis & minus. Similiter etiã si qua forma speciem sortiatur secundum aliquid, quod secũdum suã rationem est indiuisibile, non dicitur secũdum magis & minus. Et inde est quod binarius & quælibet alia species numeri quæ specificatur secundum vnitatem additam non recipit magis & minus. Et eadem ratio est in figuris quę secundũ numerum specificantur, vt triangulus & quadratum: & in quantitatibus determinatis, vt bicubitũ & tricubitũ: in relationibus numeralibus, sicut duplum & triplum. Formæ vero quæ neque dant speciem subiecto, neque sortiuntur speciem ex aliquo, quod secundum rationem suam sit indiuisibile, possunt ineſſe secũdũ magis & minus: vt albedo & nigredo & alia huiusmodi. Ex his igitur patet, quòd dupliciter potest aliquid se ad diuersas formas habere, circa æqualitatem & inæqualitatem. Quædã enim formæ sunt quæ in eadẽ specie inæqualitatẽ non recipiunt, neq; secundum se vt vna earum sit maior, quam alia eiusdem speciei, neque secundũ esse, vt scilicet magis insit subiecto, & huiusmodi sunt omnes formæ subſtãtiales: quædã vero inęqualitatem non recipiunt secundum se, sed solum secundum ꝙ insunt subiecto, sicut albedo & nigredo: quædam vero inæqualitatem recipiunt secundum se non tantum secundũ ꝙ insunt subiecto, sicut triãgulus dicitur maior triangulo, eo quod lineæ vnius trianguli sunt maiores, quam alterius, quamuis ordinentur ad aliquid vnum specificans, non tamen vna superficies est magis triangula quam alia. Quædam vero sunt quæ recipiunt inæqualitatem, & secundum se & secundum quod insunt subiecto, sicut sanitas & scientia & motus. Est enim motus inæqualis vel quia maius spacium pertransit, vel quia mobile velocius mouetur. Similiter etiam scięti̇a est maior vnius quã alterius: vel quia conclusiones plures nouit, vel quia easdem res melius scit. Similiter potest esse sanitas inæqualiter: vel quia gradus commẽsurationis in vno est propinquior debitæ & perfectæ æqualitati quam in alio: vel quia circa eũdem gradum cõmensurationis vnus firmius se habet quam alius & melius. His igitur visis circa equalitatẽ & inęqualitatem virtutum dicẽdum est, quod si loquamur de inæqualitate virtutum, quæ attenditur secundũ seipsas: sic virtutes diuersarum specierum possunt esse inæquales. Cum enim virtus sit dispositio perfecti ad optimũ, vt dicitur in 7. Ethicorum illa virtus perfectiõr & maior est quæ ad maius bonum ordinatur. Et secundum hoc virtutes Theologicæ, quarũ obiectum est Deus, sunt aliis potiores: inter quas tamen charitas est maior, quia propinquius Deo coniũgit, & spes maior quam fides, quia scilicet spes aliqualiter mouet affectũ in Deum: fides autẽ facit Deum in hominem esse per modum cognitionis. Inter alias autem virtutes prudentia est maxima, quia est moderatrix aliarum, & post hanc iustitia per quam homo bene se habet non solum in seipso, sed ad alium: & post hanc fortitudo per quam homo propter bonum contẽnit pericula mortis: & post hanc temperãtia per quam homo propter bonum contẽnit maximas delectationes corporalium. Sed in eadem specie virtutis non potest huiusmodi inæqualitas inueniri, sicut inuenitur in eadem specie scientiæ, quia non est de ratione scientiæ, quod habens aliquam scientiã sciat omnes conclusiones illius sciẽtiæ: est autẽ de ratione virtutis, vt habens aliquam, bene se habeat in omnibus, quæ ad virtutẽ illam pertinẽt. Secundũ vero perfectionẽ vel quãtitatem virtutis ex parte illa qua ineſt subiecto potest esse inæqualitas etiã in eadem specie virtutis, inquantũ vnus habentiũ virtutem melius se habet ad ea quę sunt illius virtutis quã alius: vel propter meliorẽ dispositionẽ naturalem, vel propter maius exercitium, vel propter melius iudiciũ rationis, vel propter gratię donum, quia virtus neque dat speciẽ subiecto, neque habet aliquid indiuisibile in sui ratione, nisi secundũ Stoicos qui dicebãt nullam habere virtutẽ, nisi eam haberet in summo: & secũdum hoc omnes sunt habentes eandẽ virtutem æqualiter. Sed hoc non videtur esse de ratione alicuius virtutis, quia talis diuersitas in modo participandi virtutẽ, attenditur secundũ prædicta, quæ non pertinẽt ad rationẽ alicuius particularis virtutis: puta Castitatis vel similiũ. Sic igitur in diuersis virtutes inæquales esse possunt, & sequuntur ad diuersas species virtutũ, & secundũ quod insunt subiecto: quãtum etiam ad vnam speciem virtutis. Sed in vno & in eodẽ homine sunt quidẽ virtutes inæquales, secũdum quantitatem vel perfectionẽ, quam virtus secũdum se habet. Secundum vero illã quantitatẽ & perfectionem, quam habet virtus, secũdũ quod ineſt subiecto, simpliciter quidem oportet omnes virtutes esse æquales, eadẽ ratione qua & sunt connexæ: quia æqualitas est quædam cõnexio in quãtitate: vnde & æqualitatis rationem aliqui assignant secundũ quod per quatuor virtutes cardinales intelliguntur quidam generales modi virtutũ. Et huiusmodi est ratio Augu. in sexto de Trinitate. Aliter vero assignari potest secundum dependentiam virtutum moralium à prudẽtia, & omniũ virtutum à charitate: vnde vbi est æqualiter charitas, oportet omnes virtutes esse æquales, secundũ formalem perfectionem virtutis: & eadem ratione de prudentia per comparationem ad virtutes morales. Secundum quid vero possunt virtutes esse inæquales in vno & eodem, sicut & non connexæ secundum inclinationem potentiæ ad actum, quæ est ex natura vel ex quacunque alia causa. Et propter hoc quidam dicunt, quòd sunt inæquales secũdum actum: sed hoc non est intelligendum nisi secundum huiusmodi inæqualitatem inclinationis ad actum.

Opinio Sti corum.

Reprobatio

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd ratio illa procedit de inæqualitate, quæ est secundum ineſſe ipsarum, de qua nunc loquimur. Charitas enim vt dictum est, secũdum se est maior omnibus aliis virtutibus, sed tamẽ ea crescente etiam proportionaliter crescunt omnes aliæ virtutes in vno & eodem homine, sicut digiti manus secũdum se sunt inæquales tamen proportionaliter crescunt. Et similiter dicendum est ad secundum, tertium, quartum, quintum & sextum

Ad primũ.

2.3.4.5

6 & 7 sextum, & etiam ad septimum quod secundũ eundem modum probabat aliis virtutibus esse fortitudinem maiorem.

8 Similiter etiam ad octauum quod eodem modo procedit de iustitia, licet iustitia, quæ est tota virtus non sit illa iustitia quæ ponitur virtus cardinalis. Et similiter etiam dicendum ad nonum, quia in hoc omnes virtutes hominũ insunt quod distinguũtur secundum maiorem & minorem perfectionem speciei. Et similiter etiam dicẽdum ad decimum,

11 quia etiam hoc modo vitia sunt inæqualia. Ad vndecimũ dicendũ, ꝙ vnus magis laudatur de vna virtute quã de alia

12 propter maiorẽ promptitudinẽ ad actum. Ad duodecimũ dicendũ, ꝙ maior habitus vbi est, oportet quod sit maior actus secundum inclinationem habitus: potest tamen esse in homine aliquid vel impediens vel disponens ad actum quod per accidens se habet ad habitum, sicut habitus scientiæ impeditur ne ad actum prodeat propter ebrietatem. Et ideo secundũ huiusmodi impedimenta vel auxilia ad agendum potest quandoque esse augmentũ in actu, non existente augmento circa habitum. Ad decimumtertium dicendum, ꝙ in habitibus acquisitis maius exercitiũ causat maiorem habitum. Tamen per accidens potest impediri habitus iam ex pluribus actibus acquisitus, vt non magis possit in actum procedere, sicut dictum est. Ad decimũquartum dicendum, ꝙ in rebus naturalibus vbi est æqualis forma, potest esse inęqualitas actus propter aliquod impedimentum accidentale. Ad decimumquintum dicendum, quòd potẽtię sunt inęquales secundũ seipsas, inquantũ scilicet vna potentia secundũ propriam rationẽ est perfectior alia, & hoc etiam modo dictum est, quòd virtutes sint inæquales. Ad decimumsextũ dicendũ, quòd virtutes insunt proportionaliter, vt dictum est: vnde ex hoc non sequitur

17 quod inęqualiter habeant. Ad decimumseptimũ dicendũ, quòd status primæ opponitur fidei, ratione apertę visionis quam non consequitur aliquis per augmentum charitatis: vnde non oportet quod crescẽte charitate fides minuatur.

Ad primũ. in cõtrariũ.

AD PRIMVM vero eorum quæ in contrarium obiecta sunt, & secundũ tertiũ & quartũ: patet responsio ex his

2.3. & 4 quæ dicta sunt. Ad quintũ dicendum, ꝙ Damas. intelligit

5 virtutes æqualiter in omnibus esse. Ad sextum dicendum,

6 ꝙ primum essentiale respondet radici charitatis: & ideo si etiam detur quod virtutes non sint æquales, tamen idem præmium debebitur vni homini propter identitatem cha-

7 ritatis. Septimum concedimus.

Num virtutes cardinales maneant in prima.

ARTIC. IIII.

Primum.

QVARTO quæritur, vtrum virtutes cardinales maneant in prima. Et videtur ꝙ non. Dicit enim Greg.

16 moral. quòd accidẽtia vitæ cõparata cum corpore transeunt, non ergo manent in prima. Præterea, habito fine nõ

2 sunt necessaria ea quæ sunt ad finẽ, sicut postquã peruenitur ad portũ nõ necessaria est nauis. Sed virtutes cardinales in hoc distinguuntur à Theologicis, ꝙ theologicæ habent vltimum finẽ pro obiecto, Cardinales autem sunt circa ea quæ sunt ad finẽ. ergo quãdo peruentum fuerit ad vltimum

3 finem in prima non erit necessaria virtus cardinalis. Præterea, sublato fine cessat id quod est ad finem. Sed virtutes cardinales ordinantur ad bonũ ciuile, quod non erit in prima. ergo neque virtutes cardinales erunt in prima. Præ-

4 terea, id non dicitur manere in prima sed magis euacuari, quod non manet secundũ propriam speciẽ, sed solum secundum cõmunem generis rationẽ, sicut fides dicitur euacuari quamuis maneat cognitio quæ est genus eius. Sed virtutes cardinales non remanent in prima, secũdum proprias species secũdum quas distinguuntur. Dicit enim Aug. 12. super Gene. ad lit. quod vna ibi & tota virtus est amare quod vi-

5 deris. ergo virtutes cardinales, non manent in prima, sed euacuantur. Præterea, virtutes habent speciẽ ex obiectis. Sed obiecta virtutum cardinalium non manent in prima. nam prudentia est circa dubia de quibus est consilium. iustitia autem est circa contractus & iudicia. fortitudo autem est circa pericula mortis, temperantia autem circa concupiscentias ciborum & venereorum. quæ omnia nõ erunt in prima. Sed dicendum, quod in prima habebunt alios actus.

6 Sed contra, diuersitas eius quod cadit in diffinitione alicuius rei diuersificat speciem eius. Sed actus cadit in diffinitione habitus. Dicit enim Aug. in lib. de Bon. coniu. quod habitus est quo quis agit cum tempus affuerit. ergo si sunt

7 diuersi actus: erunt & habitus species differentes. Præterea, secundum Plotinum, vt Macrob. refert, aliæ sunt virtutes purgati animi, & aliæ virtutes Politicæ. Sed virtutes purgati animi, maximè videntur esse virtutes, quæ sunt in prima. virtutes autem quæ sunt hic, non manẽt ibi, sed euacuantur. Præterea, plus distant status beatorum & viatorum, quam status domini & serui, aut viri & mulieris in vita præsenti. Sed secundum Philosꝰ. in primo Polit. alia est virtus domini, & alia est virtus serui, & similiter alia viri & alia mulieris. ergo multo magis aliæ sunt virtutes viatorum & beatorum. Præterea, habitus virtutum sunt neces- 9

sarij ad habilitãdum possibilitatem ad actum. Sed huiusmodi habilitatio sufficienter fiet ibi per gloriã. non ergo erunt necessarij habitus virtutum. Præterea, Apostolus probat 10 primæ ad Corinth. 13. Quod charitas est excellentior aliis, quia non euacuatur. Sed fides & spes quæ euacuantur sunt nobiliores virtutibus cardinalibus, quia habent nobilius obiectum scilicet Deum. ergo virtutes cardinales euacuantur. Præterea, virtutes intellectuales sunt nobiliores mo- 11 ralibus: vt patet in 6. Ethico. sed virtutes intellectuales non manent, quia scientia destrueretur, vt dicitur primæ Corin. 13. ergo nec virtutes cardinales manebunt in prima. Præ- 12 terea, sicut Iacobi primo dicitur patientia opus perfectum habet. Sed patientia non manet in prima, nisi secundũ præmium, vt dicit Aug. 14. de Ciui. Dei. ergo multo minus aliæ virtutes morales. Præterea, quædam virtutes cardinales 13 scilicet temperantia & fortitudo sunt in potentiis animæ sensitiuis, sunt enim irrationabilium partium animæ, vt patet per Philosophum in 3. Ethico Sed partes animæ sensitiuæ neque sunt in Angelis, neque possunt esse in anima separata, ergo huiusmodi virtutes nõ sunt in prima neque in angelis neque in animabus separatis. Præterea, Augu. di- 14 cit 13. de Ciui. Dei. ꝙ in prima vacabimus, videbimus, amabimus, laudabimus, vacare est actus sapientiæ, videre actus intellectus, amare actus charitatis: laudare actus latriæ, ergo ista sola erunt in prima, non autem virtutes cardinales.

Præterea, in prima erunt homines similes angelis, vt di- 15 citur Mat. 22. Sed secundum sobrietatem homines nõ assimilantur angelis ad quos non pertinet cibis & potibus vti, ergo sobrietas non erit in prima, & pari ratione nec aliæ huiusmodi virtutes.

SED CONTRA est quod dicitur sapientiæ primo. Iustitia perpetua est & immortalis. Præterea, Sapien. 8. dicitur de diuina sapientia ꝙ sobrietatẽ & prudentiam docet iustitiam & virtutem, quibus in vita nihil vtilius est hominibus. Sed in prima erit plenissima participatio sapientiæ, ergo huiusmodi virtutes plenius erũt in prima. Præterea, 3 virtutes sunt diuitiæ spirituales. Sed spiritualiũ diuitiarum maior copia est in prima quam in vita, ergo huiusmodi virtutes plenius in prima abundabunt.

Contra. 1 2

CONCLVSIO.

Manẽt eædem virtutes cardinales in prima, quas hic habemus, licet non producant eosdem, sed consimiles actus.

RESPONDEO dicendũ quod, in prima manẽt virtutes cardinales, & habebũt ibi alios actus quam hic, vt Aug. dicit 13. de Tri. quod nunc agit iustitia in subueniẽdo miseris, quod prudentia in præcauendis insidiis, quod fortitudo in perferendis molestiis, quod temperãtia in coẽrcendis delectationibus prauis: non ibi erit, vbi nihil omnino male erit, sed iustitiæ erit regenti Deo subditũ esse, prudentiæ nullum bonum Deo præponere vel æquare, fortitudinis ei firmissimè cohærere, temperãtiæ nullo defectu noxio delectari. Ad cuius euidentiã sciendum est, ꝙ sicut Philosophus dicit in primo de Cœlo, Virtus importat vltimum potentiæ. Manifestum est autẽ quod in diuersis naturis diuersum est potentiæ vltimum, quia altioris naturæ est maior potentia, ad plura & maiora se extendens. Et ideo illud quod est virtus vni non est virtus alteri, puta hominis virtus determinatur ad ea quæ sunt præcipua in humana vita, sicut temperãtia humana est, quod à ratione homo non discedat propter maximas delectationes, sed eas magis secundum rationem moderetur, fortitudo autẽ humana est, vt propter bonum rationis firmiter stet contra maxima pericula quæ sunt pericula mortis. Sed quia diuinæ potentiæ vltimum non attenditur secundum ista, sed secundum aliquid altius pertinens ad infinitatẽ potentiæ eius, ideo fortitudo diuina est eius immobilitas, temperantia erit cõuersio mentis diuinæ ad seipsam, prudentia autẽ est ipsa mens diuina, iustitia autem Dei est ipsa lex eius perennis. Est autem

RESP.

Idem prima secũdæ q. 67. arti. 1. Et 3. fer. distin. 33. q. 1. arti. 4.

Universidad de Deusto
Biblioteca

autem considerandum ꝙ diuersa vltima dupliciter accipi possunt. Vno modo secundum ꝙ accipiuntur in eadē serie motus. Alio modo secundum quod accipiuntur vt omnino disparata & adinuicem non ordinata. Si igitur accipiantur diuersa vltima, quæ sub vna serie motus ordinantur, esse diuersa vltima faciunt diuersas species motus: non autem diuersificant speciem principij motiui, eo quod idem est principium motus, quòd mouet à principio vsque ad finem. Et huius exemplū accipere possumus in ædificatione, in qua vltimus terminus est forma domus cōpleta: possunt tamen alia vltima accipi secundum complexionem singularum partium domus: vnde vt Philosophus dicit in 10. Ethicorū. Alius specie motus est fundatio domus, quę terminatur ad fundamentum, & alia columnarum erectio, & alia completa ædificatio: sed tamen ars ædificatoria est vna & eadem, quæ est horū trium motuum principiū. Et idem est in aliis motibus. Si vero accipiantur diuersa vltima disparata quę non sunt in vna serie motus, sed sunt omnino disparata: tūc & motus specie differunt & principia motiua, sicut alia ars est quæ est principium ædificationis & constructionis nauis. Sic ergo vbi est idem vltimum specie, est & eadē virtus secundum speciem: & idem actus siue motus virtutis, sicut patet quod idem vltimum specie est quod attingit temperantia in me & in te scilicet moderātia circa delectationes tactus: vnde nec temperantia nec actus eius specie differt in me & in te: vbi vero vltimū quod attingit virtus, nec est in eadem specie, nec sub eadē serie motus continetur: oportet quod sit differentia secundū speciem non solum in actu virtutis, sed etiam in ipsa virtute, sicut patet de istis virtutibus, secundum quod dicuntur de Deo & de homine: vbi vero vltimum virtutis differt specie: si tamen sub eadem serie motus continetur: vt scilicet ab vno perueniatur in aliud, est quidem actus differēs specie, sed virtus est eadem, sicut fortitudinis actus ad aliud vltimū deriuatur ante prælium, & ad aliud in triumpho: vnde alius specie actus est accedere ad bellum, & alius in prælio fortiter stare, & alius iterum de adepta victoria gaudere: & eadem fortitudo est, sicut etiam eiusdem potentiæ actus est amare, desiderare & gaudere. Manifestum est igitur ex prædictis quod cum status primę sit altior, quam status vitæ, quod pertingat ad perfectius vltimum. Si igitur vltimum illud ad quod pertingit virtus vitæ ordinetur ad vltimum illud ad quod pertingit virtus primæ, necesse est quod sit eadem virtus secundum speciem, sed actus erunt differentes. Si autem non accipiatur vnum in ordine ad aliud, tunc non erunt eædem virtutes nec secundum actum, nec secundum habitum. Manifestum est autem quod virtutes ciuiles acquisitæ de quibus locuti sunt Philosophi, ordinātur tantum ad perficiendum homines in vita ciuili, non secundum quod ordinantur ad cœlestem gloriam consequendam. Et ideo posuerunt quod huiusmodi virtutes non manent post hanc vitam, sicut de Tullio Augustinus narrat. Sed virtutes cardinales secundum quod sunt gratuitæ & infusæ, prout de eis nunc loquimur, perficiunt hominem in vita præsenti in ordine ad cœlestem gloriam. Et ideo necesse est dicere quod sit idem habitus harum virtutum hic & ibi: sed quod actus sunt differentes: nam hi habent actus qui competunt tendentibus in finem vltimum: illi autem habent actus qui cō petunt iam in fine vltimo quiescentibus.

Ad primū. AD PRIMVM ergo dicendum, quòd huiusmodi virtutes perficiunt hominem in vita actiua sicut in quadam via qua peruenitur ad terminum contemplationis primæ. Et ideo in prima manent secundum actus consummatos in
2 fine. Ad secundum dicendum, quòd virtutes cardinales sunt circa ea, quæ sunt ad finem, non quasi in his sit vltimus eorum terminus, sicut vltimus terminus nauis est nauigatio: sed inquantum per ea quæ sunt ad finem habent ordinem ad finem vltimum, sicut temperantia gratuita nō habet pro finali vltimo moderari concupiscentias tactus:
3 sed non facit propter similitudinem cœlestem. Ad tertium dicendum, quòd bonum ciuile non est finis vltimus virtutum cardinalium infusarum de quibus loquimur: sed virtutum acquisitarum de quibus Philosophi sunt locuti, sicut dictum est. Ad quartum dicendum, quòd ni-
4 hil prohibet vnam & eandem rem esse finem diuersarum virtutum vel artium, sicut conseruatio boni ciuilis est finis & terminus militaris & legis positiuæ: vnde vtraque ars vel virtus habet actum suum circa hoc, sicut circa finale bonum, sed militaris inquantum prouidet de conseruatione ciuilis, secundum quod per fortia certamina ad hoc peruenitur: sed lex positiua gaudet de eodem secundum quod per ordinationem legum bonum ciuile conseruatur. Sic igitur fruitio Dei in prima est finis omnium cardinalium virtutum, & vnaquæque gaudet ibi de ea, secundum quod est finis suorum actuum. Et ideo dicitur quod in prima erit vna virtus inquantum erit in subiecto de qua omnes virtutes gaudebunt. Tamen erunt differentes actus & differentes virtutes secundum diuersam rationem gaudendi. Ad quintum dicendum, quòd aliquid dicitur esse obiectum virtutum dupliciter: vno modo, sicut illud ad quod virtus ordinatur sicut ad finem, sicut summum bonum est obiectum charitatis, & beatitudo æterna obiectum spei. Alio modo sicut materia circa quam operatur, vt ab ea in aliud tendens. Et hoc modo delectationes coitus sunt obiectum temperantiæ. Non enim temperantia intendit huiusmodi delectationibus inhærere: sed istas delectationes compescendo tendere in bonum rationis. Similiter fortitudo non intendit inhærere periculis superando pericula, sed consequi bonum rationis: & idem est de prudentia respectu dubitationum, & de iustitia respectu necessitatum huius vitæ. Et ideo quanto longius ab his fuerit recessum secundum profectum spiritualis vitæ, tanto erunt perfectiores actus harum virtutum, quia prædicta verba magis se habent ad has virtutes per modum termini à quo, quam per modum termini ad quem qui dat speciem. Ad sextum 6
dicendum, quòd non omnis differentia actuum demonstrat diuersitatem habituum, sicut iam dictum est. Ad se- 7
primum dicendum, quòd virtutes purgati animi quæ Plotinus diffiniebat possunt conuenire beatis. Nam prudentiæ ibi est sola diuina intueri, temperantiæ cupiditates obliuisci, fortitudinis passiones ignorare, iustitiæ perpetuum fœdus cum Deo habere. Sed virtutes Politicæ de quibus ipse loquitur ordinantur tantum ad bonum ciuile præsentis vitæ, vt dictum est. Ad octauum dicendum, quòd vl- 8
tima virtutum serui & Domini mulieris & viri non ordinantur in inuicem, vt sic ex vno transeatur in aliud: & ideo non est similis ratio. Ad nonum dicendum, quòd ipsa ha- 9
bilitatio gloriæ ad opera virtutum quæ fiet vel perficietur per gloriam pertinet ad ipsos habitus virtutum. Ad deci- 10
mum dicendum, quòd fides ordinatur ad veritatē non apparentem, & spes ad arduum non habitum sicut à quo speciem habent. Et ideo quamuis excellentiores sint virtutibus cardinalibus propter altius obiectum, tamen euacuantur propter hoc, quòd habent speciem ab eo quod non manet. Ad vndecimum dicendum, quòd etiam scientia non 11
destruetur secundum habitum, sed habebit alium actum.

Ad duodecimum dicendum, quòd patientia non manebit in prima secundum actum quem habet in vita, toleran- 12
do, scilicet tribulationes, manebit tamen secundum actum conuenientē fini, sicut & de aliis virtutibus dictū est. Ad 13
decimumtertium dicendū, quòd quidam dicunt, quod irascibilis & concupiscibilis in quibus sunt temperantia & fortitudo, sunt in parte superiori, non autem in parte sensitiua. Sed hoc est contra Philosophum in 3. Ethi. vbi dicit, ꝙ virtutes sunt irrationabilium partium: quidā autem dicunt quod vires sensitiuæ partis manent in anima separata, vel secundum potentiam tantum vel secūdum actum. Sed hoc non potest esse, quia actus potentiæ sensitiuæ non est sine corpore, alioquin anima sensitiua brutorū, esset etiam incorruptibilis, quod est erroneū: cuius autem est actio eius est etiam potentia: vnde oportet quòd potētiæ huiusmodi sint coniunctæ, & ita post mortem non remanent in anima separata actu, sed virtute sicut in radice, inquātum scilicet potentiæ animæ fluunt ab essentia eius: virtutes autem istę sunt quidem in irascibili, quantum ad eorum deriuationē, sed secundum originem & inchoationem sunt in ratione & in voluntate: quia principalis actus virtutis moralis est electio, quæ est actus appetitus rationalis. Sed ista electio per quandam applicationem terminatur ad passiones irascibilis & concupiscibilis, secundum temperantiam & fortitudinem. Ad decimumquartum dicendum, quòd omnia 14
illa quatuor pertinent ad vnumquenque actum virtutum cardinalium per modum finis, inquantum in eis consistit beatitudo cœlestis. Ad decimumquintum dicendū, quòd 15
sobrietas non assimilat nos angelis secundum actum vitæ, quem habet circa materiam ciborum & potuum: sed secundum actum primæ, quem habet circa vltimum finem, sicut aliæ virtutes.

QVÆST

QVÆSTIO VNICA.

DE VERITATE,

In duodecim articulos diuisa.

Primo enim quæritur quid sit veritas.

2 Vtrum veritas principalius inueniatur in intellectu quàm in rebus.
3 Vtrum veritas sit tantum in intellectu componente & diuidente.
4 Vtrum sit vna tantum veritas qua omnia sint vera.
5 Vtrum aliqua alia veritas, præter primam, sit æterna.
6 Vtrum veritas creata sit immutabilis.
7 Vtrum veritas in diuinis dicatur essentialiter vel personaliter.
8 Vtrum omnis veritas sit à veritate prima.
9 Vtrum veritas sit in sensu.
10 Vtrum aliqua res sit falsa.
11 Vtrum falsitas sit in sensu.
12 Vtrum falsitas sit in intellectu.

Quid sit veritas.

ARTIC. I.

Primum. MOVETVR quæstio de Veritate. Et primo quæritur quid sit veritas. Videtur autem quod verum sit omnino idē quod ens. Augustinus in libro Soliloq. dicit: quod verum est id quod est: sed id quod est, nihil est nisi ens: ergo verum idē significat omnino quod ens. Sed dicebatur quod verum & ens sunt idem secundum sup-
2 posita, sed differunt secundum rationem. Contra, Ratio cuiuslibet rei est id quod significatur per suam diffinitionem: sed id, quod assignatur ab Augustino est diffinitio veri quibusdam aliis diffinitionibus reprobatis, cum ergo secundum id quod est cōueniant verum & ens, videtur quod
3 sint idem ratione. Præterea, quæcunque differunt ratione ita se habent quod vnum eorū potest intelligi sine alio, vnde Boē. in libro de Hebdoma. dicit quod potest intelligi Deus esse, si separetur paulisper per intellectum bonitas eius, ens autem nullo modo potest intelligi, si separetur verum, quia per hoc intelligitur, quod verum est, ergo verum
4 & ens non differunt ratione. Præterea, si verum non est idem quod ens, oportet quod sit entis dispositio: sed non potest esse dispositio eius, non enim est dispositio totaliter corrumpens, alias sequeretur, est verum, ergo est non ens, sicut sequitur, est homo mortuus, ergo non est homo. similiter non est dispositio diminuens, alias non sequeretur, est verum, ergo est, sicut non sequitur, est albus, secūdum dentem, ergo est albus, similiter non est contrahens vel specificans ens, quia sic non conuerteretur cum ente, ergo verū &
5 ens omnino sunt idem. Præterea, illa quorum dispositio est eadem, sunt eadem: sed veri & entis est eadem dispositio: ergo sunt eadem, dicitur enim in 2. Metaphysicorum dis-
2. Tex. 4. positio rei inesse est sicut sua dispositio in veritate, ergo
6 verum & ens sunt omnino idem. Præterea, quæcunque non sunt idem aliquo modo differūt, sed verum & ens nullo modo differunt, quia non differunt per essentiam, cum ens per essentiam suam sit verum, nec etiam differunt per alias differentias, quia oporteret quod in aliquo genere
7 conuenirent ergo sunt omnino idem. Præterea, si non sunt omnino idem, oportet quod verum aliquid super ens addat: sed nihil addit verum super ens, cum sit etiā in plus,
Tex. 10. quam ens, quod patet per Philosophū 4. Metaphysicorum dicētem, Verum diffinientes dicimus esse quod est, aut non esse quod non est, & sic verum includit ens & non ens, ergo verum non addit super ens, & sic videtur omnino esse idem quod ens.

Contra. 1. SED CONTRA. Nugatio est inutilis repetitio, si
2 ergo verum esset idem quod ens, esset nugatio cum dicitur ens verum quod falsum est, ergo non sunt idem. Præterea, ens & bonum conuertuntur, sed verum non conuertitur cum bono, aliquid enim est verum, quod non est bonum, sicut istum fornicari, ergo nec verum cum ente convertitur.
3 Præterea, Boëtius dicit in libro de Hebdoma. In omnibus creaturis diuersum est esse, & quod est: sed verū sequitur esse rerum, ergo verum diuersum est à quod est in creaturis, sed quod est, idem est quod ens, ergo verum in creaturis est diuersum ab ente. Præterea, quæcunque se 4
habent, vt prius & posterius, oportet esse diuersa: sed verum & ens sunt huiusmodi, quia vt dicitur in libro de Causis, prima rerum creatarum est esse, & Commentator super eundem librum, omnia alia dicuntur per informationem de ente, & sic sunt ente posteriora, ergo verum & ens sunt diuersa. Præterea, ea quæ dicuntur communiter de 5
causa & causatis magis sunt vnum in causa, quam in causatis, & præcipue in Deo, quam in creaturis: sed in Deo ista quatuor, ens, vnum, verum, & bonum sic appropriantur, quod ens ad essentiam pertineat, vnum ad personam patris, verum ad personam filij, bonum ad personam Spiritussancti: personæ autem diuinæ non solum ratione, sed re distinguuntur, vnde adinuicem non prædicantur, ergo multo fortius in creaturis debent amplius quam ratione differre.

Veritatis definitiones tres.

1 Veritas est rei proprietas consequens eius esse.
2 Veritas est adæquatio rei & intellectus.
3 Veritas qua id quod est ostenditur, & secundum quam de inferioribus iudicamus.

RESP. 1. par. q 16. ar. 1. in corpo re. q. 1. semi. Dist. 19. q 5. arti. 1. RESPONDEO dicendum, quod sicut in demonstrabilibus oportet fieri reductionem in aliqua principia per se intellectui nota, ita inuestigādo quid est vnumquodque, alias vtrobique in infinitum iretur, & sic periret omnino scientia & cognitio rerum. Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum & in quo omnes conceptiones resoluit est ens, vt Auicenna dicit in principio, Metaphysicæ suæ, vnde oportet quod omnes aliæ conceptiones intellectus accipiantur ex additione ad ens, sed enti non potest addi aliquid quasi extranea natura per modum quo differentia additur generi, vel accidens subiecto, quia quælibet natura essentialiter est ens, vnde etiam probat Philosophus in tertio Metaphysicorū quod ens non potest esse genus, sed secundum hoc aliqua dicuntur addere supra ens, inquantum exprimunt ipsius modum, qui nomine ipsius entis non exprimitur. Quod dupliciter contingit, vno modo vt modus expressus sit aliquis specialis modus entis, sunt enim diuersi gradus entitatis, secundum quos accipiuntur diuersi modi essendi, & iuxta hos modos accipiuntur diuersa rerum genera, substantia enim non addit supra ens aliquam differentiam, quæ significet aliquam naturam superadditam enti, sed nomine substantiæ exprimitur quidem specialis modus essendi, scilicet per se ens, & ita est in aliis generibus. Alio modo ita quod modus expressus sit modus generaliter consequens omne ens, & hic modus dupliciter accipi potest, vno modo secundum quod consequitur omne ens in se, alio modo secundum quod consequitur vnumquodque ens in ordine ad aliud, si primo modo, hoc dicitur quia exprimit in ante aliquid affirmatiuè vel negatiuè, non autem innenitur aliquid affirmatiuè dictum absolutè, quod possit accipi in omni ente, nisi essentia eius secundum quam esse dicitur, & sic imponitur hoc nomen res, quod in hoc differt ab ente secundum Auicennā in principio Metaphysicorum quod ens sumitur ab actu essendi, sed nomen rei exprimit quidditatem siue essentiam entis. Negatio autem, quæ est consequens omne ens absolute est indiuisio, & hanc exprimit hoc nomen vnum, nihil enim est aliud vnum quam ens indiuisum. Si autem modus entis accipiatur secundo modo, scilicet secundum ordinem vnius ad alterum, hoc potest esse dupliciter: vno modo secundum diuisionem vnius ab altero, & hoc exprimit hoc nomen aliquid, dicitur enim aliquid quasi aliud quid: vnde sicut ens dicitur vnum, inquantum est indiuisum in se, ita dicitur aliquid inquantum est ab aliis diuisum. Alio modo secundum conuenientiam vnius entis ad aliud, & hoc quidem non potest esse, nisi accipiatur aliquid quod natum sit conuenire cum omni ente: hoc autem est anima. quæ quodāmodo est omnia, sicut dicitur in tertio de Anima: in anima autē est vis cognitiua & appetitiua, conuenientia ergo entis ad appetitum exprimit hoc nomen bonum, vnde in principio Ethic. dicitur, Bonum est

Nihil reale enti superad di potest.

Quinque transcendē tia de consi si termus.

Tex. 37.

Cap. 1.

Universidad de Deusto
Biblioteca

quod omnia appetunt, conuenientiam vero entis ad intellectum exprimit hoc nomen verum. omnis autem cognitio perficitur per assimilationem cognoscentis ad rem cognitam, ita quod assimilatio dicta est causa cognitionis, sicut visus per hoc quod disponitur per speciem coloris cognoscit colorem. Prima ergo comparatio entis ad intellectum est vt ens intellectui correspondet, quæ quidem correspondentia, adæquatio rei & intellectus dicitur: & in hoc formaliter ratio veri perficitur. hoc est ergo, quod addit verum supra ens, scilicet conformitatem siue adæquationem rei & intellectus: ad quam conformitatem, vt dictum est, sequitur cognitio rei: sic ergo entitas rei præcedit rationem veritatis. sed cognitio est quidam veritatis effectus. secundum hoc ergo tripliciter veritas & verum diffiniri inuenitur. Vno modo secundum id, quod præcedit rationem veritatis, & in quo verum fundatur, & sic Augustinus diffinit in lib. Soli. verum est id quod est, & Auicen. in secundo Metaphysi. veritas cuiuslibet rei est proprietas sui esse quod stabilitum est ei. & quidam sic, verum est indiuisio esse & eius quod est. Et alio modo diffinitur secundum id quod formaliter rationem veri perficit, & sic dicit Isaac quod veritas est adæquatio rei & intellectus, & Anselmus in libro de Veritate, veritas est rectitudo sola mente perceptibilis, rectitudo enim ista secundum adæquationem quædam dicitur, secundum quod Philosophus in quarto Metaphy. dicit quod diffinientes verum dicimus esse quod est, aut non esse quod non est. Et tertio modo diffinitur verum secundum effectum consequentem, & sic diffinit Hilarius, quod verum est manifestatiuum & declaratiuum esse, & Augustinus in libro de Vera religio. Veritas est qua ostenditur id quod est, & in eodem, veritas est secundum quam de inferioribus iudicamus.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicitur quod diffinitio illa Augustini datur de vero secundum id quod habet fundamentum in re, & non secundum id quo veri ratio completur in adæquatione rei ad intellectum. Vel dicendum quod cum dicitur verum est, id quod est, li est non accipitur ibi secundum quod significat actum essendi, sed secundum quod est nomen intellectus compositi, scilicet prout significat affirmationem propositionis. vt sit sensus verum est id quod est id est cum dicitur esse de aliquo quod est: vt sic in idem rediat diffinitio Augustini cum diffinitione Philosophi supra
2. 3 inducta. Ad secundum patet ex iam dictis. Ad tertium dicendum, quod aliquid intelligi sine altero potest accipi dupliciter, vno modo ita quod aliquid intelligatur, altero non intellecto, & sic ea quæ ratione differunt, ita se habent quod vnum sine altero intelligi potest: alio modo potest accipi aliquid intelligi sine altero quod intelligitur eo non existente, & sic ens non potest intelligi sine vero, quia ens non potest intelligi sine hoc quod correspondeat vel adæquetur intellectui. Sed tamen non oportet quod quicunque intelligit rationem entis, intelligat rationem veri, sicut nec quicunque intelligit ens intelligit intellectum agentem, & tamen siue intellectu agente homo nihil potest in-
4 telligere Ad quartum dicendum, quod verum est dispositio entis non quasi addens aliquam naturam, nec quasi exprimés aliquem specialem modum entis, sed aliquid quod generaliter inuenitur in ente, quod tamen nomine entis non exprimitur, vnde non oportet quod sit dispositio vel
5 corrumpés vel diminuens, vel in partem contrahens. Ad
2. Met. quintum dicendum, quod dispositio non accipitur ibi secundum quod est in genere qualitatis, sed secundum quod importat quendam ordinem: cum enim illa quæ sunt causa aliorum essendi sint maxime entia, & illa quæ sunt causa veritatis aliorum sint maxime vera, concludit Philosophus quod idem est ordo alicuius rei in esse & veritate, ita scilicet quod inuenitur quod est maxime ens, inuenitur quod est maxime verum, nec est hoc ideo quia ens & verum ratione sunt idem, sed quia ex hoc quo aliquid habet de enti-
6 tate secundum hoc natum est æquari intellectui, & sic ratio veri sequitur rationem entis. Ad sextum dicendum, quod verum & ens differũt ratione per hoc quod aliquid est in ratione veri quod non est in ratione entis, non autem ita quod aliquid sit in ratione entis quod non sit in ratione veri, nec per essentiam differunt nec differentiis oppositis ab-
7 inuicem distinguuntur. Ad septimum dicendum, quod verum non est in plus quam ens, ens enim aliquo modo acceptum dicitur de non ente: secundum quod non ens est apprehensum ab intellectu. vnde in quarto Metaphysicorum dicit Philosopus quod negatio, vel priuatio entis vno modo dicitur ens: vnde etiam Auicen. dicit in principio suæ Metaphysicæ quod non potest formari enunciatio nisi de ente, quia oportet illud de quo propositio formatur esse apprehensum sub intellectu, ex quo patet quod omne verum est aliquo modo ens.

AD PRIMVM vero eorum quæ contra obiiciuntur dicendum, quod ideo non est negatio cum dicitur ens verum, quia aliquid exprimitur nomineveri, quod non exprimitur nomine entis, non propter quod re differant. Ad secundum dicẽdum, quod quamuis istum fornicari sit malum, tamen secundum hoc quod habet aliquid de entitate natum est conformati intellectui, & secundum hoc consequitur ibi ratio veri, & ita patet quod non excedit nec exceditur ab ente. Ad tertium dicendum, quod cum dicitur diuersum est esse, & quod est, distinguitur actus essendi ab eo cui actus ille conuenit: ratio autem entis ab actu essendi sumitur non ab eo cui conuenit actus essendi, & ideo ratio non sequitur. Ad quartum dicendum, quod secundum hoc verum est posterius ente, quod ratio veri differt ab entis ratione modo prædicto. Ad quintum dicendum, quod ratio illa deficit in tribus, primo quod quãuis tres illæ personæ diuisæ re distinguantur, appropriata tamen personæ non differunt re, sed ratione. Secundo quia & si personæ realiter ab inuicem distinguantur, non tamen realiter ab esse distinguuntur, vnde nec verum quod appropriatur personæ filij ab esse quod se tenet ex parte essentiæ. Tertio quia & si ens verum vnum & bonum magis vniantur in Deo, quam in rebus creatis: non tamen oportet quod ex quo in Deo ratione distinguuntur, quod in rebus creatis distinguantur etiam realiter, hoc enim contingit de illis quæ non habent ex ratione sua quod sint vnum secundum rem, sicut sapientia & potẽtia, quæ cum in Deo sint vnum, in creaturis realiter distinguuntur: sed ens, verum, vnum & bonum secundum suam rationem habent quod sint vnum: vndevbicunque inueniantur realiter vnum sunt, quamuis perfectior sit vnitas illius rei scundum quam vniuntur in Deo, quam illius rei secundum quam vniuntur in creaturis.

Num veritas principalius in intellectu, quam in rebus reperiatur.

ARTIC. II.

SECVNDO quæritur, vtrum veritas principalius inueniatur in intellectu quam in rebus. Et videtur quod non. Verum enim vt dictum est conuertitur cum ente: sed ens principalius inuenitur extra animam: ergo & verum.

Præterea, res non sunt in anima per suam essentiam, sed
2 per suam speciem, vt dicitur in tertio de Anima: si ergo veritas principaliter in anima inueniatur veritas non erit essentia rei, sed similitudo vel species eius. & verum erit species entis existentis extra animam, sed species rei existens in anima, non prædicatur dere, quæ est extra animam, sicut nec cõuertitur cum ea, ergo nec verũ conuertitur cum ente, quod falsum est. Prẽterea, omne quod est in aliquo cõse-
3 quitur illud, in quo est: si ergo veritas principaliter est in anima iudicium de veritate est secundum æstimationem animæ, & ita redibit antiquorum Philosophorum error, qui dicebant omne quod quis opinatur esse verum, & duo contradictoria esse simul vera, quod est absurdum. Præterea,
4 si veritas principaliter est in intellectu, oportet quod aliquid quod ad intellectum veritatis pertineat in diffinitione veritatis ponatur: sed Augustinus huiusmodi diffinitiones reprobat in libro Soli. sicut istam, verum est quod ita est, vt videatur, quia secundum hoc nõ esset verum, quod non videtur: quod patet esse falsum de occultissimis lapillis qui sunt in visceribus terræ, & similiter improbat istam, verum est quod ita est, vt cognitioni videtur, si velit & possit cognoscens esse: quia secundum hoc non esset aliquid verum nisi cognitio vellet, vel posset cognoscere, ergo & eadem ratio esset de quibuscunque aliis diffinitionibus in quibus aliquid ad intellectum pertinens poneretur: ergo veritas non est principaliter in intellectu.

CONTRA, Philosophus in sexto Metaphysic, non est verum & falsum nisi in mente. Præterea, veritas est adæquatio rei & intellectus, sed hæc adæquatio non potest esse nisi in intellectu: ergo nec veritas nisi in intellectu.

CON

CONCLVSIO.

Veritas prius in intellectu esse dicitur, quam in rebus: quæ veræ sunt intellectui diuino comparatæ, inquantum diuinum assequuntur institutum: humano vero, inquantum de se natæ sunt veram extimationem facere.

RESP. RESPONDEO dicendum, quod in illis, quæ dicuntur per prius & posterius de multis, nó semper oportet, quod id quod per prius recipit prædicationem communis, sit vt causa aliorum: sed illud in quo primo ratio illius communis completa inuenitur: sicut sanum per prius dicitur de animali, in quo primo perfecta ratio sanitatis inuenitur: quamuis medicina dicatur sana, vt effectiua sanitatis. Et ideo cum verum dicatur de pluribus per prius & posterius, oportet quod de illo per prius dicatur, in quo inuenitur perfecta ratio veritatis, complementũ autem cuiuslibet motus est in suo termino per operationem animalis: motus autem cognitiuæ virtutis terminatur ad animam: oportet enim vt cognitum sit in cognoscente per modum cognoscentis: sed motus appetitiuæ virtutis terminatur ad res. Et inde est quod Philosophus in tertio de Anima ponit circulum quendam in actibus animæ, secundum scilicet quod res, quæ est extra animam mouet intellectum, & res intellecta mouet appetitum, & appetitus tunc ducit ad hoc, quod perueniat ad rem à qua motus incœpit. Et quia bonum, vt supra dictum est, ducit ordinem ad appetitũ, verum autem ad intellectum: inde est quod Philosophus dicit sexto Metaphysicorum quod bonum & malum sunt in rebus: verum & falsum sunt in mente. Res autem nõ dicitur vera, nisi secundum quod est intellectui adæquata, vnde per posterius inuenitur verũ in rebus, per prius autẽ in intellectu. Sed sciendum quod res aliter comparatur ad intellectum practicum: aliter ad speculatiuum. Intellectus enim practicus causat res, vnde est mensuratio rerum quæ per ipsum fiunt: sed intellectus speculatiuus, qui accipit à rebus est quodammodo motus ab ipsis rebus: & ita res mensurant ipsum. Ex quo patet quod res naturales: ex quibus intellectus noster scientiã accipit, mensurant intellectũ nostrum, vt dicitur decimo Metaphysicorum, sed sunt mensuratæ ab intellectu diuino in quo sunt omnia creata, sicut omnia artificiata in intellectu artificis. Sic ergo intellectus diuinus est mẽsurans, non mensuratus: res autẽ naturalis mẽsurans & mensurata: sed intellectus noster est mẽsuratus, nõ mensurans quidẽ res naturales, sed artificiales tantum. Res ergo naturalis inter duos intellectus constituta secundũ adæquationem ad vtrunquẽ vera dicitur, secundum enim adæquationem ad intellectum diuinũ dicitur vera inquantum implet hoc ad quod est ordinata per intellectum diuinum, vt patet per Anselmum in libro de Vero. & Augustinum in libro de Vera religione & per Auic. in diffinitione inducta scilicet veritas cuiusque rei & cætera, secundum autẽ adæquationem ad intellectum humanum, dicitur res vera, inquantum nata est de se formare veram æstimationem, sicut ecntrario res falsæ dicũtur, quæ natæ sunt videri, quæ non sunt aut qualia non sunt, vt dicitur quinto Metaphysicorũ. Prima autẽ ratio veritatis per prius inest rei quam secũda: quia prior est comparatio ad intellectum diuinum quam humanum, vnde etiam si intellectus humanus nõ esset adhuc res dicerentur veræ in ordine ad intellectum diuinum. Sed si vterque intellectus, quod est impossibile intelligeretur auferri, nullo modo veritatis ratio remaneret.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendum, quod sicut ex dictis patet verum dicitur per prius de intellectu, & per posterius de re sibi adæquata, & vtroque modo cõuertitur cum ente: sed diuersimodè, quia secũdum quod dicitur de rebus conuertitur cum ente per prædicationem, omne enim ens est adæquatum intellectui diuino, & potens sibi adæquare intellectum humanum, & econuerso. Si autem accipiatur verum prout dicitur de intellectu, sic conuertitur cum ente, quod est extra animam, non per prædicationẽ, sed per conuenientiam, eo quod cuilibet vero intellectui oportet quod respondeat ens aliquod, & econuerso, & per hoc patet solutio ad secundum. Ad tertium dicẽdum, quod illud quod
2. & 3. est in aliquo, non sequitur illud in quo est, nisi quando causatur ex principiis eius, vnde lux quæ causatur in aëre ab extrinseco, scilicet ex sole sequitur motum solis magis quã aërem. Similiter etiam veritas quæ in anima causatur à re-
In post prę- bus non sequitur æstimationem animæ: sed existẽtiam re-

rum, ex eo enim quod res est vel non est oratio vera vel fal- *dicamentis.*
sa dicitur & intelligitur similiter. Ad quartum dicẽdum, 4
quod Augustinus loquitur de visione intellectus humani, à qua rei veritas non dependet. Sunt enim multæ res, quæ intellectu nostro non cognoscuntur: nulla tamẽ res est, quam intellectus diuinus actu nõ cognoscat, & intellectus humanus in potentia, cum intellectus agens describatur quo est omnia facere, & intellectus possibilis quo est omnia fieri. Et ideo in diffinitione rei veræ potest poni visio in actu intellectus diuini: non autem visio intellectus humani nisi in potentia, vt ex dictis patet.

Num in intellectu componente & diuidente sit veritas.

ARTIC. III.

TERTIO quæritur vtrum veritas sit tantum in intel- *Primum.*
lectu componente & diuidente. Et videtur quod non, verum enim dicitur secũdum comparationem entis ad intellectum sed prima operatio qua intellectus comparatur ad rem est secũdum quam formæt quidditates rerum concipiendo diffinitiones earum, ergo in ista operatione intellectus principalius & proprius inuenitur. Præterea, ve- 2
rum est adæquatio rei & intellectus, sed sicut intellectus componens & diuidens potest adæquari rebus: ita & intellectus intelligens quidditates rerum: ergo veritas non est tantum in intellectu componente & diuidente.

CONTRA sexto Metaphysicorum dicitur. Verum & *Contra.* 1.
falsum non sunt in rebus, sed in mente, in simplicibus autem nec etiam quod quid est in mente. Præterea, in ter- 2
tio de Anima dicitur quod indiuisibilium intelligentia in illis est, in quibus non est verum & falsum.

CONCLVSIO.

Veritas primo in intellectu componente inuenitur, secundario in definitionibus, & cæteris omnibus.

RESP. RESPONDEO dicẽdũ, q̃ sicut verũ per prius inuenitur in intellectu quã in rebus, ita etiã per prius inuenitur in actu intellectus cõponentis & diuidentis, quam in actu intellectus quidditates rerũ formãtis. Veri enim ratio cõsistit in adæquatione rei & intellectus idem autẽ nõ adæquatur sibipsi, sed æqualitas diuersorum est: vnde ibi primo inuenitur ratio veritatis in intellectu, vbi primo intellectus incipit aliquid proprium habere, quod res extra animam non habet, sed aliquid ei correspondens, inter quæ adæquatio attẽdi potest. Intellectus autem formans quidditates, non habet nisi similitudinem rei existentis extra animam, sicut & sensus inquantum accipit speciem rei sensibilis, sed quando incipit iudicare de re apprehensa, tunc ipsum iudicium intellectus est quoddam propriũ ei, quod non inuenitur extra in re, sed quando adæquatur ei, quod *1. Periher-*
est extra in re, dicitur iudicium verum esse: tunc autem iu- *menias.*
dicat intellectus de re apprehensa, quando dicit quod aliquid est, vel nõ est: quod est intellectus componentis & diuidentis: vnde & Philosophus dicit sexto Meta. quod compositio & diuisio est in intellectu, & non in rebus. Et inde est quod veritas per prius inuenitur in compositione & diuisione intellectus, secũdario autem dicitur verũ & per posterius in intellectu formante diffinitiones: vnde diffinitio dicitur vera, vel falsa, ratione compositionis veræ vel falsæ, vt quando, scilicet dicitur esse diffinitio eius cuius, non est: sicut si diffinitio circuli assignetur triangulo: vel etiã quando partes diffinitionis non possunt componi adinuicem, vt si dicatur diffinitio alicuius rei animalis insensibilis (hæc *Diffinitio vera vel fal-*
enim compositio qua implicatur, scilicet quod aliquod ani- *sa dicitur ra-*
mal est insensibile est falsa.) Et sic diffinitio nõ dicitur ve- *tione compo-*
ra vel falsa nisi per ordinem ad compositionem, sicut & res *sitionis vel*
dicitur vera per ordinem ad intellectum. Patet ergo ex di- *diuisionis.*
ctis quod verum per prius dicitur de compositione vel diuisione intellectus; secundo de diffinitionibus rerũ secundum quod in eis implicatur compositio vera vel falsa, tertio de rebus secundum quod adæquantur intellectui diuino vel aptæ natæ sunt adæquari intellectui humano: quarto de homine qui est eligitiuus orationum suarum, vel qui facit æstimationem de se, vel de aliis veram vel falsam per ea quæ dicit, vel facit: voces autem eodem modo recipiũt veritatis prædicationem, sicut intellectus quos significant.

Universidad de Deusto
Biblioteca

AD PRIMVM ergo dicendum, quod quamuis formatio quidditatis sit prima operatio intellectus, tamen per eam non habet intellectus aliquid aliud proprium, quod possit rei adæquari, & ideo non est ibi propriè veritas. Et per hoc patet solutio ad secundum.

Num vna tantum veritas sit, qua omnia vera sint.

ARTIC. IIII.

Primum. QVARTO quæritur vtrum sit vna tantum veritas qua omnia sint vera. Et videtur quod sic. Anselmus enim in libro de Veritate dicit, quod sicut tempus se habet ad omnia temporalia sic veritas ad omnia vera: sed tempus, ita se habet ad omnia temporalia, quod est vnum tantum tempus: ergo ita se habebit veritas ad omnia vera, quod erit tantum vna veritas. Sed dicendum, quod veritas dicitur dupliciter, vno modo, vt est idem quod entitas rei, vt diffinit eam Augustinus in libro Soli. verum est id quod est, & sic oportet esse plures veritates secundum quod plures sunt essentiæ rerum. Alio modo dicitur prout exprimit se in intellectu, prout diffinit eam Hilarius, verum est declarativum esse: & hoc modo cum nihil possit aliquid manifestare intellectui nisi secundum virtutem primæ veritatis diuinæ, omnes veritates quodammodo sunt vnum in mouendo intellectum, sicut omnes colores sunt vnum in mouendo visum, inquantum mouent ipsum in ratione vnius
2 scilicet luminis. Contra, tempus est vnum numero omnium temporalium: si ergo ita se habet veritas ad res veras sicut tempus ad temporalia, oportet omnium verorum vnam esse numero veritatem, nec sufficit omnes veritates
3 esse vnum in mouendo, vel esse in exemplari vnum. Præterea, Anselmus in libro de veritate sic arguit: Si plurium verorum sunt plures veritates, oportet veritates variari secundum variationem verorum, sed veritates non variantur per variationes rerum verarum, quia destructis rebus veris vel rectis adhuc remanet veritas & rectitudo, secundum quam sunt vera vel recta, ergo est vna tantum veritas, minorem probat ex hoc, quod destructo signato adhuc remanet rectitudo significationis, quia rectum est, vt significetur hoc quod illud signum significabat: & eadem ratione destructo quolibet vero vel recto eius rectitudo, vel veritas
4 remanet. Præterea, in creatis nulla veritas est id cuius est veritas, sicut veritas hominis, non est homo, & veritas carnis non est caro, sed quodlibet ens creatum est verum, ergo nullum ens creatum est veritas, ergo omnis veritas est quid
5 increatum, & est tantum vna veritas. Præterea, in creaturis nihil est maius mente humana, nisi Deus, vt dicit Augustinus, sed veritas vt probat Augustinus in libro Soli. Est maior mente humana, quia non potest dici quod sit minor, sic enim haberet mens humana de veritate iudicare quod falsum est, non enim de ea iudicat, sed secundum eam, sicut iudex non iudicat de lege, sed secundum legem, vt ipse dicit in libro de Vera Relig. Similiter nec etiam potest dici quod sit ei æqualis, quia Anima iudicat omnia secundum veritatem, non autem iudicat omnia secundum seipsam, ergo veritas non est nisi Deus, & ita vna tantum veritas.
6 Præterea, Augustinus probat in libro 83. Quæstionum, quod veritas non percipitur sensu corporis: hoc modo nihil percipitur sensu corporis nisi mutabile, sed veritas est immutabilis: ergo sensu non percipitur. Similiter argui potest. Omne creatum est mutabile veritas non est mutabilis, ergo non est creatura, ergo est res increata, ergo est
7 vna tantum veritas. Præterea, ibidem Augustinus arguit ad hoc idem hoc modo. Nullum sensibile est quod non habeat aliquid simile falso, ita vt verum nosci non possit, nam vt alia prætermittam, omnia quæ per corpus sentimus & cum ea non adiunt sensibus, imagines tamen eorum patimur tanquam prorsus adsint velut in somno, vel in furore, sed veritas non habet aliquid simile falso, ergo sensu non percipitur. Similiter argui potest, omne creatum habet aliquid simile falso inquantum habet aliquid de defectu, ergo nullum creatum est veritas: & sic est tantum vna veritas.

Contra. CONTRA, Augustinus in lib. de Vera relig. dicit, Sicut similitudo est forma similium, ita veritas est forma verorum, sed plurium similium plures sunt similitudines, ergo
2 plurium verorum plures sunt veritates. Præterea, sicut omnis veritas creata deriuatur à veritate increata, & ab ea suam virtutem habet, ita omne lumen intelligibile à prima luce deriuatur exemplariter & vim manifestandi habet, dicuntur tamen esse plura lumina intelligibilia, vt patet per Dionysium. ergo ex simili modo concedendum est esse plures veritates. Præterea, colores quamuis ex virtute lucis 3
moueant visum, tamen simpliciter dicuntur esse plures & differentes, & non possunt dici esse vnum, nisi secundum quid, ergo & quamuis omnes veritates creatæ se in intellectu exprimant virtute primæ veritatis, non tamen ex hoc dici poterunt vna veritas nisi secundum quid. Præterea, 4
sicut veritas creata non potest se in intellectu manifestare, nisi virtute veritatis increatæ, ita nulla potentia creata potest aliquid agere nisi virtute potentiæ increatæ, non tamen aliquo modo dicimus esse vnam potentiam omnium habentium potentiam, ergo nec dicendum est aliquo modo esse vnam veritatem omnium verorum. Præterea, 5
Deus comparatur ad res in habitudine triplicis causæ, scilicet efficientis, exemplaris, & finalis, & propter quandam appropriationē entitas rerum refertur ad Deum, vt ad causam efficientem, veritas vt ad causam exemplarem, bonitas vt ad causam finalem, quamuis etiam singula possunt ad singula referri secundum locutionis proprietatem, sed non dicimus aliquo modo locutionis esse vnam bonitatem omnium bonorum, aut vnam entitatem omnium entium, ergo nec debemus dicere vnam veritatem omnium verorum. Præterea, quamuis sit vna veritas increata à qua 6
omnes veritates creatæ extrahuntur, non tamen eodem modo extrahuntur ab ipsa quia quamuis ipsa similiter se habeat ad omnia, non tamen omnia similiter se habent ad ipsam, vt dicitur in libro de Causis, vnde alio modo extrahitur ab ipsa veritate necessariorum & contingentium, sed diuersus modus imitandi exemplar diuinum facit diuersitatem in rebus creatis, ergo similiter sunt plures veritates creatæ. Præterea, veritas est adæquatio rei & intel- 7
lectus, sed diuersorum specie non potest esse vna adæquatio rei ad intellectum. ergo cum res veræ sint specie diuersæ: non potest esse vna veritas omnium verorum. Præterea, 8
Augustinus dicit in libro duodecimo de Trinitate, Credendum est mentis humanæ naturam sic rebus intelligibilibus connexam, vt in quadam luce sui generis omnia quæ cognoscit intueatur, sed lux secundum quam anima cognoscit omnia est veritas, ergo veritas est de genere ipsius animæ & ita oportet veritatem esse rem creatam, & ita in diuersis creaturis diuersæ erunt veritates.

CONCLVSIO.

Veritas in intellectu diuino proprie & primo inuenta vna & simplex est, à qua plures rerum veritates in intellectu humano, ac rebus sunt.

RESP. RESPONDEO dicendum, quod sicut ex prædictis patet veritas proprie inuenitur in intellectu humano vel diuino, sicut sanitas in animali. In rebus autem aliis inuenitur per relationem ad intellectum, sicut & sanitas dicitur de quibusdam aliis inquantum sunt effectiua vel conseruatiua sanitatis animalis. ergo est in intellectu diuino quidem veritas proprie & primo, in intellectu vero humano proprie quidem & secundario, in rebus autem improprie & secundario, quia non nisi in respectu ad alterutram duarum veritatum: veritas ergo intellectus diuini est vna tantum, à qua in intellectu humano deriuantur plures veritates, sicut ab vna facie hominis resultant plures similitudines in speculo, sicut dicit glossa, super illud Psalmistę, Diminutæ sunt veritates à filiis hominum, veritates autem quæ sunt in rebus sunt plures, sicut & rerum entitates. veritas autem, quæ dicitur de rebus in comparatione ad intellectum humanum, est rebus quodammodo accidentalis: quia posito quod intellectus humanus non esset, nec esse posset adhuc res in sua essentia permanerent. Sed veritas quæ dicitur de eis in comparatione ad intellectum diuinum eis inseparabiliter communicatur, non enim subsistere possunt nisi per intellectum diuinum eas in esse producentem, per prius etiam inest rei veritas per cōparationem ad intellectum diuinum, quam humanum, cum ad intellectum diuinum, compararetur quasi ad causam, ad humanū autem quodammodo, quasi ad effectum, inquantum intellectus à rebus scientiam accipit. Sic ergo res aliqua principalius dicitur vera in ordine ad veritatem intellectus diuini quam in ordine ad veritatem intellectus humani: si ergo

Rebus veritas est accidens si ipsa vel humana comparatio intellectui non adsit diuino.

accipiā

accipiatur veritas proprie dicta secundum quam omnia principaliter vera sunt, sic omnia sunt vera vna veritate, id est veritate intellectus diuini, & sic Anselmus de veritate loquitur in lib. de Veritate. Si autē accipiatur veritas proprie dicta, secundum quam res secundario veræ dicuntur, sic sunt plurium verorum plures veritates in animabus diuersis, si autē accipiatur veritas improprie dicta, secundum quam omnia dicuntur vera, sic sunt plurium verorum plures veritates, sed vnius rei vna est tantum veritas. Denominantur autem res veræ à veritate quæ est in intellectu diuino, vel in intellectu humano, sicut denominatur cibus sanus à sanitate, quæ est in animali, & non sicut à forma inhærente, sed à veritate, quæ est in ipsa re, quæ nihil est aliud quam entitas intellectui adæquata, vel intellectū sibi adæquans sicut à forma inhærente, sicut cibus denominatur sanus à qualitate suā, à qua sanus dicitur.

Ad primū. AD PRIMVM ergo dicēdum, quod tempus comparatur ad temporalia sicut mensura ad mēsurata, vnde patet quod Anselmus loquitur de illa veritate quæ est tantum mensura omnium rerum verarum, & ista est vna tantum sicut tempus vnum, vt in secundo argu. concluditur, veritas autem quæ est in intellectu humano, vel in ipsis rebus non comparatur ad res, sicut mensura extrinseca & communis ad mensurata, sed vel sicut mensuratum ad mēsuram, vt est de veritate intellectus humani, & sic oportet eam variari secundum varietatem rerum, vel sicut mensura intrinseca, sicut est de veritate, quæ est in ipsis rebus, & has etiā mensuras oportet plurificari secundum pluralitatem mensuratorum, sicut diuersorum corporum sunt dimēsiones diuer-
2. & 3. sæ. Secundum concedimus. Ad tertium dicēdum, quod veritas quæ remanet destructis rebus est veritas intellectus diuini, & hæc simpliciter est vna numero, veritas autē quæ in rebus est, vel in anima variatur ad varietatem rerum.
4 Ad quartum dicendum, quod cum dicitur, nulla res est sua veritas, intelligitur de rebus quæ habent esse completum in natura, sicut & cum dicitur, nulla res est suum esse, & tamen esse rei quædam res creata est, & eodem modo ve-
5 ritas rei aliquid creatum est. Ad quintum dicendū, quod veritas secundum quam anima de omnibus iudicat est veritas prima. Sicut enim à veritate intellectus diuini effluūt in intellectum Angelicum species rerum innatæ, secūdum quas omnia cognoscit, ita à veritate intellectus diuini exēplariter proceditin intellectum nostrum veritas primorum principiorum, secundum quam de omnibus iudicamus. Et quia per eam iudicare non possumus nisi secundum quod est similitudo primæ veritatis, ideo secundum primam veritatem de omnibus dicimur iudicare. Ad sextum dicen-
6 dum, quod veritas illa immutabilis est veritas prima, & hęc neque sensu percipitur neque aliquid creatum est. Ad septimum d cendum, quod etiam ipsa veritas creata non habet aliquid simile falso, quamuis creatura quælibet aliquid simile falso habeat. In tantum enim simile aliquid falso creatura habet, inquantum deficiens est, sed veritas non ex ea parte consequitur creaturam qua deficiens est, sed secundum quod à defectu recedit primæ veritati conformata.

Ad primū in cōtrariū. AD PRIMVM vero eorum quæ contra obiiciuntur dicendum est, quōd similitudo proprie inuenitur in vtroque simili um: veritas autem cum sit quædam conuenientia intellectus & rei, non proprie inuenitur in vtroque, sed in intellectu, vnde cum sit vnus intellectus, scilicet diuinus secundum cuius conformitatem omnia vera dicuntur, oportet omnia esse vera secundum vnam veritatem, quamuis in pluribus similibus sint plures diuersæ similitudines. Ad
2 secundum dicendum, quod quamuis lumen intelligibile exempletur à lumine diuino, tamen lumen proprie dicitur etiam de intelligibilibus luminibus creatis, non autem veritas proprie dicitur de rebus proprie exemplaris ab intellectu diuino, & ideo non dicimus vnum lumen sicut dici-
3 mus vnam veritatem. Et similiter dicendū est, ad tertium de coloribus, quia colores proprie visibiles dicūtur, quam-
4 uis non videantur nisi per lucem. Et similiter dicendum
5 ad quartum de potentia. Et ad quintum de entitate. Ad
6 sextum dicendum, quod quamuis res exemplentur differmiter à veritate diuina, non tamen propter hoc excluditur, quin res vna veritate sint veræ & non pluribus proprie loquēdo, quia id quod diuersimodè recipitur in rebus exemplatis, non proprie dicitur veritas, sicut proprie dicitur ve-
7 ritas in exemplari. Ad septimum dicendum, quod quamuis ea quæ sunt diuersa specie ex parte rerum vna adæquatione non adæquentur diuino intellectui, intellectus tamen diuinus cui omnia adæquantur, est vnus. Et ex parte eius est vna adæquatio ad res omnes, quamuis non omnia sibi eodem modo adæquentur, & ideo modo prædicto omnium rerum veritas est vna. Ad octauum dicendum quod 8
Augustinus loquitur de veritate exemplata ab ipsa mente diuina in mente nostra: sicut similitudo faciei resultat in speculo, & huiusmodi veritates resultantes in animabus nostris à prima veritate sunt multæ, vt dictum est. Vel dicendum quod veritas prima est quodammodo de genere animæ largo modo accipiendo genus, secundum quod omnia intelligibilia vel incorporalia vnius generis esse dicuntur: per modum quo dicitur Act. 27. Ipsius enim Dei & nos genus sumus.

Num præter primam aliqua alia veritas sit æterna.

ARTIC. V.

Primum. QVINTO quæritur, Vtrum aliqua alia veritas præter primam sit æterna. Et videtur quod sic. Anselmus enim dicit in Monol. de veritate enunciabilium loquens, siue dicatur veritas habere, siue non intelligatur habere principium, vel finem nullo claudi potest veritas principio vel fine, sed omnis veritas intelligitur habere principium vel finem, vel non habere principium vel finem: ergo nulla veritas clauditur principio vel fine, sed omne quod est huiusmodi est æternum: ergo omnis veritas est æterna Præ- 2
terea, omne illud cuius esse sequitur ad destructionem sui esse, est æternum, quia siue ponatur esse siue ponatur non esse, sequitur quod erit, & oportet secūdum vnumquodque tempus ponere de vnoquoque, quod sit vel quod non sit: sed ad destructionem veritatis sequitur veritatem esse: quia si veritas non est: veritatem non esse est verum, & nihil potest, esse verum nisi veritate: ergo veritas est æterna. Præ- 3
terea, si veritas enunciabilium non sit æterna: ergo erit assignare quando non erit enunciabiliū veritas, sed tunc hoc enunciabile est verum: nullam veritatem enunciabilem esse: ergo veritas enunciabilium est, quod est contrarium ei quod fuit datum: non ergo potest dici veritatem enunciabilium non esse æternam. Præterea, Philosophus probat 4
in primo Physicorum, materiam esse æternam (quamuis hoc sit falsum) per hoc quod remanet post sui corruptionem, & est ante sui generationem: quia si corrumpitur, in aliquid corrumpitur: & si generatur ex aliquo generatur, illud autem ex quo aliquid generatur, & illud in quod corrumpitur est materia: sed similiter veritas si ponatur corrumpi vel generari: sequitur quod sit ante suam generationem, & post suam corruptionem: quia si generatur mutata est do non esse, in esse: & si corrumpitur mutata est de esse, in non esse, quando autem non est veritas, verum est dicere veritatem non esse, quod vtique non potest esse nisi veritas sit: ergo veritas est æterna. Præterea, omne quod 5
non potest intelligi nō esse, est æternum: quia quicquid potest non esse, potest intelligi nō esse: sed veritas etiam enunciabilium, non potest intelligi nō esse, quia intellectus non potest intelligere aliquid, nisi intelligat illud esse verum: ergo veritas enunciabilium est æterna. Præterea, Ansel- 6
mus sic arguit in Monol. cogitet qui potest quando incœpit, aut quando non fuit hoc verum. Præterea, illud quod 7
est futurum, semper fuit futurum, & quod est præteritum, semper erit præteritum: sed ex hoc propositio de futuro est vera, quia aliquid est futurum: & ex hoc propositio de præterito est vera quia aliquid est præteritū: ergo veritas propositionis de futuro semper fuit: vt veritas propositionis de præterito semper erit, & ita non solum veritas prima est æterna, sed multæ aliæ. Præterea, Augustinus dicit in li- 8
bro de Libero arbitrio, quod nihil magis est æternū, quam ratio circuli: & duo & tria esse quinque: sed horum veritas, est veritas creata, ergo alia veritas præter primam veritatem est æterna. Præterea, ad veritatem enunciationis nō 9
requiritur, quod actu enuncietur aliquid: sed sufficit quod fit illud de quo potest enunciatio formari, sed antequam mundus esset fuit aliquid de quo potuit enunciari etiam præter Deum: ergo antequam mundus fieret fuit enunciabilium veritas, quicquid autem fuit ante mundum est æternum: ergo enunciabilium veritas est æterna, &

Universidad de Deusto
Biblioteca

sic idem quod prius: probatio mediæ: mundus factus est de nihilo id est post nihil: ergo antequam mundus esset, erat non esse, sed enunciatio vera non solum formatur de eo quod est: sed etiam de eo quod non est: quia sicut contingit verè enunciari quod est esse: ita contingit vere enunciari quod non est, non esse: vt dicitur in primo Perihermenias ergo antequam mundus esset fuit, vnde vera enun-
9 ciatio formari potuit. Præterea, omne quod scitur est verum, dum scitur: sed Deus ab æterno sciuit omnia enunciabilia, ergo omnium enunciabilium est veritas ab æterno: & ita plures veritates sunt æternæ. Sed dicendum quod ex hoc non sequitur quod illa sint vera in seipsis: sed in in-
10 tellectu diuino. Sed cõtra, secundum hoc oportet illa esse vera secundum quod sunt scita, sed ab æterno omnia sunt scita à Deo non solum secundum quod sunt in mente eius, sed in propria natura existentia. Ecclesiastici vigesimotertio, Domino Deo nostro antequam crearentur nota sunt omnia: sicut & post perfectionem cognoscit omnia, & ita non aliter cognoscit res postquam factæ sunt, quam ante cognouerit. ergo ab æterno fuerunt plures veritates non
11 solum in intellectu diuino, sed etiam secundum se. Præterea, secundum hoc dicitur aliquid esse simpliciter, secundum quod est in sui complemento: sed ratio veritatis completur in intellectu: si ergo in intellectu diuino fuerunt ab æterno plura vera simpliciter concedendum est plures æter-
12 nas esse veritates. Præterea, Sapiẽtia id est iustitia perpetua est & immortalis, sed veritas est pars iustitiæ vt dicit Tullius in Rhetorica: ergo est perpetua & immortalis.
13 Præter ea, vniuersalia sunt perpetua & incorruptibilia: sed verũ est maxime vniuersale: quia cõuertitur cum ente. ergo veritas est perpetua & incorruptibilis. Sed dicendum quod
14 vniuersale non corrumpitur per se, sed per accidens. Sed contra, magis debet denominari aliquid per id quod conuenit ei per se, quam per id quod conuenit ei per accidens: si igitur veritas per se loquendo est perpetua & incorruptibilis, non autem corrumpitur & generatur nisi per accidens: simpliciter concedendum est quod veritas vniuersa-
15 liter dicta sit ęterna. Præterea, ab æterno Deus fuit prior mundo: ergo relatio prioritatis in Deo fuit ab æterno: sed posito vno relatiuorum, necesse est ponere & reliquum: ergo ab æterno posteriorita fuit mundi ad Deum, ergo aliquo modo fuit aliquid extra Deum ab æterno cui competit veritas, & sic idem quod prius. Sed dicendum quod illa relatio prioritatis & posterioritatis, non est aliquid in
16 rerum natura, sed in ratione tantum. Contra, sicut dicit Boẽtius in fine de Consolatio. Deus est prior mundo natura, etiam si mundus semper fuisset: ergo illa relatio prioritatis est relatio naturæ & non rationis tantum.
17 Præterea, veritas significationis est rectitudo significationis: sed ab æterno rectum fuit aliquid significari: ergo
18 veritas significationis fuit ab æterno. Præterea, ab æterno fuit verum patrem genuisse filium & Spiritum sanctum processisse ab vtroque: sed ista sunt plura: ergo plura vera fuerunt ab æterno. Sed dicendum quod ista sunt vera vna veritate: vnde non sequitur plures veritates esse ab æterno.
19 Sed contra, alio pater est pater & generat filium: alio filius est filius & spirat Spiritum sanctum, sed eo quo pater est pater hæc est vera, pater generat filium, vel pater est pater, eo autem quo filius est filius, hæc est vera, filius est genitus à patre: ergo huiusmodi propositiones
20 non sunt vna veritate veræ. Præterea, quamuis homo & risibile conuertantur, tamen non est eadem veritas vtriusque istarum propositionum, homo est homo, & homo est risibile, propter hoc quod non est eadem proprietas quam prædicat hoc nomẽ homo & quam prædicat hoc nomen risibile, similiter non est eadem proprietas quam importat hoc nomen pater & hoc nomen filius: ergo non est eadem veritas dictarum propositionum. Sed dicendum quod istæ propositiones non fuerunt ab æterno.
21 Sed contra, quandocunque est intellectus, qui potest enunciare, potest esse enunciatio: sed ab æterno fuit intellectus diuinus intelligens patrem, esse patrem & filium esse filium, & ita enuncians siue dicens, cum secundum Anselmum. idem sit summo spiritui dicere quod intelligere: ergo enunciationes prædictæ fuerunt ab æterno.

Contra 1. SED CONTRA. Nullum creatum est æternum: omnis veritas præter primam est creata: ergo sola veritas
2 prima est æterna. Præterea, ens & verum conuertuntur: sed solum vnum ens est æternum: ergo sola vna veritas est æterna.

CONCLVSIO.

Sola prima veritas omnium veritatum æterna est.

RESP. RESPONDEO dicendum: sicut prius dictum est veritas adæquationem & commensurationem importat: vnde secundum hoc denominatur aliquid verum sicut & denominatur aliquid commensuratum: mensuratur autem corpus mensura intrinseca, sicut linea, vel superficie, vel profunditate, & mensura extrinseca sicut locatum loco, & motus tempore, & pannus vlna, vnde & potest aliquid denominari verum dupliciter, vno modo à veritate inhærente, alio modo ab extrinseca veritate, & sic denominantur omnes res veræ à prima veritate: & quia veritas, quæ est in intellectu mẽsuratur à rebus ipsis: sequitur quod non solum veritas rei, sed etiam veritas, intellectus vel enunciationis quæ intellectum significat, à veritate prima denominetur. In hac autem adæquatione vel commensuratione intellectus ac rei non requiritur quod vtrumque extremorum sit in actu. intellectus enim noster potest nunc adæquari his, quæ in futurum erunt, nunc autem non sunt. alias non esset hæc vera: Antichristus nascetur: vnde hæc denominatur vera à veritate: quæ est in intellectu tantum: etiam quando non est res ipsa, similiter etiam intellectus diuinus adæquari potuit ad æterno his, quæ ab æterno non fuerunt, sed in tempore sunt facta, & sic ea, quæ sunt in tempore denominari possunt vera ab æterno à veritate æterna. Si autem accipiamus veritatem pro veritate creatorum verorum eis inhærente, quam inuenimus in rebus & in intellectu creato: sic veritas non est æterna, nec rerum, nec enunciabilium, cum ipsæ res vel intellectus, quibus veritates inhærent non sint ab æterno. Si autem accipiatur veritas verorum creatorum: qua denominantur omnia vera, sicut extrinseca mensura, quæ est veritas prima, sic omnium & rerum & enunciabilium & intellectuum: veritas est æterna, & huiusmodi veritatis æternitatem venatur Augustinus in libro Soliloqui & Anselmus in Monolog. vnde Anselmus dicit in libro de Veritate, Intelligere potes quomodo summam veritatem in meo Monol. probaui non habere principium vel finem per veritatem orationis. Hæc autem veritas prima non potest esse de omnibus nisi vna. In intellectu enim nostro non diuersificatur veritas, nisi dupliciter: vno modo propter diuersitatem cognitorum, de quibus diuersas habet conceptiones, quas diuersæ veritates in anima consequuntur: alio modo ex diuerso modo intelligendi. cursus enim Socratis est res vna: sed anima quæ componendo & diuidendo cointelligit tempus: vt dicitur in tertio de Anima: diuersimodè intelligit cursum Socratis, vt præsentem, præteritum, & futurum, & secundum hoc diuersas conceptiones formar, in quibus diuersæ veritates inueniuntur. Neuter autem horum modorum diuersitatis inueniri potest in diuina cognitione non enim de diuersis rebus diuersas cognitiones habet: sed vna cognitione cognoscit omnia: quia per vnum, scilicet per essentiam suam cognoscit. non singulis suam cognotionem immittens, vt dicit Dionysius in libro de Diuinis nominibus. Similiter eius cognitio non cõcernit aliquod tempus, cum æternitate mensuretur quæ abstrahit ab omni tempore omne tempus continens: vnde relinquitur quod non sunt plures veritates ab æterno, sed vna tantum.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendum, quod sicut Anselmus seipsum exponit in libro de Veritate, ideo dixit quod veritas enunciationis non clauditur principio & fine, non quod absque principio oratio fuerit, sed quia non potest intelligi quando illa oratio esset & veritas illi deesset, illa scilicet oratio de qua agebat qua significatur verè aliquid esse futurum vnde per hoc apparet, quod noluit astruere veritatem inhærentem rei creatæ vel orationem esse sine principio & fine, sed veritatem primam, à qua sicut à mensura extrinseca enunciatio vera dicitur.

Ad secundum dicendum, quod extra animam duo inuenimus, scilicet rem ipsam & priuationes & negationes rei, quæ quidem duo non eodem modo se habent ad veritatem, quia non eodem modo se habent ad intellectum. Res enim ipsa ex specie quam habet diuino intellectui adæquatur, sicut artificialis arti: & ex virtute eiusdem speciei nata est sibi intellectum nostrum adæquare, inquan

tum per similitudinem sui receptam in anima cognitionem de se facit. Sed non ens extra animam consideratum, neque habet aliquid, vnde intellectui diuino æquetur, neque vnde cognitionem sui faciat in intellectu nostro vnde quod intellectui cuiuscunque æquetur nõ est ex seipso non ente, sed ex ipso intellectu qui rationem non entis accipit in seipso. Res autem quæ est aliquid positiuum extra animam, habet aliquid in se vnde vera dici possit, non autem ita est de non esse rei, sed quicquid ei attribuitur est ex parte intellectus, cũm dicit ergo veritatem non esse, est verum, cum veritas quæ hic significatur, sit de non ente, nihil habet nisi in intellectu. Vnde ad destructionem veritatis quæ est in re, non sequitur nisi esse veritatis, quæ est in intellectu. Et ita patet quod ex hoc non potest concludi, nisi veritas quæ est in intellectu, quæ est æterna, &
3. & 4. oportet vtique quod sit in intellectu æterno, & hæc est veritas æterna. Vnde ex prædicta ratione obstenditur, quod sola veritas prima est æterna. Et per hoc patet solutio ad
5 tertium & ad quartum. Ad quintum dicẽdum, quod non potest intelligi simpliciter veritatem non esse, potest tamen intelligi nullam veritatem creatam esse, sicut & potest intelligi nullam creaturam esse, intellectus enim potest intelligere se non esse, & se non intelligere, quamuis non intelligat sine hoc quod sit vel intelligat, non enim oportet quod quicquid intellectus intelligendo habet, intelligendo intelligat, quia nõ semper reflectitur supra seipsum, & ideo non est inconueniens si veritatem creatam, sine qua
6 non potest intelligere, intelligat non esse. Ad sextum dicendum, quod id quod est futurum inquantum est futurum non est, & similiter præteritum inquantum huiusmodi. Vnde eadem est ratio de veritate præteriti & futuri sicut & de veritate non entis, ex qua non potest concludi æterni-
7 tas alicuius veritatis nisi primæ, vt dictum est. Ad septimum dicendum, quod verbum Augustini, est intelligendum quod illa sunt æterna, secundum quod sunt in mente
8 diuina, vel accipitur æternum pro perpetuo. Ad octauum dicendum, quod quamuis enunciatio vera fiat de ente & de non ente, non tamen ens & non ens eodem modo se habent ad veritatem vt ex dictis patet, ex quibus patet etiam solu-
9 tio eius quod obiicitur. Ad nonum dicendum, quod ab æterno sciuit Deus plura enunciabilia, sed tamen illa plura sciuit vna cognitione. Vnde ab æterno non fuit nisi vna veritas, per quam diuina cognitio vera fuit de rebus pluri-
10 bus futuris in tempore. Ad decimum dicendum, quod sicut ex prædictis patet, intellectus non solum adæquatur his quæ sunt actu, sed etiam his quæ actu non sunt, præcipuè intellectus diuinus, cui idem est præteritum & futurum, vnde quamuis res non fuerit ab æterno in propria natura, intellectus tamen diuinus fuit adæquatus rebus in propria natura, futuris in tempore, & ideo veram cognitionem habuit ab æterno de rebus etiam in propria natura,
11 quamuis rerum veritates ab æterno non fuerint. Ad vndecimum dicendum, quod quamuis ratio veritatis completur in intellectu, non tamen ratio rei in intellectu completur. Vnde quamuis concedatur simpliciter, quod veritas rerum omnium fuit ab æterno per hoc quod fuit in intellectu diuino, non tamen potest concedi simpliciter quod res verè fuerunt ab æterno, per hoc quod fuerunt in intel-
12 lectu diuino. Ad duodecimum dicendum, quod illud intelligitur de iustitia diuina. Vel si intelligatur de iustitia humana, tunc dicitur esse perpetua, sicut & res naturales dicuntur esse perpetuæ, sicut dicimus, quod ignis semper mouetur sursum propter inclinationem naturæ nisi impediatur, & quia virtus vt dicit Tullius est habitus in modum naturæ rationi consentaneus, quantum ex natura virtutis est habet indeficiẽtem inclinationem ad actum suum, quamuis aliquando impediatur, & ideo etiam in principio Digestorum dicitur, quod iustitia est constans & perpetua voluntas vnicuique ius suum tribuens. Et tamen veritas de qua nunc loquimur non est pars iustitiæ, sed veritas quæ
13 est in confessionibus in iudicio faciendis, Ad decimumtertium dicendum, quod hoc quod dicitur vniuersale perpetuum esse & incorruptibile, Auicenna dupliciter exponit, vno modo vt dicatur esse perpetuum & incorruptibile, ratione particularium, quæ nunquam inceperunt nec deficient secundum tenentes æternitatem mundi, generatio enim ad hoc est secundum Philosophos, vt saluetur perpetuum esse in specie, quod in indiuiduo saluari non potest. Alio modo vt dicatur esse perpetuum, quia non corrumpitur per se, sed per accidens ad corruptionem indiuiduipitur per se, sed per accidens ad corruptionem indiuiduiAd decimumquartum dicendum, quod aliquid attri- 14
buitur alicui per se dupliciter, vno modo positiuè, sicut igni attribuitur ferri sursum, & à tali per se magis denominatur aliquid, quam ab illo quod est per accidens, magis enim dicimus ignem sursum ferri & esse eorum quæ sursum feruntur, quam eorum quæ deorsum: quamuis ignis per accidens aliquando deorsum feratur, vt patet in ferro ignito. Quandoque attribuitur per se ratione remotionis, per hoc scilicet quod remouentur ab eo illa quæ nata sunt contrariam dispositionem inducere. Vnde si per accidens aliquid eorum adueniat illa dispositio contrario simpliciter enunciabitur, sicut vnitas per se attribuitur materiæ primæ, non per positionem alicuius formæ vnitatis, sed per remotionem formarum diuersificantium. Vnde quando adueniunt formæ distinguentes materiam magis simpliciter dicimus esse plures materias quam vnam, & sic est in proposito, non enim dicitur vniuersale incorruptibile quasi habeat aliquam formam incorruptionis, sed quia non conueniunt ei secundum se dispositiones materiales, quæ sunt causæ corruptionis in indiuiduis, vnde vniuersale in rebus existens simpliciter dicitur corrumpi in hoc & in illo. Ad deci- 15
mumquintum dicendum, quod cum omnia alia genera inquãtum huiusmodi aliquid ponant in rerum natura (quantitas enim ex hoc ipso quod quantitas est aliquid dicit,) sola relatio non habet ex hoc quod est huiusmodi quod aliquid ponat in rerum natura, quia non prædicat aliquid, sed ad aliquid. Vnde quædã inueniuntur relationes, quæ nihil in retũ natura ponũt, sed in ratione tantũ, quod idem quadrupliciter contingit, vt ex dictis philosophi & Auic. haberi potest. Vno modo quando aliquid ad seipsum refertur, vt cum dicimus idem eidẽ idem, si enim hęc relatio aliquid in rerum natura poneret additum ei quod dicitur idem, esset in infinitum procedere in rebus, quia ipsa relatio per quam aliqua res diceretur eadem, esset eadem sibi per aliam relationem, & sic in infinitum. Secundo quando ipsa relatio ad aliquid refertur. Non enim potest dici quod paternitas refe ratur ad subiectum suum per aliã relationẽ mediam, quia illa etiã media relatio indigeret alia media relatione, & sic in infinitum. Vnde illa relatio quę significatur in comparatione paternitatis ad subiectum non dicitur in rerum natura, sed in ratione tantum. Tertio, quãdo vnum relatiuorum pendet ex altero, & non econuerso, sicut scientia dependet à scibili & non econuerso, vnde relatio scientiæ ad scibile est aliquid in rerũ natura, non relatio scibilis ad scientiam, sed in ratione tantum. Quarto quando ens comparatur ad non ens, vt cum dicimus quod nos sumus priores his, qui futuri sunt post nos, alias sequeretur quod possent esse infinitæ relationes in eodem, si generatio in infinitum procederet in futurum. Ex duobus igitur vltimis apparet quod relatio illa prioritatis nihil ponit in rerum natura, sed in intellectu tantum, tum quia Deus non dependet à creaturis, tum quia talis prioritas, dicit comparationem entis ad non ens. Vnde ex hoc non sequeretur quod sit alia veritas æterna nisi in intellectu diuino qui solus æternus est, & hæc est veritas prima. Ad decimumsextum dicendum, 16
quod quamuis Deus natura sit prior omnibus creaturis, nõ tamen sequitur quod illa relatio, sit relatio naturæ, sed quia intelligitur ex consideratione naturæ eius quod prius dicitur & eius quod posterius, sicut & scibile dicitur prius natura quam scientia, quamuis relatio scibilis ad scientiam non sit in rerum natura. Ad decimumseptimũ dicẽdum, 17
quod cum dicitur significatione non existẽte rectum est aliquid significari, verum est secundum ordinationem rerum in intellectu diuino existentem, sicut arca non existente rectum est arcam cooperculum habere, secundum ordinationem artis in artifice. Vnde nec ex hoc haberi potest quod alia veritas sit æterna quam prima. Ad decimumoctauum 18
dicendum, quod ratio veri fundatur supra ens quamuis autem in diuinis ponantur plures personæ vel proprietates, non tamen ibi ponitur nisi vnum esse, quia esse in diuinis non nisi essentialiter dicitur, & omnium istorum enunciabilium patrem esse vel generare, filiũ esse vel genitum esse, secundum quod ad rem referuntur est veritas vna, quæ est veritas prima & æterna. Ad decimum nonum dicen- 19
dum, quod quamuis alio pater sit pater, & filius sit filius, quia hoc ex paternitate, illud filiatione tamen idem est quo patet est & quo filius est, quia vtrũque est per essentiam diuinam quę vna est, ratio autem veritatis non funda-

Universidad de Deusto
Biblioteca

tur ſuper rationem paternitatis & filiationis inquantum huiuſmodi, ſed ſuper rationem entitatis, paternitas autem & filiatio ſunt vna eſſentia, & ideo vna eſt veritas vtriuſque. Ad vigeſimum dicendum, quod proprietas quam prædicat hoc nomen homo, & hoc nomen riſibile, nõ eſt eadem per eſſentiam, nec habet vnum eſſe ſicut eſt de paternitate & filiatione, & ideo non eſt ſimile. Ad vigeſimumprimum dicendum, quod intellectus diuinus quantumcunque diuerſa nõ cognoſcit niſi vnica cognitione, etiam quæ in ſeipſis habent diuerſas veritates. Vnde multo amplius non cognoſcit niſi vna cognitione omnia huiuſmodi quæ de perſonis intelliguntur. Vnde etiam omnium eorum non eſt niſi vna veritas.

Num veritas creata ſit æterna.

ARTIC. VI.

Primum. SEXTO quæritur vtrum veritas creata ſit immutabilis. Et videtur quod ſit immutabilis. Anſelmus in libro de Veritate dicit: Video hac ratione probari veritatem immobilem permanere, præmiſſa autem ratio fuit de veritate ſignificationis, vt ex præmiſſis apparet, ergo veritas enunciabilium eſt immutabilis, & eadem ratione veritas
2 rei. Præterea, ſi veritas enunciationis mutatur, maxime mutatur ad mutationem rei, ſed re mutata veritas propoſitionis manet, ergo veritas enunciationis eſt immutabilis probatio mediæ, veritas ſecundum Anſelmum eſt rectitudo quędam inquantum implet hoc quod accepit in mente diuina, ſed hæc propoſitio. Socrates ſedet. accepit in mente diuina vt ſignificet ſeſſionem Socratis, quam ſignificat etiam Socrate non ſedente, ergo etiam Socrate non ſedente manet in ea veritas, & ita veritas prædictæ propoſi-
3 tionis non mutatur etiam ſi res mutetur. Præterea, ſi veritas mutatur hoc non poteſt eſſe niſi mutatis his quibus vera ineſt, ſicut nec aliquæ formæ mutari dicuntur niſi ſuis ſubiectis mutatis, ſed veritas non mutatur ad mutationem verorum, quia deſtructis veris adhuc remanet veritas, vt Auguſtinus & Anſelmus probant, ergo veritas eſt omni-
4 no immutabilis. Præterea, veritas rei eſt cauſa veritatis propoſitionis, ex eo enim, quod res eſt vel non eſt dicitur oratio vera vel falſa, ſed veritas rei eſt immutabilis, ergo & veritas propoſitionis, probatio mediæ. Anſelmus in libro de Veritate probat veritatem enunciationis immobilem permanere ſecundum quod implet illud quod accepit in mente diuina, ſed ſingulariter quælibet res implet illud quod accepit in mente diuina, vt haberet, ergo
5 cuiuſlibet rei veritas eſt immutabilis. Præterea, illud quod manet omni mutatione facta nunquam mutatur, in alteratione enim colorum non dicimus ſuperficiem mutari, quia manet, qualibet mutatione colorum facta, ſed veritas manet in re qualibet mutatione rei facta, quia ens &
6 verum conuertuntur, ergo veritas eſt immutabilis. Præterea, vbi eſt eadem cauſa, effectus idem, ſed eadem eſt cauſa veritatis harum trium propoſitionum, Socrates ſedet, Socrates ſedebit, Socrates ſedit ſcilicet Socratis ſeſſio, ergo eadem eſt veritas, ſed ſi vnum trium prædictorum eſt verum, oportet ſimiliter alterum duorum ſemper eſſe verum, ſi enim aliquãdo eſt verum Socrates ſedet, ſemper fuit verum, & erit verum, Socrates ſedit vel, Socrates ſedebit: ergo veritas vna trium propoſitionum ſemper vno modo ſe habet, & ita eſt immutabilis, & eadem ratione quælibet alia veritas.

Contra. SED CONTRA. Mutatis cauſis mutantur effectus: ſed res, quæ ſunt cauſa veritatis propoſitionis mutantur, ergo & propoſitionum veritas mutatur.

CONCLVSIO.

Prima veritas immutabilis eſt, aliæ vero mutabiles, ſed modis diuerſis, diuino & humano intellectui comparatæ.

RESP. Nota ſenſum quæſtionis. RESPONDEO dicẽdum, quod aliquid dicitur mutari dupliciter. Vno modo quia eſt ſubiectum mutationis, ſicut dicimus corpus eſſe mutabile, & ſic nulla forma eſt mutabilis, & ſic dicitur quod forma eſt inuariabili eſſentia conſiſtens: vnde cum veritas ſignificetur per modum formæ præſens quæſtio non eſt, an veritas ſit immutabilis hoc modo: alio modo dicitur aliquid mutari. quia ſecũdum ipſum ſit mutatio: ſicut dicimus albedinem mutari, quia ſecundum ipſam corpus alteratur, & ſic quæritur de veritate an ſit mutabilis. Ad cuius euidentiam ſciendum eſt, quod illud ſecundum quod eſt mutatio, quandoque quidem mutari dicitur, quandoque autem non: quando enim eſt inhærens ei quod mutatur ſecundum ipſum, tunc & ipſum mutari dicitur, ſicut albedo vel quantitas mutari dicuntur, quando aliquid ſecundum ipſa mutatur, eo quod ipſamet ſecundum hanc mutationem ſuccedunt ſibiinuicem in ſubiecto: quando autem illud, ſecundum quod aliquid mutari dicitur eſt extrinſecum, tunc in illa mutatione non mutatur, ſed immobile perſeuerat, ſicut locus non dicitur moueri quando aliquid ſecundum locum mouetur. Vnde & in quarto Phyſicorum dicitur quod locus eſt immutabilis ter-
niinus continentis: eo quod per localem motum non dicitur eſſe ſucceſſio locorum in vno locato, ſed magis ſucceſſio locatorum in vno loco. Sed formarum inhærentium, quæ *Deformarũ mutatione.* mutari dicuntur ad mutationem ſubiecti, duplex eſt mutationis modus, aliter enim dicuntur mutari formæ generales, & aliter formæ ſpeciales: forma enim ſpecialis poſt mutationem non remanet eadem. nec ſecundum eſſe, nec ſecundum rationem, ſicut albedo facta alteratione nullo modo manet, ſed forma generalis facta mutatione remanet ea dem ſecundum rationem: ſed non ſecundum eſſe, ſicut facta mutatione de albo in nigrum, manet idem color ſecundum communem rationem coloris, ſed non eadem coloris. dictum eſt autem ſuperius quod aliquid denominatur verum veritate prima, quaſi menſura extrinſeca, ſed veritate inhærente, quaſi menſura intrinſeca. Vnde res creatæ variantur quidem in participatione veritatis primæ. Ipſa autem veritas prima ſecundum quam dicuntur vera, nullo modo mutatur. Et hoc eſt quod Auguſtinus dicit in libro de Libero arbitrio, Mentes noſtræ aliquando plus, aliquando minus vident de ipſa veritate: ſed ipſa in ſe manens nec proficit nec deficit. Si autem accipiamus veritatem inhærentem rebus, ſic veritas mutari dicitur ſecundum quod aliqua ſecundum veritatem mutantur. Vnde, vt prius dictum eſt, veritas in creaturis inuenitur in duobus, in rebus ipſis & in intellectu: veritas enim actionis ſub veritate rei cõpræhenditur, vt veritas enũciationis ſub veritate intellectus quam ſignificat. res autem dicitur vera per comparationem ad intellectum diuinum & humanum. Si ergo accipiatur veritas rei ſecundum ordinẽ ad intellectum diuinum, tunc quidem mutatur veritas rei mutabilis in aliam veritatem non in falſitatem, veritas enim eſt forma maximè generalis, cum verum & ens cõuertantur: vnde ſicut facta qualibet mutatione res remanet ens, quamuis ſecundũ aliam formam per quam habet eſſe, ita ſemper remanet vera, ſed alia veritate, quia quancunque formam vel etiam priuationem per mutationem acquirat, ſecundum eam diuino intellectu conformatur, qui eam ita cognoſcit vt eſt ſecundum quancunque diſpoſitionem. Si autem conſideretur veritas rei in ordine ad intellectum humanum vel econuerſo, tunc quandoque fit mutatio de veritate in falſitatem, quandoque autem de vna veritate in aliã, cum enim veritas ſit adæquatio rei & intellectus: ab æqualibus autem ſi æqualia tollantur adhuc æqualia remanent, quamuis non eadem quantitate, oportet quod quando ſimiliter mutatur intellectus & res, remaneat quidem veritas, ſed alia: ſicut ſi Socrate ſedente intelligatur Socratem ſedere, & eo poſtmodum non ſedente intelligatur non ſedere: ſed quia ab vno æqualium ſi aliquid tollatur & nihil à reliquo, vel ſi ab vtroque inæqualia tollantur neceſſe eſt inæqualitatem prouenire, quæ ſe habet ad falſitatem ſicut æqualitas ad veritatem: inde eſt quod ſi intellectu vero exiſtente mutetur res non mutato intellectu vel econuerſo, aut vtrunque mutetur, ſed non ſimiliter, prouenit falſitas, & ſic erit mutatio de veritate in falſitate, ſicut ſi Socrate exiſtente albo, intelligatur albus eſſe, verus eſt intellectus, ſi autem poſtea intelligit eum nigrum Socrate albo remanente, vel econuerſo Socrate mutato in nigredinem adhuc albus intelligatur, vel eo mutato in pallorem intelligatur eſſe rubeus, erit falſitas in intellectu. Et ſic patet qualiter veritas mutatur, & qualiter non mutatur.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendum, quod Anſelmus loquitur de veritate, prout ſecundum eam omnia dicuntur vera tanquam menſura extrinſeca. Ad ſecundum dicendũ, quod quia intellectus reflectitur in ſeipſum & intelligit ſe ſicut & alias res, vt dicitur in tertio de Anima. ideo quæ ad
1

ad intellectum pertinent ſecundum quod ad rationem veritatis ſpectant, poſſunt dupliciter conſiderari. Vno modo ſecundum quod ſunt res quædam, & ſic eodem modo dicitur de eis veritas ſicut de aliis rebus, vt ſicut res dicitur vera, quia implet hoc quod accepit in mente diuina retinendo naturam ſuam, ita enunciatio vera dicatur retinendo naturam ſuam quæ eſt ei diſpenſata in mente diuina: nec poteſt ab ea remoueri enunciatione ipſa manente. Alio modo ſecundum quod comparantur ad res intellectas, & ſic
3 dicitur enunciatio vera quando adæquatur rei, & talis veritas rei mutatur vt dictum eſt. Ad tertium dicendum, quod veritas quæ remanet deſtructis rebus veris eſt veritas
4 prima, quæ etiam rebus mutatis non mutatur. Ad quartumdicendum, quod manente re non poteſt fieri circa eam mutatio quantũ ad ea quæ ſunt ſibi eſſentialia, ſicut enunciationi eſt eſſentiale, vt ſignificet illud ad quod ſignificandum eſt inſtituta. Vnde nõ ſequitur quod veritas rei nullo modo ſit mutabilis: ſed quod ſit immutabilis quantum ad eſſentialia rei manente re. In quibus autem accidit mutatio rei per corruptionem quantum ad accidentia, mutatio accidere poteſt etiam manente re, & ita quantum ad acciden-
5 talia poteſt fieri mutatio veritatis rei. Ad quintum dicendum, quod facta omni mutatione, manet veritas, ſed non
6 eadem: vt ex prædictis patet. Ad ſextum dicendum, quod identitas veritatis, non tantum dependet ex identitate rei, ſed etiam ex identitate intellectus, ſicut & identitas effectus dependet ex identitate agentis & patientis, quamuis autem ſit eandem res quæ ſignificatur illis tribus propoſitionibus, non tamen eſt idem intellectus earum, quia in compoſitione intellectus adiungitur tempus, vnde ſecundum variationem temporis ſunt diuerſi intellectus.

Num veritas in diuinis perſonaliter vel eſſentialiter dicatur.

ARTIC. VII.

Prim.m. SEPTIMO quæritur, vtrum veritas in diuinis dicatur eſſentialiter vel perſonaliter. Et videtur quod dicitur perſonaliter, quicquid enim in diuinis importat relationẽ principij, perſonaliter dicitur: ſed veritas eſt huiuſmodi, vt patet per Auguſt. in lib. de Vera religione, vbi dicit quod veritas diuina eſt ſumma ſimilitudo principij, ſine vlla diſſimilitudine, vnde falſitas oritur: ergo veritas in diuinis per-
2 ſonaliter dicitur. Præterea, ſicut nihil eſt ſibi ſimile, ita nihil eſt ſibi æquale, ſed ſimilitudo in diuinis importat diſtinctionem perſonarum ſecundum Hilari. ex hoc quod nihil eſt ſibi ſimile, ergo eadem ratione & æqualitas: ſed veritas eſt æqualitas quædam: ergo importat perſonalem diſtinctionem in diuinis. Præterea, omne quod in diuinis im-
3 portat emanationem perſonaliter dicitur: ſed veritas importat quandam emanationem, quia ſignificat conceptionem intellectus, ſicut & verbum: ergo ſicut verbum perſonaliter dicitur ita & veritas.

Contra. SED CONTRA. Trium perſonarum eſt vna veritas, vt dicit Auguſtinus in libro octauo de Trinitate, ergo eſt eſſentiale & non perſonale.

CONCLVSIO.

Veritas propriè in diuinis accepta eſſentialiter dicitur, metaphoricè vero perſonaliter & Filio attributa.

RESP. Minor. RESPONDEO dicendum, quod veritas in diuinis dupliciter accipi poteſt: vno modo propriè, alio modo quaſi metaphoricè. Si enim propriè accipiatur veritas, tunc importabit æqualitatem diuini intellectus & rei. Et quia intellectus diuinus primo intelligit rem quæ eſt eſſentia ſua per quam omnia alia intelligit, ideo & veritas in Deo principaliter importat æqualitatẽ intellectus diuini & rei, quæ eſt eſſentia eius, & conſequenter intellectus diuini ad res creatas. Intellectus autem diuinus & eſſentia ſua non adæquantur ſicut menſurans & menſuratũ, cum vnum non ſit principiũ alterius: ſed ſint omnino idẽ: vnde veritas ex tali æqualitate reſultans nullã principij rationẽ importat, ſiue accipiatur ex parte eſſentiæ, ſiue ex parte intellectus: quæ vna & eadẽ ibi eſt: ſicuti enim ibi eſt idẽ intelligens & res intellecta, ita eſt ibi idẽ veritas rei & intellectus ſine aliqua connotatione principij. Sed ſi accipiatur veritas intellectus diuini ſecundum quod adæquatur rebus creatis, ſic adhuc remanebit eadẽ veritas, ſicut per idem intelligit Deus ſe & alia, ſed tamen addetur in intellectu veritatis ratio principij ad creaturas, ad quas intellectus diuinus comparatur, vt menſura & cauſa. Omne autẽ nomen, quod in diuinis *Maior.* rationẽ principij ad creaturas, vel quod eſt à principio non importat, vel etiã importat rationem principij ad creaturas eſſentialiter dicitur. Vnde in diuinis ſi veritas propriè ac- *Concluſio.* cipiatur, eſſentialiter dicitur, tamen appropriatur perſonæ filij, ſicut ars & cætera quæ ad intellectum pertinent. Metaphoricè autẽ vel ſimilitudinarie accipitur veritas in diuinis, quãdo accipimus eam ibi ſecundum rationem illã qua inuenitur in rebus creatis: in quibus dicitur veritas, ſecundum quod res creata imitatur ſuum principium, ſcilicet intellectum diuinũ, vnde & ſimiliter hoc modo dicitur veritas in diuinis ſumma imitatio principij, quæ filio cõuenit, & ſecundũ hanc acceptionem veritatis, veritas propriè dicitur de filio & perſonaliter, & ſic loquitur Aug. in libro de Vera religione. Et ſic patet reſponſio ad primum. Ad ſe- *Ad primũ.* cundum dicendum, quod æqualitas in diuinis quandoque
2 importat religionem, quæ deſignat diſtinctionem perſonalem, ſicut cum dicimus quod pater & filius ſunt æquales: & ſecundum hoc in nomine æqualitatis realis diſtinctio intelligitur, quandoque autem in nomine æqualitatis nõ intelligitur realis diſtinctio ſed rationis tantum, ſicut cum dicimus ſapientiam & bonitatem diuinam eſſe æquale. Vnde non oportet quod diſtinctionem perſonalem importet, & talis eſt diſtinctio importata per nomen veritatis, cum ſit æqualitas intellectus & eſſentiæ. Ad tertium dicendum, 3
quòd quamuis veritas ſit concepta per intellectum, nomine tamen veritatis non exprimitur ratio cõceptionis, ſicut nomine verbi: vnde non eſt ſimile.

Num omnis veritas à prima ſit veritate.

ARTIC. VIII.

Primum. OCTAVO quæritur vtrum omnis veritas ſit à veritate prima. Et videtur quod non. Iſtum enim fornicari eſt verum, ſed tamen non eſt à veritate prima: ergo nõ omnis veritas eſt à veritate prima. Sed dicebatur, quòd veritas ſigni vel intellectus ſecundum quam hoc dicitur verum eſt à Deo, non autem ſecundum quam refert ad rem. Sed con- 2
tra, præter veritatem primam, non ſolum eſt veritas ſigni aut intellectus, ſed etiam veritas rei: ſi ergo hoc verum non ſit à Deo, ſecundum quod refert ad rem, hæc veritas rei nõ erit à Deo, & ſic habetur propoſitum, quod non omnis alia veritas ſit à Deo. Præterea, ſequitur iſte fornicatur: ergo 3
iſtum fornicari eſt verum, vt fiat deſcenſus à veritate propoſitionis ad veritatem dicti, quæ exprimit veritatem rei: ergo veritas prædicta conſiſtit in hoc quod iſte actus componitur iſti ſubiecto: ſed veritas dicti non eſt ex compoſitione talis actus cum ſubiecto, niſi intelligatur compoſitio actus ſub deformitate exiſtentis: ergo veritas rei non ſolũ eſt quantum ad ipſam eſſentiam actus, ſed quantum ad deformitatem, ſed actus ſub deformitate conſideratus nullo modo eſt à Deo: ergo non omnis veritas rei eſt à Deo.

Præterea, Anſel. dicit quod res dicitur vera ſecũdum quod 4
eſt, vel debet eſſe, & inter modos quibus poteſt dici, quòd debet eſſe res, ponit vnum modum ſecundum quem dicitur, quod res eſſe debet, quia Deo permittente accidit: ſed permiſſio Dei extendit ſe etiam ad deformitatem actus, ergo veritas rei ad deformitatem illam pertingit, ſed deformitas illa nullo modo eſt à Deo: ergo nõ omnis veritas eſt à Deo. Sed dicebatur, quòd ſicut deformitas vel priuatio quælibet dicitur ens non ſimpliciter, ſed ſecundum quid, ita & dicitur habere veritatem, non ſimpliciter ſed ſecundum quid, & talis veritas ſecundum quid non eſt à Deo.

Sed contra, verum addit ſupra ens ordinem ad intellectũ, 5
ſed priuatio, vel deformitas, quamuis in ſe non ſit ſimpliciter ens, tamen ſimpliciter eſt apprehenſa per intellectũ: ergo quamuis non habeat ſimpliciter entitatem, habet tamen ſimpliciter veritatẽ. Præterea, omne ſecundũ quid 6
ad ſimpliciter reducitur, ſicut hoc, Æthiopem eſſe album dentem reducitur ad hoc quod eſt dentem Æthiopis eſſe album: ſi ergo aliqua veritas, ſecundũ quid, non eſt à Deo, non omnis ſimpliciter veritas erit à Deo, quod eſt abſurdũ.

Præterea, quod non eſt cauſa cauſæ non eſt cauſa effe- 7
ctus, ſicut Deus non eſt cauſa deformitatis peccati, quia nõ eſt cauſa defectus in lib. arbitrio, ex quo deformitas pecca

Universidad de Deusto
Biblioteca

ti accidit,sed sicut esse est causa veritatis affirmatiuarum propositionum,ita non esse negatiuarum, cum ergo Deus non sit causa eius quod est non esse, vt dicit Augustinus in libro 83. Quæstionum:relinquitur quod Deus non sit causa negatiuarum propositionum : & sic nō omnis veritas est
8 à Deo Præterea,Augustinus dicit in lib.Soli, quod verū est quod ita se habet vt videtur : sed malum aliquod ita se habet vt videtur : ergo aliquod malum est verum, sed nullum malum est à Deo : ergo non omne verum est à Deo. Sed dicebatur,quod malum non videtur per speciem ma-
9 li, sed per speciem boni. Sed contra,species boni nunquā facit apparere nisi bonum : ergo si malum non videtur nisi per speciem boni, nunquam apparet malum nisi bonum, quod est falsum.

Contra.1. SED CONTRA,primæ Corin.12.super illud.Nemo
2 potest dicere Dominus Iesus &c.dicit Ambrosius,omne verum à quocunque dicatur à spiritu sancto est. Præterea, omnis bonitas creata est à prima bonitate increata, quæ Deus est:ergo eadem ratione omnis veritas est à prima ve-
3 ritate,quæ Deus est. Præterea, ratio veritatis completur in intellectum, sed omnis intellectus est à Deo : ergo om-
4 nis veritas est à Deo. Præterea, Aug.in lib.Soli.dicit,quod verum est id quod est,sed omne esse est à Deo : ergo omnis
5 veritas. Præterea,sicut vnum conuertitur cum ente,ita & verum,sed omnis vnitas est à prima vnitate:ergo & omnis veritas est à prima veritate.

CONCLVSIO.

Quæcunque veritas à prima veritate,quæ Deus est, dependet.

RESP. RESPONDEO dicēdum,quòd in rebus creatis inuenitur veritas in rebus & in intellectu, vt ex dictis patet. In intellectu quidem secundum quod adæquatur rebus, quarum cognitionem habet. In rebus autem secundū quod imitantur intellectum diuinum, qui est earum mensura,sicut ars est mēsura omnium artificiatorum, & aliquo modo secundum quod natæ sunt facere de se veram apprehensionem in intellectu humano, qui per res mensuratur, vt dicitur in decimo Metaph.Res autem existens extra animam per formam suam imitatur artem diuini intellectus: & per eandem nata est facere de se veram apprehensionem in intellectu humano,per quam etiam formam vnaquæq; res esse habet : vnde veritas rerum existentium includit in sui ratione entitatem earum, & superaddit habitudinem adæquationis ad intellectum humanum vel diuinum. Sed negationes vel priuationes existentes extra animam non habent aliquam formam, per quam vel imitentur exemplar diuinæ artis,vel ingerēt sui notitiam in intellectu humano:sed quod adæquentur intellectui est ex parte intellectus,qui earū rationes apprehendit. Sic ergo patet quod cum dicitur lapis verus,& cæcitas vera,non eodem modo veritas se habet ad vtrunque : veritas enim de lapide dicta claudit in sui ratione entitatem lapidis, & superaddit habitudinem ad intellectum , quæ causatur etiam ex parte ipsius rei,cum habeat aliquid secundum quod referri possit. Sed veritas dicta de cæcitate non includit in seipsam priuationem, quæ est cæcitas : sed solummodo habitudinem cæcitatis ad intellectum, quæ etiam non habet aliquid ex parte ipsius cæcitatis in quo sustentetur, cum cæcitas non adæquetur intellectui ex parte alicuius quod in se habet. Patet ergo quod veritas in rebus creatis inuenta nihil aliud potest comprehendere, quam eatitatem rei, & adæquationem ad intellectum, & intellectus ad res vel priuationes rerum,quod totum à Deo est,quia & ipsa forma rei per quam adæquatur à Deo est,& ipsum verū sicut bonum intellectus, sicut dicitur in sexto Ethicorum, quod bonum vniuscuiusque rei consistit in perfecta operatione ipsius: non est autem perfecta operatio intellectus,nisi secundum quod verum cognoscit. Vnde in hoc consistit eius bonum, inquantum huiusmodi. Vnde cum omne bonum sit à Deo & omnis forma,oportet etiam absolutè dicere quod omnis
Ad primū. veritas sit à Deo.

AD PRIMVM ergo dicendum,quòd cum sic arguitur, omne verum est à Deo, istum fornicari est verum, incidit fallacia accidentis, vt ex iam dictis patere potest. Cum enim dicimus fornicari est verum, non hoc dicimus quasi ipse defectus in actu fornicationis implicatus includatur in ratione veritatis : sed verum prædicat tantum **adæquationem huius ad intellectum.** Vnde non debet concludi, istum fornicari est à Deo : sed quod veritas eius est à Deo. Ad secundum dicendum, quod deformi- 2
tates & alij defectus non habent veritatem sicut & aliæ res,vt ex prædictis patet.Et ideo quāuis veritas defectuum sit à Deo,non ex hoc concludi potest, quod defectus sint à Deo. Ad tertium dicendum, quòd secundum Philoto- 3
phum sexto Meta.veritas non cōsistit in compositione quę est in rebus,sed in compositione quam facit anima:& ideo veritas non consistit in hoc, quod iste actus cum deformitate sua subiecto inhæret:hoc enim pertinet ad rationem boni & mali : sed in hoc quod actus inhærens subiecto apprænhensioni animæ adæquatur. Ad quartum dicendum, 4
quod bonum,debitum,rectum, & huiusmodi omnia : alio modo se habent ad permissionem diuinam , & alio modo ad alia signa diuinæ voluntatis. In aliis enim refertur, & ad id quod cadit sub actu voluntatis, & ad ipsum voluntatis actum,sicut cum Deus præcipit honorem parentum, & ipse honor parentum bonum quoddam est:& ipsum præcipere bonum quoddam est:sed in permissione refertur tantum ad actum permittentis,& non ad id quod sub permissione cadit : vnde bonum est quod Deus permittat deformitatem incidere:non tamē sequitur ex hoc quod ipsa deformitas aliam rectitudinem habeat. Et per hoc patet so- 5 & 6
lutio ad quintum. Ad sextum dicendum , quòd veritas secundum quod competit negationibus & defectibus reducitur ad veritatem simpliciter, quæ est in intellectu, quæ à Deo est,& ideo veritas defectuum à Deo est : quamuis ipsi defectus à Deo non sint. Ad septimum dicendum , quòd 7
non esse non est causa veritatis negatiuarum propositionum quasi faciens eas in intellectu, sed anima ipsa hoc facit conformans seipsam non enti quod est extra animam: vnde non esse extra animā existens, non est causa efficiens veritatis,sed quasi exemplaris:obiectio autem procedebat de causa exemplari efficiente. Ad octauum dicendum, 8
quòd quamuis malum non sit à Deo,tamen hoc quod malum iudicatur tale quale est, est à Deo:vnde veritas qua verum est, malum esse, est à Deo. Ad nonum dicendum, q; 9
quamuis malum non agat in animam, nisi per speciem boni,quia tamen est bonum deficiens, anima deprehendit in se rationem defectus,& in hoc concipit rationem mali , & sic malum videtur malum.

Num veritas sit in sensu.

ARTIC. IX.

primum. NONO quæritur vtrum veritas sit in sensu. Et videtur quod non. Ansel.enim dicit, quòd veritas est rectitudo sola mente perceptibilis, sed sensus non est de natura mentis : ergo veritas non est in sensu. Præterea, Au- 2
gustinus in libro 83. Quæstio.probat, quòd veritas corporis sensibus non cognoscitur,& rationes eius supra positæ sunt:ergo veritas non est in sensu.

Contra. CONTRA, Augustinus de Vera religione dicit,quòd veritas est quaostenditur id quod est:sed id quod est ostenditur non solum intellectui,sed etiam sensui:ergo &c.

CONCLVSIO.

Veritas est in sensu,tanquam de rebus vere iudicante, non tamen sicut in cognoscente verum : quo modo, in intellectu est.

RESP. RESPONDEO dicendum,quòd veritas est in intellectu & in sensu,licet non eodem modo:in intellectu enim est sicut consequens actum intellectus, & sicut cognita per intellectum, consequitur nanque intellectus operationem secundum quod iudicium intellectus est de re secundum quod est,cognoscitur autem ab intellectu secundum quod intellectus reflectitur supra actum suum , non solum secundum quod cognoscit actum suum, sed secundum quod cognoscit proportionem eius ad rem,quod quidem cognosci non potest nisi cognita natura ipsius actus, quæ cognosci non potest nisi cognoscatur natura principij actiui,quod est ipse intellectus in cuius natura est,vt rebus conformetur.Vnde secundum hoc cognoscit veritatem intellectus quod supra seipsum reflectitur. Sed veritas est in sensu,sicut consequens actum eius, dum scilicet iudicium sensus est de re, secundum quod est : sed tamen non est in sensu sicut cognita à sensu : si enim sensus verè iudicat de rebus, non tamen cognoscit veritatem, qua verè iudicat, quamuis enim sensus cognoscat se sentire, non tamen cognoscit

gnoscit naturam suam,& per consequens nec naturam sui actus,nec proportionem eius ad res : & ita nec veritatem eius,cuius est ratio,quia illa quæ sunt perfectissima in entibus, vt substantiæ intellectuales , redeunt ad essentiam suam reditione completa : in hoc enim quod cognoscunt aliquid extra se positum,quodammodo extra se procedūt: secundum vero quod cognoscunt se cognoscere , iam ad se redire incipiunt, quia actus cognitionis est medius inter cognoscentem & cognitum : sed reditus iste completur secundum quod cognoscunt essentias proprias:vnde dicitur in libro de Causis, quòd omnis sciens essentiam suam, est rediens ad essentiam suam reditione completa. Sensus autem, qui inter cæteros est propinquior intellectuali substantiæ,redire quidem incipit ad essentiam suam,quia non solum cognoscit sensibile, sed etiam cognoscit se sentire: non tamen completur eius reditio, quia sensus non cognoscit essentiam suam. Cuius hanc rationem Auic.assignat,quia sensus nihil cognoscit nisi per organum corporale. Non est autem possibile vt organum medium cadat inter potentiam sensitiuam & seipsum.Sed potentiæ naturales insensibiles,nullo modo redeunt supra seipsas, quia non cognoscunt se agere,sicut ignis non cognoscit se calefacere. Ex his ergo patet solutio ad obiecta.

Num res aliqua sit falsa.

ARTIC. X.

Ad argu. Primum. DECIMO quæritur,vtrum aliqua res sit falsa. Et videtur quod non,quia secundum Aug.in lib Solilo.verū est id quod est:ergo falsum est id quod non est, sed quod non est,non est res aliqua : ergo nulla res est falsa. Sed dicebatur,quod verum est differētia entis, & ita sicut verum
2 est id quod est,ita & falsum. Contra, nulla differentia diuisiua conuertitur cum eo cuius est differentia : sed verum conuertitur cum ente, vt dictum est : ergo verum non est
3 differētia diuisiua entis,vt res aliqua falsa dici possit. Præterea, veritas est adæquatio rei & intellectus, sed omnis res est adæquata intellectui diuino , quia nihil potest esse in re aliter quam intellectus diuinus cognoscit : ergo om-
4 nis res est vera, ergo nulla res est falsa. Præterea, omnis res habet veritatem à forma sua : ex hoc enim dicitur homo verus, quia habet veram hominis formam : sed nulla res est quæ non habeat aliquam formam : quia omne esse est à forma : ergo quælibet res est vera : ergo nulla res est
5 falsa. Præterea,sicut se habent bonum & malum, ita verum & falsum:sed quia malum inuenitur in rebus,malum non substantificatur nisi in bono : vt Dionys. & August.dicunt:ergo si falsitas inuenitur in rebus, falsitas nō substantificatur nisi in vero, quod non videtur posse esse, quia sic idem esset verum & falsum,quod est impossibile, sicut idē est homo & album,propter hoc quod albedo substantificatur in homine. Præterea. Augu.in libro Solilo.sic obiicit, 6
si aliqua res nominatur falsa, aut hoc est ex hoc quod est simile,aut ex eo quod est dissimile,si ex eo quod est dissimile,nihil est quod falsum dici nō possit : nihil enim est quod alicui dissimile non sit:si ex eo quod est simile,omnia reclamant , quod ex eo vera sunt quo similia. ergo nullo modo falsitas in rebus inueniri potest.

Contra.1. SED CONTRA, August.ita diffinit falsum. Falsum est quod ad similitudinem alicuius rei accōmodatum est, & non pertingit ad id cuius similitudinem gerit: sed omnis creatura gerit similitudinem Dei, cum ergo nulla creatura pertingat ad ipsum Deum per modum identitatis, videtur
2 quod omnis creatura sit falsa. Præterea, August.de Vera reli.omne corpus est verum corpus, & falsa vnitas, sed hoc pro tanto dicitur,quod imitatur vnitatem,& tamen non est vnitas.cum ergo quælibet creatura,secundum quālibet sui perfectionem, diuinam perfectionem imitetur, & ab ea nihilominus in infinitum distet: videtur quod quælibet crea-
3 tura sit falsa. Præterea,sicut verum conuertitur cum ente, ita & bonum,sed ex hoc quod bonum cōuertitur cum ente, non prohibetur quin aliqua res inueniatur mala , ergo nec ex hoc quod verū conuertitur cum ente prohibetur quin ali-
4 qua res inueniatur falsa. Item Ansel.de Veritate dicit, q; duplex est propositionis veritas,vna quādo significat quod accepit significare, sicut hæc propositio , Socrates sedet, significat Socratē sedere, siue Socrates sedeat sine nō sedeat, alia quando significat illud ad quod facta est. est enim facta ad hoc quod significet esse , quādo est, & secundum hoc propriè dicitur enuciatio vera. ergo eadem ratione dicetur quælibet res vera,quando implet hoc ad quod est.falsa autem quando non implet, sed omnis res quæ deficit à fine suo,non implet illud propter quod est. cum ergo multæ res sint tales videtur quod multæ res sint falsæ.

CONCLVSIO.

Nulla res diuino intellectui comparata falsa est, at si humano intellectui , secundum quid falsa aliqua dicetur.

RESP. RESPONDEO dicendum , quod sicut veritas consistit in adæquatione rei & intellectus,ita falsitas consistit in eorum inæqualitate. res autem comparatur ad intellectum diuinum & humanum,vt supra dictum est.intellectui autem diuino comparatur sicut mensuratū mensuræ,quantum ad ea,quæ in rebus positiue dicuntur,vel inueniuntur, quia omnia huiusmodi ab arte diuini intellectus proueniunt. Alio modo sicut cognitum ad cognoscens , & sic etiam negationes & defectus diuino intellectui adæquantur, quia omnia huiusmodi Deus cognoscit, quamuis ea non causet.patet ergo quod res quantumcunq; se habeat sub quacunque forma existens , vel priuatione vel defectu, intellectui diuino adæquatur. Et sic patet quod res quælibet in comparatione ad intellectum diuinum vera est , vt Anselmus dicit in lib. de Verita. Igitur est veritas in omnibus quæ sunt entia , quia hic sunt quæ in summa veritate sunt,vnde per comparationem ad intellectum diuinum nulla res potest esse falsa. Sed per comparationem ad intellectum humanum inuenitur interdum inæqualitas rei ad intellectum,quæ quodammodo ex ipsa re causatur, res enim notitiam sui facit in anima per ea quæ de ipsa exterius apparēt,quia cognitio nostra initium à sensu sumit, cuius per se obiectum sunt sensibiles qualitates: vnde & in primo de anima dicitur,quod accidentia magnam partem conferunt ad cognoscendum quod quid est , & ideo quando in aliqua re apparent sensibiles qualitates demonstrantes naturam quæ eis non subest,dicitur res illa esse falsa , vnde Philosophus dicit sexto Metaphysicorum quod illa dicuntur falsa, quæ nata sunt videri,aut qualia non sunt , aut quæ nō sunt, vt aurum falsum in quo exterius apparet color auri & alia huiusmodi accidētia, cum tamen interius natura auri non subsit:nec tamē res est hoc modo causa falsitatis in anima, q; necessario falsitatē causet, quia veritas & falsitas præcipue in iudicio animæ existūt,anima vero inquātū de rebus iudicat non patitur à rebus : sed magis quodāmodo agit, vnde res non dicitur falsa , quia semper de se falsam facit apprehensionem,sed quia nata est facere per ea,quæ de ipsa apparent.Sed quia vt dictum est comparatio rei ad intellectum diuinum est essentialis,& secundum eam per se dicitur vera , sed comparatio ad intellectum humanum est accidentalis,secundum quam non dicitur absolutè vera, ideo simpliciter loquendo omnis res est vera & nulla res est falsa,sed secundum quid,scilicet in ordine ad intellectum nostrum aliquæ res dicuntur falsæ,& ideo oportet rationibus vtriusque partis respondere.

Ad primū. AD PRIMVM ergo dicendum , quod ista diffinitio, verum est id quod est , non perfecte exprimit rationem veritatis,sed quasi materialiter tantum , nisi secundum quod esse significat affirmationem propositionis,scilicet,vt dicatur id esse verum, quod sic esse dicitur vel intelligitur,vt in re est, & sic etiam falsum dicatur quod non est , id est quod non est,vt dicitur vel intelligitur , & hoc in rebus inueniri 2
potest. Ad secundum dicendum,quod verum propriè loquendo non potest esse differentia entis , ens enim non habet aliquam differentiam , vt probatur in tertio Metaphysicorū , sed aliquod verum se habet ad ens per modum differentiæ,sicut & bonum,inquantum videlicet exprimit aliquid circa ens,quod nomine entis , non exprimitur. Et secundum hoc intentio entis est indeterminata respectu intentionis veri , & sic intentio veri comparatur ad intentionem entis quodammodo vt differentia ad genus. Ad ter- 3
tium dicendum , quod ratio illa concedenda est , procedit enim de re in ordine ad intellectum diuinum. Ad quar- 4
tum dicendum , quod quamuis quælibet res habeat aliquā formam,non tamen omnis res habet illam formam , cuius indicia exterius ostenduntur per sensibiles qualitates , & secundum hæc falsa dicitur,inquantum de se falsam existimationem facere apta nata est. Ad quintum dicendum, 5
quod aliquid existens extra animam pro tanto dicitur falsum , vt ex dictis patet , quia natum est de se facere falsam existi-

Universidad de Deusto
Biblioteca

existimationem,quãdo mouet virtutem cognitiuam:vnde oportet quod illud quod falsum dicitur,aliquod ens sit, vnde cum omne ens,inquantum huiusmodi sit verum, oportet falsitatem in rebus existentem supra veritatem fundari: vnde dicit Aug.in lib.Solilo.cp tragœdus,qui repræsentat veras personas in theatris:non esset falsus, nisi esset verus tragœdus:similiter equus pictus nõ esset falsus equus, nisi esset pura pictura: non tamen sequitur contradictoria esse vera,quia affirmatio & negatio secundum quod dicunt verum & falsum non referuntur ad idem. Ad sextum dicendum,quòd falsa res dicitur secundum quod nata est fallere: cum autem fallere dico, significo actionem quandam defectum inducentem:nihil autem natum est agere nisi secundum quod est ens:omnis autem defectus est non ens, vnumquodque autem secundum quod est ens, habet similitudinem veri: secundum autem quod non est, recedit ab eius similitudine: & ideo hoc quod dico fallere secundum id quod importat de actione, originem habet de similitudine, sed quantum ad id quod importat defectum in quo formaliter ratio falsitatis consistit, ex dissimilitudine surgit.Et ideo dicit Augustinus in lib.de Vera religione,quòd ex dissimilitudine falsitas oritur.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo eorum, quæ contra obiiciuntur dicendum,quòd non ex qualibet similitudine nata est anima decipi, sed ex magna similitudine in qua dissimilitudo inueniri non potest de facili:& ideo ex similitudine maiori vel minori decipitur anima secundum maiorem vel minorem perspicacitatem ad similitudinem inueniendã: nec tamen simpliciter debet enunciari aliqua res falsa, ex eo quod quantumcunque in errorem inducit, sed ex eo quod nata est plures,vel sapiẽtes fallere:creaturæ autem,quamuis aliquam Dei similitudinem gerãt in seipsis, tamen maxima dissimilitudo subest,vt non nisi ex magna insipientia contingat,quod ex tali similitudine mens decipitur. Vnde ex prædicta similitudine & dissimilitudine creaturarum ad Deum non sequitur quod omnes creaturæ debent dici falsæ. Ad secundum dicendum, quòd quidam existimauerunt Deum esse corpus,& cum Deus sit vnitas, qua omnia sunt vnum,per consequens existimauerũt corpus esse vnitatem ipsam propter ipsam similitudinem vnitatis. Secundum hoc ergo corpus falsa vnitas dicitur, inquantum aliquos in errorem induxit vel inducere potuit, vt crederetur vnitas. Ad tertium dicendum,quòd duplex est perfectio scilicet prima & secunda:prima perfectio est forma vniuscuiusque per quam habet esse: vnde ab ea nulla res destituitur dum manet: secunda perfectio est operatio quæ est finis rei vel id propter quod ad finẽ deuenitur: & hac perfectione interdum res destituitur. Ex prima autem perfectione resultat ratio veri in rebus: ex hoc enim quod res formam habet, artem diuini intellectus imitatur, & sui notitiam in anima gignit:sed ex parte secundæ consequitur in ipsa ratio bonitatis, quæ consurgit ex fine:& ideo malũ simpliciter inuenitur in rebus, non autẽ falsum. Ad quartum dicendum,quòd secundum Philosophum in tertio Ethicorum,primum verum est bonum intellectus, secũdum hoc enim intellectus operatio est perfecta, quod sua conceptio est vera,& quia enũciatio est signum intellectus:ideo veritas est eius finis,non autem est ita in rebus aliis,& propter hoc non est simile.

Num falsitas sit in sensu.

ARTIC. XI.

Primum. VNDECIMO quæritur vtrum falsitas sit in sensu. Et videtur quod nõ.Intellectus enim semper est rectus,vt dicitur in tertio de Anima,sed intellectus est superior pars in homine:ergo & aliæ partes hominis rectitudinem sequũtur,sicut & in mũdo maiori inferiora disponuntur secundum superiorum motũ:ergo & sensus,qui est inferior pars animæ,semper erit rectus,non ergo in eo erit falsitas. Præterea, Aug.dicit in lib.de Vera religione:ipsi oculi non fallunt nos:non enim enunciare possunt omnino nisi affectionem suam, quòd si omnes corporis sensus ita enunciant vt afficiuntur, quid ab eis amplius exigere debeamus ignoro:ergo in sensibus nõ est falsitas. Præterea, Ansel.in lib.de Veritate dicit,videtur mihi veritas vel falsitas in sensu nõ esse,sed in opinione:& sic haberur propositũ.

Contra. SED CONTRA est quod Ansel.dicit: est quidẽ in sensibus nostris veritas,non simpliciter: nam fallunt res aliquando. Præterea, secundum August.in libro Solilo.falsum solet dici quòd à veri similitudine longe abest, sed tamen ad verum non nullam imitationem habet, sed sensus habet quandam similitudinem quarundam rerum,quæ nõ sunt,ita in rerum natura, sicut est quandoque quod vnum duo videatur,vt cum oculus comprimitur:ergo in sensu est falsitas.Sed dicebatur,quod sensus nõ decipitur in propriis sensibilibus,sed de communibus. Sed contra,quandocunque aliquid apprehenditur de aliquo aliter quam est, apprehensio est falsa,sed quando corpus album videtur mediante vitro viridi,sensus apprehendit aliter quam sit,quia apprehendit illud vt viride,& ita iudicat, nisi superius iudicium adsit per quod falsitas detegatur: ergo sensus decipitur etiam in propriis sensibilibus.

CONCLVSIO.

In sensu,vt res quædam est intellectui comparata nulla est falsitas,sed vt repræsentarius est, nonnunquam in eo aliqua est falsitas:at in eo vt rebus ipsis comparatur,aliqua iudicium eius sequitur falsitas.

RESP. RESPONDEO dicendũ,quòd cognitio nostra quæ à rebus initium sumit hoc ordine progreditur vt primo incipiat in sensu,secũdo perficiatur in intellectu, vt sic sensus inueniatur quodammodo medius inter intellectum & res:est enim rebus comparatus, quasi intellectus, & intellectui comparatus quasi res quædam:& ideo in sensu dicitur esse veritas vel falsitas dupliciter Vno modo secundũ ordinem sensus ad intellectum:& sic dicitur esse sensus falsus vel verus sicut res,inquantum videlicet, faciunt veram existimationem in intellectu vel falsam. Alio modo secundum ordinem sensus ad res: & sic dicitur esse veritas vel falsitas in sensu,sicut & in intellectu,inquãtum iudicat scilicet esse quod est,vel non esse quod nõ est. Si ergo loquamur de sensu secundum primum modum, sic in sensu quodammodo est falsitas & quodãmodo nõ est falsitas:sensus enim & est res quędam in se,& est indicatiuus alterius rei: si ergo comparetur ad intellectum prout est res quædam, sic nullo modo est falsitas in sensu intellectui comparato: quia secundum quod sensus disponitur secundum hoc dispositionem suam intellectui demonstrat: vnde Augu.dicit in auctoritate inducta, quod nõ possunt omnino enunciare,nisi affectionem suam.Si autem comparetur ad intellectum secundum quod est repræsentatiuum alterius rei, cũ quandoque repræsentet ei aliter rem quam sit, secundum hoc sensus falsus dicitur, inquantum natus est facere falsam existimationem in intellectu,quamuis non necessario faciat,sicut & de rebus dictum est,quia intellectus sicut iudicat de rebus, ita & de his quæ à sensibus offeruntur. Sic ergo sensus intellectui cõparatus semper facit veram existimationem in intellectu de dispositione propria, sed non de dispositione rerum. Si autem consideretur sensus secundum quod comparatur ad res, tunc in sensu est falsitas & veritas per modum, quo est in intellectu. In intellectu autem primo & principaliter inuenitur falsitas & veritas in iudicio componentis & diuidentis, sed in formatione quiditatum non, nisi per ordinem ad iudicium, quod ex formatione prædicta consequitur:vnde & in sensu propriè veritas & falsitas dicitur secundum hoc quod iudicat de sensibilibus,sed secũdum hoc quod sensibile apprehendit,non est ibi veritas & falsitas propriè, sed solum secundum ordinem ad iudicium,quod ex formatione prædicta consequitur,prout scilicet ex apprehensione tali natum est sequi tale vel tale iudicium. Sensus autem iudicium de quibusdã est naturale,sicut de propriis sensibilibus:de quibusdã autem quasi per quandam collationem, quam facit in homine vis cogitatiua,quæ est potentia sensitiuæ partis,loco cuius in aliis animalibus est existimatio naturalis, & sic iudicat vis sensitiua de sensibilibus communibus & de sensibilibus per accidens:naturalis autem actus alicuius rei semper est vno modo,nisi per accidens impediatur,vel propter defectum intrinsecus,vel extrinsecus impedimentum:vnde sensus iudicium de sensibilibus propriis, semper est verum,nisi sit impedimentum in organo vel in medio, sed in sensibilibus communibus & per accidens interdum iudicium sensus fallitur. Et sic patet qualiter in iudicio sensus potest esse falsitas. Sed circa apprehensionem sensus sciendum est,quòd est quædam vis apprehensiua,quæ apprehẽdit speciem sensibilem sensibili re præsente, sicut sensus proprius, quædam vero apprehendit eam re absente, sicut imagi

Iudicii sensus duplex, naturale,& ex collatione existimatiua, aut cogitatiua virtutis.

imaginatio, & ideo sensus semper apprehendit rem vt est, nisi sit impedimentum in organo,vel in medio, sed imaginatio apprehendit, vt plurimum, rem vt non est:quia apprehendit eam vt præsentem, cum sit absens: & ideo dicit Philosophus in quarto Metaphysicorum quod sensus non est dominus falsitatis,sed phantasia.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendum, quod in maiori mundo superiora nihil accipiunt ab inferioribus, sed econuerso,sed in homine intellectus qui est superior aliquid accipit à sensu, & ideo non est simile. Ad alia patet de facili solutio ex dictis.

Num in intellectu sit falsitas.

ARTIC. XII.

Ad omnia alia. DVODECIMO quæritur vtrum falsitas sit in intellectu.Et videtur quod nõ,quia intellectus habet duas operationes, scilicet vnam qua formatur quiditates, in qua non est falsum, vt Philosophus dicit in tertio de Anima. aliam qua componit & diuidit, & in hac etiam non est falsum, vt patet per Augustinum in libro de Vera religione, qui sic dicit,nec quisquam intelligit falsa:ergo falsitas non est in intellectu. Præterea, Augustinus dicit in libro 83. Quæstionum, quæstione trigesima prima omnis qui fallitur id in quo fallitur non intelligit,ergo intellectus semper est verus, ergo in intellectu non potest esse falsitas. Item Algazel dicit,aut intelligimus aliquid sicut est, aut non intelligimus: sed quicunque intelligit rem sicut est, vere intelligit: ergo intellectus semper est verus, ergo non est in eo falsitas.

Contra. SED CONTRA est quod Philosophus dicit in tertio de Anima,quod vbi est cõpositio intellectuum, ibi iam verum & falsum est,ergo falsitas inuenitur in intellectu.

CONCLVSIO.

In intellectu primorum principiorum, vel attingente proprium obiectum, nulla est falsitas.

RESP. RESPONDEO dicendum, quod nomen intellectus sumitur ex hoc quod intima rei cognoscit, est enim intelligere quasi intus legere:sensus enim & imaginatio sola exteriora accidentia cognoscunt, solus autem intellectus ad essentiam rei pertingit: sed vlterius intellectus ex essentiis rerum comprehensis diuersimodè negociatur ratiocinando & inquirendo nomen,ergo intellectus dupliciter accipi potest Vno modo secundum quod se habet ad hoc tantum, à quo primo nomen impositum fuit, & sic dicimur propriè intelligere cum apprehendimus quiditatem rerum, vel cum intelligimus illa, quæ statim nota sunt intellectui notis rerum quiditatibus: sicut sunt prima principia, quæ cognoscimus cum terminos cognoscimus: vnde & intellectus habitus principiorum dicitur quiditas autem rei est propriè obiectum intellectus: vnde sicut sensus sensibilium propriorum semper est verus, ita & intellectus in cognoscendo quod quid est,vt dicitur in tertio de Anima. Sed tamen per accidens potest ibi falsitas accidere inquantum videlicet intellectus falso componit & diuidit, quod contingit dupliciter: vel inquantum diffinitionem vnius attribuit alteri, vt si animal rationale mortale conciperet quasi diffinitionem asini, vel inquantum coniungit partes diffinitionis adinuicem,quæ coniungi non possunt, vt si conciperet quasi diffinitionem asini animal irrationale immortale:hæc enim est falsa, aliquod animal irrationale est immortale, & sic patet quod diffinitio non potest esse falsa,nisi inquantum implicat affirmationem falsam:hic autem duplex modus tangitur in quinto Metaphysicorum. Similiter nec in primis principiis vllo modo decipitur:vnde patet quod si intellectus accipiatur secundum illam actionem à qua nomen intellectus imponitur, non est in intellectu falsitas. Alio modo potest accipi intellectus communiter, secundum quod ad omnes operationes se extendit, & sic comprehendit opinionem & ratiocinationem: & sic in intellectu est falsitas, nunquam tamen si recte fiat resolutio in prima principia. Et per hoc patet responsio ad obiecta.

Ad arg.

QVÆSTIO VNICA.

DE SCIENTIA DEI.

In quatuordecim articulos diuisa.

In primo quæritur vtrum in Deo sit scientia.
2 Vtrum Deus cognoscat vel sciat seipsum.
3 Vtrum Deus cognoscat alia à se.
4 Vtrum Deus de rebus propriam habeat cognitionem & determinatam.
5 Vtrum Deus cognoscat singularia.
6 Vtrum intellectus humanus singularia cognoscat.
7 Vtrum Deus cognoscat singulare nunc esse vel non esse, propter positionem.
8 Vtrum Deus cognoscat non entia, & quæ nec sunt, nec erunt,nec fuerunt.
9 Vtrum Deus sciat infinita.
10 Vtrum Deus possit facere infinita
11 Vtrum scientia æquiuocè prædicetur de Deo & nobis.
12 Vtrum Deus sciat singularia futura contingentia.
13 Vtrum scientia Dei sit variabilis.
14 Vtrum scientia Dei sit causa rerum.

Num scientia in Deo sit.

ARTICVLVS PRIMVS.

Primum. QVÆSTIO est de scientia Dei. Et primo quæritur vtrum in Deo sit scientia. Et videtur quod non. Illud enim quod se habet ex additione ad aliud in simplicissimo inueniri non potest: sed Deus est simplicissimus, cum ergo scientia se habeat ex additione ad essentiam, quia viuere addit supra esse,& scientia sit supra viuere, videtur quod scientia in Deo non sit. Sed dicebatur quod scientia in Deo supra essentiam non addit, sed nomine scientiæ alia perfectio ostenditur in ipso quam nomine essentiæ. Sed contra, perfectio est nomen rei, sed omnino vna res in Deo est essentia & scientia. ergo eadem perfectio ostenditur nomine essentiæ & scientiæ. Præterea,nullum nomen potest dici de Deo, quod non significat totam perfectionem ipsius: quia si non significat totam nihil ipsius significeat, cum in Deo non inueniatur pars & sic ei attribui non potest:sed nomen scientiæ non repræsentat totam perfectionem diuinam, quia Deus est supra omne nomen,quod nominatur: vt dicitur in libro de Causis.ergo scientia Deo attribui non potest. Præterea, scientia est habitus conclusionis. intellectus vero habitus principiorum, vt patet per Philosophum in sexto Ethicorum. sed Deus non cognoscit aliquid per modum conclusionis:quia sic descenderet à principiis in conclusiones eius intellectus, quod etiam ad Angelis Dionysius remouet septimo cap.de Diuinis nominibus.ergo scientia non est in Deo. Præterea,omne quod scitur, scitur per aliquid magis notum, sed Deo non est aliquid magis & minus notum. ergo in Deo scientia esse non potest. Præterea, Algazel dicit quod scientia est sigillatio scibilis in intellectu scientis:sed sigillatio omnino à Deo remouetur, tum quia importat receptionem, tum quia importat compositionem. ergo Deo scientia attribui non potest. Præterea, nihil quod sonat imperfectionem Deo potest attribui, sed scientia sonat imperfectionem:quia significatur vt habitus vel actus primus: & considerare, vt secundus, vt dicitur in secundo de Anima. Actus autem primus est imperfectus respectu secundi, cum sit in potentia respectu eiusdem, ergo scientia inueniri in Deo non potest. Sed dicebatur quod in Deo non est scientia,nisi in actu. Sed contra,scientia Dei est causa rerum.sed scientia si Deo attribuitur,ab æterno in Deo fuit.si igitur scientia in Deo non fuit nisi actu,ab æterno res produxit, quod est falsum. Præterea, in quocunque inuenitur aliquid respondens ei quod nos concipimus ex nomine scientiæ in intellectu, scimus de eo non solum quod est,sed quid est,quia scientia aliquid est,sed de Deo non possumus scire quid est:sed quia est tantum,vt Dama. dicit.ergo conceptioni intellectus quam exprimit nomen scientiæ nihil respondet in Deo. ergo scientia non est in eo. Præterea,

Universidad de Deusto
Biblioteca

Aug. dicit quod Deus qui subterfugit omnem formam, intellectui peruius esse non potest, sed scientia est quædam forma quam intellectus concipit: ergo hanc formam Deus
11 subterfugit: non ergo scientia est in Deo. Præterea, intelligere est simplicius quam scire, & dignius: sed sicut dicitur in libro de Causis, cum dicimus Deum intelligentem vel intelligentiam, non nominamus eum nomine proprio, sed nomine causati sui primi: ergo multo fortius nomen
12 scientiæ Deo competere non potest. Præterea, qualitas maiorem compositionem importat, quam quantitas: quia qualitas non inhæret subſtantiæ, nisi mediante quantitate, sed Deo nō attribuimus aliquid quod sit in genere quantitatis propter suam simplicitatem: omne enim quantum habet partes: ergo cum scientia sit in genere qualitatis: nullo modo debet ei attribui.

Contra. 1 SED CONTRA est quod dicitur Rom. 11. O altitu
2 do diuitiarum, &c. Præterea, secundum Ansel. in Monol. omne quod simpliciter in omni melius est esse, quam non esse, est Deo attribuendum, sed sciẽtia est huiusmodi: ergo
3 est Deo attribuenda. Præterea, ad scientiam nō requiruntur nisi tria scilicet potentia actiua cognoscẽtis, qua de rebus iudicat, res cognita, & vnio vtriusq;: sed in Deo est summa potentia actiua, & sua essentia est summè cognoscibilis: & per consequens est ibi vnio vtriusque: ergo Deus est summus sciens: probatio mediæ, vt dicitur in libro de Intelligentiis prima subſtantia est lux, sed lux maxime habet virtutem actiuā: quod patet ex hoc, quod seipsam diffundit & multiplicat, est etiā maxime cognoscibilis: vnde & alia manifestat: ergo subſtantia prima quæ Deus est, & habet potentiam actiuam ad cognoscendum, & est cognoscibilis.

CONCLVSIO.

Est in Deo scientia non sicut aliqua eius essentiæ, super addita accidentalis perfectio, vel secundum aliquam causalitatis, siue effectus rationẽ, sed vt eius essentiæ idem aliquid significant, diuersum tamen secundum rationem significandi.

RESP. Opi. & reprobatio. RESPONDEO dicendum, quòd ab omnibus scientia Deo attribuitur, diuersimodè tamen: quidā enim suo intellectu modum creatę scientiæ transcendere non valentes, crediderunt quod scientia sit in Deo, quasi aliqua dispositio addita essentiæ eius, sicut & in nobis est, quod est omnino erroneum & absurdum: hoc enim posito Deus summè simplex non esset: esset enim in eo compositio subſtantiæ & accidentis, nec iterum ipse Deus esset suum esse: quia vt dicit Boëtius in lib. de Hebdo. quod est participare aliquo potest, sed ipsum esse nullo modo aliquo participat vel participare potest: si ergo Deus participet scientiā quasi dispositionem adiunctam, ipse non esset suum esse, & ita

Alia opinio & reprobatio. ab alio esse haberet, quod esset sibi causa essendi, & sic non esset Deus. Et ideo alij dixerunt, quòd per hoc quod Deo sciẽtiam attribuimus vel aliquid huiusmodi: nihil in eo ponimus, sed significamus ipsum esse causam scientiæ in rebus creatis, vt ex hoc dicatur Deus sciens: quia scientiam creaturis infundit Sed quamuis hoc possit esse aliqua ratio veritatis huius propositionis, qua dicitur, Deus est sciens, quia scientiam causat, vt Orig. & Aug. dicere videntur: nō tamen potest esse tota ratio veritatis propter duo. Primò, quia eadem ratione de Deo prædicari posset, quicquid in rebus causat, vt diceretur moueri, quia causat motum in rebus, quod tamen non dicitur. Secundò, quia ea quæ dicuntur de causis & causatis, non ex hoc causis inesse dicuntur propter hoc quod inueniuntur in causis, sicut ex hoc quod ignis est calidus caliditatem influit aëri, & non econuerso: & similiter Deus ex hoc quod naturam scientificam habet, scientiam nobis

Alia opinio & reprobatio. infundit, & non econuerso. Et ideo alij dixerunt, quod scientia & alia huiusmodi Deo attribuuntur per quandam similitudinem proportionis, sicut attribuitur ei ira vel misericordia, aut huiusmodi cæteræ passiones: dicitur enim Deus iratus inquantum facit effectum similem irato, quia scilicet punit, qui est effectus iræ in nobis quamuis in Deo passio iræ esse non possit: similiter dicunt, quòd Deus dicitur sciens, quia effectum facit similem effectui scientis: sicut enim opera scientis procedunt ex determinatis principiis ad determinatos fines, ita opera naturæ quæ diuinitus fiunt, vt patet in secundo Physicorum. Sed secundum hanc opinionem scientia attribueretur Deo metaphoricè, sicut & ira & cætera huiusmodi, quòd dictis Diony. & aliorum sanctorum repugnat. Et ideo aliter dicendum est, quod scientia Deo attributa significat aliquid quod in Deo est, & similiter vita, essentia, & cætera huiusmodi: nec differūt quantum ad rem significatam, sed solum quantum ad modum intelligendi: eadem enim res penitus in Deo est essentia, vita & quicquid huiusmodi de ipso dicitur, sed intellectus noster diuersas conceptiones habet intelligens in eo vitam, scientiam, & huiusmodi: nec tamen istæ conceptiones sunt falsæ: conceptio enim nostri intellectus secundum hoc vera est prout repræsentat per quādam assimilationem rem intellectam: alias enim falsa esset, si nihil subesset in re: intellectus autem noster non hoc modo potest repræsentare per assimilationem Deum, sicut repræsentat creaturas: cum enim intelligit aliquam creaturam, cōcipit formam quandā, quæ est similitudo rei secundum totam perfectionẽ ipsius, & sic diffinit res intellectus: sed quia Deus in infinitum intellectum nostrum excedit, non potest forma per intellectum concepta repræsentare diuinam essentiam completè, sed habet aliquam modicam imitationẽ eius, sicut etiam videmus in rebus, quæ sunt extra animā, quod quælibet res imitatur aliquo modo Deum, sed imperfectè. vnde & diuersæ res diuersimodè Deum imitantur, & secundum diuersas formas repræsentant vnam simplicem Dei formā, quia in illa forma vnitur quicquid perfectionis distinctim & multipliciter in creaturis inuenitur, sicut etiam omnes proprietates numerorum in vnitate quodammodo præexistunt, & omnes potestates ministrorum in regno aliquo vniuntur in potestate regis, sed si esset aliqua res perfectè repræsentans Deum, non esset nisi vna tantum, quia vno modo repræsentaret & secundū vnam formā: & ideo non est ibi nisi vnus filius, qui est perfecta imago patris. Similiter etiam intellectus noster secūdum diuersas conceptiones repræsentat diuinam perfectionem, quia vnaquæque imperfecta est: si enim perfecta esset, esset vna tantum, sicut est vnum tantum verbum intellectus diuini: sunt ergo plures conceptiones in intellectu nostro repræsentantes essentiam diuinam: vnde essentia diuina vnicuique illarum respondet, sicut res suæ imagini imperfectæ: & sic omnes illæ cōceptiones intellectus sunt veræ, quāuis sint plures de re vna: & quia nomina non significant res nisi mediante intellectu, vt dicitur in primo Periher. ideo imponit plura nomina rei secūdum diuersos modos intelligendi, vel secundum diuersas rationes, quod idem est, quibus tamen omnibus respondet aliquid in re.

Ad primū. AD PRIMVM igitur dicendum, quòd scientia non se habet ex additione ad ens, nisi secundum quod intellectus accipit distinctam scientiam alicuius, & essentiā eius: additio enim distinctionem præsupponit, vnde cū in Deo secundum rem non distinguatur scientia & essentia: vt ex dictis patet, nisi secundum modum intelligendi. nec scientia se habet in eo ex additione ad essentiam eius, nisi secundum modum intelligendi. Ad secūdum dicendum, quòd
2 non potest vere dici, quod scientia in Deo significet aliam perfectionẽ, quam essentiam, sed quod significatur per modum alterius perfectionis, secundum quod intellectus noster ex diuersis conceptionibus, quas de Deo habet prædicta nomina imponit. Ad tertium dicendū, quòd cum no
3 mina sint signa intellectuum, secundum hoc se habet nomen ad totalitatem alicuius rei significandam, secundum quod se habet intellectus in intelligendo, intellectus autem noster totum Deum intelligere potest, sed non totaliter totum, quia necessarium est, vt de ipso aut totum intelligatur, aut nihil, cum in eo non sit pars & totum: sed dico non totaliter, quia non perfectè cognoscit ipsum, secundum quod ipse est in sui natura cognoscibilis, sicut ille qui hanc conclusionem diameter est asimeter costæ, cognoscit probabiliter, ex hoc scilicet quod ab omnibus dicitur ita, non cognoscit eam totaliter: quia non peruenit ad perfectum modum cognitionis quo cognoscibilis est, quāuis cognoscat totam, nullam partem eius ignorans. Similiter ergo & nomina quæ de Deo dicuntur, ipsum totum, sed non totaliter significant. Ad quartum dicēdum, quòd 4
quia illud quod in Deo est absque omni imperfectione, in creaturis cum aliquo defectu inuenitur, propter hoc oportet, vt si aliquid in creaturis inuentum Deo attribuatur, separemus totum quod ad imperfectionem pertinet, vt solū maneat hoc quod perfectionis est, quia secundum hoc tantum creatura Deū imitatur: dico igitur, quòd scientia, quæ in

in nobis inuenitur, habet aliquis perfectionis, & aliquid imperfectionis: ad perfectionem eius pertinet certitudo ipsius, quia quod scitur, certitudinaliter cognoscitur: sed ad imperfectionẽ pertinet discursus intellectus à principiis in conclusiones, quorum est scientia. hic enim discursus non contingit, nisi secūdum quod intellectus cognoscens principia, cognoscit in potentia tantum conclusiones. si enim actu cognosceret non esset ibi discursus, cum motus non sit nisi exitus de potentia ad actum. dicitur ergo in Deo scientia ratione certitudinis de rebus cognitis: non autem ratione discursus prædicti, qui nec etiam in angelis inueni-
5 tur, vt Dionys. dicit. Ad quintum dicendum: quod quamuis Deo non sit aliquid magis & minus notum, si consideretur modus cognoscentis, qui eodem intuitu omnia videt: tamen si consideretur modus rei cognitæ. Deus cognoscit quædam esse magis cognoscibilia in seipsis, & quædam minus, sicut inter omnia maxime est cognoscibilis sua essentia, per quam quidem omnia cognoscit, non aliquo discursu, cum simul videndo essentiam suam omnia videat: vnde & quantum ad istum ordinem, quia potest attendi in diuina cognitione ex parte cognitorum, etiam saluatur in Deo ratio scientiæ. ipse enim præcipue omnia per causam
6 cognoscit. Ad sextum dicendum, quod verbum illud Algazelis intelligendum est de scientia nostra quæ in nobis acquiritur, per hoc quod res imprimunt similitudines suas in animas nostras, sed in cognitione Dei est ecōuerso, quia ab eius intellectu effluunt formæ in omnes creaturas, vnde sicut scientia nobis est sigillatio rerum in animabus nostris: ita econuerso formæ non sunt, nisi quædam sigillatio
7 diuinæ scientiæ in rebus. Ad septimum dicendum, quod scientia quæ ponitur in Deo non est per modum habitus, sed magis per modum actus, quia ipse semper omnia actu
8 cognoscit. Ad octauum dicendum, quod à causa agente non procedit effectus, nisi secundum conditionem causæ. & ideo omnis effectus qui procedit per aliquam scientiam sequitur determinationem scientiæ quæ limitat conditiones eius, & ideo res quarum scientia Dei est causa, non procedunt nisi quando determinatum est, vt procedāt, & ideo
9 non oportet vt res sint ab æterno in actu. Ad nonum dicendum, quod tunc intellectus dicitur scire de aliquo quid est quando diffinit ipsum, id est quando concipit aliquam formam de ipsa re, quæ per omnia ipsi rei respondet. iam autem ex dictis patet quod quicquid intellectus noster de Deo concipit, est deficiens à repræsentatione eius: & ideo quicquid est ipsius Dei semper nobis occultum remanet: & hæc est summa cognitio, quam de ipso in statu vitæ habere possumus, vt cognoscamus Deum esse supra omne id
10 quod cogitamus de eo, vt patet per Dionysium in primo cap. de Mystica theologica. Ad decimum dicendum, quod Deus dicitur omnem intellectus nostri formam subterfugere, non quin aliqua forma nostri intellectus ipsum aliquo modo repræsentet: sed quia nulla eum repræsentat perfe-
11 cte. Ad vndecimum dicendum, quod ratio quam significat nomen est diffinitio, vt dicitur quarto Meta. & ideo illud est nomen proprie alicuius rei, cuius significatum est diffinitio: & quia, vt dictum est, nulla ratio significata per nomen diffinit ipsum Deum, nullum enim nomen à nobis impositum est proprie nomini eius: sed est proprie nomen creaturæ, quæ diffinitur ratione significata per nomen: & tamen ista nomina quæ sunt creaturarum nomina, Deo attribuuntur, secundum quod in creaturis aliqua similitudo
12 eius repræsentatur. Ad duodecimum dicendum, quod scientia quæ attribuitur Deo, non est qualitas, & præterea qualitas quantitati adueniens est qualitas corporalis, non qualitas spiritualis, sicut est scientia.

Num Deus cognoscat, vel sciat seipsum.

ARTIC. II.

Primum. SECVNDO quæritur vtrum Deus cognoscat vel sciat seipsum. Et videtur quod non, sciens enim refertur ad scitum secundum suam scientiam: sed sicut dicit Boëtius in libro de Trinitate, essentia in diuinis continet vnitatem, relatio multiplicat Trinitatem, scilicet personarum, ergo oportet quod in Deo scitum sit distinctum personaliter à sciente: sed distinctio personarum in diuinis non patitur reciprocam locutionem, non enim pater dicitur se genuisse: quia genuit filium, ergo in Deo concedi non debet quod
2 cognoscat seipsum. Præterea, in libro de Causis dicitur, omnis sciens essentiā suam, est rediens ad essentiam suam reditione completa, sed Deus non redit ad essentiam suam: cum nunquam ab essentia sua egrediatur, nec possit esse reditus, vbi non præcessit discessus, ergo Deus non cognoscit essentiam suam: & ita nescit seipsum. Præterea, scien- 3
tia est assimilatio scientis ad rem scitam: sed nihil est simile sibiipsi, quia similitudo non sibiipsi est, vt dicit Hylarius, ergo Deus non cognoscit seipsum. Præterea, scientia non 4
est nisi de vniuersali, sed Deus nō est vniuersale: quia omne vniuersale est per abstractionem, à Deo autem, cum sit simplicissimus, non potest fieri abstractio, ergo Deus non cognoscit seipsum. Præterea, si sciret se, intelligeret se, cum 5
intelligere sit simplicius quā scire, & propter hoc est Deo magis attribuendum: sed Deus non intelligit se, ergo nec scit se, probatio mediæ. Augu. dicit in lib. octuagintatrium Quæstionum, quæstione 16. omne quod se intelligit comprehendit se, nihil autem potest comprehendi nisi finitum, vt patet per Augusti. ex eodem loco. ergo Deus non intelligit se. Præterea, Aug. sic argumētatur ibidem. Nec intel- 6
lectus noster infinitus esse vult, quamuis possit, quia norus sibi esse vult, ex quo habetur quod illud quod vult se nosse, non vult esse infinitum: sed Deus vult se esse infinitum cum sit infinitus, si enim esset, aliquid quod se esse nō vellet: non esset summe bonus, ergo non vult sibi esse notus, ergo non cognoscit se. Sed dicebatur, quod quamuis Deus sit infinitus simpliciter, & velit se esse infinitum simpliciter, non tamen est infinitus sibi, sed finitus: & sic etiam nō vult se esse 7
infinitum. Sed contra, vt dicitur in 3. Phys. infinitum dicitur aliquid secundum q̄ est impertrāsibile, & finitum secūdum quod pertransibile, sed sicut probatum est in 6. Physicorum infinitum nō potest pertransiri, neque à finito neq; ab infinito: ergo Deus cum sit infinitus non potest sibiipsi 8
esse finitus. Præterea, id quod est Deo bonum, simpliciter est bonum: ergo & quod est Deo finitum, simpliciter est finitum, sed Deus non est simpliciter finitus: ergo nec sibiipsi 9
finitus. Præterea, Deus non cognoscit se, nisi secundum quod ad seipsum comparatur: si ergo sibiipsi est finitus, cognoscet seipsum finitè, non est autem finitus: ergo cognoscet se aliter quam sit, & ita de seipso habebit cognitionem falsam. Præterea, inter eos qui cognoscunt Deum, vnus 10
alio magis cognoscit, secundum quod modus cognitionis vnius excedit modum cognitionis alterius: sed Deus in infinitū magis se cognoscit, quā aliquis alius eū cognoscat: ergo modus, quo se cognoscit est infinitus: ergo seipsum infinite cognoscit, & sic non est sibiipsi finitus. Præterea, 11
Aug. in lib. 83. Quæstionum probat quod rem aliquam non potest alius alio plus intelligere hoc modo. Quisquis vllā rem aliter quā est, intelligit, fallitur, & omnis qui fallitur, illud in quo fallitur non intelligit, quisquis igitur vllā rem aliter quam est, intelligit, nō eam intelligit: non igitur potest quicquam intelligi, nisi vt est: ergo cum res sit vno modo, ab omnibus vno modo intelligitur: & ideo nullam rem alius alio melius intelligit: si ergo Deus seipsum intelligeret, non se plus intelligeret, quam alij eum intelligant: & sic in aliquo creatura creatori equaretur, quod est absurdū.

Contra. SED CONTRA est quod dicit Dionysius septimo capite de Diuinis nominibus, quòd diuina sapientia seipsam cognoscens, omnia alia cognoscit: ergo Deus præcipuè cognoscit seipsum.

CONCLVSIO.

Cum Deus sit omnino immaterialis maxime seipsum cognoscit, ac scit.

RESP. RESPONDEO dicendum, quòd cum dicitur aliquid seipsum cognoscere, dicitur illud esse cognoscēs & cognitum: vnde ad considerandū qualiter Deus seipsum cognoscat, oportet videre per quam naturam aliquid sit cognoscens & cognitum. Sciendum igitur, quod res aliqua inuenitur perfecta dupliciter: vno modo secundum perfectionem sui esse, quod ei competit secundum propriam speciem: sed quia esse specificum vnius rei est distinctum ab esse specifico alterius rei: ideo in qualibet re creata huiusmodi perfectioni habitæ, in vnaquaq; re, tantum deest de perfectione simpliciter, quantum perfectius in aliis speciebus inuenitur, vt sic cuiuslibet rei perfectio in se considerata sit imperfecta; veluti pars totius perfectionis vniuersi, quæ consurgit ex singularum rerum perfectionibus, inuicem congregatis: vnde vt huic imperfectioni aliquod remedium

Universidad de Deusto
Biblioteca

medium esset, inuenitur alius modus perfectionis in rebus creatis, secundum quod perfectio, quæ est propria vnius rei in altera inuenitur. Et hæc est perfectio cognoscẽtis inquantum est cognoscens: quia secundum hoc à cognoscente aliquid cognoscitur, quod ipsum cognitum aliquo modo est apud cognoscentem: & ideo in tertio de Anima dicitur, anima esse quodammodo omnia: quia nata est omnia cognoscere: & secundum hunc modum possibile est vt in vna re totius vniuersi perfectio existat: vnde hæc est vltima perfectio, ad quam anima potest peruenire secũdum Philosophos, vt in ea describatur totus ordo vniuersi & causarum eius, in quo etiam finem vltimum hominis posuerunt, qui secundum nos erit in visione Dei, qui secundum Greg. quid est quod non videant, qui vidẽtem omnia vident? Perfectio autem vnius rei in altera esse non potest secundum determinatum esse quod habebat in re illa, & ideo ad hoc quod nata sit esse in re altera, oportet eam considerare absque his quæ nata sunt eã determinare, & quia formæ & perfectiones rerum per materiam determinantur: inde est, quod secũdum hoc, est aliqua res cognoscibilis, secũdum quod à materia separatur: vnde oportet quod etiã id, in quo suscipitur talis rei perfectio sit immateriale: si enim esset materiale, perfectio recepta esset in eo secũdũ aliquod esse determinatum, & ita non esset in eo secundum ꝙ est cognoscibilis, scilicet prout existens perfectio vnius est nata esse in altero. Et ideo errauerunt antiqui Philosophi, qui posuerunt simile simili cognosci, volentes secundũ hoc quod anima, quæ cognoscit omnia, ex omnibus naturaliter constitueretur, vt terra terram cognosceret, aqua aquam, & sic de aliis: putauerũt enim quod perfectio rei cognitæ in cognoscente habeat esse determinatũ, secundum quod habet esse determinatum in propria natura, non autem ita recipitur forma rei cognitæ in cognoscente: vnde & Commen. dicit in tertio de Anima, ꝙ non est idem modus receptionis, quo formæ recipiunt in intellectu possibili, & in materia prima: quia oportet in intellectu cognoscẽte recipi aliquid immaterialiter: & ideo videmus quod secundum ordinem immaterialitatis in rebus, secundum hoc in eis natura cognitionis inuenitur: plantæ enim & alia, quæ infra plantas sunt, nihil immaterialiter possunt recipere: & ideo omni cognitione priuantur, vt patet secũdo de Anima: sensus autem recipit species sine materia: sed tamen cum conditionibus materialibus: intellectus autem etiam à conditionibus materialibus species deputatas recipit, similiter est etiam ordo in cognoscibilibus: res enim materialis, vt Commenta. dicit, non sunt intelligibiles, nisi quod nos faciamus eas intelligibiles: sunt enim intelligibiles in potentia tantum, sed actu intelligibiles efficiuntur per lumen intellectus agentis, sicut & colores actu visibiles per lumen solis: sed res immateriales sunt intelligibiles per seipsas: vnde sunt magis notæ secundum naturam quamuis minus notæ nobis. Quia igitur Deus est in fine separationis à materia, cum ab omni potentialitate sit penitus immunis, relinquitur quod ipse est maxime cognoscitiuus, & maxime cognoscibilis: vnde eius natura secundum hoc quod habet esse realiter, secundum hoc competit ei ratio cognoscibilitatis: & quia secundum hoc etiam Deus est, secundum quod natura sua est sibi, secundum hoc etiam cognoscit, secũdum quod natura sua est maxime cognoscitiua: vnde Auicẽ. dicit in octauo suæ Metaph. ꝙ ipse intellector & apprehẽsor sui est, eo quod sua quidditas spoliata est rei, scilicet à materia, quæ est ipsemet.

Vnumquodque in se perfectũ, sui & alterius quo modo perfectio sit.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicẽdum, quòd trinitas personarum multiplicatur in diuinis per relationes, quę realiter sunt in Deo, scilicet relationes originis: sed relatio quæ cõ significatur, cum dicitur Deus scit seipsum, non est aliqua relatio realis, sed rationis tantũ: quandocunq; enim idem ad seipsum refertur, nõ est talis relatio aliquid in re, sed in
2 ratione tantũ, eo ꝙ realis exigit duo extrema. Ad secundum dicendum, quòd locutio hæc qua dicitur, quòd sciens se ad essentiam suam redit, est locutio metaphorica: non enim in intelligendo est motus, vt probatur in 7. Physicorũ. vnde nec proprie loquendo est ibi recessus, aut reditus, sed pro tanto dicitur ibi esse processus vel motus, inquantum ex vno cognoscibili peruenitur ad aliud, & in nobis fit per quendam discursum secundum quem est exitus & reditus in animam nostram, dum cognoscit seipsam: primo enim actus ab ipsa exiens terminatur ad obiectum: & deinde reflectitur super actum, & deinde super potentiam, & essentiam, secundum quod actus cognoscuntur ex obiectis, & potentiæ per actus, sed in diuina cognitione non est aliquis discursus, vt prius dictum est, quasi per notum in ignotum deueniat: nihilominus tamen ex parte cognoscibilium potest quidam circuitus in eius cognitione inueniri dum scilicet cognoscens essentiam suam alias res intuetur, in quibus suæ essentiæ similitudinem videt, & sic quodammodo ad suam essentiam redit, non quasi suam essentiam ex rebus aliis cognoscens, sicut in nostra anima accidebat. Sed tamen sciendum quod reditio ad essentiam suam in libro de Causis, nihil aliud dicitur, nisi subsistentia rei in seipsa. Formæ enim in se non subsistentes, sunt super aliud effusæ, & nullatenus ad seipsas collectæ: sed formæ in se subsistẽtes, ita ad res alias effundũtur, eas perficiendo, vel eis influendo, quod in seipsis per se manent, & secundum hunc modum Deus maxime ad essentiam suam redit, quia omnibus prouidens, ac per hoc quodammodo in omnia exiens & procedens, in seipso fixus & immixtus permanet. Ad tertium dicendum, quòd similitudo quæ est relatio realis, distinctionem rerum requirit, sed ei quæ est rationis relatio tantum, sufficit in similibus distinctio rationis. Ad quartum dicendum, quòd vniuersale pro tanto est intelligibile: quia est à materia separatum: vnde illa quæ non sunt per actum intellectus nostri à materia separata, sed per seipsa sunt ab omni materia libera: maxime cognoscibilia sunt: & sic Deus maxime intelligibilis est, quamuis non sit vniuersale. Ad quintum dicendum, quòd Deus & scit se & intelligit se & compræhendit se: quamuis simpliciter loquendo infinitus sit, non enim est infinitus priuatiuè: sic enim ratio infiniti congruit quantitati: habet enim partem post partem in infinitum: vnde infinitum si debeat cognosci secundum rationem suæ infinitatis, vt scilicet pars post partem cognoscatur, nullo modo poterit compræhendi, quia nunquam poterit veniri ad finem, cum finem non habeat, sed Deus dicitur infinitus negatiuè, quia scilicet eius essentia per aliquid non limitatur: omnis autem forma in aliquo recepta terminatur secundum modum recipientis: vnde cum esse diuinum non sit in aliquo receptum: quia ipse est suum esse, secundum hoc esse suum non est finitum, & pro tanto dicitur eius essentia infinita, & quia in quolibet intellectu creato vis cognoscitiua finita est cum sit in aliquo recepta: non potest intellectus noster peruenire ad cognoscendum ipsum, ita clarè sicut cognoscibilis est: & secundum hoc non potest ipsum compræhendere, quia non peruenit ad finem cognitionis in ipso, quod est compræhendere, vt supra dictum est: sed quia eodem modo quo essentia diuina est infinita & vis cognoscitiua ipsius est infinita, sua cognitio est tantum efficax quanta est eius essentia: & ideo peruenit ad perfectam sui cognitionem, & secundum hoc compræhendere dicitur: non quia per compræhensionem talem ipsi cognito finis aliquis statuatur, sed propter perfectionem cognitionis cui nihil deest. Ad sextum dicendum, quòd intellectus noster cum sit finitus, secundum suam naturam, non potest aliquid infinitum compræhendere vel perfectè intelligere: & ideo suppositа ista eius natura procedit ratio Augustini, sed natura intellectus diuini est alia: & propter hoc, ratio non sequitur.

Deus est infinitus.

Ad septimum dicendum, quòd si fiat vis in verbo Deus proprie loquendo nec aliis, nec sibi finitus est, sed pro tanto dicitur finitus, quia hoc modo à seipso cognoscitur sicut aliquid finitum ab intellectu finito: sicut enim intellectus finitus potest peruenire ad finem cognitionis in re finita, ita intellectus eius peruenit ad finem sui ipsius. Illa tamen ratio infiniti qua dicitur intrãsibile: est ratio infiniti priuatiuè accepti, de quo nihil ad propositum. Ad octauum dicendum, ꝙ in omnibus illis quæ designant quantitatem in his quę ad perfectionẽ pertinent, sequitur si aliquid cõparatũ Deo sit tale quod simpliciter sit tale, sicut si Deo comparatum est magnũ, quod sit simpliciter magnũ: sed in illis quæ pertinent ad imperfectionẽ non sequitur: nõ enim sequitur quod si aliquid Deo comparatũ sit paruũ, quod simpliciter sit paruum, quia omnia Deo cõparata nihil sunt: & tamen simpliciter, non nihil sunt: vnde quòd est bonũ Deo simpliciter est bonum, sed quod est finitũ Deo nõ sequitur simpliciter finitũ esse, quia finitũ ad quandã imperfectionẽ pertinet, sed bonũ ad perfectionẽ, in vtrisq; tamen aliquid simpliciter est tale quod secundũ iudiciũ diuinũ tale inuenitur. Ad nonũ dicendũ, ꝙ cũ dicitur Deus finite seipsum cogno

gnoscere, hoc dupliciter intelligi potest. Vno modo vt modus referatur ad rem cognitam, vt scilicet cognoscat se esse finitum, & secundum hunc intellectum est falsum: quia sic cognitio sua esset falsa, alio modo vt modus referatur ad cognoscentẽ, & sic adhuc dupliciter potest intelligi, vno modo vt Ly. finite, nihil aliud sit quam perfecte, vt dicatur finite cognoscere, quoniam peruenit ad finem cognitionis, & sic Deus seipsum finite cognoscit, alio modo vt Ly. finite pertineat ad efficaciam cognitionis, & secundum hoc infinite cognoscit, quia eius cognitio est in infinitum efficax, ex hoc autem quod sibiipsi est finitus modo prædicto, non potest concludi, quod se finite cognoscat, nisi eo modo quo
10 dictum est verum esse. Ad decimum dicendum, quod ratio illa procedit secundum quod Ly. finite, pertinet ad efficaciam cognitionis, & sic patet quod non cognoscit se fi-
11 nite. Ad vndecimum dicendum, quod cum aliquem alio plus intelligere dicimus, dupliciter potest intelligi. Vno modo vt Ly. plus pertineat ad modũ rei cognitæ, & sic nullus intelligentium plus alio intelligit de re intellecta secũdum ꝙ est intellecta: quicũque enim rei intellectæ plus attribuit vel minus quã natura rei habeat, errat, & nõ intelligit. Alio modo potest referri ad modũ cognoscentis, & sic vnus alio plus intelligit: sicut angelus homine & Deus angelo, propter potentiorem vim intelligendi, & similiter est etiam intelligenda illa, quæ ad hoc probandum assumitur, scilicet intelligere rem aliter quam sit, si enim Ly. aliter sit modus rei cognitæ, tunc nullus intelligens intelligit rẽ aliter quam sit, quia hoc esset intelligere rem esse aliter, quam sit, si autem sit modus cognoscentis, sic quilibet intelligens rem materialem intelligit aliter quam sit, quia res quæ habet esse materiale, solum immaterialiter intelligitur.

Num Deus alia à se cognoscat.

ARTIC. III.

Primum. TERTIO quæritur vtrum Deus cognoscat alia à se. Et videtur quod non. Intellectum enim est perfectio intelligentis: sed nihil aliud ab ipso potest esse perfectio eius, quia sic esset aliquid eo nobilius, ergo nihil aliud ab ipso potest esse intellectum ab eo. Sed dicendum, quod res vel creatura secundum quod est cognita à Deo est vnũ cum
2 ipso. Sed contra, creatura non est vnum cum Deo, nisi secundũ quod est in eo, si ergo Deus nõ cognoscit creaturam, nisi secundum quod est vnum cum eo, non cognoscit creaturam, nisi secundũ quod est in eo: & ita non cognoscit eam
3 in propria natura. Præterea, si intellectus diuinus cognoscit creaturã. aut cognoscit ipsam per essentiã suam aut per aliquid aliud extrinsecũ: si per aliud extrinsecum medium, cum omne medium quo cognoscitur sit perfectio cognoscentis, quia est forma ipsius inquantum est cognoscens: vt patet de specie lapidis in pupilla, sequeretur quod aliquid extrinsecum à Deo esset perfectio eius, quod est absurdum. si autem cognoscat creaturam per essentiã suam, cum essentia sua sit aliud à creatura, sequeretur quod ex vno cognosceret aliud: sed omnis intellectus ex vno cognoscens aliud est intellectus discurrens & ratiocinans, ergo in intellectu diuino est discursus, & sic erit imperfectus, quod est absurdum.
4 Præterea, mediũ per quod res cognoscitur dicitur esse proportionatũ ei, quod per ipsum cognoscitur: sed essentia diuina non est proportionata ipsi creaturæ, cum in infinitum ipsam excedat, infiniti autem ad finitũ nulla est proportio. ergo cognoscendo essentiã suam, non potest cogno-
5 scere creaturã. Præterea, Philosophus in vndecimo Metaphysicorũ probat quod Deus tantum seipsum cognoscit: sed tantũ idem est quod non cum alio, ergo non cognoscit
6 alia à se. Præterea, si cognoscit alia à se cum cognoscit seipsum: aut ergo eadem ratione cognoscet seipsum & alia, aut alia & alia, si eadem, cum seipsum per essentiam suam cognoscat, sequitur quod res alias per essentiam earum cognoscat, quod esse non potest, si autem alia & alia ratione, cum cognitio cognoscentis sequatur rationẽ qua cognoscitur: contingeret quod in diuina cognitione inuenitur multiplicitas & diuersitas, quod repugnat diuinæ simplicitati,
7 nullo ergo modo Deus creaturam cognoscit. Præterea, magis distat creatura à Deo quam distat persona patris à natura diuinitatis: sed Deus non eodẽ cognoscit se esse Deũ & esse patrẽ, quia in hoc quod dicitur cognoscit se patrem, includitur notio patris, quæ non includitur cum dicitur cognoscit se esse Deum, ergo multo fortius si creaturam cognoscit, alia ratione seipsum cognoscit, & alia ratione creaturam, quod est absurdum, vt improbatum est. Præterea, 8
eadẽ sunt principia essendi & cognoscendi, sed nõ eodẽ pater est pater, & Deus, vt dicit Aug. ergo non eodẽ cognoscit pater se esse patrem & se esse Deum, & multo fortius non eodem cognoscit patet se esse, & creaturam, si creaturã cognoscit. Præterea, scientia est assimilatio scientis ad scitum, sed inter Deum & creaturam est minima assimilatio, cum sit ibi maxima distantia, ergo Deus minimam cognitionem, vel nullã de creaturis habet. Præterea, quicquid 10
cognoscit Deus intuetur: sed Deus vt dicit Augustinus in libro 83. Quæstionum, nihil extra se intuetur, ergo nec quicquam extra se cognoscit. Præterea, eadẽ est comparatio 11
creaturæ ad Deum, quæ puncti ad lineam, vnde Trimegistus dicit, Deus est sphæra intelligibilis cuius centrum vbique, circunferentia vero nusquam, per centrum exponens creaturã: vt Alanus exponit, sed lineæ nihil deperit de eius quantitate si punctum ab ea separetur, ergo & nihil deperit perfectioni diuinæ si cognitio creaturæ ei subtrahatur, sed quicquid est in eo ad eius perfectionem pertinet, cum nihil accidentaliter sit in eo: ergo ipse de creaturis cognitionem non habet. Præterea, quicquid Deus cognoscit, 12
ab æterno cognoscit, eo quod scientia sua non variatur: sed quicquid cognoscit est ens, quia cognitio, eius non est nisi entis, ergo quicquid cognoscit Deus, ab æterno fuit: sed nulla creatura fuit ab æterno: ergo nullam creaturã cognoscit.

Præterea, omne quod participatur aliquo alio, habet in rẽ 13
potentiam passiuam respectu illius, quia perfectio est quasi forma perfecti, sed Deus non habet in se potentiam passiuam, hoc enim est principium tranmutationis quæ à Deo est procul. ergo non perficitur aliquo alio à se. sed perfectio cognoscentis dependet à cognoscibili: quia perfectio cognoscentis est in hoc quod actu cognoscit, quod non est nisi secundum quod scit aliquid cognoscibile, ergo Deus non 14
cognoscit aliud à se. Præterea, vt dicitur in 4. Meta. motor est prior moto secundum naturam, sed sicut sensibile est mouens sensum, vt ibidẽ dicitur ita intelligibile mouet intellectũ, si ergo Deus intelligeret aliquid aliud à se, sequeretur quod aliquid esset prius eo, quod est absurdum. Præ- 15
terea, omne intellectum facit aliquam delectationẽ in intelligente, vnde dicitur in 1. Meta. Omnes homines natura scire desiderãt. huiusmodi autem signum est sensuum delectatio: secundum quod quidam libri habent, si ergo Deus aliquid aliud à seipso cognosceret, illud aliud esset causa delectationis in ipso, quod est absurdum. Præterea, nihil 16
cognoscitur nisi per naturam entis, sed creatura magis habet de non esse quam de esse, vt patet per multa sanctorum dicta, ergo creatura magis Deo est incognita quam nota.

Præterea, nihil apprehenditur nisi secundum quod habet 17
rationem veri: sicut nihil appetitur nisi secundum quod habet rationẽ boni: sed creaturæ visibiles comparãtur in scripturis mendacio, vt patet Eccle. 34. Quasi qui comprehendit ventum &c. ergo creaturæ magis sunt incognitæ, quam notæ. Sed dicendum, quod creatura non dicitur non ens, nisi secundum comparationem ad Deum. Sed contra, creatu- 18
ra non cognoscitur à Deo nisi inquantum ad ipsum compatur, si igitur creatura secũdũ quod comparatur ad Deum est mendacium & non ens, & sic incognoscibilis nullo modo à Deo cognosci poterit. Præterea, nihil est in intellectu 19
quod non sit prius in sensu: sed in Deo non est ponere sensitiuam cognitionem: quia materialis est, ergo ipse non intelligit res creatas, cum non sit prius in eius sensu. Præ- 20
terea, res præcipue cognoscuntur per suas causas, & maxime per causas, quæ sunt causæ esse rei: sed inter quatuor causas efficiens & finalis sunt causæ fieri rei. forma autem & materia sunt causæ essendi rerum, quia intrant eius constitutionem: Deus autem non est causa rerum, nisi efficiens & finalis, ergo minimum est quod de creaturis cognoscit.

SED CONTRA. Hebr. quarto. Omnia nuda sunt & *Contra.* 1.
aperta oculis eius. Præterea, cognito vno relatiuorũ co- 2
gnoscitur aliud: sed principium & principiatum relatiue dicuntur: ergo cum ipse sit principium rerum per essentiam suam, cognoscendo essentiam suam cognoscit creaturam.

Præterea, Deus est omnipotens: ergo eadem ratione de- 3
ber dici omniscíens: ergo non tantum scit res fi uibiles, sed etiam vtibiles. Præterea, Anaxag̃ posuit intellectum im- 4
mixtum, vt omnia cognoscat, & ab hoc à Philosopho commẽdatur in tertio de Anima, sed intellectus diuinus est maxime immixtus & purus: ergo maxime omnia cognoscit,

Universidad de Deusto
Biblioteca

5 & non solum se, sed etiam alia. Præterea, quanto aliqua fomarum est simplicior, tanto est plurium formarum comprehensiua: sed Deus est subſtantia simplicissima: ergo ipse est comprehensiuus formarum omnium rerum: ergo cogno
6 scit omnes res, non solũ seipsum. Præterea, propter quod vnumquodque tale & ipsum magis: sed Deus est causa cognoscendi creaturas omnibus, qui cognoscunt. ipse enim est lux qui illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum. Ioan. primo. ergo ipse maxime cognoscit creatu-
7 ras. Præterea, Augusti. probat in lib. de Trinit. quod nihil diligitur nisi cognitum: sed Deus diligit omnia quæ sunt.
8 Sapien. nono. ergo etiam omnia cognoscit. Præterea, in Psal. dicitur, Qui finxit oculum non considerat, quasi dicat sic: ergo ipse Deus qui fecit omnia considerat & cognoscit
9 omnia. Præterea, in Psal. alibi dicitur, Qui finxit sigillatim corda eorũ, qui intelligit omnia opera eorum: hinc autem est Deus cordium cognitor vel factor: ergo cognoscit
10 opera hominũ, & sic alia a se. Præterea, idem habetur ex hoc quod alibi in Psal. dicitur, Qui fecit cœlos in intellectu:
11 ergo ipse intelligit cœlos quos ipse creauit. Præterea, cognita causa præcipue formali cognoscitur effectus: sed Deus est causa formalis exemplaris creaturarum: ergo cum seip sum cognoscat, cognoscit etiam creaturas.

CONCLVSIO.

Deus non solum se, sed omnia alia perfectissimo modo cognoscit.

RESP. RESPONDEO dicendum, quod absque dubio concedendum est quod Deus non solum se cognoscit, sed etiam omnia alia: quod quidem hoc modo probari potest: omne enim quod naturaliter in alterũ tendit, oportet quod hoc habeat ex aliquo dirigente ipsum in finem, alias casu in illud tenderet: in rebus autem naturalibus inuenimus naturalem appetitum: quo vnaquæque res in finem suum tendit: vnde oportet supra omnes res naturales ponere aliquem intellectum, qui res naturales ad suum finem ordinauerit, & eius naturalem inclinationem siue appetitum indiderit: sed res non potest ordinari ad finem aliquem, nisi res ipsa cognoscatur simul cum fine, ad quem ordinanda est: vnde oportet quod in intellectu diuino, à quo rerum naturæ origo prouenit, & naturalis ordo in rebus, sit naturalium rerum cognitio, & hanc probationem innuit Psal. cum dixit, Qui finxit oculum non considerat, vt Rabbi Moyses dicit. quod idem est, ac si diceretur, qui oculum fecit sic proportionatum ad suum finem, qui est eius actus, scilicet visio. nonne considerat oculi naturam? Sed oportet videre vlterius per quem modum creaturas cognoscit. Sciendum est igitur quod cum omne agens agat inquantum est in actu, oportet id quod per agentem efficitur, aliquo modo sit in agente: & inde est quod omne agens agit sibi simile: omne autem quod est in altero, est in eo per modum recipientis: vnde si principium actiuum sit materiale, effectus eius est in eo quasi materialiter. quia velut in virtute quadam materiali: si autem sit immateriale actiuum principium, etiam effectus eius in eo immaterialiter erit: dictum autem est supra, quod secundum hoc aliquid cognoscitur ab altero, secundum quod in eo immaterialiter recipitur, & inde est, quod principia actiua materialia non cognoscunt effectus suos, quia non sunt effectus sui in eis secundum quod cognoscibiles sunt, sed in principiis actiuis immaterialibus, effectus sunt secũdum quod cognoscibiles sunt, quia immaterialiter, vnde omne principium actiuum immateriale cognoscit effectum suum. inde est quod in lib. de Causis dicitur. quod intelligentia cognoscit id quod est sub se inquantum est causa eius: vnde cum Deus sit rerum immateriale principium actiuum, sequitur quod apud ipsum sit rerum cognitio.

ad 1mũ. AD PRIMVM ergo dicendum, quod intellectum non est perfectio intelligentis secundum illã rem, quæ cognoscitur: res enim illa est extra intelligẽtem, sed secundum rei similitudinem qua cognoscitur: quia perfectio est in perfecto, lapis autem non est in anima, sed similitudo lapidis. Sed similitudo rei intellectæ est in intellectu dupliciter, quandoque vt aliud ab ipso intelligente, quandoque vero vt ipsa intelligentis essentia: sicut intellectus noster cognoscendo seipsum cognoscit alios intellectus, inquantum ipse est similitudo aliorum intellectuum: sed similitudo lapidis in ipso existens, non est ipsa essentia intellectus: quia recipitur in eo sicut forma quasi materia: hæc autem forma, quæ est aliud ab intellectu, quandoq; cõparatur ad rem cuius est similitudo, vt causa eius, vt patet in intellectu practico, cuius forma est causa rei operatæ, quandoque autem est effectus rei, sicut patet de intellectu nostro speculatiuo accipiente cognitionem à rebus, quandocunque ergo intellectus cognoscit rem aliquam per similitudinem, quæ non est intelligentis essentia, tunc intellectus perficitur aliquo alio à se, sed si illa similitudo sit causa rei, perficietur tantum similitudine, & nullo modo re cuius est similitudo, sicut domus non est perfectio artis, sed magis econuerso, si autem sit effectus rei, tunc res erit etiam quodammodo perfectio intellectus actiuæ, sed similitudo eius formaliter. cum vero similitudo rei cognitæ est ipsa intelligentis essentia, non perficitur per aliud à se nisi forte actiue, vtpote si eius essentia sic ab alio effecta. Et quia intellectus diuinus non habet scientiam causatam à rebus, nec similitudo rei, per quam cognoscit res, est aliud quam sua essentia, nec essentia sua est ab alio causata. nullo modo ex hoc quod cognoscit res alias. sequitur quod eius intellectus sit ab alio perfectus. Ad secundum dicendum, quod Deus 2
non cognoscit alia secundum, quod in ipso sunt, si ly secundum quod referatur ad cognitionem ex parte cogniti, quia non cognoscit in rebus solum esse quod habent in ipso secundum quod sunt vnum cum eo, sed etiam esse quod habent extra ipsum, secundum quod diuersificantur ab eo, si autem ly secundum quod, determinet cognitionem ex parte cognoscentis, sic verum est, quod Deus non cognoscit res, nisi secundum quod sunt in ipso, quia ex similitudine rei quæ est idem cum ipso existens. Ad tertium dicen- 3
dum, quod Deus hoc modo cognoscit creaturas secundum quod sunt in ipso, effectus autem in quacunque causa efficiente existẽs non est aliud ab ipsa, si accipiatur illud quod est per se causa, sicut domus in arte, non est aliud quam ars, quia secundum hoc effectus est in principio actiuo, quod principium actiuum assimilat sibi effectum, hoc autem est ex hoc ipso quo agit, vnde si aliquod principium actiuum agat per suam formam tantum, secundum hoc est effectus eius in eo, quod habet formam illam nec effectus eius in eo erit distinctus à forma sua, similiter, nec in Deo cum agat per suam essentiam effectus eius in quo non est distinctus ab essentia sua, sed omnino vnũ, & ideo hoc quo cognoscit creaturam non est aliud quam essentia sua, nec tamẽ sequitur quod cognoscẽdo effectum per hoc quod essentiã suam cognoscit, sit aliquis discursus in intellectu eius. tunc enim dicitur solum intellectus de vno in aliud discurrere, quando diuersa apprehensione vtrumque apprehendit, sicut intellectus noster alio actu apprehendit causam & effectum, & ideo effectum per causas cognoscẽs dicitur discurrere in effectum, quando vero non alio actu fertur potentia cognoscitiua in medium, quo cognoscit, & in rem cognitam, tunc non est aliquis discursus in cognitione, sicut visus cognoscens lapidem per speciem lapidis in ipso existentem, vel rem quæ resultat in speculo per speculum, non dicitur discurrere, quia idem est ferri in similitudinem rei & in rem quę per talem similitudinem cognoscitur, hoc modo autem Deus per essentiam suam effectus suos cognoscit, sicut per similitudinem rei cognoscitur res ipsa, & ideo vna cognitione se & alia cognoscit, vt etiam dicit Dionys. 7. cap. de Diuinis nomi. sic dicens: Non igitur Deus propriam habet suiipsius cognitionem aliam quam communem existentia omnia comprehendentem, & ideo nullus discursus est in eius intellectu. Ad quartum dicendum, quod aliquid di- 4
citur proportionatum alicui dupliciter. vno modo, quia inter ea attenditur proportio, sicut dicimus quatuor proportionari duobus, quia se habet in dupla proportione ad duo, alio modo per modum proportionalitatis, vt si dicamus sex & octo esse proportionata, quia sicut sex est duplum ad tria, ita octo ad quatuor, est enim proportionalitas similitudo proportionum, & quia in omni proportione attenditur habitudo adinuicem eorum, quæ proportionari dicuntur aliquem secundum determinatum excessum vnius (super alterum, ideo impossibile est infinitum aliquod proportionari finito per modum proportionis: sed in his quæ proportionata dicuntur, per modum proportionalitatis non attendi tur habitudo eorum adinuicẽ, sed similis habitudo aliquorum duorum ad alia duo: & sic nihil prohibet proportionatum esse infinitum finito: quia sicut quoddam finitum est æquale cuidam finito, ita infinitum est æquale alteri infinito,

Finitum finito proportionari vnquit, sed forte secundũ proportionalitatem.

to, & secundum hunc modum oportet esse proportionatum mediũ ei, quod per ipsum cognoscitur: vt scilicet sicut se habet ad aliquid demonstrandũ, ita se habeat quod per ipsum cognoscitur ad hoc quod demonstretur, & sic nihil prohibet per essentiã diuinã esse medium, quo creatura cognos-
5 scitur. Ad quintum dicendum, quod aliquid intelligitur dupliciter, vno modo in seipso, quado scilicet ex ipsa re intellecta vel cognita formatur acies intuentis, alio modo videtur aliquid in altero, quo cognito & illud cognoscitur. Deus ergo seipsum tantum cognoscit in seipso, alia vero in seipsis cognoscit, sed cognoscẽdo suam essentiam, & secundum hoc Philosophus dixit quod Deus tantũ seipsum cognoscit, cui etiam consonat dictum Diony. 7. cap. de Diuinomi. Deus inquit existentia cognoscit, non scientia quę sit
6 existentium, sed quæ sit suiipsius. Ad sextum dicendum, quod si ratio cognitionis accipiatur ex parte cognoscentis, Deus eadem ratione cognoscit se & alia, quia & idem cognoscens, & idem cognitionis actus, & idem mediũ est cognoscẽdi, si autem accipiatur ratio ex parte rei cognitæ, sic non eadẽ ratione se cognoscit & alia, quia non est eadẽ habitudo sui & aliorũ ad mediũ, quo cognoscit, quia ipse illi medio est idem per essentiã, res autem aliæ per assimilationem, & ideo seipsum cognoscit per essentiam, alia vero per similitudinẽ, idem tamẽ est quod eius est essentia & aliorũ
7 similitudo. Ad septimum dicẽdum, quod ex parte cognoscentis omnino eadem cognitione cognoscit Deus se esse Deum & se esse patrem, sed non est idem quo cognoscit ex parte cogniti, cognoscit enim se esse Deum deitate & se esse patrem paternitate, quæ secundum modum intelligendi
8 non idẽ est, quod deitas, quamuis realiter vnũ sit. Ad octauum, dicendũ quod illud quod est principiũ essendi est etiã principium cognoscendi ex parte rei cognitæ, quia per suã principia res cognoscibilis est, sed illud quo cognoscitur ex parte cognoscentis est similitudo rei, vel principiorũ eius, quæ nõ est principium essendi ipsi rei, nisi forte in practica
9 cognitione. Ad nonum dicendũ, quod similitudo aliquorum duorum adinuicem potest dupliciter attendi, vno modo secundum conuenientiam in ipsa natura, & talis similitudo non requiritur inter cognoscens & cognitũ, immo videmus quandoque, quod quanto talis similitudo est minor, tanto cognitio est perspicacior, sicut minor est similitudo similitudinis, quæ est in intellectu ad lapidem, quam illius quæ est in sensu, cum sit à materia magis remota, & tamen intellectus perspicacius cognoscit, quam sensus. Alio modo quantum ad repræsentationem, & hæc similitudo requiritur cognoscentis ad cognitum. Quãuis igitur sit minima similitudo creaturæ ad Deum secundum conuenientiam in natura, est tamen maxima similitudo secundũ quod expressissimè diuina essentia repræsentaret creaturam, & ideo intellectus diuinus optime rem cognoscit. Ad decimum di-
10 cendum, quod cum dicitur Deus nihil extra se intuetur, intelligendũ est sicut in quo intueatur, non sicut quod intuea-
11 tur, illud enim in quo omnia intuetur, in ipso est. Ad vndecimũ dicendum, q̃ quãuis à linea si diminuatur punctus in actu nihil depereat de lineæ quãtitate, si tamẽ diminuatur à linea q̃ non sit ad punctum terminabilis, peribit lineę substantia, similiter etiã est de Deo, non enim aliquid Deo deperit si eius creatura ponatur non esse, deperit tamẽ perfectioni ipsius si auferatur ab eo potestas producendi creaturam, non autẽ cognoscit res solum secũdum quod sunt in
12 actu, sed etiã secundũ quod sunt in potẽtia eius. Ad duodecimum dicendũ, quod quamuis cognitio nõ sit nisi entis, non tamẽ oportet quod illud quod cognoscitur sit tunc eius in sui natura, quãdo cognoscitur, sicut enim cognoscimus distantia loco, ita cognoscimus distantia tẽpore, vt patet de præteritis, & ita non est inconueniens, si cognitio ponatur
13 de rebus nõ æternis. Ad decimumtertium dicendũ, quod perfectionis nomen, si stricte accipiatur, in Deo non potest poni: quia nihil est perfectum nisi quod est factum, sed ideo nomen perfectionis accipitur magis negatiue, quam positiue, vt dicatur perfectus, quia nihil deest ei ex omnibus, nõ quod sit in eo aliquid quod sit in potẽtia ad perfectionem quod aliquo perficiatur quod sit actus eius, & ideo non est
14 in eo potentia passiua. Ad decimumquartũ dicendũ, quod intelligibile & sensibile non mouent sensum, vel intellectũ, nisi secũdũ quod cognitio sensitiua vel intellectiua à rebus
15 accipitur, nõ est autẽ talis diuina cognitio, & ideo ratio nõ procedit. Ad decimumquintũ dicendum, quod secũdum Philosophũ in 7. Metaphy. & 10. Ethico. delectatio intelle-

Num Deus de rebus propriam & determinatam cognitionem habeat.

ARTIC. IIII.

QVARTO quæritur. Vtrũ Deus de rebus propriam habeat cognitionẽ & determinatã. Et videtur quod 1
nõ, quia sicut dicit Boëtius vniuersale est dum intelligitur, singulare dum sentitur, sed in Deo non est cognitio sensitiua, sed intellectiua tantum: ergo Deus non habet nisi vniuersalem cognitionẽ de rebus. Præterea, si Deus cogno- 2
scit creaturas, aut cognoscit eas pluribus, aut vno: si pluribus, ergo eius scientia plurificatur etiã ex parte cognoscentis, quia id, quo cognoscitur in cognoscente est. Si autẽ vno, cum per vnum nõ possit haberi de multis cognitio propria & distincta, & ita videtur quod Deus non habeat propriam cognitionem de rebus. Præterea, sicut Deus est causa re- 3
rum eo quod eis esse influit, ita ignis est causa calidorũ ex hoc quod eis calorẽ influit, sed si ignis seipsum cognosceret cognoscendo calorem suum non cognosceret alia nisi inquantũ sunt calida, ergo Deus cognoscendo essentiã suam, non cognoscit alia, nisi inquantum sunt entia, sed illud non est habere propriam cognitionẽ de rebus, sed maxime vniuersalem, ergo Deus non habet propriam cognitionem de rebus. Præterea, propria cognitio de re aliqua haberi nõ 4
potest, nisi per speciem quæ nihil maius vel minus concipiat quam in re sit, sicut enim viridis color imperfecte cognosceretur per speciem deficientem ab ipso, scilicet nigri, ita imperfecte cognosceretur per speciem superexcedentem, scilicet albi in quo perfectissime natura coloris inuenitur, vnde & albedo est mensura omnium colorum, vt dicitur in 10. Metaphy. sed quantũ essentia diuina superat creaturam tantum creatura deficit à Deo, cum ergo diuina essentia nullo modo propriè & complete possit cognosci mediante essentia diuina, sed Deus non cognoscit creaturam nisi per essentiam suam, ergo nõ habet propriam cognitionem de creaturis. Præterea, omne mediũ quod facit pro- 5
priam cognitionem de re potest assumi, vt medium demonstrationis ad concludendum illud, sed essentia diuina non

Nihil in intellectu quod nõ prius fuerit in sensu.

Universidad de Deusto
Biblioteca

hoc modo se habet ad creaturã: alias creaturæ essent quandocunque fuit essentia diuina: ergo Deus cognoscens creaturas per essentiam suam nõ habet propriam cognitionem
6 de rebus. Præterea, si Deus cognoscit creaturam, aut cognoscit eam in propria natura, aut in idæa, si in propria natura, tunc propria natura creaturæ est medium, quo Deus cognoscit creaturam: sed medium cognoscẽdi est perfectio cognoscentis: ergo natura creaturæ erit perfectio diuini intellectus, quod est absurdum: si vero in idæa cognoscit creaturam, cum idæa sit magis remota à re, quam essentialia vel accidẽtalia rei, minorem cognitionem habebit de re quam illa quæ per essentialia vel accidentalia rei: sed omnis propria cognitio de re habetur vel per essentialia vel per accidentalia eius: quia etiam accidentia maximam partem conferunt ad cognoscendum quod quid est, vt dicitur in primo de Anima: ergo Deus non habet propriam cognitionem de
7 rebus. Præterea, per medium vniuersale nõ potest haberi propria cognitio de aliquo particulari: sicut per animal nõ potest haberi propria cognitio de homine: sed essentia diuina est medium maxime vniuersale: quia cõmuniter se habet ad omnia cognoscẽda: ergo Deus per essentiam non po-
8 test habere propriam cognitionẽ de creaturis. Præterea, cognitio disponit secundũ medium cognoscendi, ergo propria cognitio non habebitur nisi per proprium medium, sed essentia diuina non potest esse proprium medium cognoscendi hanc creaturã, quia si esset proprium mediũ cognoscendi hanc creaturã, iam alterius non esset proprium medium cognoscẽdi, quod enim inest huic & alteri est cõmune vtrique, & non propriũ alteri: ergo Deus per essentiam suam creaturas cognoscẽs, non habet propriã cognitionẽ
9 de eis. Præterea, dicit Diony. 7. ca. de Diuinis nominibus, quod Deus nosci materialia immaterialiter & multa vnitẽ siue distincta indistincte, sed talis est diuina cognitio qua Deus res cognoscit: ergo Deus habet indistinctam cognitionem de rebus, & ita non proprie cognoscit hoc, aut illud.

Contrã 1. SED CONTRA, nullus potest discernere inter illa, de quibus non habet propriam cognitionem: sed Deus hoc modo creaturas cognoscit quod inter eas discernit: cognoscit enim hanc nõ esse illam, alias non daret singulis suam capacitatem, nec redderet vnicuique secũdum opus suum,
2 iuste de actibus hominum iudicãdo: ergo Deus habet propriam cognitionẽ de rebus. Præterea, nihil imperfectum est Deo tribuendum, sed cognitio qua cognoscitur aliquid in communi, & non in speciali est imperfecta, cum ei aliquid desit: ergo diuina cognitio non est in cõmuni tantum
3 de rebus, sed etiam in speciali. Præterea, secundum hoc accideret Deum, qui est fœlicissimus esse insipientissimum, si non cognosceret hoc de rebus, quod nos cognoscimus: quod pro inconuenienti habet Philosophus in lib. de Anima, & in tertio Metaphysicorum.

CONCLVSIO.

Cum omnia in proprium finem à Deo dirigantur, ab ipso etiam propriè & distinctè cognosci necesse est.

RESP. RESPONDEO dicendum ex hoc ipso, quod Deus res ordinat ad suum finem probari potest, quod Deus propriam cognitionem habet de rebus: quia res aliqua non potest in propriũ finem ordinari per aliquam cognitionem nisi cognoscatur propria eius natura secundum quam habet determinatam habitudinem ad finem illum. Qualiter hoc autem esse possit hoc modo considerandum est: per cognitionem enim causæ cognoscitur effectus secundum hoc quod effectus ex ea cõsequitur, vnde si sit aliqua causa vniuersalis, cuius actio ad aliquem effectum nõ determinetur: nisi mediante aliqua causa particulari, per cognitionem illius causæ cõmunis non habebitur propria cognitio de effectu, sed scietur in communi tãtum, sicut actio Solis determinatur ad productionem huius plantæ mediante vi seminatiua, quæ est in terra, vel in semine: vnde si Sol cognosceret seipsum non haberet cognitionẽ propriam de hac planta, sed communem tantum, nisi cum hoc cognosceret propriam causam eius, & ideo ad hoc quod habeatur propria & perfecta cognitio de aliquo effectu: oportet quod in cognoscente congregentur omnes cognitiones causarũ propriarum & communium, & hoc est quod Philosophus dicit in primo Phys. tũc cognoscere dicimur vnumquodq; cum causas cognoscimus primas & principia prima vsq; ad elementa, id est ad causas proximas, vt Com. exponit, secũdum hoc autem aliquid in cognitione diuina ponimus secũdum quod ipse per essentiã suam est causa eius: sic enim in ipso est, vt cognosci possit: vnde cum ipse sit causa omnium causarum propriarum & cõmunium, ipse per essentiam suam cognoscit omnes causas proprias & cõmunes, quia nihil est in re, per quod determinetur eius natura communis, cuius Deus non sit causa: & ideo per quam rationẽ potest cognoscere communem rerum naturam, per eandem ponetur cognoscere propriam naturam vniuscuiusque & proprias causas. Et hanc rationem assignat Dionysius 7. cap. de Diuinis nominibus sic dicens: si secundũ vnam causam Deus omnibus existentibus esse tradidit, secundum eandem causam scit omnia, & infra. Ipsa enim omnium causa seipsum cognoscens vacat alicubi, si ea, quæ sunt ab ipsa, & quorum est causa, ignorauerit, vacare dicit deficere à causalitate alicuius quod in re inuenitur. quod sequeretur, si aliquid eorum quæ sunt in re ignoraret. Et sic patet ex dictis, quod omnia similia quæ inducuntur ad manifestandum quod Deus per se omnia cognoscit sunt deficientiora, sicut quod iuducitur de puncto, qui si se cognoseret diceretur quod lineas cognosceret, & de luce quod cognoscendo se cognoseret colores, non enim quicquid est in linea, potest reduci in punctum sicut in causam, nec quicquid est in colore ad lucem, vnde punctus cognoscens seipsum non cognosceret lineas nisi in vniuersali, similiter nec lux colorem. Secus autem est de cognitione diuina, vt ex dictis patet.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicẽdum, quod verbũ illud Boëtij intelligendum est de intellectu nostro. non autẽ de intellectu diuino, quia singularia cognoscere potest vt infra dicetur, & tamen intellectus noster singularia non cognoscẽs propriam habet cognitionem de rebus cognoscens eas secundũ propriasrationes speciei: vnde & si etiam intellectus diuinus singularia non cognosceret, nihilominus posset de rebus propriam cognitionẽ habere. Ad secundum dicen-
2 dum, quod Deus cognoscit omnia vno, quod est ratio plurium, scilicet essentia sua, quæ est similitudo rerũ omnium: & quia essentia sua est propria ratio vniuscuiusq; rei, ideo de vnoquoq; propriam cognitionẽ habet. Qualiter autem vnum possit esse multorum ratio propria & communis, sic considerari potest: essentia enim diuina secundũ hoc est ratio alicuius rei, quod res illa diuinam essentiam imitatur, nulla autem res imitatur diuinam essentiam ad plenum, sic enim non posset esse nisi vna imitatio ipsius, nec sua essentia esset per modum istum nisi vnius propria ratio, sicut vna sola est imago patris perfecte cum imitans, scilicet filius, sed quia res creata imperfecte imitatur diuinam essentiam, contingit esse diuersas res diuersimodè imitantes, in quarum nulla est aliquid quod non deducatur à similitudine diuinę essentiæ: & ideo illud quod est propriũ vnicuique rei habet in diuina essentia quod imitetur, & secundum hoc diuina essentia est similitudo rei, quantum ad proprium ipsius rei, & sic est propria ipsius ratio: & eadem ratione est propria alterius & omnium aliorum, est igitur communis omnium ratio, inquantum est res ipsa vna, quam omnia imitantur: sed est propria huius ratio vel illius secundum quod res eam diuersimodè imitantur, & sic propriam cognitionum diuina essentia facit de vnaquaque re inquantum est propria ratio vniuscuiusque. Ad tertium dicen-
3 dum, quod ignis non est causa calidorum quantum ad omne id quod in eis inuenitur, sicut dictum est de essentia diuina, & ideo non est simile. Ad quartum dicendum, quod albedo superabundata vitidi colore quantum ad alterum eorum quod est de natura coloris, scilicet quantum ad lucem, quæ est quasi formale in compositione coloris, & secundum hoc est mensura aliorum colorum: sed in coloribus inuenitur aliquid aliud quod est quasi materiale in ipsis, scilicet terminatio Diaphani, & secundũ hoc albedo non est mensura colorũ, & sic patet quod in specie albedinis nõ est totum quod in aliis coloribus inuenitur, & ideo per speciẽ albedinis nõ potest haberi propria cognitio de quolibet aliorũ colorum: seeus autẽ est de essentia diuina. Et præterea in essentia diuina sunt res aliæ, sicut in causa: alij autẽ colores non sunt in albedine sicut in causa, & ideo non est simile. Ad
5 quintum dicendũ, quod demonstratio est species argumentationis quæ quodã discursu intellectus perficitur. vnde intellectus diuinus qui sine discursu est, non cognoscit per essentiã suã effectus, quasi demõstrando. & si certiorẽ cognitionem habeat de rebus per essentiã suam, quã demonstra-

Vno tantum Deus ipse cognoscit.

to per

to per demonstrationem, si quis etiam eius essentiã cõprehenderet certius per eam singulorum naturã cognosceret, quam per mediũ demonstrationis conclusio cognoscatur nec tamen sequitur quod effectus Dei sint ab æterno, propter hoc quod essentia eius est æterna, quia effectus nõ sunt hoc modo in eius essentia vt semper in seipsis sint, sed vt quandoque sint, quando scilicet diuina sapientia determi-
6 nauit. Ad sextum dicendum, quod Deus cognoscit res in propria natura si ista determinatio referatur ad cognitionẽ ex parte cogniti, si autem loquamur de cognitione cognoscentis, sic cognoscit res in idæa, id est per ideæam quæ est similitudo omnium quæ sunt in re & accidentaliũ & essentialium, quamuis ipsa non sit accidens rei neque essentia eius, sicut & similitudo rei in intellectu nostro nõ est essentialis vel accidentalis ipsi rei, sed similitudo vel essentię vel
7 accidentis. Ad septimum, dicendum quod essentia diuina non est vniuersale medium, quasi vniuersalis forma, sed quasi vniuersalis causa: alio autẽ modo se habet ad faciendam cognitionem rerũ causa vniuersalis, & forma vniuersalis: in forma enim vniuersali est effectus in potẽtia quasi materiali: sicut differentiæ sunt in genere secundũ proportionem qua formæ sunt in materia, vt Porphirius dicit, sed effectus sunt in causa in potentia actiua, sicut domus est in mente artificis vt in potentia actiua, & quia vnumquodque cognoscitur, secundum quod est in actu & non secundum quod est in potentia, ideo hoc quod differentiæ specificãtes genus sunt in genere in potentia, non sufficit ad hoc quod per formã generis habeatur propria cognitio de specie, sed ex hoc quod propria alicuius rei sunt in aliqua causa actiua, sufficit vt per causam illã habeatur cognitio de illa re, vnde per ligna & lapides non cognoscitur domus, sicut cognoscitur per formã suã quæ est in artifice: & quia in Deo sunt proprię cognitiones vniuscuiusque sicut in causa actiua, ideo quamuis sit vniuersale mediũ potest propriam cognitionẽ facere de vnaquaque re. Ad octauum dicendum,
8 quod essentia diuina est & cõmune medium & propriũ, sed
9 non secundũ idem, vt dictũ est. Ad nonum dicendũ, quod cũ dicitur Deus scit distincta indistincte, si Ly. indistincte determinet cognitionẽ ex parte cogniti, sic verum est, & sic intelligit Dio. quia ipse vna cognitione omnia distincta cognoscit, si autem determinet cognitionem ex parte cogniti, sic falsa est. Deus enim cognoscit distinctionem vnius rei ab alia, & cognoscit id per quod vnum ab alio distinguitur, vnde propriã cognitionẽ habet de vnoquoque.

Essentia diuina mediũ est ad alia cognoscenda vniuersalis causa.

Num Deus singularia cognoscat.

ARTIC. V.

Primum. QVINTO quæritur. Vtrum Deus cognoscat singularia. Et videtur quod non. Intellectus enim noster singularia non cognoscit, quia est à materia separatus: sed intellectus diuinus est multo magis separatus à materia quam noster: ergo singularia non cognoscit. Sed dicendum, quod intellectus noster non habet hoc solum quod singularia non cognoscat, quia est immaterialis: sed quia abstra-
2 hit à rebus cognitionem. Sed contra, intellectus noster non accipit à rebus nisi mediante sensu, vel imaginatione: per prius ergo à rebus accipiũt sensus & imaginatio quam intellectus, & tamen per sensum & imaginationẽ singularia cognoscuntur: ergo illa non est ratio quod intellectus singularia non cognoscat: quia cognitionem à rebus accipit. Sed dicendũ quod intellectus accipit à rebus formã pe-
3 nitus depuratam, non autẽ sensus & imaginatio. Sed contra, depuratio formæ in intellectu receptæ, nõ est ratio quare intellectus singularia non cognoscat ratione termini à quo, imo secundum hoc magis deberet cognoscere, quia secundum hoc totã assimilationẽ suam trahit, quod à re recipit, relinquitur ergo quod depuratio formæ nõ impedit cognitionẽ singularis, nisi secundũ terminum ad quem qui est puritas quam in intellectu habet: sed ista puritas formæ est tantum propter immunitatẽ intellectus à materia, ergo ista est sola ratio quare intellectus noster singularia nõ cognoscit: quia est à materia separatus, & sic habetur propositum
4 quod Deus singularia non cognoscat. Præterea, si Deus cognoscit singularia, oportet quod omnia cognoscat: quia eadem est ratio de vno & de omnibus: sed non cognoscit omnia: ergo nulla probatio mediæ, sicut dicit Augu. in Enchiri. melius est multa nescire quam scire, scilicet vilia, sed inter singularia multa sunt vilia: cũ ergo quod melius est, sit in Deo reponendum, videtur quod nõ omnia singularia cognoscat. Præterea, omnis cognitio fit per assimilatio-
5 nem cognoscentis ad cognitũ, sed nulla est assimilatio singularium ad Deum, quia singularia sunt mutabilia & materialia, & multa alia huiusmodi habent quorum contraria penitus sunt in Deo, ergo Deus singularia non cognoscit.

Præterea, quicquid Deus cognoscit perfecte cognoscit, 6
sed perfecta cognitio non habetur de re nisi quãdo cognoscitur eo modo quo est, cum ergo Deus non cognoscat singulare eo modo quo est, quia singulare materialiter est, Deus autem immaterialiter cognoscit, videtur quod Deus non possit perfecte singularia cognoscere, & ita nullo modo cognoscit. Sed dicendum, quod perfecta cognitio requirit vt cognoscens cognoscat rem eo modo quo est, vt modus accipiatur, ex parte cogniti, non autem si accipiatur ex
parte cognoscentis. Sed contra, cognitio fit per applica- 7
tionem cogniti ad cognoscentem, ergo oportet quod idem sit modus cogniti & cognoscentis, & sic prædicta distinctio
nulla videtur. Præterea, secundum Philosophum si ali- 8
quis vult inuenire rem aliquam oportet quod aliquam cognitionem de ea præhabeat, nec sufficit quod per formam communem habeat, nisi forma illa per aliquid cõtrahatur, sicut aliquis seruum amissum quærere non posset conuenienter, nisi aliquam notitiam de ipso præhabuisset, quia non cognosceret quando etiam inueniret eum, nec sufficeret quod sciret eum esse hominẽ, quia sic eum à cæteris non discerneret, sed oportet quod habeat aliam notitiam per ea quæ sunt in propria: si igitur Deus debet cognoscere aliquid singulare, oportet quod forma cõmunis per quam cognoscit, scilicet essentia sua per aliquid cõtrahatur, cum ergo non sit aliquid in ipso per quod contrahi possit, videtur quod ipse singularia non cognoscat. Sed dicendum, quod illa species per quam Deus cognoscit, ita est cõmunis quod tamen est propria vnicuique. Sed contra, proprium & 9
commune adinuicem opponuntur, ergo non potest esse vt
idem sit forma communis & propria. Præterea, cognitio 10
visus non determinat ad aliquid determinatum per lucem quæ est medium in visu, sed determinatur per obiectum quod est res ipsa colorata, sed in diuina cognitione essentia eius est mediũ quo res cognoscit, quia essentia eius se habet, sicut medium cognitionis & sicut lux quædã per quam omnia cognoscũtur, vt etiam dicit Dionysius septimo cap. de Diuinis nominibus, ergo eius cognitio nullo modo determinatur ad aliquod singulare, & sic singularia non cognoscit. Præterea, scientia cum sit qualitas est talis for- 11
ma per cuius variationem mutatur subiectum, sed ad variationem scitorũ mutatur scientia, quia si te sedente sciam te sedere: te surgente scientiam amisi, ergo ad variationem scitorum mutatorum mutatur sciens, sed Deus nullo modo mutari potest, ergo singularia quæ sunt variabilia, ab eo scita esse non possunt. Præterea, nulla potest scire singulare, 12
nisi sciat illud per quod singulare cõpletur, sed id per quod completur singulare inquantum huiusmodi est materia, Deus autem materiam non cognoscit, ergo nec singularia, probatio mediæ, quædam sunt vt dicit Boëtius, & Commentator, in secundo Metaphysicorum quæ sunt nobis difficilima ad cognoscendum propter defectum nostrum, sicut ea quæ sunt manifestissima in natura, vt substantiæ immateriales, quædam vero quæ non cognoscuntur propter sui defectum, sicut illa quæ habent minimum de esse vt motus & tempus & vacuum & huiusmodi, sed materia prima habet minimum de esse, ergo Deus materiam non cognoscit, cum de se sit incognoscibilis. Sed dicendum, quod quamuis sit incognoscibilis intellectui nostro, est tamen cognoscibilis intellectui diuino. Sed contra, intellectus 13
noster cognoscit rem per similitudinem acceptam à re, sed intellectus diuinus per similitudinem quæ est causa rei, sed maior conuenientia requiritur inter similitudinem quę est causa & rem ipsam, quam inter ipsam & aliam similitudinem, cum ergo defectus materiæ sit in causa, vt non possit esse in intellectu nostro, tanta similitudo quæ sufficiat ad eius cognitionem, multo fortius erit in causa vt non sit in intellectu diuino similitudo materiæ ad ipsam cognoscẽdam. Præterea, secundum Algazel. hæc est ratio quare 14
Deus cognoscat seipsum, quia tria quæ ad intelligendum requiruntur, scilicet substantia intelligens quæ sit à materia separata & intelligibile separatum à materia, & vnio vtriusque in Deo inueniuntur, ex quo habetur quod nihil intelligitur nisi inquantum est à materia separatum,

Universidad de Deusto
Biblioteca

sed singulare inquantum huiusmodi non est à materia separatum, ergo singulare non potest intelligi. Præterea, cognitio media est inter cognoscentem & obiectum, & quanto cognitio magis à cognoscente desilit, tanto imperfectior est, quandocunque autem in aliquid cognitio fertur, quod est extra cognoscentem in aliud desilit, cum ergo cognitio diuina sit perfectissima, non videtur quod cognitio eius sit de singularibus, quæ sint extra ipsum. Præterea, cognitionis actus sicut dependet à potẽtia cognoscitiua, ita essentialiter dependet ab obiecto cognoscibili, sed inconueniens est ponere quod actus diuinæ cognitionis, qui est sua essentia, ab aliquo extra se essentialiter dependeat, ergo inconueniens est dicere quod cognoscit singularia quæ sunt extra ipsum. Præterea, nihil cognoscitur nisi secundum modum quo est in cognoscente vt Boëtius dicit in quinto de Consolatione, sed res sunt in Deo immaterialiter, & ita absque concretione materiæ & conditionum ipsius, ergo non cognoscit ea quæ à materia dependent sicut sunt singularia.

Contra. SED CONTRA dicitur 1. Corinth. 15. Tunc cognoscam sicut & cognitus sum. ipse autem Apostolus qui loquebatur, quoddam singulare erat. ergo singularia à Deo sunt cognita. Præterea, res cognoscuntur à Deo inquantum ipse est causa earum, vt ex prædictis patet. sed ipse est causa singularium, ergo singularia cognoscit. Præterea, impossibile est cognoscere naturam instrumenti, nisi cognoscatur id ad quod instrumentum est ordinatum: sed sensus sunt quædam potentiæ instrumentaliter ordinatæ ad cognitionẽ, si ergo Deus singularia nõ cognosceret, etiam naturam sensus ignoraret, & per consequens etiam naturam intellectus humani, cuius formæ in imaginatione existentes sunt obiectum, quod est absurdum. Præterea, potentia Dei & sapientia adæquantur, ergo quicquid subest potentiæ, subest eius scientiæ, sed potentia eius se extendit ad productionem singularium, ergo & scientia eius se extendit ad cognitionem eorundem. Præterea, sicut supra dictum est, Deus habet cognitionem de rebus propriam, & distinctam, sed hoc non esset, nisi sciret ea quibus res adinuicem distinguuntur, ergo cognoscit singulares cognitiones cuiuslibet rei secundum quas vna res ab alia distinguitur, ergo cognoscit singularia in sua singularitate.

CONCLVSIO.

Cognoscit Deus singularia, non in vniuersali, aut in vniuersalibus causis, sed secundum propriam & sui singularem naturam.

RESP. *Opinio. Commen. & eius reprobatio.* RESPONDEO dicendum, quod circa hoc multipliciter est erratum: Quidam enim vt Commen. in secundo Metaphysic. dicit, Negauerunt Deum singularia cognoscere, nisi forte in vniuersali: volentes naturam intellectus diuini ad mensuram nostri intellectus coarctare. Sed hic error per rationem Philosophi destrui potest, qua contra Emped. inuenitur in primo de Anima, & in tertio Metaphys. si enim, vt ex dictis Emped. sequebatur Deus aliquid ignoraret quod alij cognoscebant, sequeretur Deum esse insipientissimum, cum tamen ipse sit sœlicissimus, ac per hoc sapientissimus, similiter etiam si ponatur Deus singularia ignorare, quæ nos omnes cognoscimus. Et ideo alij dixerunt, vt Auic. & sequaces eius, quod Deus vnumquodque singuiatium cognoscit, quasi in vniuersali. dum cognoscit omnes causas vniuersales, ex quibus singulare producitur: sicut si quis Astrologus cognosceret omnes motus cœli, quod distãtias cœlestium corporum, cognoscere t vnamquamque eclipsim, quæ futura est vsque ad centum annos, non tamen cognosceret eam inquãtum est singulare quoddam vt sciret eam nunc esse, vel non esse, sicut rusticus cognoscit dum eam videt: & hoc modo ponunt Deum singularia cognoscere. non quasi singularem naturam eorum inspiciat, sed per positionem causarum vniuersaliũ. Sed etiam hæc positio stare non potest: quia ex causis vniuersalibus non consequuntur nisi formæ vniuersales, si nõ sit aliquid quod formæ indiuidentur: ex formis autem vniuersalibus congregatis quotcunque fuerint, non constituitur aliquid singulare, quia adhuc collectio illarum formarum potest intelligi in pluribus esse, & ideo si aliquis modo supradicto per causas vniuersales ecclipsim cognosceret, nihil singulare, sed vniuersale cognosceret tãtum. vniuersalis enim effectus proportionatur causæ vniuersali, particularis autem particulari, & sic remanet prædictum inconueniens, quod Deus singularia ignoraret. Et ideo simpliciter concedendum est, quod Deus singularia cognoscat solum in vniuersalibus causis: sed etiam vnumquodque secũdum propriam & singularem sui naturam. Ad cuius euidentiam sciendum, quod scientia diuina, quam de rebus habet, cõparatur scientiæ artificis, eo quod est causa omnium rerum sicut ars artificiatorum, artifex autem secũdum hoc cognoscit artificiatum per formam artis quam habet apud secundum, quod ipsam prodicit, artifex autem non producit artificiatum nisi secundum formam, quia materiam natura præparauit, & ideo artifex per artẽ suam non cognoscit artificiata, nisi ratione formæ, omnis autẽ forma de se vniuersalis est, & ideo ædificator per artem suam cognoscit quidem domum in vniuersali, non autem hanc vel illam, nisi secũdum quod per sensum eius notitiam habuit, sed si forma artis esset productiua materiæ sicut est formæ, per eam cognoscerет artificiatum & ratione formę & ratione materię, & ideo cum indiuiduationis principium sit materia, non solum cognosceret ipsam secundum naturam vniuersalem, sed etiam inquantum est singulare quoddam: vnde cum ars diuina sit productiua non solum formæ sed materiæ, in arte sua non solum existit ratio formæ, sed etiam materiei, & ideo res cognoscit & quantum ad materiam & quantum ad formam, vnde non solum vniuersalia sed etiam singularia cognoscit. Sed tunc restat dubium, cum omne quod est in aliquo sit in eo per modum eius, in quo est, & ita similitudo rei nõ sit in Deo nisi immaterialiter, vnde est, quod intellectus noster ex hoc ipso quod immaterialiter recipit formas rerum, singularia non cognoscit. Deus autem cognoscit, Cuius ratio manifeste apparet, si consideretur diuersa habitudo, quam habent ad rem similitudo rei, quæ est in intellectu nostro, & similitudo rei, quæ est in intellectu diuino. illa enim quæ est in intellectu nostro, est accepta à re secundum quod res agit in intellectum nostrum, agendo per prius in sensu: materia autem propter debilitatem sui esse, quia est in potentia ens tantum, non potest esse principium agendi: & ideo res, quæ agit in animam nostram, agit solum per formam: vnde similitudo rei, quæ imprimitur in sensum, & per quosdam gradus depurata, vsque ad intellectũ pertingit est tantum similitudo formæ, sed similitudo rei, quæ est in intellectu diuino est factiua rei, res autẽ siue forte debile esse participet, hoc non habet nisi à Deo, & secundum hoc similitudo omnis rei in Deo existit, quod res illa à Deo esse participet: vnde similitudo immaterialis, quæ est in Deo non solum est similitudo formæ, sed materiæ, & quia ad hoc quod aliquid cognoscatur, requiritur quod similitudo eius sit in cognoscente, non autem quod sit per modum quo est in re, inde est quod intellectus noster non cognoscit singularia, quorum cognitio ex materia dependet, quia non est in eo similitudo materiæ, non autem hoc quod similitudo sit in eo immaterialiter, sed intellectus diuinus, qui habet similitudinem materiæ, quamuis immaterialiter, potest singularia cognoscere.

Determinatio propria.

Quomodo intellectus quo est singularia cognoscere non secũdum.

Opinio. Auic. & suorũ sequacium & eius reproba tio.

AD PRIMVM dicendum, quod intellectus noster cum hoc quod separatus à materia habet cognitionem acceptam à rebus, ideo nec naturaliter recipit, nec similitudo materiæ esse potest, & propter hoc singularia non cognoscit, secus autem est de intellectu diuino, vt dictum est. Ad secundum dicendum, quod sensus & imaginatio sunt vires organis affixæ corporalibus, & ideo similitudines rerum recipiuntur in eis materialiter, id est cum materialibus conditionibus quamuis absque materia ratione cuius singularia cognoscunt, secus autem est de intellectu diuino, & ideo ratio non sequitur. Ad tertium dicendum, quod ex termino depurationis contingit quod immaterialiter recipiatur forma, quod non sufficit ad hoc quod singulare non cognoscatur, sed ex principio, huius actionis contingit quod similitudo materiæ in intellectu non recipiatur, sed formæ tantum, & ideo ratio non sequitur.

Ad primũ.

Ad quartum dicendum, quod omnis notitia secundum se de genere bonorum est, sed per accidens contingit quod notitia quorũdam vilium, mala sit, vel ex eo quod est actio turpis actus alicuius, & secundum hoc quædam scientiæ sunt prohibitæ, vel ex hoc quod per quasdam scientias aliquis à melioribus retrahitur & sic quod in se est bonum efficitur alicui malum, quod in Deo contingere non potest. Ad quintum dicendum, quod ad cognitionem non requiritur similitudo conformitatis in natura, sed similitudo

tudo repræsentationis tantum: sicut per statuã aureum ducimur in memoriam alicuius hominis, ratio autẽ procedit ac si similitudo conformitatis naturæ ad cognitionem requireretur. Ad sextum dicendum, quod perfectio cognitionis consistit in hoc vt cognoscatur res esse, eo modo quo est, non vt modus rei cognitæ sit in cognoscente, sicut sæpe supra dictum est. Ad septimum dicendum, quod applicatio cogniti ad cognoscentem quæ cognitionem facit, non est intelligenda per modum identitatis, sed per modum cuiusdam repræsentationis: vnde non oportet quod sit idem modus cognoscentis & cogniti. Ad octauum dicendum, quod ratio illã procederet si similitudo qua Deus cognoscit, esset ita communis quod non esset singularis propria, cuius contrarium supra ostensum est. Ad nonum dicendum, quod idem secundum idem non potest esse commune & proprium: qualiter autem essentia diuina per quam Deus cognoscit omnia sit similitudo communis omnium, & tamen propria singulis supra expositum est. Ad decimum dicendũ, quod in visu corporali est duplex medium: scilicet sub quo cognoscit, quod est lumen, & hoc medio nõ determinatur visus ad aliquod determinatũ obiectum, est & aliud mediũ quo cognoscit, scilicet similitudo rei cognitæ, & hoc medio determinatur visus ad speciale obiectum, essentia autem diuina in cognitione diuina, qua cognoscit res, tenet locum vtriusque, & ideo propriam cognitionẽ de singulis rebus facere potest. Ad vndecimum dicendum, quod scientia Dei nullo modo variatur secũdum variationem scibiliũ: ex hoc enim contingit quod nostra scientia ex rerum variatione variatur, quia alia & alia cõceptione cognoscit res præsentes præteritas vel futuras: & idẽ est quod Socrate non sedẽte illa cognitio quæ habebatur de eo quod sederet efficitur falsa, sed Deus eodẽ intuitu cognoscit res vt præsentes præteritas vel futuras, vnde eadem veritas in intellectu eius remanet qualitercunque res varietur. Ad duodecimum dicendum, quod illa quæ habent deficiẽs esse secundũ hoc deficiunt à cognoscibilitate intellectus nostri: quod deficiunt à ratione agendi, non autẽ ita est de intellectu diuino, qui non accipit scientiam à rebus, vt ex dictis patet. Ad decimumtertium dicẽdum, quod in intellectu diuino qui est causa materiæ, potest esse similitudo materiæ, quasi in ipsam imprimens: non autem in intellectu nostro potest esse similitudo, quæ sufficiat ad materiæ cognitionem, vt ex dictis patet. Ad decimumquartum dicẽdum quod quamuis singulare inquantum huiusmodi nõ possit à materia separari, tamẽ potest cognosci per similitudinem à materia separatam: quæ est materiæ similitudo, sic enim & si sit separata à materia secundum esse, non tamen separata secundum repræsentationem Ad decimumquintũ dicendum, quod actus diuinæ cognitionis non est aliquid diuersum ab eius essentia, cum in eo sit idẽ intellectus & intelligere: quia sua actio est sua essentia, vnde per hoc quod cognoscit aliquid extra se eius cognitio non potest dici dilliliẽs vel desluens. Et præterea nulla actio cognitiuæ virtutis potest dici fluens vel dissiliẽs, sicut sunt actus virtutum naturaliũ, qui procedunt ab agente in patiens, quia cognitio nõ dicit affluxũ à cognoscente in cognitũ, sicut est in actionibus naturalibus, sed magis dicit existentiam cogniti in cognoscente. Ad decimumsextum dicendum, quod actus cognitionis diuinæ nullã dependentiã habet ad cognitum, relatio enim quæ importatur in diuina cognitione nõ importat dependẽtiã ipsius cognitionis ad cognitum, sed magis econuerso ipsius cogniti ad cognitionẽ: sicut econuerso relatio quæ importatur nomine scientiæ designat dependentiam nostræ scientiæ à scibili: nec hoc modo se habet actus ad obiectum sicut ad potentiam cognoscitiuam, substantificatur enim in esse suo per potẽtiam cognoscitiuam: non autem per obiectum, quia actus est in ipsa potẽtia, sed non in obiecto. Ad decimumseptimũ dicẽdum, quod hoc modo aliquid cognoscitur secundũ quod est in cognoscente repræsentatum, & non secundum quod est in cognoscente existens, similitudo enim in vi cognoscitiua existens non est principium cognitionis rei secundum esse quod habet in potentia cognoscitiua, sed secundũ relationẽ quã habet ad rem cognitã, & inde est quod nõ per modum quo similitudo rei habet esse in cognoscente res cognoscitur, sed per modum quo similitudo in intellectu existens est repræsentatiua rei: & ideo quamuis similitudo diuini intellectus habeat esse immateriale, quia tamen est similitudo materiæ est principium cognoscendi materialia, & ita singularia.

Num intellectus humanus singularia cognoscat.

ARTIC. VI.

SEXTO quæritur, vtrum intellectus humanus singularia cognoscat. Et videtur quod sic: intellectus enim humanus cognoscit abstrahẽdo formam à materia: sed abstractio formæ à materia non aufert ei particularitatem, quia etiam in Mathematicis quæ sunt à materia abstracta, est considerare particulares lineas: ergo intellectus noster per hoc quod immaterialis est, non impeditur quin singularia cognoscat. Præterea, singularia nõ distinguuntur secundum quod conueniunt in natura communi, quia participatione speciei plures homines sunt vnus homo, si ergo intellectus noster nõ cognoscit nisi vniuersalia, tunc intellectus noster non cognoscit distinctionem vnius singularium ab alio, & sic intellectus noster non dirigeretur in operabilibus in quibus per electionem dirigimur, quæ distinctionẽ vnius ab altero præsupponit. Sed dicendum quod intellectus noster singularia cognoscit, inquantũ applicat formã vniuersalem ad aliquod particulare. Sed contra, intellectus noster non potest applicare vnum ad aliud nisi vtrumque præcognoscat: ergo cognitio vniuersalis & singularis præcedit applicationem vniuersalis ad singulare, non ergo applicatio prædicta potest esse causa quare intellectus noster singulare cognoscat. Præterea, secundum Boëtium in quinto de Consolatione philosophiæ, quicquid potest virtus inferior potest superior, sed vt ipse ibidem dicit, intellectus est supra imaginationem & imaginatio supra sensum: ergo cum sensus singulare cognoscat, & intellectus noster singulare cognoscere poterit.

Primum.

Contra. SED CONTRA est quod Boëtius dicit, singulare est dum sentitur, vniuersale dum intelligitur.

CONCLVSIO.

Intellectus humanus singularia per se non cognoscit, sed per accidens, seu per reflexionem.

RESP. RESPONDEO dicendum, quod quælibet actio sequitur conditionem formæ agentis, quæ est principiũ actionis: sicut calefactio mensuratur secũdum modum caloris: similitudo autem cogniti, qua informatur potẽtia cognoscitiua, est principium cognitionis secundum actum, sicut calor calefactionis: & ideo oportet, vt quælibet cognitio sit per modum formæ, quæ est in cognoscente: vnde cũ similitudo rei, quæ est in intellectu nostro, accipiatur vt leparata à materia, & ab omnibus materialibus conditionibus, quæ sunt indiuiduationis principia: relinquitur, quod intellectus noster per se loquendo singularia non cognoscat, sed vniuersalia tantum: omnis enim forma inquãtum huiusmodi vniuersalis est: nisi forte sit forma subsistẽs, quæ ex hoc ipso quod subsistit, incommunicabilis est. Sed per accidens contingit quod intellectus noster singulare cognoscit, vt enim Philosophus dicit in tertio de Anima, phãtasmata se habent ad intellectum nostrum sicut sensibilia ad sensum: vt colores, qui sunt extra animam ad visum: vnde sicut species, quæ est in sensu abstrahitur à rebus ipsis & per eam cognitio sensus continuatur ad ipsas res sensibiles, ita intellectus noster abstrahit speciem à phantasmatibus, & per eam cognitio eius quodammodo ad phantasmata continuatur. Sed tamen tantum interest, quod similitudo quæ est in sensu abstrahitur à re vt ab obiecto cognoscibili, & ideo res ipsa per illam similitudinem recte cognoscitur, similitudo autem quæ est in intellectu, non abstrahitur à phantasmate sicut ab obiecto cognoscibili, sed sicut à medio cognitionis, per modum, quo sensus noster accipit similitudinem rei, quæ est in speculo dum fertur in eam, non vt in rem quandam, sed vt in similitudinem rei, vnde intellectus noster non directè ex specie quam suscipit fertur ad cognoscendum phantasma, sed ad cognoscendum rem cuius est phantasma: sed tamen per quandam reflexionem redit etiam in cognitionem ipsius phantasmatis dum considerat naturam actus sui & speciei per quam intuetur, & eius à quo speciem abstrahit, scilicet phantasmatis: sicut per similitudinem, quæ est in visu à speculo accepta directè fertur visus in cognitionem rei speculatæ: sed per quandam reuersionem fertur per eandem in ipsam similitudinem, quæ est in speculo. Inquantum ergo intellectus noster per similitudinem, quam accepit à phantasmate reflectitur in ipsum phantasma, à quo speciem abstrahit,

RESP.

Universidad de Deusto
Biblioteca

quod est similitudo particularis, habet quandam cognitionem de singulari secundum continuationem quandam intellectus ad imaginationem.

Ad primũ. Principium diuiduationis.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod duplex est materia à qua fit abstractio, scilicet materia intelligibilis & sensibilis, vt patet in 7. Meta. & dico intelligibilem, vt quæ consideratur in natura cõtinui: sensibilem autem sicut materia naturalis: vtraque autem dupliciter accipitur, scilicet vt signata, & vt non signata, & dicitur signata secundũ quod consideratur cum determinatione dimensionum harum, scilicet vel illarum, non signata autem quæ sine determinatione dimensionum cõsideratur. Secundũ hoc igitur est sciendum, quod materia signata est indiuiduationis principium à qua abstrahit omnis intellectus secundũ quod dicitur abstrahere ab hic & nunc, intellectus autem naturalis non abstrahit à materia sensibili non signata: considerat enim hominem & carnem & os, in quorum diffinitione cadit sensibilis materia non signata: sed à materia sensibi totaliter abstrahit intellectus Mathematicus, non autem à materia intelligibili non signata. Vnde patet quod abstractio quæ est communis omnium intellectuum facit formam vniuersalem. Ad secundum dicendum, quod secundum Philosophum in tertio de Anima, non solum intellectus est mouens in nobis, sed etiam phantasma: per quod vniuersalis cognitio intellectus ad particulare operabile applicatur, vnde intellectus est quasi mouens remotum, sed ratio particularis, & phantasmata sunt mouẽs proximum. Ad tertium dicendum, quod homo cognoscit singularia per imaginationem & sensum, & ideo potest applicare vniuersalem cognitionem quæ est in intellectu ad particulare, non enim proprie loquendo sensus aut intellectus cognoscunt, sed homo per vtrunque, vt patet in primo de Anima. Ad quartum dicendum, quod illud quod potest virtus inferior, potest etiam superior: non tamen eodem modo, sed nobiliori, vnde eandem rem quam cognoscit sensus cognoscit & intellectus, nobiliori modo tamen. quia immaterialiter, & sic non sequitur quod sicut sensus singulare cognoscat, quod intellectus cognoscat.

Num intellectus diuinus quæcunque cognoscit præcipuè singularia, cognoscat nunc esse, vel non esse, ita quod attingat enunciabilia.

ARTIC. VII.

SEPTIMO quæritur, vtrum Deus cognoscat singulare nũc esse vel non esse, propter positionem Auic. superius factam: & hoc est quærere, vtrum cognoscat enũciabilia, & præcipuè circa singularia. *Primum.* Et videtur quod nõ, quia intellectus diuinus semper se habet secundum eandem dispositionem, & singulare secundum quod nunc est, & nunc non est, habet diuersam dispositionem: ergo intellectus diuinus non cognoscit singulare nunc esse & nunc non esse.

2 Præterea, inter potentias animæ illæ quæ æqualiter se habent ad rem præsentem & absentem, vt imaginatio, non cognoscũt an res nunc sit vel non sit: sed hoc cognoscunt illæ potentiæ quæ non sunt rerum absentium, sicut præsentium, sicut sensus: sed intellectus diuinus eodem modo se habet ad res præsentes & absentes: ergo non cognoscit res nunc esse vel non esse, sed cognoscit earum naturam simpliciter.

3 Præterea, secundum Philosophum in sexto Physicorum, compositio quæ significatur cum dicitur aliquid esse vel non esse, non est in rebus sed intellectu nostro tantum: sed in intellectu diuino non potest esse aliqua compositio. ergo non cognoscit rem esse vel non esse.

4 Præterea, Ioan. primo dicitur, Quod factum est in ipso vita erat, quod exponens Augustinus dicit, quod res creatæ sunt in Deo sicut arca in mente artificis, sed artifex per similitudinem arcæ, quam habet in mente sua, non cognoscit an arca sit vel non sit: ergo nec Deus cognoscit singulare esse vel non esse.

5 Præterea, quanto aliqua cognitio est nobilior tanto diuinæ est cognitioni similior, sed cognitio intellectus comprehendentis diffinitiones rerum est nobilior, quam sensitiua cognitio: quia intellectus diffiniens ad interiora rei progreditur, sed sensus circa exteriora versatur, cum igitur intellectus diffiniens non cognoscat an res sit vel non sit, sed naturam rei simpliciter, sensus autem cognoscat, videtur quod iste modus cognitionis sit Deo maxime attribuendus qua cognoscitur rei natura simpliciter: sine hoc quod sciatur res esse vel non esse. ergo nec Deus cognoscit singulare nunc esse vel non esse. Præterea, Deus cognoscit 6 rem vnamquanque per idæam rei quæ est apud ipsum, sed illa idea æqualiter se habet ad rem siue sit siue non sit, aliàs per eum futura non cognoscerentur ab eo, ergo Deus non cognoscit an res sit vel non sit.

SED CONTRA, quanto aliqua cognitio est perfectior, tanto plures conditiones in re cognita cõprehendit, sed diuina cognitio est perfectissima, ergo cognoscit rem secundum omnem cognitionem eius, & ita cognoscit eam esse vel non esse. *Contra.1.* Præterea, vt ex prædictis patet Deus habet propriam & distinctam cognitionem de rebus, sed non distincte cognosceret res nisi distingueret rem, quæ est, ab ea quæ non est, ergo scit rem esse vel non esse. 2

CONCLVSIO.

Cognoscit intellectus diuinus de quocunque singulari qui nunc est, vel non est: omniaque enunciabilia contra de ipsis formari possunt, vel de vniuersalibus, vel de indiuiduis, differenter tamen ab humano intellectu.

RESP. RESPONDEO dicendum, quod sicut essentia vniuersalis alicuius speciei se habet ad omnia per se accidentia illius speciei, ita se habet essentia singularis ad omnia accidentia propria illius singularis, cuiusmodi sunt omnia accidentia in eo inuenta, quia per hoc quod in ipso indiuiduantur, efficiantur ei propria. intellectus autem cognoscens essentiam speciei per eam comprehendit omnia per se accidẽtia illius speciei. quia secundum Philosophum omnis demonstrationis, per quam accidentia propria de subiecto concluduntur, principium est, quod quid est. vnde & cognita propria essentia alicuius singularis, cognoscuntur omnia accidẽtia singularia ipsius. Quod intellectus noster non potest. Sed de essentia singulari est materia signata à qua intellectus noster abstrahit: & poneretur in eius diffinitione, si singulare diffinitionem haberet. sed intellectus diuinus, qui est apprehensor materiæ, comprehendit non solum essentiam vniuersalem speciei, sed etiam essentiam singularem vniuscuiusque indiuidui, & ideo cognoscit omnia accidentia & communia toti speciei & generi & propria vnicuique singulari, inter quæ vnum est tempus, in quo inuenitur vnumquodque singulare in rerum natura, secundum cuius determinationem dicitur nunc esse vel non esse. Et ideo Deus cognoscit de vnoquoque singulari, quod nunc est vel non est, & cognoscit omnia alia enunciabilia quæ formari possunt, vel de vniuersalibus vel de indiuiduis. Sed tamen differenter se habet circa hoc intellectus diuinus ab intellectu nostro, quia intellectus noster diuersas conceptiones format ad cognoscendum subiectum & accidens: & ad cognoscendum diuersa accidentia, & ideo discurrit de cognitione substantiæ ad cognitionem accidentis, & iterum ad hoc quod inhærentiam vnius ad alterum cognoscat, componit alteram speciem cum altera, & vnit ea quodammodo, & sic in seipso enunciabilia format. Sed intellectus diuinus per vnum, scilicet essentiam suam cognoscit omnes substantias & omnia accidentia, & ideo nec discurrit de substantia in accidens, neque componit vnum cum altero, sed loco eius quod in intellectu nostro est compositio specierum in intellectu diuino, est omnimoda vnitas, & secundum hoc complexa incomplexe cognoscit, sicut multa simpliciter & vnitè & materialia immaterialiter.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicẽdum, quod intellectus diuinus secundum vnum & idem cognoscit omnes dispositiones quæ possunt variari in re, & ideo semper in vna dispositione manens ipse cognoscit omnes dispositiones rerum qualitercũque variatarum. Ad secundum dicendum, quod similitudo quæ est in imaginatione, est similitudo ipsius rei tantum, non autem est similitudo ad cognoscendum tempus in quo res inuenitur, secus autem est de intellectu diuino, & ideo non est simile. Ad tertium dicendum, quod loco compositionis quæ est in intellectu nostro, est vnitas in intellectu diuino, compositio autem est quædam imitatio vnitatis: vnde & vnio dicitur: & sic patet quod Deus non componendo verius essentialia cognoscit, quam ipse intellectus componens & diuidens.

Ad quartum dicendum, quod arca est quæ in mente artificis, non est similitudo omnium quæ possunt arcæ conuenire

uenire: & ideo non est simile de cognitione artificis & de cognitione diuina. Ad quintum dicendum, quod qui cognoscit diffinitionem cognoscit enunciabilia in potentia quæ per diffinitionem demonstrantur: in intellectu autem diuino non differt esse in actu & posse, vnde ex quo cognoscit essentias rerum, statim comprehendit omnia accidentia quæ consequuntur. Ad sextum dicendum, quod illa idæa quæ est in mente diuina pro tanto se habet simpliciter ad rem in quacũque dispositione sit, quia est similitudo rei secundum omnem eius dispositionem, & ideo cognoscit de re in quacunque dispositione.

Num Deus non entia cognoscat.

ARTIC. VIII.

Primum. OCTAVO quæritur, vtrum Deus cognoscat non entia, & quæ nec sunt, nec erunt nec fuerunt. Et videtur quod nõ, quia sicut dicit Dionysius in quinto capite de Diuinis nominibus, cognitiones non sunt nisi existentium: sed illud, quod nec est nec erit, nec fuit, nõ est aliquo modo exi 2 stens: ergo de eo cognitio Dei esse non potest. Præterea, omnis cognitio est per assimilationẽ cognoscentis ad cognitum, sed intellectus diuinus nõ potest assimilari ad non 3 ens, ergo non potest cognoscere non ens. Præterea, cognitio Dei est de rebus per idæas: sed nõ entis non est idæa: 4 ergo Deus non cognoscit non ens. Præterea, quicquid Deus cognoscit est in verbo eius: sed sicut dicit Anselmus in Monol. eius quod nec est nec fuit nec erit nõ est aliquod 5 verbum: ergo talia Deus non cognoscit. Præterea, Deus non cognoscit nisi verum: sed verum & ens conuertuntur: ergo ea, quæ non sunt, Deus non cognoscit.

Contra. SED CONTRA, Roma. 4. vocat ea, quæ non sunt, tanquam ea quæ sunt: sed non vocaret nõ entia nisi cognosceret: ergo cognoscit non entia.

CONCLVSIO.

Ea non entia, quæ sunt, fuerunt, vel erunt practica cognitione Deus cognoscit, quæ vero non sunt nec fuerunt vel erunt: speculatiuæ qui nec sunt, Deus cognoscit.

RESP. RESPONDEO dicendum, quod Deus habet cognitionem de rebus creatis per modum, quo artifex cognoscit artificiata, qui est artificiatorum causa: vnde in cõtraria habitudine habet se illa cognitio ad res cognitas & nostra cognitio, nostra enim cognitio, quia est à rebus accepta naturaliter est posterior rebus, cognitio autem creatoris de creaturis & artificis de artificiatis naturaliter præcedit res cognitas: remoto autem priori remouetur posterius: sed non econuerso: & inde est, quod scientia nostra de rebus naturalibus esse non potest, nisi res ipsæ præexistant, sed apud intellectum diuinum vel artificis indifferenter est cognitio rei, siue sit, siue non sit. Sed sciendum, quod artifex de operabili habet duplicem cognitionem, scilicet speculatiuam & practicam, speculatiuam quidem siue Theoricam cognitionem habet, cum rationes operis cognoscit sine hoc quod ad operãdum per intentionem applicet: sed tunc proprie habet practicam cognitionem quando extendit per intentionẽ rationes operis ad operationis finem: & secundum hoc medicina diuiditur in Theoricam & practicam, vt Auic. dicit, ex quo patet, quòd cognitio artificis practica sequitur cognitionem eius speculatiuã, cum practica efficiatur per extensionem speculatiuæ ad opus: remoto autem posteriori remanet prius: patet igitur quod apud artificẽ potest esse cognitio alicuius artificiati, quandoque quidem quod facere disponit, quãdoque vero quod facere nunquam disponit, vt cum confingit aliquam formam artificiati vel artificij quod facere non intendit: hoc autem artificiatum, quod facere nunquam disponit, non semper intuetur vt in potentia sua existens, quia quandoque excogitat tale artificium ad quod faciendum vires ei non suppetunt: sed considerat ipsum in fine suo, prout scilicet videt quod posset ad talem finem per tale artificium deuenire, quia secundum Philosophum in sexto & septimo Ethicorum fines in operabilibus sunt sicut principia in speculatiuis: vnde sicut conclusiones cognoscuntur in principiis, ita artificiata in finibus. Patet ergo quod Deus potest cognitionem habere aliquorum nõ entium, & horum quidem quorundam habet quasi practicam cognitionem, scilicet quæ sunt, vel fuerunt, vel erunt, quę ex eius scientia secundum eius dispositionem prodeunt: quorundam vero quæ nec fuerunt, nec sunt, nec erunt: quæ scilicet nunquam facere disposuit, habet quidem speculatiuã cognitionem, & quamuis possit dici, quod intueatur ea in sua potentia, quia nihil est quod ipse non possit, tamen accommodatius dicitur quod intuetur ea in sua bonitate, quæ est finis omnium quæ ab eo fiunt, fecũdum scilicet quod intuetur multos alios modos esse communicationis propriæ bonitatis, quam sit communicata rebus existentibus præteritis, præsentibus vel futuris: quia omnes res creatæ eius bonitatem æquare non possunt quantumcunque de ea participare videantur.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendum, quòd illa quæ nec fuerunt, nec sunt, nec erunt sunt aliquo modo existentia in potentia Dei sicut in principio actiuo, vel in bonitate eius sicut in causa finali. Ad secundum dicendum, quòd cognitio quæ accipitur à rebus cognitis consistit in assimilatione passiua, per quam cognoscens assimilatur rebus cognitis prius existentibus: sed cognitio quæ est causa rerum cognitarum consistit in assimilatione actiua per quam cognoscens assimilat sibi cognitum: & quia Deus potest sibi assimilare illud quod nondum est sibi assimilatum: ideo potest etiam non entis cognitionem habere. Ad tertium dicẽdum, quòd si idæa sit forma cognitionis practicæ sicut magis est in communi vsu loquentium, sic nõ est idæa nisi eorum vel fuerunt, vel sunt, vel erunt. Si autem sit forma etiam speculatiuæ cognitionis sic nihil prohibet etiã aliorum, quæ non sunt, nec fuerunt, nec erunt, esse idem. Ad 4 quartum dicendum, quod verbum nominat potentiam operatiuam patris, per quam scilicet omnia operatur, & ideo ad ea tantum se extendit verbum ad quæ se extendit diuina operatio: vnde & in Psal. dicitur, Dixit & facta sunt, quamuis enim verbum alia cognoscat non tamẽ est aliorum verbum. Ad quintum dicendum, quod illa quæ nec fuerunt, 5 nec sunt, nec erunt, secundum hoc habent veritatem secundum, quod habent esse, prout scilicet in suo principio actiuo vel finali sunt, & sic etiam cognoscuntur à Deo.

Num Deus infinita cognoscat.

ARTIC. IX.

Primum. NONO quæritur vtrum Deus sciat infinita. Et videtur quod non, quia vt dicit August. duodecimo de Ciuitate Dei, Quicquid scitur scientis comprehensione finitur, sed infinitum secundum quod infinitum finiri non potest, ergo infinitum à Deo nescitur. Sed dicendũ quod Deus scit infinita scientia simplicis notitiæ, non autem scientia visionis. Sed contra, omnis scientia perfecta comprehendit, & per consequens finit id quod scit, sed sicut scientia vi- 2 sionis in Deo est perfecta: ita scientia simplicis notitiæ: ergo sicut scientia visionis nõ potest esse infinitorum, ita nec scientia simplicis notitiæ. Præterea, quicquid Deus cognoscit, per intellectum cognoscit, sed cognitio intellectus visio dicitur. ergo quicquid Deus cognoscit, scit per scientiam visionis. ergo per scientiam visionis nescit infinita. ergo nullo modo scit infinita. Præterea, omnia quæ sunt cognita à Deo sunt, & sunt actu in eo, si ergo infinita sunt scita à Deo infinitæ rationes erunt actu in ipso, quod videtur impossibile. Præterea, quicquid Deus scit 5 perfectè cognoscit: sed nihil perfectè cognoscitur nisi cognitio cognoscentis pertranseat vsque ad vltima rei. ergo quicquid Deus cognoscit quodammodo pertransit illud, sed infinitum nullo modo potest pertransiri, neque à finito neque ab infinito. ergo Deus infinita nullo modo cognoscit. Præterea, quicunque intueatur aliqua suo intuitu finit 6 illa, sed quicquid Deus cognoscit intuetur. ergo quod infinitum ab eo cognosci non potest. Præterea, si scientia Dei 7 est infinitorum, ipsa etiam erit infinita: sed hoc esse non potest, cum omne infinitum sit imperfectum, vt probatur tertio Physicorum. ergo scientia Dei nullo modo est infinitorum. Præterea, quod repugnat diffinitioni infiniti, nullo 8 modo potest infinito attribui: sed cognosci repugnat diffinitioni infiniti, quia infinitum est cuius quantitatem accipientibus semper est aliquid vltra accipere: vt dicitur in tertio Physicorum illud autem quod cognoscitur oportet à cognoscente accipi: nec plene cognoscitur cuius aliquid est extra cognoscentem, & sic patet, quod diffinitioni infiniti repugnat quod plene ab aliquo cognoscatur, cũ ergo quicquid Deus cognoscit plene cognoscat Deus, infinita non cognoscet. Præterea, scientia Dei est mensura rei scitæ, 9

Quæritur hic etiam de humano intellectu.

Universidad de Deusto
Biblioteca

sed infiniti non potest esse aliqua mensura: ergo infinitum
10 non cadit sub scientia Dei. Præterea, nihil aliud est mensuratio, quam certificatio de mensurati quantitate: si ergo Deus cognosceret infinitum, & sic sciret quantitatem eius, & mensuraret ipsum, quod est impossibile: quia infinitum inquantum infinitum est immensum: ergo Deus non cognoscit infinitum.

Contra.1. SED CONTRA, Sicut dicit Augustinus vndecimo de Ciuitate Dei, quamuis infinitorũ numerorum nullus sit numerus, non est tamen incomprehensibilis ei cuius scientiæ non est numerus: ergo Deus potest scire infinita. Præterea, cum Deus nihil faciat incognitum, quicquid potest
2 facere sciet, sed Deus potest facere infinita: ergo potest
3 scire infinita. Præterea, ad intelligendum aliquid requiritur immaterialitas ex parte intelligentis & ex parte intellecti, & coniunctio vtriusque: sed intellectus diuinus in infinitum est immaterialior, quam aliquis intellectus creatus: ergo in infinitum est magis intellectiuus: sed intellectus creatus potest in potentia infinita cognoscere: ergo
4 diuinus poterit cognoscere infinita in actu. Præterea, Deus scit quæcunque sunt, erunt vel fuerunt: sed si mundus in infinitum duraret nunquam generatio finiretur, & sic erunt singularia infinita, hoc autem esset Deo possibile: ergo non est impossibile ipsum cognoscere infinita.
5 Præterea, sicut dicit Comment. in vndecimo Metaphysicorum omnes proportiones & formæ quæ sunt in potentia in prima materia sunt in actu in primo motore, cui etiã consonat quod Augustinus dicit, quòd rationes seminales sunt in prima materia, sed rationes causales sunt in Deo, sed in prima materia sunt infinitæ formæ in potentia, eo quod eius potẽtia passiua est infinita: ergo & in primo motore scilicet Deo sunt infinita in actu: sed quicquid est in actu in eo ipse cognoscit: ergo Deus cognoscit infinita.
6 Præterea, August. 15. de Ciuitate Dei contra Academicos disputans, qui negabant aliquid esse verum, ostendit quod non solum est numerosa multitudo verorum, sed etiam infinita per reduplicationem intellectus supra seipsum, vel etiam dictionis, vt si ego dicam verum, verum est me dicere verum & verum est me dicere verum, & sic in infinitum, sed omnia vera Deus cognoscit: ergo Deus cognoscit infinita, Præterea, quicquid est in Deo Deus est: ergo scientia Dei est ipse Deus: sed Deus infinitus est quod nullo modo comprehenditur: ergo & scientia eius est infinita: ergo ipse infinitorum scientiam habet.

CONCLVSIO.

Deus infinita actu cognoscit, non tamen infinita quod eius essentiam, qua illa attingit adæquent: humanus autem intellectus in potentia infinita cognoscit.

RESP. Opinio.1. RESPONDEO dicendum, quòd sicut dicit Augustinus 15. de Ciuitate Dei. Quidã volentes iudicare de intellectu diuino per modum intellectus nostri dixerunt, quod non potest cognoscere infinita, sicut nec nos: & ideo, cum ponerent eum cognoscere singularia, etiam cum hoc ponerent mundum æternum, sequebatur quod esset reuolutio eorundem secundum numerum in diuersis seculis quod penitus est absurdum. Vnde dicendum, quòd *Reprobatio. Opi. vera.* Deus infinita cognoscit, vt potest ostendi ex his quæ sunt supra determinata. Cum enim ipse sciat non solum quæ fuerunt, vel sunt, vel erunt: sed etiam omnia, quæ nata sunt eius bonitatem participare, cum huiusmodi sint infinita, eo quod sua bonitas est infinita: relinquitur quod ipse infinita cognoscit, quod qualiter sit considerandum est. Sciendum est igitur, quod secundum virtutem medij cognoscendi cognitio ad multa vel pauca se extẽdit. Sicut similitudo quæ recipitur in visu, est determinata secũdum particulares conditiones rei, vnde est ductiua in cognitionem vnius rei: sed similitudo rei accepta in intellectu, est absoluta à particularibus conditionibus: vnde cum sic eleuatur, est ductiua in plura. Et quia vna forma vniuersalis nata est ab infinitis singularibus participari: inde est quod intellectus noster quodammodo infinita cognoscit: sed quia illa similitudo, quæ est in intellectu, non ducit in cognitionẽ singularium quantum ad ea, quibus singularia adinuicem distinguuntur, sed solum quantum ad naturam communem inde est quod intelliguntur per speciem, quam habet apud se: nõ ergo est cognoscitiuus infinitorũ, nisi in potentia, sed medium illud, quo Deus cognoscit, scilicet essentia sua, est infinitorum similitudo, quę ipsam imitari possunt, nec tantum quantum ad id quod commune est eis, sed etiam quantum ad ea quibus adinuicem distinguuntur, vt ex præcedentibus patet: vnde diuina scientia efficaciam habet ad infinita cognoscendum. Quomodo autem actu infinita cognoscit: hoc modo considerandum est: nihil enim prohibet infinitum esse aliquid vno modo, & alio modo finitum, vt si aliquod corpus esset quidem longitudine infinitum, sed latitudine finitum: & similiter potest esse in formis, vt si aliquod corpus infinitum ponamus esse album, quantitas albedinis extensiua secundum quam dicitur quanta per accidens erit infinita: quantitas autem per se, scilicet intensiua nihilominus esset finita. Et similiter est de quacunque alia forma corporis infiniti: quia omnis forma recepta in aliqua materia finitur ad modum recipientis, & ita non habet intẽsionem infinitam. Infinitum autem sicut repugnat cognitioni, ita & repugnat transitioni, infinitum enim nec cognosci nec transiri potest, nihilominus tamen si aliquid moueatur super infinitum, non per viam infinitatis suæ, transiri poterit, sicut quod est in infinitum longitudine, & latitudine finitum, pertransiri potest latitudine, sed non longitudine: ita etiam si aliquod infinitum cognoscatur per viam per quã est infinitũ, nullo modo perfecte cognosci potest: si autẽ cognoscatur per viam finiti, sicut perfecte cognosci poterit: quia enim infiniti ratio congruit quantitati secundum Philosophum in primo Physico. omnis autem quantitas de sui ratione habet ordinem partium, sequitur quod tunc infinitum per modum infiniti cognoscitur, quando apprehenditur pars post partem: vnde si sic intellectus noster debeat cognoscere corpus album, nullo modo cognoscere poterit ipsum perfecte, nec albedinem eius, si autem cognoscat naturam albedinis vel corporeitatis, quæ inuenitur in corpore infinito: sic cognoscet infinitum perfectè quantum ad omnes partes eius, non tamen per viam infiniti: & sic possibile est, vt intellectus noster quodammodo infinitum cõtinuum perfecte cognoscat, sed infinita discrete nullo modo, eo quod non potest per vnam speciem multa cognoscere: & inde est quod si multa debet considerare, oportet quod vnũ post alterum cognoscat: & ita quantitatem discretam per viam quantitatis continuę cognoscat: vnde si cognosceret infinitam multitudinem in actu sequeretur, quod cognosceret infinitum per viam infiniti, quod est impossibile. Sed diuinus intellectus per vnam speciem cognoscit omnia: vnde simul & vno intuitu est eius cognitio de omnibus, & sic nõ cognoscit multitudinem secundum ordinem partium multitudinis, & sic potest infinitam multitudinem cognoscere non per viam infiniti: si enim per viam infiniti cognosceret, vt acciperet partem multitudinis post partem, nunquã veniret ad finem, vnde non perfecte cognosceret: vnde concedo simpliciter, quòd Deus cognoscit actu infinita absolutè, nec ipsa infinita adæquantur intellectui eius, sicut ipse à se cognitus suum intellectum adęquat, quia essentia in infinitis creatis est finita, quasi intẽsiue, sicut albedo in corpore infinito, essentia autem Dei est infinita omnibus modis: & secundum hoc omnia infinita sunt Deo finita, & sunt comprehensibilia ab ipso.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendum, quòd secundum hoc dicitur aliquid finiri à sciente, quia scitur quod intellectũ scientis non accedit, vt aliquid eius sit extra intellectum scientis, sic enim habet se ad intellectum scientis per modum finiti, nec est inconueniens hoc accidere de infinito, quod non per viam infiniti scitur. Ad secundũ dicendũ, quòd scientia simplicis notitiæ & visionis nullam differentiam importãt ex parte scientis, sed solum ex parte rei scitæ: dicitur enim scientia visionis in Deo ad similitudinem visus corporalis, qui res extra se positas intuetur: vnde per scientiam visionis Deus scire non dicitur, nisi quæ sunt extra ipsum, quæ sunt vel præsentia vel præterita vel futura, sed scientia simplicis notitiæ vt supra probatum est, etiam est eorum quæ nec sunt, nec erunt, nec fuerunt, nec alio modo scit Deus ista & illa: vnde non est ex parte scientiæ quod Deus infinita non videat, sed ex parte ipsorum visibilium quæ non sunt: si vero esse ponerentur infinita vel actu vel successiuè, proculdubio ea Deus cognosceret scientia visionis. Ad tertium dicendum, quòd visus proprie est quidam corporalis sensus: vnde si nomen visionis ad immaterialem cognitionem transferatur: hoc non erit nisi

meta

metaphoricè: in talibus autem locutionibus secundum diuersas similitudines in rebus repertas diuersa est veritatis ratio: vnde nihil prohibet aliquando omnem scientiam diuinam visionem dici: aliquando vero solam illam quæ est
4 præsentium præteritorum & futurorum. Ad quartum dicendum, quod ipse Deus per suam essentiam est similitudo rerum omnium & propria vniuscuiusque: vnde in Deo non dicuntur esse plures rationes rerum nisi secundum diuersos respectus eius ad diuersas creaturas, qui quidem respectus sunt relationes rationis tantum: non autem est incõueniens relationes rationis multiplicari in infinitum, vt Auic. dicit
5 in Metaphysica sua. Ad quintum dicendum: quod pertransitio importat motum de vno in aliud, & quia Deus nõ discurrendo cognoscit omnes partes infiniti, siue continui siue discreti, sed vno simplici intuitu perfecte infinitum cognoscit, nec tamen infinitum intelligendo pertransit. Ad
6 7 sextum dicendum, sicut ad primum. Ad septimum dicendum, quod ratio illa procedit de infinito priuatiue dicto: quod solum in quantitatibus inuenitur, omne enim priuatiue dictum est imperfectum, non autem procedit de infinito negatiue dicto: quomodo Deus infinitus dicitur: hoc enim perfectius est, vt aliquid per nihil terminetur.
8 Ad octauum dicendum, quod ratio illa probat quod infinitum cognosci non potest per viam infiniti, quia quãcunque partem quantitatis eius acceperis cuiuscunque mensuræ semper erit aliquid accipere de ipso. sed Deus non hoc modo cognoscit infinitum vt transeat de parte in partem.
9 Ad nonum dicendum, quod illud quod est infinitũ quantitate habet esse finitum, vt dictum est: & secundum hoc di-
10 uina scientia potest esse infiniti mensura. Ad decimum dicendum, quod ratio mensurationis consistit in hoc quod fiat certitudo de quantitate alicuius determinata: sic autem Deus infinitum non cognoscit, vt sciat aliquam eius quantitatem determinatam: quia eam non habet: vnde non repugnat rationi infiniti quod ad Deo sciatur.

Num infinita Deus efficere possit.

ARTIC. X.

Primum. DECIMO quæritur, & fuit quæstum incidẽter, vtrum Deus possit facere infinita. Et videtur quod sic, rationes enim in mente diuina existentes sunt factiuæ rerum, nec vna impedit aliam à sua actione, cum ergo sint infinitæ rationes in mente diuina, possunt ex eis consequi in-
2 finiti effectus diuina potentia exequente. Præterea, potentia creatoris in infinitum excedit potentiam creaturæ, sed de potentia creaturæ, est vt producantur infinita successiue: ergo simul Deus potest producere infinita. Præterea,
3 frustra est potentia quæ non reducitur ad actum, & maxime si ad actum reduci non possit, sed potentia Dei infinitorum est. ergo frustra esset talis potentia, nisi actu posset facere infinita.

Contra.1. SED CONTRA est quod Seneca dicit, Idæa est exemplar rerum quæ naturaliter fiunt, sed non possunt naturaliter esse infinita, & ita nec fieri, vt videtur, quia quod non potest esse, nec fieri, ergo in deo infinitorum non erit idæa: sed Deus nihil potest operari nisi per idæam, ergo Deus non potest operari infinita. Præterea, cum dicitur Deus creare res, nihil nouum ex parte creantis ponitur, sed ex parte creaturæ tantum, vnde hoc idem videtur esse dictu Deum creare res, quod res exire in esse à Deo, ergo eadem ratione Deum posse creare res, idem est quod res exire in esse à Deo, sed res infinitæ non possunt fieri, quia non est in creatura potentia ad actum infinitum, ergo nec Deus potest infinita actu facere.

CONCLVSIO.

Si quippiam infinitum actu esse possit, id efficere Deus posset.

RESP. RESPONDEO dicendum, quod dupliciter inuenitur infiniti distinctio: vno modo distinguitur per potentiam & actum: & dicitur infinitum potentia, quod semper in successione consistit, vt in generatione corporum & in diuisione continui, in quibus omnibus est potentia ad infinitum semper vno post aliud accepto: actu autem infinitum, sicut si poneremus lineam terminis carentem. Alio modo distinguitur infinitum in per se & per accidens, cuius distinctionis intellectus hoc modo patet: infiniti enim ratio, vt dictum est, quantitati congruit, quantitas autem per prius dicitur de discreta quantitate, quam de continua: & ideo ad videndum qualiter sit per se & per accidẽs infinitum considerandum est: quod multitudo quandoque requiritur per se, quandoque vero per accidẽs tantum: per se quidem multitudo requiritur, vt patet in causis ordinatis & effectibus, quorum vnum habet dependentiam essentialem ad aliud: sicut anima mouet calorem naturalem: quo mouentur nerui & musculi, quibus mouentur manus, quæ mouẽt baculum, quo mouetur lapis: in his enim quodlibet posteriorum per se dependet à quolibet præcedentium: sed per accidens multitudo inuenitur, quando omnia, quæ in multitudine continentur, quasi loco vnius ponuntur, & indifferenter se habent siue sit vnum, siue multa, siue pauciora, sicut si ædificator facit domum in cuius factione plures serrę consumuntur successiuè, multitudo serrarum non requiritur ad factionẽ domus, nisi per accidens, ex hoc quod vna non potest semper durare, nec differt aliquid ad domũ quotcunque ponantur, vnde nec vna earum habet dependentiam ad aliam: sicut erat quando multitudo requirebatur per se. Secundum hoc ergo de infinito variæ opiniones *Opinio anti quorum phi losophorum & reproba tio.* processerunt. Quidam enim antiqui philosophi posuerunt infinitum in actu non solum per accidens, sed per se volẽtes quod infinitum esset de necessitate eius quod ponebant principium, vnde etiam processum causarum in infinitum ponebant. Sed hanc opinionem Philosophus reprobat in 2. Meta. & in tertio Phys. Alij vero Aristotelem sequentes *Opinio ali quorum se quentium Arist.* concesserunt, quod infinitum per se inueniri nõ potest neque in actu, neque in potentia: quia non est possibile quod aliquid essentialiter dependeat ab infinitis: sic enim eius esse nunquam compleretur, sed infinitum per accidens potuerunt non solum esse in potentia, sed in actu: vnde Algazel in sua Metaphysica, ponit animas humanas à corporibus separatas esse infinitas, quia hoc secundũ ipsum sequitur, ex hoc quod mundus secundum ipsum est æternus: nec hoc inconueniens reputat, eo quod animarum adinuicem non est aliqua dependentia: vnde in multitudine illarum animarum non inuenitur infinitum nisi per accidens. Qui- *Opi. cõment.* dam vero posuerũt quod infinitum actu, nec per se nec per accidens esse potest, sed solum infinitum in potentia, quod in successione consistit: vt dicitur in tertio Phys. & hæc est positio Comment. in secundo Meta. Sed hoc quod infinitũ *Determino tio sua.* esse actu non possit, potest contingere ex duobus, vel quia esse actu repugnat infinito ex hoc ipso, quod infinitum est, vel propter aliquid aliud, sicut moueri repugnat triangulo plumbeo, non quia triãgulus, sed quia plumbeus: si ergo infinitum actu esse possit secũdum rei naturam secundum eam opinionem, vel si etiam esse non possit impediente aliquo alio, quam ipsa ratione infiniti, dico quod Deus potest facere infinitum actu esse, si autem actu esse repugnet infinito secundum rationem suam, tunc Deus hoc facere non potest, sicut non potest facere hominem esse animal irrationale, quia hoc esset cõtradictoria simul esse. Vtrum *Habetur quotlibet cõclusio. arti. 1.* autem esse actu repugnet infinito secundũ rationem suam vel non, quia incidenter hoc motum est discutiẽdum aliâs, relinquatur ad præsens.

AD argumenta autem vtriusque partis respondendum.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendum, quòd rationes quæ sunt in mente diuina, non producũt se in creatura secundũ modum quo sunt in Deo, sed secundum modum, quem patitur ratio creaturæ: vnde quãuis sunt immateriales, tamẽ ex eis res in esse materiali producuntur: si ergo de ratione infiniti sit q̃ non sit simul in actu, sed in successione, vt Philosophus dicit: tunc rationes infinitæ, quæ sunt in mente diuina non possunt se in creaturis conficere omnes simul, sed secundum successionem, & sic non sequitur esse infinita actu. Ad secundum dicendum, quòd virtus creaturæ dicitur aliquid non posse dupliciter, vno modo ex virtutis defectu, & tunc de eo quod creatura non potest recte arguitur quod Deus possit. Alio modo ex eo quod illud quod creaturæ impossibile dicitur in seipso quandam repugnantiam continet, & hoc sicut nec creaturæ sic nec Deo est possibile, vt contradictoria esse simul, & de talibus erit impossibile infinitum esse actu, si esse actu rationem infiniti repugnet. Ad tertium dicendum, quòd frustra est quod non pertingit finem ad quem est, vt dicitur secundo Physic. vnde ex hoc quod potentia non reducitur ad actum, non dicitur esse frustra, nisi inquantum effectus eius, vel ipse actus diuersus ab ea existens est potentiæ finis: nullus autẽ

diuinæ

Universidad de Deusto
Biblioteca

diuinæ potentiæ effectus est finis ipsius, nec actus eius est diuersus ab eo: & ideo ratio non procedit.

Ad primū. sic cōtrariū.

AD PRIMVM vero quod obiicitur in contrarium dicendum, quòd quamuis secundum naturam non possint esse infinita simul: possunt tamen fieri, quia esse infiniti nō consistit in simul essendo, sed est sicut ea quæ sunt in fieri: vt dies & agon, vt in tertio Physicorum dicitur: nec tamen sequitur quod Deus sola illa potest facere quæ naturaliter fiunt: idæa enim secundum prædictam assignationem accipitur secundum practicam cognitionem quæ est ex hoc quod determinatur a diuina voluntate ad actum: potest autem Deus voluntate sua multa alia facere quam quæ ab
2 ipso determinata sunt. Ad secundum dicendum, quòd quamuis in creatione nihil sit nouum nisi quod est ex parte creaturæ: tamen creationis nomen, non solum hoc importat, sed etiam quod est ex parte Dei: significat enim diuinam actionem quæ est sua essentia, & cōnotat effectum qui est in creatura qui est accipere esse à Deo: vnde non sequitur quod Deum creare posse aliquid idem sit quod aliquid posse creari ab ipso: aliàs antequam creatura esset nihil creare potuisset, nisi creaturæ potentia præexisteret, quod est ponere materiam æternam: vnde quamuis potentia creaturæ non sit ad hoc quod sint infinita actu, non ex hoc remouetur quin Deus possit infinita actu facere.

Num scientia, æquiuocè de Deo & nobis dicatur.

ARTIC. XI.

primum. VNDECIMO quæritur, vtrum scientia æquiuoce prædicetur de Deo & nobis. Et videtur quod sic, vbicunque enim est communitas vniuocationis vel analogiæ ibi est aliqua similitudo: sed inter creaturam & Deum nulla potest esse similitudo: ergo non potest esse aliquid commune vtriq; secundum vniuocationē vel secundum analogiam: si ergo nomen scientia de Deo & nobis dicitur: hoc erit æquiuoce tantum: probatio mediæ. Esa. 40. dicitur. Cui similem fecistis Deum? quasi dicat, nullus ei similis esse po
2 test. Præterea, vbicunque est similitudo, ibi est aliqua cōparatio, sed Dei ad creaturam nulla potest esse comparatio, cum creatura sit finita, & Deus infinitus: ergo nulla
3 potest esse similitudo eorum: & sic idem quod prius. Præterea, vbicunque est aliqua comparatio, ibi oportet esse aliquam formam, quæ secundum magis vel minus vel æqualiter à pluribus habeatur: sed hoc non potest dici de Deo & creatura, eo quod sic esset aliquid Deo simplicius: ergo inter ipsum & creaturam non est aliqua comparatio, & ita nec similitudo nec communitas nisi æquiuocationis tan-
4 tum. Præterea, maior est distantia eorum quorum nulla est similitudo quam quorum est similitudo aliqua: sed inter Deum & creaturam est infinita distantia: quia nulla
5 maior esse potest: & sic idem quod prius. Præterea, maior distantia est creaturæ ad Deum, quam entis creati ad non ens: cum ens creatum non excedat non ens nisi secundum quantitatem suæ entitatis, quæ non est infinita: sed enti & non enti nihil potest esse commune, nisi secundum æquiuocationem tantum, vt dicitur in tertio Metaphysicorum, vtputa si id quod vocamus hominem, alij vocent non hominem: ergo nec Deo & creaturæ potest aliquid esse com-
6 mune, nisi secundum æquiuocationem puram. Præterea, in omnibus analogis ita est quod vel vnum ponitur in diffinitione alterius, sicut ponitur substantia in diffinitione accidentis & actus in diffinitione potentiæ, vel aliquid idē ponitur in diffinitione vtriusque, sicut sanitas animalis ponitur in diffinitione sani, quod dicitur de vrina & cibo, quorum alterum est conseruatiuū, alterum significatiuum sanitatis: sed creaturæ & Deus non hoc modo se habent, neque quod vnum ponatur in diffinitione alterius, neque quod aliquid idem ponatur in diffinitione vtriusque, eo quod sic Deus diffinitionem haberet: ergo videtur quod nihil secūdum analogiam dici possit de Deo & creaturis, & ita testatur quod pure æquiuocè dicatur quicquid de eis
7 communiter dicitur. Præterea, magis differt substantia & accidens, quam duæ species substātiæ: sed idem nomen impositum ad significeandum duas species secundum propriam vtriusque rationem, purè æquiuocè de his dicitur, sicut hoc nomen canis de cœlesti latrabili & marino: ergo multo fortius si vnum nomen imponatur substantiæ & accidenti: sed nostra scientia est accidens: diuina autem substantia: ergo nomen scientiæ de vtraque pure dicitur æqui-

uoce. Præterea, scientia nostra non est nisi quædam ima- 8
go diuinæ scientiæ, sed nomen rei non conuenit imagini nisi æquiuoce: ergo scientia æquiuoce dicitur de scientia Dei & nostra.

Contra.1.

SED CONTRA est quod Philosophus dicit in quin to Metaphysicorum quod id est perfectum simpliciter, in quo omnium generum perfectiones inueniuntur: & hoc est Deus, vt Commentator ibi dicit: sed perfectiones aliorum generum non dicerentur inueniri in ipso, nisi aliqua similitudo esset perfectionis ipsius ad aliorum genetum perfectiones: ergo creaturæ ad eum est aliqua similitudo: nō ergo purè æquiuoce dicitur scientia vel quicquid aliud
1 dicitur de creatura & de Deo. Præterea, Genes. 1. dicitur. Faciamus hominem ad similitudinem & imaginem nostram: ergo est aliqua similitudo creaturæ ad Deum.

CONCLVSIO.

Scientia, quæ Deo & nobis attribuitur, non vniuoce, vel æquiuoce, sed analogice dicitur.

RESP. RESPONDEO dicendum, quòd impossibile est aliquid vniuoce prædicari de creatura & Deo: in omnibus enim vniuocis cōmunis est ratio nominis vtrique eorum, de quibus nomen vniuoce prædicatur: & sic quantum ad illius nominis rationē vniuoca in aliquo æqualia sunt: quamuis secundū esse vnum altero possit esse prius, vel posterius, sicut in ratione numeri omnes numeri sunt æquales, quāuis secundū nomē rei vnus altero prior sit: creatura autē, quantumcunq; imitetur Deum, non potest pertingere ad hoc, vt eadē ratione aliquid sibi conueniat & Deo: illa enim quæ secundum eandem rationem sunt in diuersis, sunt eis communia secundum rationem substātiæ, siue quidditatis: sed sunt distincta secundum esse: quicquid autem est in Deo, hoc est suum propriū esse, sicut enim essentia in eo est idem quod esse, ita scientia idem est quod scientem esse in eo: vnde cum esse, quod est proprium vnius rei, non possit alteri communicari: impossibile est quod creatura pertingat ad eandem rationem habendi aliquid quod habet Deus sicut impossibile est quod ad idem esse perueniat, similiter etiam in nobis esse: si enim in Petro non differret homo & hominem esse, impossibile esset quod homo vniuoce diceretur de Petro & Paulo, quibus est esse diuersum: nec tamē potest dici, quòd omnino æquiuocè prædicetur quicquid de Deo & creatura dicitur: quia si non esset aliqua conuenientia creaturæ ad Deum secundum rem: sua essentia non esset creaturarum similitudo, & ita cognoscendo essentiam suam non cognosceret creaturas: similiter etiam nec nos ex rebus creatis in cognitionē Dei peruenire possemus, nec nominum quæ creaturis aptantur, vnum magis de eo dicendū esset quam aliud: quia ex æquiuocis non differt quodcunque nomen imponatur, ex quo nulla rei conuenientia attenditur. Vnde dicēdum est, quod nec omnino vniuoce, nec purè æquiuoce nomen scientiæ de scientia Dei & nostra prædicatur, sed secundum analogiam, quod nihil est aliud dictu, quam secundum proportionem, conuenientia enim secundum proportionem potest esse duplex, & secundum hoc duplex attenditur analogiæ communitas: est enim quædam conuenientia inter ipsa, quorum est adinuicem proportio, eo quod habent determinatam distātiam vel aliam habitudinem adinuicem, sicut binarius cum vnitate, eo quod est eius duplum: conuenientia etiam quandoque attenditur duorum adinuicem, inter quæ non sit proportio, sed magis similitudo duarum adinuicem proportionum, sicut senarius cōuenit cum quaternario ex hoc quod sicut senarius est duplum ternarij, ita quaternarius binarij. prima ergo conuenientia est proportionis, secunda autem proportionalitatis: vnde & secundum modum primæ conuenientiæ inuenimus aliquid analogice dictum de duobus, quorum vnum ad alterum habitudinem habet, sicut ens dicitur de substantia & accidente ex habitudine, quam substantia & accidens habent, & sanum dicitur de vrina & animali, ex eo quod vrina habet aliquam similitudinem ad sanitatem animalis. Quandoque vero dicitur aliquid analogicè secundo modo conuenientiæ, sicut nomen visus dicitur de visu corporali & intellectu, eo quod sicut visus est in oculo: ita intellectus est in mente. Quia ergo in his, quæ primo modo analogice dicūtur, oportet esse aliquam determinatam habitudinem inter ea, quibus est aliquid per analogiam commune, impossibi

Causalitati.

possibile est aliquid per hunc modum analogiæ dici de Deo & creatura, quia nulla creatura habet talem habitudinem ad Deum, per quam possit diuina perfectio determinari. Sed in alio modo analogiæ nulla determinata habitudo attenditur inter ea, quibus est aliquid per analogiā commune: & ideo secundum illum modum nihil prohibet aliquod nomen analogice dici de Deo & creatura. Sed tamen hoc dupliciter contingit: quandoque enim illud nomen importat aliquid ex principali significatione in quo non potest attendi conuenietia inter Deum & creaturam, etiam modo prædicto, sicut est in omnibus quæ symbolice de Deo dicuntur vt cum dicitur leo vel sol vel huiusmodi, quia in horum diffinitione cadit materia, quæ Deo attribui non potest: quandoque vero nomen, quod de Deo & creatura dicitur nihil importat ex principali significato, secundum quod non possit attēdi prædictus conuenientiæ modus inter creaturā & Deū, sicut sunt omnia, in quorum diffinitione non clauditur defectus, nec dependet à materia secundum esse, vt ens bonum & alia huiusmodi.

Ad primū. AD PRIMVM ergo dicēdū, quòd sicut Dionysius dicit vndecimo capi. de Diuinis nominibus. Deus nullo modo similis creaturis dicendus est, sed creaturæ similes possunt dici Deo aliquo modo, quod enim ad imitationem alicuius sit, si perfecte id imitetur simpliciter potest ei simile dici, sed non econuerso: quia homo nō dicitur suæ imagini similis, sed econuerso: si autem imperfecte imitetur, tunc potest dici simile & dissimile id quod imitatur ei ad cuius imitationem sit simile, secundum quod repræsentat, sed nō simile inquātum à perfecta repræsentatione deficit: & ideo sacra scriptura Deum creaturis esse similem omnibus modis negat, sed creaturam esse similem Deo quandoque quidem concedit, quandoque autem negat: concedit cum dicit hominem ad similitudinem Dei factum; sed negat
2 cum dicit, Deus quis similis erit tibi? Ad secundum dicendum, quòd Philosophus in secundo Topicorum ponit duplicem modum similitudinis, vnum qui inuenitur in diuersis generibus: & hic attenditur secundum proportionem, vel proportionalitatem, vt quando alterum se habet ad alterum, sicut aliud ad aliud vt ipse ibidem dicit. Alium modum in his quæ sunt eiusdem generis, vt quando idem diuersis inest, similitudo autem non requirit comparationem secundum determinatam habitudinem quæ primo modo dicitur, sed solum quæ secundo modo: vnde non oportet quod primus modus similitudinis à Deo remoueatur respectu creaturæ. Ad tertium dicendum, quòd
3 obiectio illa procedit de similitudine secundi modi, quam
4 concedimus creaturæ ad Deum non esse. Ad quartum dicendum, quod similitudo quæ attenditur ex eo quod aliqua duo participāt vnum vel ex eo quod vnum habet aptitudinem determinatam ad aliud, ex qua scilicet ex vno alterum comprehendi possit per intellectum, diminuit distantiam, non autem similitudo quæ est secundum conuenientiam proportionum: talis enim similitudo similiter inuenitur in multum vel parum distantibus, nō enim est maior similitudo proportionalitatis inter duo & vnum, & sex & tria, quam inter duo & vnum, & centum & quinquaginta, & ideo infinita distantia creaturæ ad Deum similitudi-
5 nem prædictam non tollit. Ad quintum dicendum, quod enti & non enti aliquid secundum analogiam cōuenit, quia ipsum nō ens, ens dicitur analogice, vt patet in quarto Metaphysico. vnde naturæ distantia quæ est inter creaturam & Deum communitatem analogiæ impedire non potest.

7 Ad sextum dicendum, quod ratio illa procedit de communitate analogiæ quæ accipitur secūdum determinatam habitudinem vnius ad alterum, tunc enim oportet quod vnum in diffinitione alterius ponatur, sicut substantia in diffinitione accidentis, vel aliquid vnum in diffinitione duorum, ex eo quod vtraque dicuntur per habitudinem ad vnum, sicut substantia in diffinitione quantitatis & quali-
8 tatis. Ad septimum dicendum, quod quamuis inter duas species substantiæ sit maior conuenientia, quam inter accidens & substantiam, tamen possibile est vt nomen non imponatur illis speciebus diuersis, secūdum considerationem alicuius conuenientiæ quæ sit inter ea, & tunc erit nomen purè æquiuocum, nomen vero quod conuenit substantiæ & accidenti, potest esse impositum secundum considerationem alicuius conuenientiæ inter ea: vnde non erit æquiuo-
9 cum sed analogum. Ad octauum dicendum, quod hoc nomen anima imponitur non ad significandum figuram ex

teriorem in qua pictura non imitatur, & ideo nomen animalis de vero & picto æquiuoce dicitur, sed nomen scientiæ conuenit creaturæ & creatori secundum id in quo creatura creatorem imitatur, & ideo non omnino æquiuocè prædicatur de vtroque.

Num Deus singularia futura contingentia cognoscat.

ARTIC. XII.

Primum. DVODECIMO quæritur, vtrum Deus sciat singularia futura contingentia. Et videtur quod non, nihil enim potest sciri nisi verum, vt dicitur in primo Poste. sed in contingentibus singularibus & futuris nō est veritas determinata, vt dicitur lib. primo Periherme. ergo Deus nō habet scientiam de futuris singularibus contingentibus.

Præterea, illud ad quod sequitur impossibile est impos- 1
sibile, sed ad hoc quod Deus sciat singulare contingens & futurum sequitur impossibile, scilicet quod scientia Dei fallitur. ergo impossibile est quod sciat singulare contingens futurum. Probatio mediæ: detur quod Deus sciat aliquod futurum contingens singulare: vt Petrum sedere, aut ergo possibile est Petrum non sedere, aut non est possibile, si non est possibile. ergo impossibile est Petrum non sedere. ergo Petrum sedere est necessarium, datum autem fuerat quod esset contingens, si autem sit possibile non sedere, hoc posito non deberet sequi aliquod inconueniens, sequitur autem quod scientia Dei fallitur, ergo non erit impossibile scientiam Dei falli. Sed dicendum, quod id quod contingens est in se in Deo est necessariū. Sed contra, quod in se est con- 3
tingens non est necessarium quo ad Deum, nisi secundum quod est in ipso, sed secundum quod est in ipso non est distinctum ab eo, si igitur non est scitum à Deo nisi secundum quod est necessarium, non est scitum ab eo secundum quod 4
est ab eo distinctum. Præterea, secundum Philosophum in primo Prio. ex maiori de necessario, & minori de inesse non sequitur conclusio de necessario, sed hæc est vera, omne scitum à Deo necesse est esse, sed nullum contingens necesse est esse, ergo nullum contingens scitur à Deo. Sed dicendum, quòd cum dicitur omne scitum à Deo necesse est esse, non importatur necessitas ex parte creaturæ, sed ex 5
parte Dei scientis solum. Sed contra, cum dicitur, omne scitum à Deo necesse est esse, necessitas attribuitur suppositio dicti, sed suppositū dicti est illud quod est scitum à Deo, non ipse sciens Deus, ergo non importatur per hoc necessi- 6
tas nisi ex parte rei scitæ. Præterea, quāto aliqua cognitio est certior in nobis, tanto minus potest esse de contingentibus: scientia enim non est nisi de necessariis, quia certior est opinione quæ potest esse de contingentibus, sed scientia Dei est certissima, ergo non potest esse nisi de necessa- 7
riis. Præterea, in omni vera conditionali, si antecedens est necessarium absolute, & consequens est necessarium absolute, sed ista conditionalis est vera, si aliquid est scitum à Deo, illud erit, cū ergo hoc antecedēs, scilicet hoc est scitum à Deo, sit absolute necessarium, & consequens erit absolute necessarium, ergo omne quod est scitum à Deo, necesse est absolute esse, quod autem hoc sit necessariū absolute, scilicet hoc est scitū à Deo sic probatur, hoc est quoddam dictum de præterito, sed omne dictum de præterito si est verum est necessarium, quia quod fuit non potest non 8
fuisse, ergo est absolute necessariū. Præterea, omne æternū necessariū est, sed omne quod Deus sciuit ab æterno scit, ergo eum sciuisse est necessarium absolute. Præterea, 9
vnumquodque sicut se habet ad esse, sic se habet ad verum, sed futura contingentia non habent esse, ergo nec veritatem, ergo non potest de eis esse scientia. Præterea, secun- 10
dum Philosophum in quarto Metaphysi. qui non intelligit vnum determinatum, nihil intelligit, sed futurum contingens, quia est maxime ad vtrumliber, nullo modo est determinatum, nec in se nec in sua causa, ergo nullo modo potest de eo esse scientia. Præterea, Hugo de sancto Victore in 11
libro de Sacramentis dicit, quod Deus nihil cognoscit extra se, qui habet omnia apud se, sed nihil est contingens nisi extra ipsum, in eo enim nihil est potentialitatis, ergo nullo modo ipse futurum contingens cognoscit. Præterea, 12
per medium necessarium non potest cognosci aliquod contingens, quia si medium est necessarium, & conclusio erit necessaria, sed Deus cognoscit omnia per medium, quod est sua essentia: ergo cum hoc medium sit necessarium: videtur quod non possit aliquod contingens cognoscere.

SED

Universidad de Deusto
Biblioteca

Contra 1. SED CONTRA est quod in Psalmis dicitur, qui finxit sigillatim corda eorũ qui intelligit omnia opera eorũ. sed opera hominũ sunt contingentia, cũ dependeant à libero arbitrio: ergo futura contingẽtia cognoscit Deus. Præterea, omne necessarium scitur à Deo, sed omne contingens est necessarium secundum quod refertur ad diuinam cognitionem, vt dicit Boëtius in quinto de Consolatione. 3 ergo omne contingens est scitum à Deo. Præterea, Augustinus dicit quod scit mutabilia immutabiliter, sed ex hoc est aliquod contingens quod est mutabile, quia contingens dicitur quod potest esse & non esse: ergo Deus scit 4 contingentia immutabiliter. Præterea, Deus cognoscit res inquantum est causa earum, sed Deus non tantum est causa necessariorum, sed etiam contingentium: ergo tam necessaria quam contingẽtia cognoscit. Præterea, secundum hoc cognoscit Deus res, secundũ quod ipse est exemplar omnium rerum, sed exemplar diuinum quod est contingentium & mutabilium potest esse immutabile, sicut & materialium est immateriale, & compositorum simplex: ergo videtur quod sicut Deus cognoscit composita & materialia, quamuis ipse sit immaterialis & simplex, ita cognoscit contingẽtia, licet contingentia in eo locum non 6 habeant. Præterea, scire est causam rei cognoscere, sed Deus scit omnium contingentium causas, scit enim seipsum qui est causa omnium: ergo ipse scit contingentia.

CONCLVSIO.

Cognoscit Deus futura contingentia, cui non obstat aliqua contingenter euenire, cum ea vt præsentia attingat.

RESP. RESPONDEO dicendum, quòd circa hanc quæstionem diuersimodè est erratum. Quidam enim de diuina scientia iudicare volentes ad modum scientiæ nostræ, dixerunt quod Deus futura contingentia non cognoscit. Sed hoc non potest esse, quia secundum hoc non haberet prouidentiam de rebus humanis, quæ contingenter eueniunt. Et ideo alij dixerunt, quòd Deus omnium futurorum scientiam habet, sed cuncta ex necessitate eueniunt, aliàs scientia Dei falleretur de eis. Sed hoc esse etiam non potest, quia secundum hoc periret liberum arbitrium nec esset necessarium consilium quærere: iniustum esset etiam pœnas vel præmia pro meritis reddere, ex quo cuncta ex necessitate aguntur. Et ideo dicendum est, quòd *Determinatio ipsius.* Deus omnia futura cognoscit, nec tamen propter hoc impeditur quin aliqua contingenter eueniant. Ad huiusmodi autem euidentiam sciendum est, quòd in nobis sunt quædam potentiæ & habitus cognoscitiui in quibus nunquam falsitas esse potest, sicut sensus, & scientia, & intellectus principiorum: quidam vero in quibus potest esse falsitas, sicut imaginatio, & opinio, & æstimatio. Ex hoc autem falsitas accidit in aliqua cognitione, quòd non est ita in re sicut apprehenditur: vnde si aliqua vis cognoscitiua est talis, quod nunquam in ea sit falsitas: oportet quod suum cognoscibile nunquam desciat ab eo quod de eo cognoscens apprehendit: necessarium autem non potest impediri quin sit antequam fiat, eo quod causæ eius sunt immutabiliter ordinatæ ad eius productionem: vnde per huiusmodi habitus, qui semper sunt veri, possunt necessaria cognosci, etiam quando sunt futura, sicut cognoscimus futuram eclipsim vel ortum solis per scientiam: sed contingens impediri potest antequam sit in esse productum: quia tunc non est nisi in causis suis quibus potest accidere impedimentum ne perueniant ad effectum, sed postquam iam contingens in esse productum est, iam non potest impediri: & ideo de contingenti, secundum quod est in præsenti potest esse iudicium illius potentiæ vel habitus, in quo nunquam falsitas inuenitur, sicut sensus iudicat Socratem sedere quando sedet. Ex quo patet contingens, vt futurum est per nullam cognitionem sciri, cui falsitas subesse non possit: vnde cum diuinæ scientiæ non subsit falsitas, nec subesse possit, impossibile esset quod de contingentibus futuris scientiam haberet Deus si cognosceret ea, vt futura sunt. Tunc autem aliquid cognoscitur, vt futurum est, quando inter cognitionem cognoscentis & rei euentum inuenitur ordo præteriti ad futurum: hic autem ordo non potest inueniri inter cognitionem diuinam & quamcunque rem contingentem, sed semper ordo diuinæ cognitionis ad rem quamcunque est sicut ordo præsentis ad præsens. Quod quidem hoc modo intelligi potest, si aliquis videret multos transeuntes per vnam viam successiuè: & hoc per aliquod tempus in singulis partibus temporis videret præsentialiter aliquos transeuntes, ita quod in toto tempore suæ visionis, omnes transeuntes præsentialiter videret: nec tamen simul omnes præsentialiter, quia tempus suæ visionis non est totum simul, si autem sua visio tota simul posset existere, simul præsentialiter omnes videret, quamuis non omnes simul præsentialiter transirent: vnde cum visio diuinæ scientiæ æternitate mensuretur, quæ est tota simul: & tamen totum tempus includit, nec alicui parti temporis deest, sequitur vt quicquid in tempore geritur, non vt futurum, sed vt præsens videat: hoc enim quod à Deo visum est, futurum est rei alteri cui succedit in tempore, sed ipsi diuinæ visioni quę non in tempore, sed extra tempus est, non est futurum, sed præsens. Ita ergo nos videmus futurum, vt futurum: quia visioni nostræ futurum est, cum ipsa tempore mensuretur, sed diuinæ visioni quæ est extra tempus, futurum non est: sicut & aliter videt transeuntes ille qui est in ordine transeuntium qui nõ videt nisi illos qui ante ipsum sunt, & aliter ille qui extra ordinem transeuntium esset, qui omnes transeuntes simul inspiceret: sicut ergo noster visus non fallitur vnquã videns contingentia, vt sunt præsentia: & tamen ex hoc nõ remouet quin illa contingenter eueniant: ita Deus infallibiliter videt omnia contingentia, siue quæ nobis sunt præsentia, siue quæ præterita, siue quæ futura: quia sibi nõ sunt futura, sed ea inspicit esse tunc quando sunt: vnde ex hoc non remouetur quin contingenter eueniant. Difficultas autem in hoc accidit eo quod diuinam cognitionem significare non possumus, nisi per modum nostræ cognitionis cõ significando differentias: si enim significaretur, vt est Dei scientia magis deberet dici, quòd Deus scit hoc esse, quam quod sciat futurum, quia sibi nũquam sunt futura, sed semper præsentia: vnde etiam vt Boëtius dicit in libro quinto de Cõsolatione, eius cognitio de futuris magis proprie dicitur prouidentia, quam præuidentia: quia ea porro quasi longè positus in æternitatis speculo intuetur, quãuis etiam præuidentia dici possit, propter ordinem eius quod ab eo scitur ad alia quibus futurum est.

Ad primum. AD PRIMVM ergo dicendũ, quòd licet contingens non sit determinatum quandiu futurum est, tamen ex quo productum est in rerum natura veritatem determinatam habet, & hoc modo super illud fertur intuitus diuinæ cognitionis. *Ad secundum* 2 Ad secundum dicendum, quòd sicut dictum est contingens refertur ad diuinam cognitionem, secundum quod ponitur esse in rerum natura, ex quo autẽ est non potest non esse tunc quãdo est: quia quod est, necesse est esse, quando est, vt in primo Perihermenias dicitur, non tamen sequitur quod simpliciter dicatur necessariũ, nec quod scientia Dei fallatur, sicut & visus meus non fallitur dum video Petrum sedere quamuis hoc sit contingens. *Ad tertium* 3 Ad tertium dicendum, quòd contingens pro tanto dicitur necessarium esse secundum quod est scitum à Deo: quia scitur ab eo secundum quod est iam præsens, non secundũ quod futurum est, nec ex hoc aliquam necessitatem sortitur, vt possit dici quòd necessario eueniet: euentus enim non est nisi eius quod futurum est, quia id quod iam est non potest vlterius euenire, sed verum est id euenisse, & hoc est necessarium. *Ad quartum* 4 Ad quartum dicendum, quòd cum dicitur, omne scitum à Deo est necessarium, hæc est duplex: quia potest esse vel de dicto, vel de re, si sit de dicto: tunc est composita & vera, & est sensus: omne scitum à Deo est necessarium, quia non potest esse, quod Deus sciat aliquid esse: & id non sit. Si sit de re, sic est diuisa & falsa, & est sensus, id quod est scitum à Deo necessarium est esse, res enim quæ à Deo sunt scitæ, non propter hoc necessario eueniunt, vt ex dictis patet. Et si obiiciatur quod ista distinctio non habet locũ nisi in formis quæ sibi inuicẽ succedere possunt in subiecto, vt albedo & nigredo: non autem potest esse, vt aliquid sit scitum à Deo, & postea nescitum: & sic prædicta distinctio hic locũ non habet. Dicendum quod quamuis scientia Dei inuariabilis sit, & semper eodem modo: tamen dispositio secundum quam res refertur ad Dei cognitionem inuariabilem, non semper eodem modo se habet ad ipsam: refertur enim res ad Dei cognitionem secundum quod est in sua præsentialitate, præsentialitas autem rei non semper ei conuenit: vnde res potest accipi cum tali dispositione vel sine ea, & sic per consequens potest accipi illo modo quo refertur ad

Scitũ à Deo quomodo ut cessarium.

Obiectio.

Solutio.

Dei contingentem, vel alio modo: & secundum hoc prædicta distinctio procedit. Ad quintum dicẽdum, quod si sit de re prædicta propositio, verum est quod necessitas ponitur circa ipsum: quod est scitum à Deo: quod si sit de dicto necessitas non ponitur circa ipsam rem: sed circa ordinem 6 scientiæ ad scitum. Ad sextum dicendũ, quod sicut scientia nostra non potest esse de futuris contingentibus: ita nec scientia Dei, & adhuc multo minus, si ea vt futura cognosceret: cognosci autem ea, vt præsentia sibi: aliis autem futura: & ideo obiectio non procedit. Ad septimum dicen- *Opinio.* 1. dum, quod circa hoc est diuersa opinio: quidam enim dixerunt quod hoc antecedens est contingens, hoc est scitum à Deo, eo quod quamuis sit præteritum, tamen importat ordinem ad futurum, & ideo non est necessarium, sicut cum dicitur hoc fuit futurum, illud præteritum non est necessa- *Reprobatio.* rium, quia quod fuit futurum, potest non esse futurum vt in secundo de Genera. & Corruptio. dicitur, futurus quis incedere non incedet. Sed hoc nihil est, quia cum dicitur hoc est futurum vel fuit futurum designatur ordo qui est in causis illius rei ad productionem eius: quamuis autem causæ quæ sunt ordinatæ ad aliquem effectum possint impediri quod non sequatur effectus: tamen non potest impediri quin fuerint aliquando ad hoc ordinatæ: vnde licet quod *Opinio.* 2. est non fuisse futurum. Et ideo alij dicunt quod hoc antecedens est contingens, quia est compositum ex necessario & contingenti: scientia enim Dei est necessaria, sed scitum ab eo est contingens, quorum vtrunque in prædicto antecedente includitur: sicut & hoc est contingens: Petrus est *Reprobatio.* homo albus, vel Petrus est animal & currit. Sed hoc iterum nihil est, quia veritas propositionis non variatur per necessitatem & contingentiam, ex eo quod materialiter in locutione ponitur: sed solum ex principali compositione in qua fundatur veritas propositionis, vnde eadem ratio necessitatis & contingentiæ est in vtraque istarum: ego cogito hominem esse animal, & ego cogito Petrũ currere: & ideo cum actus principalis qui significatur in hoc antecedente: Deus scit Petrum legere, sit necessarium, quantũcunque illud quod materialiter ponitur sit contingens: ex hoc non *Opinio.* 3. impeditur quin antecedens prædictum sit necessarium. Et ideo alij concedunt simpliciter, quod sit necessarium, sed dicunt quod ex antecedente necessario absolute, non oportet quod sequatur consequens necessarium absolute, nisi quando antecedens prædictum est causa proxima consequentis: si enim sit causa remota potest necessitas effectus impediri per contingentiam causæ proximę, sicut quamuis sol sit causa necessaria, tamen floritio arboris quæ est eius effectus est contingens, quia causa eius proxima est varia- *Reprobatio.* bilis, scilicet vis generatiua plantæ. Sed etiam hoc non videtur sufficiens, quia hoc non est per naturam causæ & causati, quod ex antecedente necessario sequatur consequens necessarium: sed magis propter ordinem consequentis ad antecedens: quia contrarium antecedentis nullo modo potest stare cum consequente, quod contingeret si ex antecedenti necessario sequeretur consequens contingens: vnde hoc accidere necesse est in qualiber conditionali si vera sit, siue antecedens sit effectus, siue causa proxima, siue remota: & si hoc non inueniatur in conditionali nullo modo erit *Opinio. 4. & vera.* vera: vnde & hæc conditionalis est falsa, si sol mouetur arbor floret. Et ideo aliter dicendum est, quòd hoc antecedens est simpliciter necessarium: & consequens est necessarium absolutè, eo modo quo ad antecedens sequitur, alter enim est de his quæ attribuuntur rei, secundum se aliter de his quæ attribuuntur rei, secundum quod est cognita: illa enim qua attribuuntur rei secundum se, conueniunt ei secundum suum modum: sed illa quæ attribuuntur ei, vel quæ consequuntur ad ipsam, inquantum est cognita, sunt secundum modum cognoscentis, & non secũdum modum rei cognitæ: vt si dicam, si ego intelligo aliquid, illud est immateriale: non enim oportet vt quod intelligitur sit immateriale, nisi secundum quod est in intellectu, & similiter cum dico: si Deus scit aliquid, illud erit, consequens est sumendum non secundum dispositionem rei in scipsa, sed secundum modum cognoscentis: quamuis autem res in seipsa sit futura, tamen secundum modum cognoscentis est præsens: & ideo magis esset dicendum, si Deus scit aliquid, illud est, quam hoc erit: vnde idem est iudicium de ista. Si Deus scit aliquid, hoc erit: & de hac, si ego video Socratem currere: Socrates currit, quorum vtrunq; est necessarium dum est. Et per hoc patet solutio ad octauum. 8

Ad nonum dicendum, quòd quamuis contingens dum 9 est futurum non habeat esse tamen ex quo est præsens, esse habet & veritatem: & sic diuinæ visioni subsitat, quamuis etiam Deus cognoscat ordinem vnius ad alterum: & sic cognoscat aliquid esse futurum respectu alterius: sed sic non est inconueniẽs, quod ponatur quod Deus scit aliquid futurum esse quod non erit, inquantum scilicet scit aliquas causas ad aliquem effectum inclinatas, qui non producetur: sic enim non loquimur nunc de cognitione futuri, prout scilicet à Deo in suis causis videtur, sed inquantum cognoscitur in seipso: sic enim cognoscitur vt præsens.

Ad decimum dicendum, quòd futurum Deo est præsens, 10 & ita est determinatum ad vnam partem quamcunq;, sed dum est futurum, sic est ad vtrumlibet. Ad vndecimum 11 dicendum, quòd Deus nihil cognoscit extra se si ly extra, referatur ad id quod cognoscit: cognoscit autem aliquid extra se, si referatur ad id quod cognoscit: & de hoc supra dictum est. Ad duodecimum dicendum, quòd duplex est 12 cognitionis medium: vnum quod est medium demonstrationis, & hoc oportet esse proportionatum conclusioni, vt eo posito conclusio ponatur: & tale medium cognoscendi non est Deus respectu contingentium. Aliud medium cognitionis est quod est similitudo rei cognitæ: & tale medium cognitionis est diuina essentia: non tamen est adæquatum nec proportionatum alicui, & si sit proprium singulorum, vt supra dictum est.

Num diuina scientia sit variabilis.

ARTIC. XIII.

DECIMOTERTIO quæritur, vtrum scientia Dei sit variabilis. Et videtur quod sic, quia scientia est assimilatio scientis ad rem scitam: sed scientia Dei est perfecta. ergo perfecte assimilabitur rebus scitis, sed scita à Deo sunt variabilia. ergo & scientia Dei variabilis, Præterea, 2 omnis scientia quæ potest falli est variabilis: sed scientia Dei potest falli, est enim de contingenti quod potest nõ esse, sed si non sit scientia Dei fallitur. ergo est variabilis. Præterea, 3 scientia nostra quæ est per receptionem à rebus est per modum scientis. ergo scientia Dei quæ est per hoc quod confert aliquid rebus est per modum rei scitę, sed scita à Deo sunt variabilia. ergo & scientia eius variabilis, Præterea, 4 ablato vno relationum aufertur aliud. ergo variato vno variatur reliquum, sed scita à Deo sunt variabilia. ergo scientia eius variabilis. Præterea, omnis scientia quæ po- 5 test augeri vel minui potest variari, sed scientia Dei potest augeri & minui. ergo &c. probatio mediæ: omnis sciens, qui quandoque scit plura quandoque pauciora, eius scientia variatur: ergo sciens qui potest plura scire quam sciat vel pauciora habet scientiam variabilem, sed Deus potest plura scire quam sciat: scit enim aliqua esse vel futura esse vel fuisse quæ facturus est, posset autem plura facere quæ nunquam est facturus, & ita posset scire plura, quam sciat. eadem ratione posset pauciora scire, quam sciat: quia potest dimittere aliquid eorum quæ facturus est. ergo scientia eius potest augeri & minui. Sed dicebat quod quamuis plura vel pauciora essent scibilia diuinæ scientiæ, nõ tamen eius scientia variatur. Sed contra, sicut possibilia sunt subiecta diuinæ potentiæ, ita scibilia sunt subiecta diuinæ scien- 6 tiæ, sed si Deus posset plura facere quam potuit, eius potentia augeretur, minueretur autem si posset in pauciora: ergo eandem ratione si plura sciret quam prius sciuisset, augeretur eius scientia. Præterea, quandoq; sciuit Christum na- 7 sciturum, nunc autem nescit eum nasciturum, sed iam natum. ergo Deus aliquid scit quod prius nescibit, & aliquid sciuit quod nunc nescit, & sic eius scientia variatur. Præ- 8 terea, sicut ad scientiã requiritur scibile, ita requiritur modus sciendi: sed si modus sciendi variaretur, scientia esset variabilis. ergo eadem ratione cum scibilia ab ipso varientur, eius scientia variabilis erit. Præterea, in Deo dicitur 9 esse quædam scientia approbationis secundum quam solos bonos cognoscit, sed potest approbare quos non approbauit. ergo potest scire quod prius nescibit, & sic videtur scientia eius esse variabilis. Præterea, sicut scientia Dei est ipse 10 Deus, ita potẽtia Dei est ipse Deus: sed à potẽtia Dei dicuntur res mutabiliter in esse productæ: ergo eadem ratione à scientia Dei mutabiliter cognoscũtur sine aliquo detrimẽto perfectionis diuinæ. Præterea, omnis scientia quę transit ab 11

Universidad de Deusto
Biblioteca

sit ab vno in alterum est variabilis: sed scientia Dei est huiusmodi: quia per essentiam suam cognoscit res: ergo est variabilis.

Contra. 1 SED CONTRA est quod dicitur Iacobi primo. Apud 2 quem nō est transmutatio. Præterea, motus est actus imperfecti, vt dicitur in tertio de Anima, sed in diuina scientia 3 nulla est imperfectio: ergo non est variabilis. Præterea, omnia mora inducuntur ad vnū primū immobile, sed causa prima omnium variabiliū est diuina scientia, sicut causa artificiatorum est ars: ergo scientia Dei est inuariabilis.

CONCLVSIO.

Scientia Dei nullo modo variabilis est.

RESP. RESPONDEO dicendū, quòd cum scientia sit medium inter cognoscētem & cognitum, duplex potest accidere variatio in ipsa: vno modo ex parte cognoscentis, alio modo ex parte rei cognitæ: ex parte autem cognoscentis tria in scientia considerare possumus scilicet ipsam scientiā, actum eius, & modum ipsius: & secundum hæc tria potest variatio accidere in scientia ex parte scientis. Accidit enim variatio in ea ex parte ipsius scientiæ, quando de nouo acquiritur scientia alicuius, quod prius nesciebatur: & secundum hoc attenditur generatio vel corruptio, aut augmentum & diminutio ipsius scientiæ: talis autem variatio in diuina scientia accidere non potest: quia scientia diuina vt supra ostensum est, non solum est entium, sed etiam non entium: non autem potest esse aliquid præter ens vel non ens: quia inter affirmationem & negationem nihil est medium. Quamuis autem secundum quendam modum scientia Dei sit tantum existentium in præsenti, præterito, vel futuro scilicet secundū quod scientia ordinatur ad opus quod facit voluntas: si tamen per hunc modum sciendi sciret aliquid quod prius nesciret, nulla variatio ex hoc accideret in scientia eius, cum ipsa sit æqualiter entium & non entium quantum ex parte eius est: sed si esset ex hoc aliqua variatio in Deo, hoc esset ex parte voluntatis, quæ determinat scientiam ad aliquid, ad quod prius non determinabat. Sed nec in voluntate ipsius aliqua variatio ex hoc accidere potest: cum enim hoc sit de ratione volūtatis, vt libere actum suum producat, quantū ex ipsa ratione voluntatis æqualiter potest in vtrunque oppositorum exire, vt scilicet velit vel non velit facere vel non facere: sed tamen non potest facere, vt simul dum vult non velit: sic in voluntate diuina, quæ immutabilis est, non potest accidere, vt prius voluerit aliquid & postea nolit idem secundum idem tempus: quia sic voluntas eius esset temporalis, & non tota simul: vnde, si loquamur de necessitate absoluta, non est necesse eum velle hoc quod vult: quia absolutè loquendo possibile est eum non velle: sed, si loquamur de necessitate, quæ est ex suppositione, sic necessarium est eum velle si voluit, & sic ex suppositione prædicta loquendo, non est possibile eum non velle si vult vel si voluit; mutatio autē cum requirat duos terminos, semper respicit vltimū in ordine ad primum: vnde hoc solum modo sequeretur, quòd scilicet eius volūtas esset mutabilis, si esset possibile eum nō velle quod vult, vel quod prius voluisset. Et sic patet, quod per hoc q̄ possunt plura esse scita à Deo per hunc modum scientiæ vel pauciora, nulla variatio ponitur in scientia eius, vel in voluntate: hoc enim est eum posse plura scire quam posse per voluntatem suam determinare scientiam suam ad plura facienda. Sed ex parte actus accidit variatio in scientia tripliciter: vno modo ex eo quod actu considerat, quod prius non considerabat, sicut dicimus illum variari, quando exit ab habitu in actum: iste autem variationis in scientia Dei esse non potest, quia ipse non est sciens secundum habitum, sed solum secundum actum quia non est in eo aliqua potentialitas, sicut in habitu. Alio modo accidit variatio in actu sciendi, ex hoc quod modo considerat vnum, modo aliud: sed istud etiam non potest esse in diuina cognitione: quia ipse per vnam speciem suæ essentiæ omnia videt, & ideo omnia simul intuetur. Tertio modo ex hoc quod aliquis in considerando discurrit de vno in aliud, quod etiam in Deo accidere non potest: quia cum discursus requirat duo, inter quæ sit, non potest dici discursus in scientia ex hoc quod duo videat, si illa videt vno intuitu, quod accidit in diuina cognitione: vel scientia per hoc quod omnia vno intuitu videt. Sed ex parte modi cognoscendi accidit variatio in scientia, ex hoc quod aliquid limpidius vel perfectius cognoscit nunc, quam prius, quod quidem potest contingere ex duobus. Vno modo ex diuersitate medij, per quod fit cognitio, sicut accidit in eo qui prius sciuit aliquid per medium probabile, & postea scit idem per medium necessarium, quod etiam in Deo accidere non potest: quia essentia sua, quæ est in eo medium cognoscendi, est inuariabilis. Alio modo ex virtute intellectiua secundum quod vnus homo melioris ingenij acutius aliquid cognoscit etiam per idem medium, quod etiam in Deo accidere non valet, quia virtus qua cognoscit sua essentia, est quæ inuariabilis est: ergo relinquitur scientiam Dei omnino inuariabilem esse. Ex parte autem rei cognitæ scientia variatur secundum veritatem & falsitatem: quia eadem existimatione remanente si res mutetur erit existimatio falsa, quæ fuit prius vera: quod etiam in Deo non potest esse, quia intuitus diuinę cognitionis fertur ad rem secundum quod est in sua præsentialitate, prout est iam determinata ad vnum: & vlterius quantum ad hoc non potest variari: si autem res ipsa aliam dispositionem accipiat, illa iterum erit eodem modo diuinæ visioni subiecta. Et sic scientia Dei nullo modo variabilis est.

Ad primū. AD PRIMVM ergo dicendū, quòd assimilatio scientis ad scitum non est secundum conformitatem naturę, sed secundum repræsentationem: vnde non oportet quod rerum variabilium sit scientia variabilis. 2 Ad secundum dicendum, quòd quamuis scitum à Deo secundum se consideratum sit possibile aliter esse, tamen hoc modo diuinæ cognitioni subsitat, secundum quod non potest aliter se habere, vt ex dictis patet. 3 Ad tertium dicendum, quòd omnis scientia, siue sit per receptionem à rebus, siue per impressionem in res est per modum scientis, quia vtraque est secundum hoc quod similitudo rei cognitæ est in cognoscente: quod autem est in aliquo est in eo per modum eius in quo est. 4 Ad quartum dicendum, quòd illud ad quod refertur diuina scientia secundū quod subsistat diuinæ scientiæ est inuariabile: vnde & scientia inuariabilis est quantum ad veritatem quæ variari potest per mutationem relationis prædictæ. 5 Ad quintum dicendum, quòd cum dicitur Deus potest scire quod nescit, loquēdo etiam de scientia visionis, potest dupliciter intelligi: vno modo in sensu composito, scilicet ex suppositione quod Deus non sciuit quod dicitur posse scire, & sic falsum est, non enim potest vtrumque horum esse simul, vt scilicet Deus nesciuerit aliquid, & postea sciat illud, alio modo in sensu diuiso: & sic non includitur aliqua suppositio vel conditio sub potestate: vnde in hoc sensu est verum, vt ex dictis patet: quamuis autem in aliquo sensu concedatur quod Deus potest scire quod prius nesciuit, non tamen concedi potest quod potest scire plura, quam sciat, quia cum per hoc quod dicitur plura importetur comparatio ad præexistentia, semper intelligitur in sensu composito: & eadem ratione nullo modo est concedendum quod scientia Dei possit augeri vel minui.

6 & 7 Sextum concedimus. Ad septimum dicendum, quòd Deus scit enunciabilia non componendo & diuidendo, vt prius dictum est: & ideo sicut cognoscit diuersas res, eodem modo quando sunt, & quando non sunt, ita cognoscit diuersa enunciabilia quando sunt vera, & quando sunt falsa: quia vnumquodq; cognoscit esse verum illo tempore, quo verum est, scit enim hoc enunciabile esse verum, scilicet Petrum currere illo tempore quo verum est: & similiter hoc enunciabile Petrum esse cursurum, & sic de aliis: & ideo quamuis non sit modò verum Petrum currere, sed cucurrisse, nihilominus tamen Deus vtrumque scit, quia simul intuetur vtrumque tempus quo vtrumque enunciabile est verum, si autem sciret enunciabile formando enunciabile in seipso, tunc nesciret aliquod enunciabile, nisi quando est verum, sicut & in nobis accidit, & sic eius scientia variaretur. 8 Ad octauum dicendum, quòd modus sciendi est in ipso sciente, non autem ipsa res scita secundum suam naturam, est in ipso sciente: & ideo modi sciendi varietas facit scientiam variabilem, non autem variatio rerum scitarum. 9 Ad nonum patet responsio. 10 Ad decimum dicendum, quòd actus potentiæ terminatur extra agentem ad rem in propria natura, in qua res habet esse variabile: & ideo conceditur ex parte rei productæ, quod res producitur in esse mutabiliter, sed scientia est de rebus secūdum quod res aliquo modo sunt in cognoscente: vnde cum cognoscens sit inuariabilis inuariabiliter res ab eo cognoscuntur.

11 Ad vndecimū dicendum, quod quamuis Deus per essentiam suam alia cognoscat, non tamē est ibi aliquis transitus: quia eodem intuitu essentiam suam & alia videt. Et sic patet responsio ad omnia.

Num scientia Dei sit causa rerum.

ARTIC. XIIII.

Primum. DECIMOQVARTO quæritur, vtrum sciētia Dei sit causa rerū. Et videtur quod non. Orige. enim super epistolam ad Romanos ait. Non propterea aliquid erit, quia id scit Deus futurum, sed quia futurum est ideo scitur à Deo antequam fiat: ergo magis videtur quod res sint causa scientiæ dei quā econuerso. 2 Præterea, posita causa ponitur effectus, sed sciētia Dei fuit ab æterno, si ergo ipsa est causa rerum, videtur quod res ab æterno fuerunt, quod est 3 hæreticum. Præterea, ad causam necessariam sequitur effectus necessarius, vnde etiam demonstrationes quæ sunt per causam necessariam habent cōclusiones necessarias: sed scientia Dei est necessaria cū sit æterna ergo & res, cum sint scitæ à Deo omnes essent necessariæ: quod est absurdum. 4 Præterea, si scientia Dei est causa rerum, tunc hoc modo se habet scientia Dei ad res, sicut res se habent ad scientiam nostram, sed res ponit modum in scientia nostra: quia de rebus necessariis habemus scientiā necessariam: si ergo scientia esset causa rerū, modū necessitatis imponeret omnibus 5 rebus scitis, quod falsum est. Præterea, causa prima vehementius influit in causatū, quam secunda: sed sciētia Dei si est causa rerum erit causa prima: cū ergo ex causis secundis necessariis sequatur necessitas in effectibus, multo magis à scientia Dei sequetur necessitas in rebus, & sic idem quod 6 prius. Præterea, essentialiorē comparationē habet scientia ad res ad quas cōparatur, vt ad causam, quam ad res ad quas comparatur vt effectus: quia causa imprimit in effectum, licet non ecōuerso: sed scientia nostra quæ comparatur ad res, vt effectus earum, requirit necessitatem in rebus scitis ad hoc quod sit necessaria: ergo si scientia Dei esset causa rerum multo amplius necessitatē requireret in scitis, & ita cōtingētia non cognosceret, quod est cōtra prædicta.

Contra. 1 CONTRA, Aug. 15. de Trinitate dicit vniuersas creaturas & spirituales & corporales, non quia sunt ideo nouit Deus, sed ideo sunt, quia nouit, ergo scientia Dei est rerum 2 causa. Præterea, scientia Dei est quædā ars rerum creandarū, vt dicit Augu. in sexto de Trinitate quod verbum est ars plena omniū rationum viuentium, sed ars est causa artificiatorum, ergo scientia Dei est causa rerum creatarum. 3 Præterea, ad hoc videtur facere opinio Anaxagoræ quam cōmendat Philosophus, qui ponebat primum principiū rerum esse intellectū, qui omnia mouet & distinguit, ergo &c.

CONCLVSIO.

Diuina scientia est causa rerum.

RESP. RESPONDEO dicendum, quod effectus non potest esse simplicior, quā causa: vnde oportet, quod in quibus inuenitur vna natura quod sit reducere in vnū primum illius naturæ: sicut omnia calida reducuntur ad vnum primum illius naturæ, scilicet ad ignem, qui est causa caloris in aliis, vt dicitur in 2. Metaphy. & ideo, cum omnis similitudo attendatur secundum aliquā conuenientiam alicuius formæ: oportet quod quæcūque sunt similia ita se habeant, quod vel vnū sit causa alterius, vel ambo ex vna causa causentur: in omni autem scientia est assimilatio sciētis ad scitum: vnde oportet quod vel scientia sit causa sciti, vel scitū sit causa scientiæ, vel vtrumque ab vna causa causetur: non potest autem dici, quod res scitæ à Deo sint causa scientiæ in eo, cum res sint temporales, & scientia Dei sit æterna: temporale autem nō potest esse causa æterni, similiter non potest dici quod vtrumque ab vna causa causetur: quia in Deo nihil potest esse causatum, cū ipse sit quicquid habet: vnde relinquitur, quod scientia eius sit causa rerū. Sed ecōuerso scientia nostra causata est à rebus, inquātum, scilicet eam à rebus accipimus, sed sciētia angelorum non est causata à rebus, neque causa rerum, sed vtrumque est ab vna causa, sicut enim Deus formas vniuersales influit rebus, vt ſubsistant: ita similitudines earum influit mentibus angelorum ad cognoscēdum res. Sciendum tamen, quod scientia inquantum scientia, non dicit causam actiuam, sicut nec forma inquantum est forma: actio enim est, vt in exeundo ab agente: sed forma inquantum huiusmodi habet esse in perficiendo illud in quo est, & quiescendo in ipso: & ideo forma non est principium agendi, nisi mediante virtute, & in quibusdam quidem ipsa forma est virtus, sed non secundum rationem formæ, in quibusdam autem virtus est aliud à forma substātiali rei, sicut videmus in omnibus corporalibus, à quibus non progrediuntur actiones nisi mediantibus aliquibus suis qualitatibus. similiter etiā scientia significatur per hoc, quod est aliquid in sciente: nō ex hoc quod aliquid sit à sciente, & ideo à sciētia nunquam procedit effectus nisi mediante volūtate, quæ de sui ratione importat influxum quendam in volita, sicut à substantia nunquā exit actio nisi mediāte virtute, quamuis in quibusdam sit idem voluntas & scientia, vt in Deo, in quibusdam autem non vt in aliis. Similiter etiam à Deo, cū sit causa omnium prima, procedunt effectus mediantibus causis secundis, vnde inter scientiam Dei, quæ est causa rei, & ipsam rem causam inuenitur duplex medium: vnum ex parte Dei, scilicet diuina voluntas, aliud ex parte ipsarum rerum, quātum ad quosdā effectus, scilicet causæ secundæ, quibus mediantibus prouenium res à scientia Dei: omnis autem effectus nō solum sequitur conditionem causæ primæ, sed etiā mediæ: & ideo res scitæ à Deo procedunt ab eius scientia per modum voluntatis, & per modum causarum secundarum: nec oportet quod in omnibus modum scientiæ sequantur.

Ad primū. AD PRIMVM ergo dicendū, quod intentio Origenis est dicere, quod scientia Dei non est causa quæ inducit necessitatē in scito, vt ex hoc cogatur aliquid euenire, quia Deus illud scit, quod autem dicit, quia futurum est, ideo scitur à Deo, non importatur causa essendi, sed causa inferendi tantum. 2 Ad secundum dicēdum, quod quia res procedunt à scientia mediante voluntate, non oportet quod in esse prodeant quandocunque est scientia, sed quandocunque voluntas determinat. 3 Ad tertium dicendū, quod effectus sequitur necessitatem causæ proximæ, quæ etiā potest esse medium ad demonstrandum effectum, non autem oportet quod sequatur necessitatem causæ primæ: quia potest impediri effectus ex causa secunda, si sit contingens: sicut patet in effectibus, qui producuntur in generabilibus & corruptibilibus per motum corporum cœlestium, mediantibus virtutibus inferioribus: sunt enim effectus contingentes propter defectibilitatem virtutum naturalium: quāuis motus cœli sit semper eodem modo se habens. 4 Ad quartum dicendum, quod res proxima causa est sciētię nostræ, & ideo modū suum ponit in ea: sed Deus est causa prima, vnde non est simile. Vel aliter dicendū, quod non propterea scientia nostra est necessaria de rebus necessariis, quia res scitæ causant sciētiam: sed magis propter adæquationem virtutis intellectiuæ ad res scitas, quæ requiritur in scientia. 5 Ad quintum dicēdum, quod quamuis causa prima vehementius influat, quam secunda: tamen effectus nō completur nisi adueniente operatione secundæ & ideo si sit possibilitas ad deficiendum in causa secunda, est etiam eadem possibilitas deficiēdi in effectu: quamuis causa prima deficere non possit, sed multo amplius si causa prima posset deficere: & effectus deficere posset: quia ergo ad esse effectus requiritur vtraque causa, vtriusque defectus inducit defectum in effectu: & ideo quæcunque causarum ponatur contingens: sequitur effectū esse contingentē, non autem si altera tantum ponatur necessaria effectus erit necessarius, propter hoc quod ad esse effectus vtraque causa requiritur: sed quia causa secūda non potest esse necessaria, vbi prima sit contingens: inde est quod ad necessitatem causæ sequitur necessitas in effectu quantum ad necessitatem causæ secundæ. 6 Ad sextum dicēdum, sicut dictum est ad quartum.

Num Deus malorum scientiam habeat.

ARTIC. XV.

DECIMOQVINTO & vltimo quæritur vtrum Deus sciat male. Et videtur quod non, omnis enim scientia vel est causa sciti, vel causata ab eo, vel saltē ab vna causa procedens, sed scientia Dei non est causa malorum; nec mala sunt causa eius, nec aliquid aliud est causa vtriusque, ergo scientia Dei non est de malis. Præterea, sicut dicitur in secūdo Metaphysico, vnūquodque sicut se habet ad esse, ita ad verum: sed malum nō est aliquod ens, vt Dionysius & Augustinus dicunt, ergo malum non est verū, sed ni-

Universidad de Deusto
Biblioteca

hil scitur nisi verum.ergo malum non potest sciri à Deo.
3 Præterea,Commen.dicit in tertio de Anima.quodintellectus qui est semper in actu non cognoscit priuationem omnino: sed intellectus Dei maxime semper est in actu, non ergo priuationem cognoscit, sed malum est priuatio boni,vt Augustinus dicit.ergo Deus non cognoscit malum.
4 Præterea, quicquid cognoscitur, cognoscitur vel per simile vel per contrarium: sed essentia Dei, per quam Deus omnia cognoscit malum, non est simile, neque est ei contrarium, quia ei nocere non potest, malum autem dicitur, quia nocet, ergo Deus non cognoscit mala. Præterea, illud quod non est addiscibile, non est scibile: sed sicut dicit Augustinus in libro de Libero arbitrio, malum non est addiscibile, per disciplinam enim non nisi bona addiscuntur. ergo malum non est scibile. ergo non est cognitum à Deo.
5 Præterea, qui scit grammaticam grammaticus est. ergo qui scit malum malus est.sed Deus non est malus.ergo nec scit mala.

Contra 1. SED CONTRA, nullus potest vlcisci quæ ignorat:
2 Deus est vltor malorum:ergo cognoscit mala. Præterea, nullum bonum deest Deo: sed scientia malorum bona est, quia per eam mala vitantur: ergo Deus habet scientiam de malis.

CONCLVSIO.

Cum Deus sciat quodcunque bonum secundum propriam rationem,mala omnia & singula eum scire oportet.

RESP. RESPONDEO dicendum, quod secundum Philosophum in tertio Metaphysicorum quicunque non intelligit aliquod vnum,nihil intelligit: per hoc autem est aliquid vnum,quod est in se indiuisum & ab aliis distinctū: vnde quicunque cognoscit aliquid, oportet quod sciat distinctionem eius ab aliis. Prima autem distinctionis ratio est in affirmatione & negatione: & ideo oportet,quod quicunque scit affirmationem, quod cognoscat negationem: & quia priuatio nihil aliud est, quam negatio subiectum habens: vt dicitur in quarto Metaphysicorum & alterum contrariorum semper est priuatio, vt in eodem dicitur, & in primo Physicorum,inde est, quod ex hoc ipso quod cognoscitur aliquid cognoscitur eius priuatio & eius contrarium: vnde, cum Deus habeat propriam cognitionem de omnibus suis effectibus, vnumquodque sicut est in sua natura distinctum cognoscens. oportet quod omnes negationes & priuationes oppositas cognoscat, & omnes contrarietates in eis repertas: vnde cum malum sit priuatio boni, oportet quod ex hoc ipso,quod scit quodlibet bonū & mensuram cuiuslibet,quod cognoscat quodlibet malum.

Ad primū. AD PRIMVM ergo dicendum, quod propositio illa veritatem habet de scientia quæ habetur de re per suam similitudinem:malū autem non cognoscitur à Deo per suam similitudinem:sed per similitudinem sui oppositi:vnde non sequitur quod Deus sit causa malorum:quia cognoscit mala:sed sequitur quod sit causa boni,cui opponitur malum.
2 Ad secundum: dicendum,quod non ens ex hoc ipso quod opponitur enti dicitur quodammodo ens, vt patet in quarto Metaphysicorum.vnde & malum ex hoc ipso quod bono
3 opponitur,habet rationem cognoscibilis & boni. Ad tertium dicendum, quod opinio Commentatoris fuit quod Deus cognoscens essentiam suam non determinate cognoscret singulos effectus,prout sunt in propria natura distincti: sed solummodo cognosceret naturam essendi quæ in omnibus inuenitur,malum autem non opponitur enti vniuersali, sed enti particulari. vnde ex hoc sequeretur quod malum non cognosceret.Sed hæc positio falsa est,vt ex prædictis patet. vnde & quod ex ea sequitur falsum est scilicet quod priuationem,& mala non cognoscat.secundum enim intentionem Commentatoris priuatio non cognoscitur ab intellectu,nisi per absentiam formæ ab intellectu:quæ non potest esse in intellectu, qui semper est in actu: sed hoc non est necessarium:quia ex hoc ipso quod cognoscitur res, cognoscitur priuatio rei vnde vtrumque cognoscitur per præsentiam formæ in intellectu. Ad quartum dicēdum,quod
4 oppositio vnius ad aliud potest accipi dupliciter.vno modo in generali:sicut dicimus malum opponi bono, & hoc modo malum opponitur Deo. alio modo in speciali, prout dicimus hoc album opponi huic nigro, & sic non est oppositio mali, nisi ad aliud bonum quod potest per malum priuali,& cui potest esse nociuum, & sic malum nō opponitur Deo.vnde Augustinus dicit in libro duodecimo de Ciuitate Dei, quod vitium opponitur Deo tanquam malum bono:sed naturæ, quam vitiat non solum opponitur, vt malum bono,sed vt nociuum. Ad quintum dicendum, quod 5
malum inquantum est scitum est bonum,quia scire malum, bonum est: & sic verum est quod omne addiscibile est bonum, non autem quod sit secundum se bonum, sed secundum quod est scitum. Ad sextum dicendum, quod gram- 6
matica scitur in habendo grammaticam, non autem malum,& ideo non est simile.

QVÆSTIO VNICA.

DE IDEIS.

In octo articulos diuisa.

Primo enim quæritur,Num sint ideæ.
2 Num sint plures ideæ.
3 Num ad speculatiuam,vel practicam cognitionem spectent.
4 Num malorum ideæ in Deo sint.
5 Num materia prima habeat ideam in Deo.
6 Num omnium non entium in Deo idea sit.
7 Num accidentium sint ideæ in Deo.
8 Num singularium ideæ sint in Deo.

Vtrum sint ideæ.

ARTIC. I.

Primum. QVÆSTIO est de Ideis. Et primo quæritur, vtrum sit ponere ideas. Et videtur quod non.quia scientia Dei est perfectissima, sed perfectior est cognitio quæ habetur de re per essentiam eius,quā quę habetur per eius similitudinē. ergo Deus non cognoscit res per suas similitudines,sed magis per essentias earū, & ita similitudines rerum, quæ dicuntur ideæ, non sunt in Deo. Sed dicebatur quod Deus scit res perfectius cognoscens eas per essentiam suam,quæ est similitudo rerum, quam si cognoto sceret eas per earum essentias. Sed contra,scientia est as- 2
similatio ad scitum. ergo quanto medium cognoscendi est magis simile & vnitum rei cognitæ,tāto perfectius res per id cognoscitur:sed essentia rerum creatarum magis est vnita eis quam essentia diuina. ergo perfectius cognosceret res si sciret res per essentias earum: quam ex hoc quod scit per essentiam suam.Sed dicendum,quod perfectio scientiæ non consistit in vnione medij cognoscendi ad rem cognitā: sed magis ad cognoscentem. Sed contra, species rei quæ 3
est in intellectu secundū quod habet esse in eo est particulata,secundum autem quod comparatur ad scitum, habet rationem vniuersalis: quia est similitudo secundum naturam communem,& non secundum conditiones particulares,& tamen cognitio quæ est per illam speciem nō est singularis sed vniuersalis. ergo cognitio magis sequitur relationem speciei ad rem scitam, quam ad scientem. Præterea, pro- 4
pter hoc improbatur à Philosopho opinio Platonis, quam habuit de ideis,quia posuit formas rerum naturales existere sine materia: sed multo magis sunt sine materia, si sunt in intellectu diuino,quam si essent extra ipsum:quia intellectus diuinus est in summo immaterialitatis. ergo multo magis inconueniens est ponere ideas in intellectu diuino.
Præterea,Philosophus improbat opinionem Platonis de 5
ideis per hoc, quod ideæ positæ à Platone non possunt nec generare nec generari:& ita sunt inutiles,sed ideæ si ponantur in mente diuina non generantur,quia omne generatum est compositum,similiter nec generant: quia cum generata sint composita, & generantia sint similia generatis, etiam oportet generantia esse composita.ergo inconueniens est po- 6
nere ideas in mente diuina. Item Dionysius dicit in septimo cap. de Diuinis nominibus, quod Deus nosci existentia ex non existentibus & non cognoscit res secundū ideam: sed ideæ non ponuntur ad aliud in Deo, nisi vt per eas cognoscantur res.ergo ideæ non sunt in mente diuina, Præ- 7
terea, omne exemplatum est proportio creaturæ ad Deum sicut nec finiti ad infinitum. ergo in Deo non potest esse exemplar creaturarum. ergo cum ideæ sint formæ exemplares, videtur quod ideæ rerum non sunt in Deo.

Præ

8 Præterea,idea est respectu cognoscendi & operandi, sed illud quod nō potest deficere in cognoscendo vel operādo: ad neutrum regula indiget. Deus est huiusmodi, ergo &c.
9 Præterea, sicut vnum in quantitate facit æqualitatem, ita vnum in qualitate facit similitudinē, vt dicitur in quinto Metaphysicorum,sed propter diuersitatem,quæ est inter Deum & creaturam: creatura nullo modo Deo potest esse æqualis,vel econuerso:ergo nec in Deo est aliqua similitudo ad creaturam, cum ergo idea nominet similitudinem
10 rei,videtur quod rerum ideæ non sint in Deo. Præterea, si ideæ sunt in Deo hoc non erit nisi ad producendum creaturas:sed Anselmus dicit in Monol.Satis manifestum est in verbo per quod facta sunt omnia similitudines rerum non
11 esse,sed simplicem essentiam, ergo &c. Præterea, Deus eodem modo cognoscit se & alia: aliās sua scientia multiplex & diuisibilis esset:sed Deus seipsum nō cognoscit per ideam,ergo nec alia.

Contra.1. SED CONTRA. Augusti.dicit in libro de Ciuitate Dei,qui negat ideas esse,infidelis est, quia negat filiū esse:
2 ergo &c. Præterea,omne agens per intellectum habet rationem sui operis apud se: nisi ignoret quid agat:sed Deus est agens per intellectum & non ignorans quid agit, ergo
3 apud ipsum sunt rationes rerum quæ ideæ dicūtur. Præterea,sicut dicitur in secundo Physicorum, tres causæ incidunt in vnam,scilicet efficiens finalis & formalis,sed Deus est causa efficiens & finalis rerum, ergo & est causa formalis exemplaris:non enim posset esse forma, quæ sit pars rei,
4 ergo &c. Præterea,effectus particularis non producitur à causa vniuersali,nisi causa vniuersalis sit propria vel appropriata, sed omnes particulares effectus sunt à Deo, qui est causa vniuersalis omnium,ergo oportet quod sint ab eo secundum quod est causa propria vniuscuiusque vel appropriata:sed hoc non potest esse, nisi per rationes rerum propriās in ipso existentes,ergo oportet in eo rationes rerum,
5 id est ideas existere. Præterea,Augu.dicit in libro de Ordine. Piget me dixisse duos esse mundos,sensibilē & intelligibilem,non quin hoc verum sit, quia hoc dixi tanquā ex me,cum tamē à Philosophis dictum sit, & quia modus iste loquendi non est consuetus in sacra scriptura: sed mundus intelligibilis nihil aliud est quam idea mundi,ergo verum
6 est ponere ideas. Præterea,Boëtius dicit in tertio de Consolatione loquens ad Deum. Tu cuncta superno ducis ab exemplo, mundum mente gerens pulchrum pulcherrimus ipse, ergo & mundi & omnium quæ in mundo sunt exem-
7 plum est in Deo,& sic idem quod prius. Præterea, Ioannis primo dicitur.Quod factū est in ipso vita erat, hoc est, quia vt Augustinus dicit omnes creaturæ sunt in mente diuina sicut arca in mente artificis,sed arca in mente artificis
8 est per suam similitudinem & ideā,ergo omniū rerum ideæ sunt in Deo. Præterea, speculum non ducit in cognitionem aliquorū,nisi eorum similitudines in eo resplendeant: sed verbum increatum est speculum ducēs in cognitionem omnium creaturarum:quia eo pater se & omnia alia dicit,
9 ergo in eo sunt similitudines rerum omnium. Præterea, Augustinus dicit in sexto de Trinitate, quod filius est ars patris plena omnium rationum viuētium:sed rationes illæ
10 nihil aliud sunt quam ideæ,ergo &c. Præterea,secundum Augustinum duplex est modus cognoscendi res,scilicet per essentiam & per similitudinem,sed Deus non cognoscit res per earum essentiam:quia sic cognoscuntur solum illa quæ sunt in cognoscente per sui essentiam, ergo cum scientiam de rebus habeat, vt ex prædictis patet, relinquitur quod sciat res per earum similitudines,& sic idem quod prius.

CONCLVSIO.

Eorum omnium quæ siunt, in Deo sunt exemplaria & ideæ quasi prædiffinitiones eorum.

RESP. RESPONDEO dicēdum,quod sicut dicit Augustinus in libro 83.Quæstionū, ideas latine possumus dicere species vel formas,vt verbū ex verbo transferre videamur.Forma autē alicuius rei potest dici tripliciter,vno modo à qua formatur res: sicut à forma agentis procedit effectus formatio:sed quia nō est de necessitate actionis, vt effectus pertingant ad completam rationem formæ agentis cum frequenter deficiāt,maxime in causis æquiuocis:ideo forma,à qua formatur aliquid, nō dicitur esse idea vel forma.Alio modo dicitur forma alicuius,secundum quam aliquid formatur,sicut anima est forma hominis, & figura stuæ est forma cupri,& quamuis forma, quæ est pars cōpositi,verè dicatur esse illius forma:non tamen consueuit dici eius idea,quia videtur hoc nomen idea significare formam separatam ab eo:cuius est forma. Tertio modo dicitur forma alicuius illud, ad quod aliquid formatur,& hæc est forma exemplaris,ad cuius similitudinem aliquid cōstituitur, & in hac significatione consuetum est nomen ideæ accipi, vt idem sit idea quod forma, quam aliquid imitatur. Sed notandum, quod aliquid potest imitari formam aliquam dupliciter,vno modo ex intētione agentis, sicut pictura ad hoc fit à pictore vt imitetur aliquem:cuius figura depingitur:aliquando autē est prædicta imitatio per accidens præter intentionem & à casu: sicut frequenter pictores faciunt imaginem alicuius de quo non intēdunt, quod autem imitatur aliquam formam à casu nō dicitur ad illam formari, quia Ly.ad,videtur importare ordinem ad finē, vnde, cum forma exemplaris vel idea sit, ad quam formatur aliquid, oportet quod formam exemplarem vel ideam aliquid imitetur per se,non per accidens.Videmus etiam,quod aliquid propter finem dupliciter operatur. Vno modo ita, quod *Propter finē* ipsum agens determinat sibi finē,sicut est in omnibus agen- *aliquid operatibus per intellectum:aliquando autem agenti determina- ratur bifa-* tur finis ab alio principali agente,sicut patet in motu sagit- *riam.* tæ,quæ mouetur ad finem determinatum: sed hic finis determinatur ei à proiiciente, & similiter operatio naturæ, quæ est ad determinatum finem præsupponit intellectum, præstituentem finem naturæ & ordinantem ad finem illum naturam:ratione cuius omne opus naturæ dicitur esse opus intelligentiæ. Si ergo aliquid fiat ad imitationem alterius per agens quod non determinat sibi finem: non ex hoc forma imitata habebit rationē exemplaris vel ideæ:non enim dicimus quod forma hominis generantis sit idea vel exemplar hominis generati: sed solum hoc dicimus quando agens propter finem determinat sibi finem : siue illa forma sit in agente siue extra agentem,dicimus enim formam artis in artifice esse exemplar artificiati,& similiter etiam formam, quæ est extra artificem, ad cuius imitationem artifex aliquid facit. Hæc ergo videtur esse ratio ideæ, quod *Descriptio* idea sit forma, quam aliquid imitatur ex intentione agen- *ideæ.* tis,qui determinat finem. Secundum hoc ergo patet, quod *Opinio,* illi qui ponebant omnia casu accidere,non poterant ideam ponere. Sed hæc opinio à Philosophis reprobatur: quia *Reprobatio.* quæ sunt à casu non se habent eodem modo,nisi vt in paucioribus: naturæ autem cursum videmus semper eodem modo progredi: aut vt in pluribus. Similiter etiam secun- *Alia opi.* dum eos, qui posuerunt quod à Deo procedunt omnia per necessitatem naturæ non per arbitrium voluntatis: non possunt poni ideæ,quia ea,quæ ex necessitate naturæ agunt non prædeterminant sibi finem. Sed hoc esse non potest, *Reprobatio.* quia omne quod agit propter finem, si non determinat sibi finem, determinatur ei finis ab aliquo superiori: & sic aliqua causa erit eo superior quod non potest esse,quia omnes loquentes de Deo, intelligunt eum esse causam primam entium. Et ideo Plato refugiens Epicureorum opinionem, qui ponebant omnia à casu accidere, & Empedo.& aliorum qui ponebant omnia accidere ex necessitate naturæ, posuit ideas esse. Et hanc etiam rationem ponendi ideas,scilicet prædiffinitionem operum agendorum,innuit Dionysius in quinto capite de Diuinis nominibus dicens, Exemplaria dicimus in Deo existentium rationes substantificatas & singulariter præexistentes: quas theologia prædiffinitiones vocat & diuinas & bonas voluntates existentium prædeterminatiuas & effectiuas: secundum quas supersubstantialis essentia omnia prædiffiniuit & produxit. Sed quia forma exemplaris vel idea habet quodammodo rationem finis: & ab ea accipit artifex formam qua agit,si sit extra ipsum: non est autem conueniens ponere Deum agere propter finem alium à se, & accipere aliunde,vnde sit sufficiens ad agendum, ideo non possumus ponere ideas esse extra Deum, sed in mente diuina tantum.

Ad primū. AD PRIMVM ergo dicendum, quod perfectio cognitionis potest attendi vel ex parte cognoscentis, vel ex parte cogniti:quod ergo dicitur,quod perfectior est cognitio quæ est per essentia,quam quæ per similitudinem:intelligendū est ex parte cogniti. Illud enim quod per seipsum est cognoscibile est per se magis notum, quam illud quod

Universidad de Deusto
Biblioteca

non est cognoscibile ex seipso, sed solum secundum quod est in cognoscente per sui similitudinem, & hoc modo non est inconueniens ponere, quod res creatæ sint minus cognoscibiles, quam essentia diuina, quæ per seipsam est cognoscibilis. 2 Ad secundum dicendum, quod ad speciem quæ est medium cognoscendi requiruntur duo scilicet representatio rei cognitæ, quæ competit ei secundum propinquitatem ad cognoscibile: & esse spirituale vel immateriale: quod ei competit, secundum quod habet esse in cognoscente. vnde per speciẽ, quæ est in intellectu, melius cognoscitur aliquid quam per speciem quæ est in subiecto: quia est immaterialior. & similiter melius cognoscitur aliquid per speciem rei quæ est in mente diuina, quam per ipsam eius essentiam cognosci possit: etiam dato quod essentia rei posset esse medium cognoscendi, non obstante materialitate ipsius. 3 Ad tertium dicendum, quod in cognitione est duo considerare scilicet ipsam naturam cognitionis: & hæc sequitur speciem secundum comparationem quam habet ad intellectum in quo est, & determinationem cognitionis ad cognitum: & hæc sequitur relationem speciei ad rem ipsam. vnde quanto est similior species rei cognitæ per modum repræsentationis: tanto est cognitio determinatior: & quanto magis accedit ad immaterialitatem quæ est natura cognoscentis in quantum huiusmodi, tanto efficacius cognoscere facit. 4 Ad quartum dicendum, quod hoc est contra rationem formarum naturalium, quod ex seipsis immateriales sint: non autem est inconueniens, quod ex alio immaterialitatem acquirant, in quo sunt. vnde in intellectu nostro formæ rerum naturalium immateriales sunt. vnde inconueniens est ponere ideas rerum naturalium esse per se subsistentes: non est autem inconueniens ponere eas in mente diuina. 5 Ad quintum dicendum, quod ideæ existentes in mente diuina non sunt generatæ nec sunt generantes, si fiat vis in verbo: sed sunt creatiuæ & productiuæ rerum. vnde dicit Augustinus in libro octuagintatrium Quæstionum, cum ipsæ neque oriantur neque intereant: secundum eas tamen informari dicitur omne quod oriri & interire potest, nec oportet agens primum in compositione esse simile generato: oportet autem hoc de agente proximo, & sic ponebat Plato ideas esse generationis principium proximum: & ideo contra ipsum 6 procedit ratio prædicta. Ad sextum dicendum, quod intentio Dionysij est dicere, quod ipse non cognoscit per ideam acceptam à rebus, vel hoc modo, quod diuersimodè res per ideam cognoscat. vnde alia translatio loco huius dicit, neque per visionem singulis se immittit, vnde 7 per hoc non concluditur omnino ideas non esse. Ad septimum dicendum, quod quamuis non possit esse aliqua proportio creaturæ ad Deum, tamen potest esse proportionalitas, quod in præcedenti quæstione expositum est. 8 Ad octauum dicendum, quod sicut Deus, quia non potest non esse, non indiget essentia, quæ sit aliud quam suum esse: ita quia non potest deficere in cognoscendo vel operando, non indiget alia regula à seipso, sed propter hoc non potest deficere, quia ipse est suiipsius regula: sicut propter hoc non 9 potest non esse, quia sua essentia est suum esse. Ad nonum dicendum, quod in Deo non est quantitas dimensiua, vt secundum eam æqualitas attendi possit, sed est ibi quantitas per modum intensiuæ qualitatis, sicut albedo dicitur magna: quia perfecte attingit ad naturam suam, intensio autem alicuius formæ respicit modum habendi formam illam, quamuis autem aliquid Dei dicatur ad creaturam: nullo tamen modo potest concedi, quod creatura habeat aliquid per modum illum quo habet illud Deus: & ideo quamuis aliquo modo concedamus esse similitudinem inter creaturam & Deum, nullo tamen modo 10 concedimus ibi esse æqualitatem. Ad decimum dicendum, quod intentio Anselmi est dicere, vt patet inspicienti verba eius, quod in verbo non sit similitudo sumpta à rebus ipsis: sed omnes rerum formæ sunt sumptæ à verbo: & ideo dicit, quod verbum non est similitudo rerum: sed res sunt imitationes verbi. vnde per hoc non remouetur idea, cum idea sit forma, quam aliquid imitatur.

11 Ad vndecimum dicendum, quod Deus eodem modo cognoscit se & alia: si accipiatur modus cognitionis ex parte cognoscentis: non autem si accipiatur ex parte rei cognitæ: quia creatura quæ à Deo cognoscitur, non est idem secundum rem cum eo. vnde nulla multiplicitas in eius essentia sequitur.

Num necessarium sit ponere plures ideas.

ARTIC. II.

SECVNDO quæritur vtrum sit ponere plures ideas. Et videtur quod non. quia ea, quæ essentialiter dicuntur in Deo, non minus sunt vere in eo, quam illa quæ dicuntur in ipso personaliter: sed pluralitas personalium proprietatum inducit pluralitatem personarum, secundum quas Deus dicitur trinus: cum ergo ideæ sint essentiales, quia sunt communes tribus personis, si sint plures in Deo secundum pluralitatem rerum, sequitur quod nõ solum sint tres personæ in ipso, sed infinitæ. Sed dicendum, quod ideæ non sunt essentiales, sed sunt ipsa essentia. Sed contra, bonitas & sapientia & potentia Dei sunt eius essentia, & dicuntur tamen essentialia attributa. ergo & ideę, quamuis sint ipsa essentia, possunt dici essentiales. Præterea, quicquid Deo attribuitur, debet ei nobilissimo modo attribui: sed Deus est principium rerum. ergo debet poni in eo omne illud quod ad nobilitatem principij pertinet in summo: sed vnitas est huiusmodi, quia omnis virtus vnita plus est infinita quam multiplicata, vt dicitur in libro de Causis. ergo in Deo est summa vnitas. ergo non solum est vnum re sed ratione, quia magis est vnum quod est vnum vtroque modo, quam quod altero istorum tantum: & sic non sunt in eo plures rationes siue ideæ. Præterea, Philosophus dicit in quinto Metaphysicorum quod omnino est vnum, non potest separari, neque intellectu, neque tempore, neque loco, neque ratione, & maxime in substantia. Si ergo Deus est maxime vnum, quia est maxime ens, non potest separari ratione: & ita idem quod prius. Præterea, si plures sint ideæ, sequitur eas esse inæquales, quia vna idea continebit esse tantum: alia autem esse & viuere: alia vero insuper intelligere, secundum quod res cuius est idea in pluribus assimilatur Deo. Cum ergo inconueniens sit in Deo aliquam inæqualitatem ponere, videtur quod non possunt esse in eo plures ideæ. Præterea, in causis materialibus est status ad vnam primam materiam & in efficientibus & finalibus. ergo & in formalibus est status ad vnam formam primam, sed est status ad ideas, quia vt dicit Augustinus in libro octuagintatrium Quæstionum, Ideæ sunt principales formæ vel rationes rerum. ergo in Deo non est nisi vna tantum idea. Sed dicendum, quod quamuis sit vna prima, tamen ideæ dicuntur plures secundum diuersos respectus ipsius. Sed contra, non potest dici, quod ideæ multiplicentur secundum respectum ad Deum in quo sunt: quia est vnus, neque secundum respectum ad ideata secundum quod sunt in prima causa, quia in ea sunt vnum, vt Dionysius dicit nec per respectum ad ideata secundum quod in propria natura existunt, quia sic res ideatæ sunt temporales, ideæ vero sunt æternæ. ergo nullo modo per respectum formæ primæ possunt ideæ dici plures.

Præterea, nulla relatio quæ est inter Deum & creaturam est in Deo, sed in creatura tantum: sed idea vel exemplar importat relationem Dei ad creaturam. ergo ita relatio non est in Deo: sed in creatura: cum ergo idea sit in Deo, per huiusmodi respectus ideæ multiplicari non possunt. Præterea, qui pluribus intelligit est compositus & trãsiens de vno in aliud: sed hæc à diuino intellectu sunt procul. cum ergo ideæ sint rationes rerum, quibus Deus intelligit, videtur quod non sunt plures ideæ in Deo.

SED CONTRA, idem secundum idem non est natum facere nisi idem: sed Deus facit multa diuersa: ergo non secundum eandem rationem, sed secundum plures causas re. sed rationes quibus res producuntur à Deo sunt ideæ. ergo &c. Item Augustinus dicit in libro octuagintatrium Quæstionum, restat vt omnia ratione sint cõdita: nec eadem ratione homo, qua æquus: hoc enim est absurdum existimari, singula igitur propriis sunt creata rationibus. ergo sunt plures ideæ. Præterea, Augustinus dicit in epistola ad Nebridiũ, quod sicut inconueniens est dicere, quod eadem sit ratio anguli & quadrati: ita inconueniens est dicere quod eadem sit ratio in Deo hominis & huius hominis. ergo plures rationes idæales sunt in Deo. Præterea, Hebr. 11. Fide credimus aptata esse sæcula verbo Dei, vt ex inuisibilibus visibilia fierent. Inuisibilia autem pluraliter appellat species idæales. ergo sunt plures. Præterea, ideæ à sanctis significantur nomine artis & mũdi: vt patet ex auctoritatibus inductis. sed ars pluralitatem quãdam importat: est enim collectio præceptorum ad vnum finem tendentium, & similiter est mundus, cum importer collectionem omnium creaturarum, ergo oportet ponere plures ideas.

Primum.

CONCLVSIO.

Tametsi vna sit omnium idea, diuina essentia: vt ab ipso intellecta, plures tamen, & singulorum in Deo ideæ sunt, secundum diuersas rerum proportiones ad ipsam.

RESP. Opinio quorundam. RESPONDEO dicendum, quod quidam ponentes Deum per intellectum agere, & non ex necessitate naturæ, posuerunt eum habere intentionem vnam tantũ, scilicet creaturæ in vniuersali: sed creaturarum distinctio facta est per alias causas, dicunt enim, quod primo Deus condidit vnam intelligentiã, quæ produxit tria, scilicet animam, orbem, & aliam intelligentiam: & sic progrediendo processit pluralitas rerum ab vno primo principio: & secundum hanc opinionem esset quidem in Deo idea, sed vna tantum totius creaturæ toti communis, sed propriæ ideæ singulorum essent in causis secundis, sicut & Dionysius narrat in quinto capite de Diuinis nominibus, quod quidam Clemens Philosophus posuit principaliora entia exemplaria inferiorum esse. *Reprobatio, Opinio præmissæ.* Sed hoc stare non potest, quia si intentio alicuius agẽtis feratur ad aliquid vnum tantum præter intentionẽ eius erit, & quasi casuale quicquid sequatur, quia accidit ei quod est principaliter intentum ab eo, sicut si aliquis intenderet facere aliquod triangulatum præter intentionem eius esset, quod esset magnum vel parvum: cuilibet autem communi accidit speciale contentum sub eo, vnde, si intentio agentis est ad aliquod commune tantum, præter intentionem eius esset, quod qualitercunque determinaretur per aliquod speciale, sicut si natura intenderet generare solum animal, præter intentionem naturæ esset quod generatum esset homo vel equus, vnde, si intentio Dei operantis respiciat tantum ad creaturam in communi tota distinctio creaturæ casualiter accidet. Inconueniens est autem dicere quod sit per accidens per comparationem ad causam primam, & sit per se per comparationem ad causas secundas: quia quod est per se prius, est prius eo quod est per accidens, prius autem est comparatio alicuius ad causam primam, quam ad causam secundam, vt patet in libro de Causis, vnde impossibile est quod sit per accidens respectu causæ primæ & per se respectu secundæ, potest autem accidere econuerso, sicut videmus quod ea, quæ sunt casualiter quo ad nos sunt Deo præcognita & ordinata ab ipso. Vnde necesse est dicere quod tota distinctio rerum sit prædiffinita ab eo. Et ideo necesse est ponere in Deo singulorum proprias rationes, & ita plures ideas. Modus autem pluralitatis sic accipi potest, forma enim in intellectu potest esse dupliciter. Vno modo ita quod sit principium actus intelligendi, sicut forma, quæ est intelligentis inquantum est intelligens, & hæc est similitudo intellecti in ipso. Alio modo ita quod sit terminus actus intelligendi: sicut artifex intelligendo excogitat formam domus, & cum illa forma sit excogitata per actum intelligendi, & quasi per actum effecta non potest esse principium actus intelligendi, vt sit primũ quo intelligatur: sed magis se habet, vt intellectum, quo intelligens aliquid operatur, nihilominus tamen forma prædicta est secundum quod intelligitur: quia per formam excogitatam artifex intelligit, quid operandum sit, sicut in intellectu speculatiuo videmus quod species, qua intellectus informatur, vt intelligat, actu esse principium, quo intelligitur: ex hoc autem quod est effectus in actu, per talem formam operari iam potest formando quidditates rerum, & componendo & diuidendo, vnde ipsa quidditas formata in intellectu, vel etiam compositio & diuisio, est quoddam operatum ipsius: per quod tamen intellectus venit in cognitionem rei exterioris, & sic est quasi secundum quod intelligitur, si autẽ intellectus artificis aliquod artificiatum produceret ad similitudinem suiipsius, tunc quidem ipse intellectus artificis esset idea: non quidem vt est intellectus, sed inquantum intellectum. In his autem, quæ ad imitationem alterius produeuntur, quandoque, id quod alterum imitatur, perfecte imitatur ipsum, & tunc intellectus operantis præconcipiens formam operati habet, vt ideam ipsam formam rei imitatæ, prout est illius rei imitatæ: quandoque vero quod est ad imitationẽ alterius non perfecte imitatur illud, & tunc intellectus operatiuus non accipit formam rei imitatæ absolute, vt ideam, vel exemplar rei operandæ: sed cum proportione determinata secundum quam exemplatũ à principali exemplari deficeret vel imitaretur. Dico ergo, quod Deus per intellectum omnia operãs, omnia ad similitudinem essentiæ suæ producit: vnde essentia sua est idea rerum, non quidem vt essentia, sed vt est intellecta: res autem creatæ non perfecte imitantur diuinam essentiam, vnde essentia non accipitur absolute ab intellectu diuino, vt idea rerum, sed cum proportione creaturæ fiendæ ad ipsam diuinam essentiam secundum quod deficit ab ea, vel imitatur eam, diuersæ autem res diuersimodè ipsam imitantur, & vnaquæque secundum proprium modum suum, cum vnicuique sit proprium esse distinctum ab altera, & ideo ipsa diuina essentia cointellectis diuersis proportionibus rerum, ad eam est idea vniuscuiusque rei, vnde cum sint diuersæ rerum proportiones, necesse est esse plures ideas, & est quidem vna omnium ex parte essentiæ: sed pluralitas inuenitur ex parte diuersarũ proportionum creaturarum ad ipsam.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendum, quod proprietates personales, ideo inducunt distinctionem personarum in diuinis: quia adinuicem opponuntur oppositione relationis, vnde proprietates non oppositæ non distinguunt personas, vt communis spiratio & paternitas. Idæ autem nec alia essentialia attributa non habent adinuicem aliquam oppositionem: & ideo non est simile. 2 Ad secundum dicendum, quod non est simile de ideis, & essentialibus attributis, attributa enim essentialia non habent aliquid de principali intellectu suo præter essentiam creatoris, vnde etiam non plurificantur, quamuis secundum ea Deus ad creaturas comparetur, prout secundum bonitatem dicimus bonos, secundum sapientiam sapientes, sed idea de suo principali intellectu habet aliquid aliud præter essentiam: in quo etiam completur formaliter ratio ideæ, ratione cuius dicuntur plures ideæ, nihilominus tamen secundum quod ad essentiam pertinet, nihil prohibet essentiales dici. 3 Ad tertium dicendum, quod pluralitas rationis quandoque reducitur ad aliquam diuersitatem rei, sicut Socrates, & Socrates sedens differunt ratione, & hoc reducitur ad diuersitatem substantiæ & accidentis: & similiter homo & aliquis homo ratione differunt, & hæc differentia reducitur ad diuersitatem formæ & materiæ, quia genus sumitur à materia, differentia vero specifica à forma, vnde talis differentia secundum rationem repugnat maxime vnitati vel simplicitati, quandoque vero differentia secundum rationem non reducitur ad aliquam rei diuersitatem, sed ad vnitatem rei quæ est diuersimodè intelligibilis, & sic ponimus pluralitatem rationum in Deo, vnde hoc non repugnat maxime vnitati vel simplicitati. 4 Ad quartum dicendum, quod Philosophus appellat ibi rationem diffinitionem in Deo autem non est accipere plures rationes quasi diffinitiones, quia nulla rationum illarum essentiam diuinam comprehendit, & ideo non est ad propositum. 5 Ad quintum dicendum, quod forma quæ est in intellectu habet respectum duplicem, vnum ad rem cuius est, alium ad id in quo est, ex primo autem respectu non dicitur aliqualis, sed alicuius tantum, non enim materialium est forma materialis, nec sensibilium sensibilis, sed secundum alium respectum aliqualis dicitur, quia sequitur modum eius in quo est, vnde ex hoc quod rerum naturalium quædam aliis perfectius diuinam essentiam imitãtur non sequitur, quod ideæ sint inæquales sed inæqualium. 6 Ad sextum dicendum, quod vna prima forma ad quam omnia reducuntur, est ipsa essentia diuina, secundum se considarata, ex cuius consideratione diuinus intellectus adinuenit, vt ita dicam, diuersos modos imitationis ipsius in quibus pluralitas idearum consistit. 7 Ad septimum dicendum, quod ideæ plurificantur secundum diuersos respectus ad res in propria natura existentes: nec tamen oportet quod si res sunt temporales, quod illi respectus sint temporales, quia actio intellectus etiam humani se extendit ad aliquid etiam quando illud non est, sicut cum intelligimus præterita, actionem autem relatio consequitur, vt in quinto Metaphysicorum dicitur, vnde & respectus ad res temporales in intellectu diuino sunt æterni. 8 Ad octauum dicendum, quod relatio quæ est inter Deum & creatu-

Universidad de Deusto
Biblioteca

ram, non est in Deo secundum rem, est tamen in Deo secundum intellectum suum prout scilicet intelligit respectum rerum ad essentiam suam. & sic respectus illi sunt in Deo vt
9 intellecti, ab ipso. Ad nonum dicendũ, quod idea non habet rationẽ eius quo primo aliquid intelligitur, sed habet rationẽ intellecti in intellectu existentis, vniformis autem intellectus sequitur vnitatem eius, quo primo aliquid intelligitur, sicut vnitas actionis sequitur vnitatem formæ agentis, quæ est principium ipsius: vnde quamuis respectus intellecti à Deo sint multi, in quibus pluralitas idearum consistit, quia tamen illos omnes per suam essentiam intelligit, intellectus eius non est multiplex, sed vnus.

Num ad practicam, vel speculatiuam cognitionem spectent ipsæ ideæ.

ARTIC. III.

Primum. TERTIO quæritur, vtrum ideæ pertineant ad speculatiuam cognitionem vel practicam tantum. Et videtur quod tãtum ad practicam, quia vt dicit Augustin lib. octuagintarium Quæst. ideæ sunt formæ rerum principales secundum quas formatur omne quod oritur aut interit: sed secundum speculatiuam cognitionem nihil formatur, ergo speculatiua cognitio non habet ideam. Sed dicẽdum, quod non solum habent ideæ respectum ad id quod oritur aut interit, sed etiam ad id quod oriri aut interire potest, vt ibidem Augustin. dicit, & sic idea se habet ad ea quæ nec sunt,
2 nec erunt, nec fuerunt, tamen esse possunt, de quibus Deus speculatiuam cognitionem habet. Sed contra, practica scientia dicitur secundum quam aliquis scit modum operis, etiam si nunquam operari intendit: & sic dicitur practica esse pars medicinæ: sed Deus scit modum operandi ea quæ potest facere, quamuis facere nõ proponat. ergo etiam de eis Deus habet practicam cognitionem, & sic vtroque
3 modo idea ad practicam cognitionẽ pertinet. Præterea, idea nihil est aliud quam exẽplaris forma: sed forma exemplaris non potest dici, nisi in practica cognitione: quia exẽplar est ad cuius imitationem fit aliquid. ergo ideæ solum
4 practicam cognitionem respiciunt. Præterea, secundum Philosophum practicus intellectus est eorum, quorum principia sunt in nobis: sed ideæ in intellectu diuino existentes sunt ideatorum principia. ergo ad practicum intellectum
5 pertinent. Præterea, formæ intellectus vel sunt à rebus, vel ad res: quæ autem sunt ad res: sunt practici intellectus: quæ vero à rebus speculatiui: sed nullæ formæ intellectus diuini sunt à rebus, cum nihil à rebus accipiant, ergo sunt
6 ad res, & sic sunt practici intellectus. Præterea, si est alia idea intellectus practici, & alia speculatiui in Deo, diuersitas ista non potest esse per aliquid absolutum: quia huiusmodi est vnum tantum in Deo, nec per respectum identitatis, vt cum dicimus idem eidem idem, quia talis respectus nullam pluralitatem inducit, nec per respectum diuersitatis: quia causa nõ pluralificatur, quãuis effectus sint plures. ergo nullo modo potest distingui alia idea speculatiuæ cognitionis ab idea practicæ cognitionis. Sed dicendum, quod in hoc vtraque idea distinguitur, quod idea practica
7 est principium essendi, sed speculatiua cognoscendi. Sed contra, eadem sunt principia essendi & cognoscendi. ergo
8 ex hoc idea speculatiua à practica non distinguitur. Præterea, cognitio speculatiua nihil aliud dicitur esse in Deo quam simplex notitia: sed simplex notitia nihil aliud præter notitiã habere potest. ergo cum idea addat respectũ ad res, videtur quod non pertineat ad speculatiuam cognitionem:
9 sed ad practicam tantum. Præterea, finis practicæ est bonum, sed respectus ideæ non potest determinari nisi ad bonum, quia mala præter intentionem accidunt. ergo idea solum practicum intellectum respicit.

Contra. SED CONTRA, cognitio practica non extendit se nisi ad facienda: sed Deus per ideas non solum scit facienda: sed præsentia & facta, ergo ideæ non solum se
2 extendunt ad practicam cognitionem. Præterea, Deus perfectius cognoscit creaturas, quam artifex artificiata: sed artifex creatus per formas quibus operatur, habet speculatiuam cognitionem de operatis. ergo multo fortius
3 Deus. Præterea, cognitio speculatiua est quæ considerat principia, & causas rerum, & passiones earundem: sed Deus per ideas cognoscit omnia quæ in rebus cognosci possunt. ergo ideæ in Deo pertinent non solum ad practicam cognitionem, sed etiam ad speculatiuam.

CONCLVSIO.

Ideæ, si secundum propriam rationem sumantur, ad practicam spectant cognitionem actu, vel habitu, communiter vero acceptæ, pro similitudine, seu ratione, ad speculatiuam cognitionem.

RESP. RESPONDEO dicendum, quod sicut dicitur in tertio de Anima, intellectus practicus differt à speculatiuo fine: finis enim speculatiui est veritas absolute, sed practici est operatio, vt dicitur in secundo Metaphysicorum. aliqua vero cognitio practica dicitur ex ordine ad opus: quod contingit dupliciter: quandoque in actu, quando scilicet ad aliquod opus actus ordinatur, sicut artifex præconcepta forma proponit illam in materiam inducere: & tunc est actu practica cognitio & cognitionis forma. quandoque vero est quidem ordinabilis cognitio ad actum, non tamen actu ordinatur sicut cum artifex excogitat formam artificij, & scit per modum operandi, non tamen operari intendit, & certum est, quod est practica habitu vel virtute non actu. quando vero nullo modo est ad actum ordinabilis cognitio, tunc est semper speculatiua: quod etiam dupliciter contingit. Vno modo quando cognitio est de rebus illis, quæ non sunt natæ produci per scientiam cognoscentis. sicut nos cognoscimus naturalia. quandoque vero res cognita est quidem operabilis per scientiam, tamen non consideratur, vt est operabilis: res enim per operationem in esse producitur. Sunt autem quædam, quæ possunt separari secundum intellectum, quæ non sunt separabilia secundum esse. quando autem considerantur res per intellectum operabilis distinguendo abinuicem ea quæ secundum esse distingui non possunt, non est practica cognitio, nec actu, nec habitu, sed speculatiua tantum. sicut si artifex consideret domum inuestigando passiones eius, genus, & differentias & huiusmodi, secundum esse indistincte inueniuntur in re ipsa: sed tunc consideratur res, vt est operabilis, quando in ipsa considerantur omnia, quæ ad eius esse requiruntur simul. Et secundum hos quatuor modos cognitio diuina se habet ad res, scientia enim eius est causatiua rerum, quædam ergo cognoscit ordinando ad hoc, quod sint secundum quodcunque tempus, & horum habet practicam cognitionem in actu: quædam vero cognoscit quæ nullo tempore facere intendit, scit enim ea quæ nec fuerunt, nec sunt, nec erunt, vt in præcedenti quæstione dictum est, & de his habet quidem scientiam in actu, non autem actu practicam, sed virtute tantum. & quia res quas facit, vel facere potest, non solum considerat, secundum quod sunt in proprio esse: sed secundum omnes intentiones, quas intellectus humanus resoluendo in eis apprehendere potest, ideo habet cognitionem de rebus operabilibus à se etiam eo modo quo non sunt operabiles: & sic etiam quædam, quorum sunt scientia causa esse non potest, sicut mala. vnde verissimè in Deo & practicam & speculatiuam cognitionem ponimus. Nunc ergo videndum est secundum quem modum prædictorum, idea in diuina cognitione possit poni. idea ergo, vt ait Augustinus secundum proprietatem vocabuli forma dicitur. quod si rem attẽdamus, idea est ratio rei, vel similitudo. inuenimus autem in quibusdam formis duplicem respectum. vnum ad id, quod secundum eas formatur, sicut scientia respicit scientem alium ad id, quod est extra. sicut scientia respicit scibile. hic tamen respectus non est omni formæ communis, sicut primus. hoc igitur nomen forma importat solum primum respectum: & inde est quod forma semper notat habitudinem causæ. est enim forma quodammodo causa eius quod secundum ipsam formatur: siue formatio fiat per modum inhærentiæ, sicut in formis intrinsecis, siue per modum imitationis, vt in formis exemplaribus. sed similitudo & ratio respectum etiam secundum habent, ex quo non competit eis habitudo causæ. Si ergo loquamur de idea secundum propriam nominis rationem, sic non extendit se nisi ad illam scientiam, secundum quam aliquid formari potest, & hæc est cognitio actu practica, vel virtute tantum, quæ etiam quodammodo speculatiua est: sed tamen si ideam communiter appellemus similitudinem vel rationem: sic idea etiam ad speculatiuam cognitionem pure pertinere potest: vel magis proprie dicamus, quod idea respicit cognitionem practicam actu vel virtute,

virtute, similitudo autem & ratio tam speculatiuam quam practicam.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendum, quod Augustinus formationem ideæ refert non tantum ad ea quæ sunt, sed etiam ad ea quæ fieri possunt, de quibus si nunquam fiant est cognitio aliquo modo speculatiua, vt ex dictis patet.
2 Ad secundum dicendum, q̃ ratio illa procedit de cognitione illa quæ est practica virtute non actu, quã nihil prohibet aliquo modo speculatiuam dici secundum quod re-
3 cedit ab operatione secũdum actum. Ad tertium dicendum, q̃ exemplar quamuis importet respectũ ad id quod est extra, tamen ad illud extrinsecum importat habitudinem causę, & ideo propriè loquendo ad cognitionem pertinet quæ est practica habitu vel virtute: non autem solum ad illam quæ est actu practica quia aliquid potest dici exẽplar, ex hoc quod ad eius imitationem potest aliquid fieri
4 etiam si nunquam fiat: & similiter est de idæis. Ad quartum dicendum, q̃ practicus intellectus est de his quorum principia sunt in nobis non quoquo modo, sed inquantum sunt per nos operabilia. Vnde & de eis quorum causæ sunt in nobis possumus habere speculatiuam scientiam, vt ex
5 dictis patet. Ad quintum dicendum, q̃ intellectus speculatiuus & practicus non distinguuntur per hoc q̃ est habere formas à rebus aut ad res, quia etiam in nobis intellectus practicus quandoq; habet formas à rebus sumptas: vt cum aliquis artifex ex artificio aliquo viso concipit formam secundum quam operari intendit. vnde non oportet etiã vt omnes formæ quæ sunt intellectus speculatiui sint
6 acceptæ à rebus. Ad sextum dicendum, q̃ idæa practica & speculatiua in Deo nõ distinguuntur quasi duæ ideæ, sed quia secundum rationem intelligendi practica addit super speculatiuam ordinem ad actum: sicut homo addit supra animal rationale, nec homo tamen & animal sunt duæ res.
7 Ad septimum dicendum, q̃ pro tanto dicuntur eadem essendi & cognoscendi esse principia: quia quæcunque sunt principia essendi, sunt etiam principia cognoscendi, non autem ecõuerso. cum effectus interdum sint principia cognoscendi causas. vnde nihil prohibet formas intellectus speculatiui esse tantum principia cognoscendi, formas autem intellectus practici esse principia essendi & cognoscẽ-
8 di simul. Ad octauum dicendum, q̃ simplex notitia dicitur non ad excludendum respectum scibilis ad scitum, qui inseparabiliter omnẽ scientiã comitatur, sed ad excludendum admixtionem eius, q̃ est extra genus notitię, sicut est existentia rerum quam addit scientia visionis, vel ordo voluntatis ad res scitas producendas, quem addit scientia approbationis: sicut etiam ignis dicitur corpus simplex non ad excludẽdum partes essentiales eius, sed commixtionem
9 extranei. Ad nonum dicendum, quod verũ & bonum in seinuicem coincidũt, quia & verum est quoddam bonum, & bonum est quoddam verum. vnde & bonum potest considerari cognitione speculatiua, prout consideratur veritas eius tantum, sicut cum diffinimus bonum & naturam eius ostendimus: potest etiam considerari practicæ, si consideretur vt bonum: hoc autem est si consideretur inquantum est finis motus vel operationis, & sic patet quod non sequitur idæas vel similitudines vel rationes diuini intellectus ad practicam tantum notitiam pertinere, ex hoc quod respectus terminatur ad bonum.

Ad primũ in contrarium. AD PRIMVM quod contra obiicitur dicendum quod apud Deum non currunt tempora neque decurrunt: quia ipse sua æternitate, quæ est tota simul, totum tempus includit, & sic eodem modo cognoscit præsentia præterita & futura hoc est quod dicitur Ecclesiast. 22. Domino Deo nostro nota sunt omnia antequam crearentur: sic & post perfectum cognoscit omnia: & sic non oportet, quod idæa propriè accepta limitem practicæ cognitionis excedat, ex
2 hoc quod per eam etiam præterita cognoscuntur. Ad secundum dicendum, quod illa cognitio, quam artifex creatus habet per formas operatiuas de suo artificio, si cognoscit ipsum, vt est producibile in esse, quamuis operari non intendat: non est vsquequaque speculatiua cognitio, sed habitualiter practica: cognitio autem artificis qua cognoscit artificiata, non vt sunt producibilia ab ipso, quæ est purè speculatiua, non habet idæas respondentes sibi, sed
3 fortè rationes vel similitudines. Ad tertium dicendum, quod est commune practicæ & speculatiuæ scientiæ, quod fit per principia & causa. vnde ex hac ratione non potest probari de aliqua scientia, quod sit speculatiua, neque quod sit practica.

Num malum in Deo ideam habeat.

ARTICVLVS IIII.

QVarto quæritur, vtrũ malum habeat idæam in Deo. *Primum.* Et videtur quod sic. Deus enim habet scientiam simplicis notitiæ de malis, sed idæa aliquo modo respondet scientiæ simplicis notitiæ, secundum quod largè sumitur pro similitudine vel ratione. ergo malum habet idæam in Deo. Præterea, malum nihil prohibet esse in bono, 2 quod non est ei oppositum: sed similitudo mali non opponitur bono, sicut nec similitudo albi nigro, quia contrariorum in anima non sunt contrariæ species. ergo nihil prohibet in Deo, quamuis sit bonum, ponere idæam vel similitudinem mali. Præterea, vbicunq; est aliqua com- 3 munitas, ibi est aliqua similitudo: sed ex hoc ipso quod aliquid est priuatio entis suscipit entis prædicationem, vt dicitur in tertio Metaphysicorum, quod negationes & priuationes dicuntur entia. ergo ex hoc ipso quod malum est priuatio boni habet aliquam similitudinem in Deo, qui est summum bonum. Præterea, omne illud quod per se- 4 ipsum cognoscitur, habet idæam in Deo: sed falsum per seipsum cognoscitur sicut & verum: sicut enim prima principia sunt per se nota in sua veritate, ita eorum opposita sunt per se nota in sua falsitate. ergo falsum habet idæam in Deo, falsum autem est quoddam malum, sicut & verum est intellectus bonum, vt dicitur in sexto Ethicorum. ergo 5 malum habet idæam in Deo. Præterea, quicquid habet naturam aliquam habet idæam in Deo: sed vicium cum sit virtuti contrarium ponit aliquam naturam in genere qualitatis. ergo habet idæam in Deo, sed ex hoc ipso quod vicium est, est malum. ergo malum habet idæam in Deo.
Præterea, si malum non habet idæam, non est hoc nisi 6 quia malum est non ens, sed formæ cognitiuæ possunt esse de non entibus: nihil enim prohibet imaginari montes aureos aut chimæram. ergo nihil etiam prohibet mali idæam esse in Deo. Præterea, inter res signatas non ha- 7 bere signum est esse signatum, vt patet in omnibus quæ signantur: sed idæa est quoddam signum idæati. ergo ex hoc ipso quod à rebus bonis habentibus idæam in Deo quod malum non habet, debet dici ipsum esse idæatum vel formatũ. Præterea, quicquid est à Deo habet idæam 8 in Deo, sed malum est à Deo pœnæ scilicet. ergo habet idæam in ipso.

Contra 1. SED CONTRA omne idæatum habet esse terminatum per idæam: sed malum non habet esse terminatum, cum non habeat esse, sed priuatio sit entis. ergo malum non habet idæam in Deo. Præterea, secundum Dionysium exemplar vel idæa est prædiffinitio diuinæ voluntatis: sed voluntas Dei non habet se, nisi ad bona. ergo ma- 2 lum non habet idæam in Deo. Præterea, malum est pri- 3 uatio modi speciei & ordinis secundum Augustinum, sed idæas Plato species appellauit. ergo malum non potest habere idæam.

CONCLVSIO.

Nulla est in Deo mali aliquo pacto idæa.

RESP. RESPONDEO dicendum, quod idæa secundum propriam sui rationem, vt patet ex dictis, importat formam, quæ est principium formationis alicuius rei. vnde, cum nihil, quod est in Deo, possit esse mali principium: non potest malum idæam habere in Deo si propriè accipiatur idæa. sed nec si accipiatur communiter pro ratione vel similitudine. quia secundum Augustin. malum dicitur ex hoc ipso, quod non habet formam. vnde cum similitudo attendatur secundum formam aliquo modo participatam, non potest malum similitudinem aliquam in Deo habere: cum aliquid dicatur malum, ex hoc ipso q̃ à participatione diuinitatis recedit.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendum, quod scientia simplicis notitiæ, nõ solum est de malis, sed etiam de quibusdam bonis, quę nec sunt, nec erunt, nec fuerunt. & respectu horum ponitur idæa in scientia simplicis notitiæ, non autem respectu malorum. Ad secundum dicendum, q̃ non 2 negatur malum habere idæã in Deo ratione oppositionis tantum: sed quia nõ habet aliquam naturam per quam aliquo modo participet aliquid quod fit in Deo, vt sic simili-

Universidad de Deusto
Biblioteca

tudo eius accipi possit. Ad tertium dicendum, quod illa communitas qua aliquid prædicatur communiter de ente & non ente est rationis tantum, quia negationes & priuationes, non sunt nisi entia rationis: talis autem communitas non sufficit ad similitudinem de qua modo loquimur.

Ad quartum dicẽdum, quod hoc principium: nullum totum est maius sua parte, esse falsum, quoddam verum est. vnde cognoscere hoc esse falsum, est cognoscere quoddam verum: falsitas tamen principij non cognoscitur nisi per priuationem veritatis: sicut cæcitas per priuationem visus.

Ad quintum dicendum, quod sicut actiones malæ quantum ad id quod habent de entitate bonæ sunt & à Deo sunt, ita est etiam de habitibus qui sunt earum principia vel effectus. vnde ex hoc quod sunt mala non ponunt aliquam naturam, sed solum priuationem. Ad sextum dicendum, quod aliquid dicitur non ens dupliciter. Vno modo quia non esse cadit in diffinitione eius, sicut cæcitas dicitur non ens: & talis non entis, non potest concipi aliqua forma neque in intellectu neque in imaginatione, & huiusmodi non ens est malum. Alio modo: quia non inuenitur in rerum natura, quamuis ipsa priuatio entitatis non claudatur in eius diffinitione, & sic nihil prohibet imaginari non entia & eorum formas concipere. Ad septimum dicendum, quod ex hoc ipso, quod malum non habet idæam in Deo, à Deo cognoscitur per idæam boni oppositi, & per hunc modum se habet ad cognitionem: ac si haberet idæam, non autem ita quod priuatio ideæ respondeat ei pro idæa: quia in Deo priuatio esse non potest.

Ad octauum dicendum, quod malum penè exit à Deo sub ratione ordinis iustitiæ, & sic bonum est, & idæam in Deo habet.

Num prima materia idæam habeat in Deo.

ARTICVLVS V.

Primum. QVinto quæritur, vtrum materia prima habeat idæam in Deo. Et videtur quod non. Idæa enim secundum Augustin. forma est: sed materia nullam habet formam: ergo nulla idæa in Deo materiæ respondet. Præterea, materia non est ens nisi in potentia. si ergo idæa habet idẽato respondere & habet idæam, oportet quod eius idæa sit in potentia tantum: sed in Deo potentialitas non cadit. ergo materia prima non habet idæam in ipso.

Præterea, ideæ sunt in Deo eorum quæ sunt, vel esse possunt: sed materia prima nec est per se separata existens, neque esse potest. ergo non habet idæam in Deo. Præterea, idæa est vt secũdum eam aliquid formetur: sed materia prima nunquam potest formari, ita vt forma sit de essentia eius. ergo si haberet idæam frustra esset idæa illa in Deo: quod est absurdum.

Contra.1. SED CONTRA omnẽ q̃ procedit in esse à Deo, habet idęam in ipso: materia est huiusmodi. ergo & cætera.

Præterea, omnis essentia deriuatur ab essentia diuina. ergo quicquid habet aliquam essentiam habet idæam in Deo: sed materia prima est huiusmodi. ergo & cætera.

CONCLVSIO.

Nulla est ipsius materiæ, vel formæ in Deo idæa, sed compositi quod producitur, nisi forte pro ratione sumatur idæa.

RESP. Opinio Platonis. RESPONDEO dicendum, quod Plato, qui inuenitur primo locutus fuisse de idæis, non posuit materiæ primæ aliquam idæam: quia ipse ponebat idæas, vt causas idæatorum: materia autem prima non erat causatum ideæ, sed erat ei causa: posuit enim duo principia ex parte materiæ scilicet magnum & paruum, sed vnum ex parte formæ scilicet idæam. Nos autem ponimus materiam causatam esse à Deo. vnde necesse est ponere, quod aliquo modo sit eius idæa in Deo, cum quicquid ab ipso causatur, similitudinem ipsius vtcunque retineat. Sed tamen si propriæ idæa loquamur non potest poni, quod materia prima per se habeat idæam in Deo distinctam ab idæa formæ, vel compositi: quia idæa proprie dicta respicit rem, secundum quod est producibilis in esse: materia autem non potest exire in esse sine forma, nec econuerso. vnde propria idæa non respondet materiæ tantum, nec formæ tantum: sed composito toti respondet vna idæa, quæ est factiua totius & quantum ad formam & quantum ad materiam. Si autem largè accipiamus idęam pro similitudine vel ratione, tunc illa possunt per se distinctam habere ideã quæ possunt distinctæ considerari, quamuis separarim esse non possint, & sic nihil prohibet materiæ primæ etiam secundum se idęam esse.

Determinatio p.o propria.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendum, quod quamuis materia prima sit in formis, tamen inest ei imitatio primæ formæ, quantumcunque enim debile esse habeat, illud tamen est imitatio primi entis, & secundum hoc potest habere similitudinem in Deo. Ad secundum dicendum, quod ideã & idęatum non oportet esse similia secundum conformitatem naturæ: sed secundum representationem tantum. vnde & rerum compositarum est simplex idæa, & similiter existentis in potentia est idęalis similitudo etiam in actu. Ad tertium dicendum, quod quamuis materia secundum se esse non possit, tamen potest secundum se considerari: & sic potest habere per se similitudinem. Ad quartum dicendum, quod ratio illa procedit de idæa practica actu vel virtute, quæ est rei prout est in esse producibilis, & talis idæa materiæ primæ non conuenit.

Ad primũ in cõtrariũ. AD PRIMVM. Quod in contrariũ obiicitur, dicendum, quod materia non procedit in esse à Deo nisi in compositо, & sic ei idæa propriæ loquendo in Deo non respondet. Et similiter dicẽdum ad secundum, q̃ materia proprie loquendo non habet essentiam, sed est pars essentię totius.

Num eorum, quæ nec sunt, nec fuerunt, nec erunt sint in Deo ideæ.

ARTIC. VI.

Primum. SExto quęritur, vtrum in Deo sit idæa eorum, quæ nec sunt, nec erunt, nec fuerunt. Et videtur quod non. quia nihil habet idæam nisi quod habet esse determinatum, sed illud, quod nec fuit, nec est, nec erit nullo modo habet esse determinatum: ergo nec idæam. Sed dicẽdum, quod quamuis non habeat esse determinatum in se, habet tamen esse determinatum in Deo. Sed contra. ex hoc est aliquid determinatum, quod vnum ab alio distinguitur, sed omnia prout sunt in Deo sunt vnum & abinuicem indistincta. ergo nec etiam in Deo habet esse terminatũ. Præterea, Dio. dicit, quod exemplaria sunt diuinę & bonę voluntates, quę sunt prædeterminatiuæ & effectiuæ rerum: sed illud quod nec fuit, nec est, nec erit, nunquam fuit prædeterminatum à diuina voluntate. ergo non habet idæam vel exemplar in Deo. Præterea, idæa ordinatur ad rei productionem: si ergo sit idæa eius quod nunquam in esse producitur videtur quod sit frustra, quod est absurdum.

Contra.1. SED CONTRA. Deus habet cognitionem de rebus per idæas: sed ipse cognoscit ea, quæ nec sunt, nec erũt, nec fuerunt, vt dictũ est supra in quæstione de scientia Dei, ergo est in eo idęa etiam eorum, quæ nec sunt, nec fuerunt, nec erunt. Præterea, causa non dependet ab effectu: sed idæa est causa essendi rerum: ergo non dependet ab esse rei aliquo modo: potest igitur esse etiam de his quæ nec fuerunt, nec erunt, nec sunt.

CONCLVSIO.

Eorum, quæ nec sunt, nec fuerunt, vel erunt ideæ indeterminatæ, tamen in Deo sunt.

RESP. RESPONDEO dicendum, quod idæa proprie dicta respicit practicam cognitionem non solum in actu, sed in habitu. vnde, cum Deus de his, quæ facere potest, quãuis nunquam sint facta, nec futura, habeat cognitionem virtualiter practicam: relinquitur quod idæa possit esse eius quod nec est, nec fuit, nec erit: non tamen eo modo, sicut est eorum, quæ sunt vel erunt, vel fuerunt: quia ad ea, quæ sunt, vel erunt, vel fuerunt producenda determinatur ex proposito diuinæ voluntatis, non autem ad ea quæ nec sunt nec erunt, nec fuerunt: & sic huiusmodi habent quodammodo indeterminatas idæas.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendũ, q̃ quamuis quod nec fuit, nec est, nec erit non habeat esse determinatum in se, est tamen determinate in Dei cognitione. Ad secundũ dicẽdum, quod aliud est esse in Deo, & aliud in cognitione Dei. malum enim non est in Deo, sed est in scięntia Dei. Secundũ hoc enim aliquid esse dicitur in diuina scięntia, q̃ à Deo cognoscitur, & quia Deus cognoscit omnia distincte, vt in præcedenti quæst. dictum est. ideo in eius scientia res distinctæ sunt, quãuis in ipso sint vnum. Ad tertium dicendum, quod quamuis Deus nunquam voluerit producere huiusmodi res in esse, quarum idæas habet, tamen vult se posse eas producere & se habere scientiam eas producendi. vnde & Diony. non dicit quod ad rationem exẽplaris exigeretur voluntas prædiffiniens & efficiens, sed diffinitiua & effectiua. Ad quartum dicendũ, quod ideæ ille non sunt ordinatæ à diuina cognitione ad hoc, vt secundum eas aliquid fiat, sed ad hoc q̃ secundum eas aliquid fieri possit.

Num omnium accidentium sint in Deo Ideæ.

ARTICVLVS VII.

Primum. SEptimo quæritur vtrum accidentia habeant idæam in Deo. Et videtur quod non, quia idæa non est nisi ad cognoscendum & ad causandum res, sed accidens cognoscitur per subiectum, & ex eius principiis causatur: ergo non oportet quod in Deo idæam habeat. Sed dicebat, quod accidens cognoscitur per substantiam cognitione quia est, non autẽ cognitione, quid est. Sed contra, quod quid est significat diffinitio rei & maxime ratione generis, sed in diffinitionibus accidentium ponitur substantia, vt dicitur septimo Metaphy. & subiectũ, ita quod subiectum ponitur loco generis, vt Commentator ibidem dicit, vt cum dicitur simum est nasus curuus. ergo quantum ad cognitionem quid est accidens per substantiam cognoscitur. Præterea, omne quod habet idæam est participatiuum ipsius, sed accidentia nihil participãt, cum participare sit tantum substantiarũ quæ aliquid recipere possunt. ideo non habẽt idæam. Præterea, in illis quæ dicũtur per prius & posterius, non est accipere idæam, sicut in numeris & figuris secundum opinionẽ Platonis, sicut patet in tertio Mataphy. & in primo Ethico. & hoc ideo quia primum est quasi idæa secundi, sed ens dicitur de substantia & accidente secundũ prius & posterius. ergo accidens non habet idæam.

Contra.1. SED CONTRA, Omne quod est causatum à Deo habet idæam in ipso, sed Deus causa est non solum substantiarum, sed etiam accidentiũ. ergo accidentia habẽt idæam in Deo. Præterea, omne quod est in aliquo genere oportet reduci ad primum illius generis, sicut omne calidum ad calidum ignis, sed ideæ sunt principales formę, vt Aug. dicit in lib. 83. Quæst. ergo cum accidẽtia sint formæ quædam videtur quod habeant idæas in Deo.

CONCLVSIO.

Accidentium propriorum, quæ subiectum insequuntur, nulla est in Deo præter subiecti idæa, sed communium accidentium, sunt distinctæ Ideæ.

RESP. Opinio Platonis. RESPONDEO dicẽdum, q̃ Plato, qui primus introduxit idæas non posuit idæas accidentium, sed solum substantiarum, vt patet per Philosophum in primo Metaphy. Cuius ratio fuit: quia Plato posuit idæas esse proximas causas rerum: vnde illud, cui inueniebat proximam causam præter idæam: non ponebat habere idæam: & inde est, quod ponebat in his, quæ dicuntur per prius & posterius, nõ esse communẽ idæam, sed primũ esse idæam secundi, hanc etiam opinionem tangit Diony. in 5. cap. de Diuinis nominibus, imponens eam cuidam Clementi Philosopho, qui dicebat superiora in entibus esse inferiorum exemplaria: & hac ratione, cum accidens immediante à substantia causetur accidentium idæas Plato non posuit.

Positio propria. Sed quia nos ponimus Deum immediatam causam vniuscuiusque, rei secundum quod in omnibus causis secundis operatur, & quod omnes effectus secundi ex eius prædiffinitione proueniant: ideo non solum primorum entium, sed etiam secundorum idæas ponimus, & sic substantiarum & accidentium, sed diuersorum accidentium diuersimodè. Quædam enim sunt accidentia propria ex principiis subiecti causata, quæ secundum esse nunquam à suis subiectis separantur, & huiusmodi vna operatione in esse producuntur cum suo subiecto. vnde cum idæa propriæ loquendo sit forma rei operabilis inquantum huiusmodi non erit talium accidẽtium idæa distincta, sed subiecti cum omnibus accidentibus eius erit vna idæa: sicut ædificator vnam formam habet de domo & omnibus quæ domui accidunt inquãtum huiusmodi, per quam domum cum omnibus talibus accidentibus simul in esse producit, cuius accidens est quadratura ipsius & alia huiusmodi. Quædam vero sunt accidentia, quæ non sequuntur inseparabiliter suum subiectum, nec ex eius principiis dependent, & talia producuntur in esse alia operatione præter operationem, qua producitur subiectũ: sicut nõ ex hoc ipso, quod homo est homo sequitur, quod sit grammaticus, sed per aliquam aliam operationẽ, & talium accidentiũ est in Deo idæa distincta ab idæa subiecti, sicut etiã artifex concipit formam picturæ domus præter formã domus. Si autem largè accipiamus idæam pro similitudine, sic vtraque accidentia habent idæam distinctã in Deo, quia per se distinctę considerari possunt. vnde & Philosophus dicit in 1. Metaphy. q̃ quantum ad rationem sciendi accidentia debent habere idæam sicut & substãtiæ, sed quantum ad alia propter quæ Plato ponebat idæas, vt scilicet essent causæ generationis & essendi ideæ videntur esse substantiarum tantum.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendum, q̃ sicut dictum est in Deo idæa est nõ solum primorum effectuum, sed etiam secundorum. vnde quamuis accidentia habeant esse per subãtiam non excluditur quin habeant idæas. Ad secundum dicendum, quod accidẽs dupliciter potest accipi. Vno modo in abstracto, & sic consideratur secundum propriam rationem, sic enim assignamus in accidentibus genus & speciem. & hoc modo subiectũ non ponitur in diffinitione accidẽtium vt genus, sed vt differentia, vt cum dicitur simitas est curuitas nasi. Alio modo possunt accipi in concreto, & sic accipiuntur, secũdum quod sunt vnum per accidens cum subiecto. vnde sic non assignatur eis nec genus nec species, & ita verum est quod subiectum ponitur in diffinitione accidentis, vt genus. Ad tertiũ dicendum, quod quamuis accidens non sit participans, est tamen ipsa participatio, & sic patet quod ei etiam respondet idæa in Deo vel similitudo. Ad quartũ patet responsio ex dictis.

Num singularium sint in Deo Ideæ.

ARTIC. VIII.

Primum. OCtauo quæritur vtrum singularia habeant idæam in Deo. Et videtur quod non. quia singularia sunt infinita in potentia: sed in Deo est idæa non solum eius quod est, sed etiam eius quod esse potest. si ergo singularium esset idæa in Deo, essent ideæ infinitæ quod videtur absurdum, cũ non possint esse actu infinita. Præterea, si singularia habent idæam in Deo, aut est idæa eadem singularis & speciei, aut alia & alia, non alia & alia, tunc enim vnius rei essent multæ ideæ in Deo, quia idæa speciei est etiam idæa singularis. Si autẽ est vna & eadem, cum in idæa speciei omnia singularia quæ sunt eiusdem speciei conueniãt, tunc omnium singularium non erit nisi vna idæa tantum, & sic singularia non habebunt idæam distinctam in Deo.

Præterea, multa singularium casu accidunt, sed talia non sunt prædiffinita. cum ergo idæa requirat prædiffinitionem, vt ex dictis patet, videtur quod non omnia singularia habeant idæam in Deo. Præterea, quædam singularia sunt ex duabus speciebus commixta, sicut mulus ex asino, & æquo. si ergo talia habeant idæam videtur quod vnicuique eorum respondet duplex idæa, & hoc videtur absurdum, cum inconueniens sit ponere multitudinem in causa, & vnitatem in effectu.

Contra.1. SED CONTRA Ideæ sunt in Deo ad cognoscendum & operandum, sed Deus est cognitor & operator singularium. ergo in ipso sunt ideæ eorum. Præterea, ideæ ordinantur ad esse rerum, sed singularia verius habent esse quam vniuersalia, cum vniuersalia non subsistant nisi in singularibus. ergo singularia magis debent habere idæam quam vniuersalia.

CONCLVSIO.

Omnium singularium, cum à Deo in esse producantur, & propriis rationibus cognoscantur, in Deo sunt Ideæ.

RESP. Opi. Plato. RESPONDEO dicẽdum, quod Plato non posuit idæas singularium, sed specierũ tantum, cuius duplex fuit ratio. Vna, quia secundum ipsum ideæ non erãt factiuæ materiæ, sed formæ tantũ in his inferioribus: singularitatis autẽ principium est materia, secundum formam vero vnumquodq; singulariũ collocatur in specie & ideo idæa non respondet singulari, inquantũ singulare est, sed rationе speciei tantum. Alia ratio esse potuit, quia idæa non est nisi eorum, quæ per se sunt intẽta, vt ex dictis patet. intentio autem naturæ est principaliter ad speciem conseruan-

Universidad de Deusto
Biblioteca

dam, vnde quamuis generatio terminetur ad hunc hominem, tamẽ intentio naturæ est, quod generet hominem, & propter hoc etiã Philosophus dicit in 18. de Animalibus. cp in accidentibus speciẽrũ sunt assignandæ causæ finales, non autem in accidentibus singularium, sed efficientes & materiales tantum, & ideo idæa non respondet singulari, sed speciei, & eadem ratione Plato non ponebat idæas generũm, quia intentio naturæ nõ terminatur ad productionem formæ generis, sed solum formæ speciei. Nos autem ponimus Deum esse causam singularis, & quantum ad formam & quantum ad materiam. Ponimus etiam quod per diuinam prouidentiam diffiniuntur omnia singularia & ideo oportet nos singularium ponere idæas.

Positio propria.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendum, cp ideæ non pluri-
1 ficantur, nisi secundum diuersos respectus ad res. non est autem inconueniens relationes rationis in infinitum multiplicari, vt Auic. dicit. Ad secundum dicendum, cp si loquamur de idæa propriè, secũdum cp est rei, eo modo, quo est in esse producibilis, sic vna idæa respondet singulari, speciei & generi, indiuiduatis in ipso singulari: eo quod Socrates, homo & animal non distinguuntur secundum esse. Si autẽ accipiamus idæam conuenienter pro similitudine vel ratione, sic cum diuersa sit consideratio Socratis, vt Socrat. est, & vt homo est, & vt est animal, respondebunt ei plures ideæ vel similitudines. Ad tertium dicendum, cp
3 quamuis aliquid sit à casu respectu proximi agentis, nihil tamen est à casu respectu agentis, qui omnia præcognoscit.
4 Ad quartum dicendum, quod nullus habet speciem mediam inter equum & asinum, ideo non est in duabus speciebus, sed in vna tantum, quæ est effecta per commixtionem seminum, inquantum virtus actiua maris non potuit producere materiam feminæ ad terminos propriæ speciei perfectæ, propter materiæ extraneitatem, sed producit ad aliquid propinquum suæ specie & ideo eadem ratione assignatur idæa mulo & asino.

QVAESTIO IIII.

DE VERBO, IN octo articulos diuisa.

Primo quæritur, Num in diuinis Verbum propriè dicatur.
2 Num in diuinis essentialiter, vel personaliter verbum dicatur.
3 Num verbum Spiritui Sancto conueniat.
4 Num Pater dicat creaturam.
5 Num verbum respectum ad creaturam importet.
6 Num in verbo res verius esse habeant, quã in seipsis.
7 Num eorum quæ non sunt, nec erunt, nec fuerunt, sit verbum.
8 Num omne, quod factum est sit vita in Verbo.

Num in Diuinis verbum propriè dicatur.

ARTICVLVS PRIMVS.

Primum. QVÆSTIO est de verbo. Et primo quæritur, vtrum verbum proprie dicatur in diuinis. Et videtur quod non. est enim duplex verbum scilicet interius & exterius: exterius autem de Deo propriè dici nõ potest, cum sit corporale & transiẽs, similiter nec verbum interius: quod diffiniens Damasce. 2. lib. inquit. Sermo interius dispositus est motus animę in excogitando factus sine aliqua enunciatione: in Deo autem non potest poni nec motus nec cogitatio, quæ discursu quodam perficitur. ergo videtur quod verbum nullo modo proprie dicatur in diuinis.
2 Præterea, Augustin. in tertio de Trinitate probat quod verbum est ipsius mẽtis ex eo quod etiam eius os aliquid esse dicitur, vt patet Matth. 15. Quæ procedũt de ore, hæc coinquinant hominem, quod de ore cordis intelligendum esse ostenditur, ex his quæ sequuntur. quę autem procedunt de ore de corde ex. sed os non dicitur nisi metaphoricè in spi
3 ritualibus rebus. ergo nec verbum. Præterea, verbum ostenditur esse medium inter creatorem & creaturas, ex hoc quod Ioan. primo dicitur. Omnia per seipsum facta sunt, & ex hoc ipso probat August. quod verbum non est creatura. ergo eadem ratione potest probari, quod verbũ nõ est creator. ergo verbũ nihil ponit cp sit in Deo. Præ- 4
terea, medium æqualiter distat ab extremis. si igitur verbũ est medium inter patrem dicentem & creaturam, quæ dicitur: oportet quod verbum per essentiam distinguatur à patre, cum per essentiam à creaturis distinguatur: sed in diuinis non est aliquid per essentiam distinctum. ergo verbũ non propriè ponitur in Deo. Præterea, quicquid nõ con- 5
uenit filio, nisi secundum quod est incarnatus, hoc nõ proprie dicitur in diuinis, sicut esse hominẽ vel ambulare vel aliquid huiusmodi, sed ratio verbi non conuenit filio, nisi secundum quod est incarnatus: quia ratio verbi est ex hoc quod manifestat dicentem: filius autem non manifestat patrem, nisi secundum quod est incarnatus, sicut nec verbum nostrum, nisi secundum quod est voci vnitũ. ergo verbum non dicitur proprie in diuinis. Præterea, si verbũ proprie 6
diceretur in diuinis, idem esset verbũ quod fuit ab æterno apud patrem, & quod est ex tempore incarnatum: sicut dicimus quod est idem filius: sed hoc, vt videtur, dici non potest: quia verbum incarnatum comparatur verbo vocis sicut verbum apud patrem existens, verbo mentis: vt patet per August. in libro de Trinitate. non est autem idem verbum cum voce prolatum & verbum in corde existens. ergo nõ videtur quod verbum quod ab æterno dicitur apud patrem fuisse, proprie ad essentiam diuinam pertineat.

Præterea, quanto effectus est posterior, tanto magis habet rationem signi: sicut vinum est causa finalis dolij, & vlterius circuli, qui appenditur ad dolium designandum, vnde circulus habet maxime rationem signi, sed verbũ, quod est in voce est effectus postremus ab intellectu progrediẽs. ergo ei magis conuenit ratio signi, quam conceptui mentis, & similiter etiã ratio verbi, quod à manifestatione imponitur. omne autem quod prius est in corporalibus, quam in spiritualibus, non proprie dicitur de Deo. ergo verbum 8
non proprie dicitur de ipso. Præterea, vnumquodque nomen illud præcipue significat à quo imponitur. sed hoc nomen verbum imponitur vel à verbatione aëris, vel à boatu: secundum quod verbum nihil aliud est quam verum boans. ergo hoc est cp præcipue significatur nomine verbi, sed hoc nullo modo conuenit Deo nisi metaphoricè. ergo verbũ non propriè dicitur esse in diuinis. Præterea, ver- 9
bum alicuius dicentis videtur esse similitudo rei dictæ in dicente, sed pater intelligens se, non intelligit se per similitudinẽ, sed per essentiam. ergo videtur, quod ex hoc quod intuetur se nõ generet aliquod verbum sui: sed nihil aliud est dicere summo spiritui, quam cogitando intueri, vt Ansel. dicit. ergo verbum nõ proprie dicitur in diuinis. Præ- 10
terea, omne quod dicitur in Deo ad similitudinem creaturæ, non dicitur de eo proprie sed metaphoricè, sed verbum in diuinis dicitur ad similitudinẽ verbi quod est in nobis, vt Augustinus dicit. ergo videtur quod metaphoricè, & nõ proprie in diuinis dicatur. Præterea, Basilius dicit quod 11
Deus dicitur verbum, secundum quod eo omnia proferuntur, sapientia quo omnia cognoscuntur, lux quo omnia manifestantur: sed proferre non proprie dicitur in Deo: quia probatio ad vocem pertinet. ergo verbum non proprie dicitur in diuinis. Præterea, sicut se habet verbum vocis ad 12
verbum incarnatũ: ita verbum mentis ad verbũ æternum, vt per Augustinum patet. sed verbum vocis, non dicitur de verbo incarnato, nisi metaphoricè. ergo nec verbum interius dicitur de verbo æterno, nisi metaphoricè.

Contra. SED CONTRA. Augustinus dicit in nono de Tri-
1 nitate, verbum quod insinuare intendimus, cum amore notitia est, sed notitia, & amor proprie dicũtur in diuinis. ergo & verbum. Præterea, August. in 15. de Trinitate dicit, 2
verbum quod foris sonat, signum est verbi quod intus latet, cui magis verbi competit nomen. nam illud quod profertur transiens. alias carnis ore. vox verbi est verbum, quia & ipsum dicitur propter illud, à quo vt foris apparet, assumptum est. Ex quo patet quod nomen verbi magis proprie dicitur de verbo spirituali, quam de corporali: sed omne illud, quod magis: proprie inuenitur in spiritualibus, quã in corporalibus proprissime Deo competit. ergo verbũ pro- 3
prissime in Deo dicitur. Præterea, Ricar. de S. Victore, dicit quod verbum est manifestatiuum sensus alicuius sapiẽtis, sed filius manifestat verissime sensum patris. ergo nomen verbi proprie in Deo dicitur. Præterea, verbum secundum

cundum Augustinũ in 15. de Trinitate nihil est aliud quam cogitatio formata, sed diuina cõsideratio nunquam est formabilis, sed semper formata, quia semper est in suo actu, ergo propriissime dicitur verbum in diuinis. Præterea, inter modos vnius, illud quod est simplicissimum primo, & maxime propriè dicitur vnum, ergo & similiter in verbo, quod est maximè simplex propriissimè dicitur verbum, sed verbum quod est in Deo est simplicissimum, ergo propriè dicitur verbum. Præterea, secundum Grammaticos hæc pars orationis quæ verbum dicitur, ideo sibi nomen cõmune appropriat, quia est perfectio totius orationis, quasi præcipua pars orationis, & quia per verbum manifestãtur aliæ partes orationis, secundum quod in verbo intelligitur nomen, sed verbum diuinum est perfectissimum inter omnes res, & est etiam manifestatiuum rerum, ergo propriissimè verbum dicitur.

CONCLVSIO.

Verbum cordis quod est id, quod actu consideratur, cum sit immateriale & ab omni defectu remotum, propriè in Deo est, verbum vero vocis, seu quod vocis imãginem habet non nisi ex translatione de Deo dicitur.

Resp. RESPONDEO dicendum, quod nomina imponuntur secundũ quod cognitionem de rebus accipimus: & quia ea quæ sunt posteriora in natura, sunt vt plurimum prius nota nobis: inde est, quod frequenter secundũ nominis impositionem, aliquando nomen prius in aliquo duorũ inuenitur in quorum altero res significata per nomen prius exiitit, sicut patet de nominibus quæ dicuntur de Deo & creaturis vt ens & bonum, & huiusmodi, quæ prius fuerunt creaturis imposita, & ex his ad diuinam prædicationẽ translata, quamuis esse & bonum prius inueniantur in Deo. Et ideo quia verbum exterius cum sit sensibile, est magis notum nobis quam interius, secundũ nominis impositionem, per prius vocale verbũ dicitur verbum, quam verbum interius: quamuis verbum interius naturaliter sit prius, vtpote exterioris causa efficiens & finalis, finalis quidẽ, quia verbum vocale ad hoc à nobis exprimit, vt interius verbũ manifestetur: vnde oportet quod verbũ interius sit illud quod significatur per verbũ exterius, verbum autẽ, quod exterius profertur significat id quod intellectũ est, non ipsum intelligere, neque hoc intellectum, quod est habitus vel potẽtia, nisi quatenus & hæc intellecta sunt, vnde verbũ interius est ipsum interius intellectũ. Efficiens autem, quia verbũ prolatum exterius, cum sit significatiuum ad placitũ, eius principiũ est voluntas, sicut & cæterorũ artificiorũ: & ideo sicut aliorum artificiatorum præexistit in mente artificis imago quædã exterioris artificij, ita in mente proferentis verbum exterius præexistit quoddam exemplar exterioris verbi: & ideo, sicut in artifice tria consideramus, scilicet finem artificij, & exemplar ipsius, & ipsum artificium iam productũ: ita etiam in loquente triplex verbum inuenitur. scilicet id quod per intellectum concipitur ad quod significandum verbum exterius profertur, & hoc est verbum cordis sine voce prolatum: item exemplar exterioris verbi, & hoc dicitur verbum interius, quod habet imaginem vocis: & verbum exterius expressum, quod dicitur verbum vocis, & sicut in artifice præcedit intentio finis, & deinde sequitur excogitatio formæ artificiati, & vltimo artificiatum in esse producitur, ita verbum cordis in loquente est prius verbo, quod habet imaginem vocis: & postremum est verbum vocis. Verbum igitur vocis, quia corporaliter explet, de Deo dici non potest nisi metaphoricè, prout ipsę scilicet creaturæ à Deo productæ etiam verbum eius dicũtur, aut motus ipsarum, inquantum designant intellectum diuinum, sicut effectus causam. Vnde eadem ratione nec verbum quod imaginem habet vocis, poterit dici de Deo propriè, sed metaphoricè tantum, vt sic dicantur verbum Dei ideæ rerum faciendarum. Sed verbum cordis quod nihil est aliud, quam id quod actu consideratur per intellectum, proprie de Deo dicitur, quia est omnino remotum à materialitate & omni defectu, & huiusmodi proprie dicuntur de Deo, sicut scientia & scitum intelligere & intellectum.

Verbum interius finis & efficiens est exterioris verbi.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendum, quòd cum verbum interius sit id quod intellectum est, nec hoc sit in nobis, nisi secũdum quod actu intelligimus, verbum interius semper requirit intellectum in actu suo qui est intelligere: ipse autem intellectus motus dicitur non quidem imperfecti, vt describitur in tertio Physicorũ, sed motus perfecti qui est operatio, vt dicitur in tertio de Anima. & ideo Damasce. dicit, verbum interius esse motum mẽtis, vt cum accipitur motus pro eo ad quod motus terminatur, id est operatio pro operato, sicut intelligere pro intellecto, nec hoc requiritur ad rationem verbi: quod scilicet actus intellectus qui terminatur ad verbum interius fiat cum aliquo discursu, quem videtur cogitatio importare, sed sufficit qualitercunque aliquid actu intelligatur. Quia tamen apud nos vt frequentius per discursum interius aliquid dicimus, propter hoc Damascenus & Anselmus diffinientes verbum vtuntur cogitatione loco considerationis. Ad secundum di- 2
cendum, quòd argumentum August. non procedit à simili, sed àminori: minus enim videtur quod in corde os esse dici debeat quam verbum: & ideo ratio non procedit. Ad 3
tertium dicendum, quòd medium potest accipi dupliciter. Vno modo inter duo extrema motus, sicut pallidũ est medium inter album & nigrum in motu denigrationis vel dealbationis. Alio modo inter agens & patiens, sicut instrumentum artificis est medium inter ipsum & artificiatum: & similiter omne illud, quo agit: & hoc modo filius est medius inter patrem creantem & creaturam factam per verbum, non autem inter Deum creantem & creaturam: quia ipsum verbum etiam est Deus creans: vnde sicut non est creatura, ita non est pater. Et tamen etiam propter hoc ratio non sequeretur: dicimus enim quod Deus creat per sapientiam suam essentialiter dictam, vt sic sapiẽtia sua dici possit medium inter Deum & creaturam, & tamen ipsa sapientia est Deus. Augustinus autem non per hoc probat verbum non esse creaturam quia est medium, sed quia est vniuersalis creaturæ causa. In quolibet enim motu fit reductio ad aliquod primum, quod non mouetur secundum motum illum, sicut alterabilia omnia reducũtur in primum alterans non alteratum: & ita etiam illud, in quod reducuntur creata omnia, oportet esse increatum. Ad quar- 4
tum dicendum, quod medium quod accipitur inter terminos motus, aliquando accipitur secundum æquidistantiam terminorum, aliquando autem non, sed medium quod est inter agens & patiens, & si sit quidem medium, vt instrumentum, quandoque est propinquius primo agenti, quandoque vltimo patienti: & quandoque se habet secundum æquidistantiam ad vtrumque, sicut patet in agente, cuius actio ad patiẽs peruenit pluribus instrumẽtis: sed medium quod est forma qua agens agit, semper est propinquius agenti, quia est in ipso, secundum veritatem rei. non autem in patiente, nisi secundum sui similitudinem: & hoc modo verbum dicitur esse medium inter patrem & creaturam, vnde non oportet quod æqualiter distet à patre & creatura.

Ad quintum dicendum, quod quamuis apud nos mani- 5
festatio quæ est ad alterum, non fiat nisi per verbum vocale, tamen manifestatio ad seipsum, fit etiam per verbum cordis, & hæc manifestatio aliam præcedit, & ideo etiam verbum interius dicitur verbum per prius. similiter etiam per verbum incarnatum pater omnibus manifestatus est, sed per verbum ab æterno genitum eum manifestauit sibiipsi. & ideo non conuenit sibi nomen verbi secundum hoc tantum, quod incarnatus est. Ad sextum dicendum, quod 6
verbum incarnatum habet aliquid simile cum verbo vocis & aliquid dissimile. hoc quidem simile est in vtroque, ratione cuius vnum alteri comparatur, quod sicut vox manifestat verbum interius, ita per carnem manifestatum est verbum æternum, sed quantum ad hoc est dissimile, quod ipsa caro assumpta à verbo æterno, non dicitur verbum, sed ipsa vox quæ assumitur ad manifestationem verbi interioris dicitur verbum, & ideo verbum vocis est aliud à verbo cordis: sed verbum incarnatum est idem quod verbum æternum, sicut & verbum significatum per vocẽ, est idem quod verbum cordis. Ad septimum dicendum, quod ratio si- 7
gni per prius conuenit effectui quam causæ, quando causa est effectui causa essendi, non autem significandi, sicut in exemplo proposito accidit, sed quando effectus habet à causa non solum etiam quod sit, sed quod significet, tunc sicut causa est prius quam effectus in essendo: ita in significando, & ideo verbum interius per prius habet rationem significationis quam verbum exterius: quia verbum exterius non instituitur ad significandum nisi per interius verbum. Ad octauum dicendum, quod nomen dicitur ab ali- 8

quo

Universidad de Deusto
Biblioteca

quo imponi dupliciter, aut ex parte imponẽtis nomen, aut ex parte rei cui imponitur, ex parte autem rei nomen dicitur ab illo imponi per quod completur ratio rei, quam nomen significat, & hæc est differentia specifica illius rei, & hoc est quod principaliter significatur per nomen: sed quia differentiæ essentiales sunt nobis ignotæ, quandoque vtimur accidentibus vel effectibus loco earum, vt 8. Metaph. dicitur: & secundum hoc nominamus rem, & sic illud quod loco differentiæ essentialis sumitur, est à quo imponitur nomen ex parte imponentis, sicut lapis imponitur ab effectu qui est lædere pedem, & hoc non oportet esse principaliter significatum per nomen, sed illud loco cuius hoc ponitur. Similiter dico quod nomen verbi à verberatione vel à boatu dicitur ex parte imponentis, non ex parte rei. Ad
9 nonum dicendum, quòd quantum ad rationem verbi pertinet, non differt vtrum aliquid intelligatur per similitudinem vel essentiam, constat enim quod interius verbum significat omne illud, quod intelligi potest, siue per essentiam, siue per similitudinem intelligatur: & ideo omne intellectum siue per similitudinẽ siue per essentiã intelligatur, potest verbum interius dici. Ad decimum dicen-
10 dum, quòd de his quæ dicuntur de Deo & creaturis, quædam sunt quorum res significatæ per prius inueniuntur in Deo quam in creaturis quãuis nomina prius fuerint creaturis imposita, & talia propriè dicuntur de Deo, vt bonitas & sapientia & huiusmodi. Quædam vero sunt quorum res significatæ Deo non conueniunt, sed aliquid simile illis rebus, & huiusmodi dicuntur metaphoricè de Deo, sicut dicimus Deum, leonem, vel ambulantem. Dico ergo quod verbum in diuinis dicit ad similitudinem nostri verbi, ratione impositionis nominis, non propter ordinem rei: vn-
11 de non oportet quod metaphoricè dicatur. Ad vndecimũ dicendum, quòd prolatio pertinet ad rationem verbi quantum ad id à quo imponitur nomen ex parte imponentis, non autem ex parte rei: & ideo quamuis prolatio dicatur metaphoricè in diuinis, non sequitur quod verbum metaphoricè dicatur, sicut etiam Damascẽ. dicit quod hoc nomen Deus dicitur ab Ethin, quod est ardere, & tamen quãuis ardere dicatur metaphoricè de Deo, non tamen hoc
12 nomen Deus. Ad duodecimum dicendum, quòd verbum incarnatum comparatur verbo vocis, propter quandam similitudinem tantum, vt ex dictis patet: & ideo verbum incarnatum non potest dici verbum vocis nisi metaphoricè: sed verbum æternum comparatur verbo cordis, secundum veram rationem verbi interioris: & ideo verbum dicitur vtrobique proprie.

Num verbum in diuinis essentialiter, vel personaliter dicatur.

ARTIC. II.

Primum. SECVNDO quæritur, vtrum verbum in diuinis dicatur essentialiter, vel personaliter. Et videtur quod etiam essentialiter possit dici: quia nomẽ verbi à manifestatione imponitur, vt dictum est; sed essentia diuina potest se per seipsam manifestare: ergo ei verbum per se competit, & ita
2 verbum essentialiter dicitur. Præterea, significatum per nomen est ipsa diffinitio, vt in quarto Metaph. dicitur, sed verbum secundum August. in nono de Trinitate, est notitia cum amore, & secundum Anselmũ in Monolo. dicere summo Spiritui nihil est aliud quam cogitando intueri, in vtraque autem diffinitione nihil ponitur, nisi essentialiter
3 dictum: ergo verbum essentialiter dicitur. Præterea, quicquid dicitur est verbum, sed pater dicit non solum seipsum sed etiam filium & Spiritum sanctum, vt dicit Augustinus in lib. præhabito: ergo verbum tribus personis cõmune est:
4 ergo verbum essentialiter dicitur. Præterea, quilibet dicens habet hoc verbum quod dicit, vt Augustinus dicit septimo de Trinitate; sed sicut dicit Anselm, in Monolo. sicut pater est intelligens, & filius est intelligens, & Spiritus sanctus intelligens, & tamen non sunt tres intelligentes: sed vnus intelligens, ita pater est dicens & filius est dicens, & Spiritus sanctus est dicens: & tamen non sunt tres dicẽtes, sed vnus dicens: ergo cuilibet eorum respondet verbum, sed nihil est commune tribus nisi essentia: ergo verbum es-
5 sentialiter dicitur in diuinis. Præterea, in intellectu nostro non differt dicere & intelligere, sed verbum in diuinis sumitur ad similitudinem verbi quod est in intellectu nostro: ergo nihil aliud est in Deo dicere, quã intelligere: ergo verbũ nihil aliud est quã intellectũ: sed intellectũ in diuinis essentialiter dicitur: ergo & verbum. Præterea, verbum diuinum, vt Augustinus dicit est potentia operatiua 6
patris, sed potentia operatiua essentialiter dicitur in diuinis: ergo & verbum essentialiter dicitur. Præterea, sicut 7
amor importat emanationem affectus, ita verbum emanationem intellectus, sed amor in diuinis essentialiter dicitur, ergo & verbum. Præterea, illud quod potest intel- 8
ligi in diuinis, non intellecta distinctione personarum, non dicitur personaliter, sed verbum est huiusmodi, quia etiam illi qui negant distinctionem personarum, ponunt quod Deus dicit seipsum: ergo verbum non dicitur personaliter in Deo.

Contra. IN CONTRARIVM est quod dicit Augustinus in sexto de Trinitate, quod solus filius dicitur verbum, nõ autem simul pater & filius verbum: sed omne quod essentialiter dicitur, communiter vtrique cõuenit: ergo verbum non dicitur essentialiter. Præterea, Ioan. primo dicitur, 2
verbum erat apud Deum, sed ly apud, cum sit propositio transitiua importat distinctionem: ergo verbum à Deo distinguitur, sed nihil distinguitur, in diuinis, quod dicatur essentialiter: ergo verbum non dicitur essentialiter. Præ- 3
terea, omne illud quod in diuinis importat relationẽ personæ ad personam, dicitur personaliter, non essentialiter, sed verbum est huiusmodi: ergo &c. Ad hoc etiam est auctoritas Richardi de sancto Victore, qui ostẽdit in suo lib. de Trinitate, solum filium verbum dici.

CONCLVSIO.

Verbum in Diuinis, si propriè sumatur, vt aliquid ab alio expressum significans, personaliter in diuinis dicitur.

RESP. RESPONDEO dicendum, quòd verbum secundum quod in diuinis metaphoricè dicitur, prout ipsa creatura dicitur verbum manifestans Deum, proculdubio ad totam pertinet Trinitatem: nunc autem quærimus de verbo secũdum quod proprie dicitur in Diuinis. Quæstio autem ista in superficie videtur esse planissima propter hoc quia verbum originem quandam importat secundũ quam in diuinis personæ distinguuntur, sed interius considerata difficilior inuenitur, eo quod in diuinis inuenimus quędã, quæ originem important non secundũ rem, sed secundum rationem tantum, sicut hoc nomen operatio, quæ proculdubio importat aliquid procedens ab operante, tamen iste processus non est nisi secundum rationem tantum: vnde operatio in diuinis non personaliter, sed essentialiter dicitur, quia in Deo non differt essentia, virtus & operatio: vnde non statim sit euidens, vtrum hoc nomen verbum, processum realem importet, sicut hoc nomen filius, vel rationis tantum, sicut hoc nomen operatio: & ita difficile est videre vtrum essentialiter vel personaliter dicatur. Vnde ad huius notitiam sciendum est, quòd verbum intellectus nostri, secundum cuius similitudinem lõqui possumus de verbo in diuinis, est id, ad quod operatio intellectus nostri terminatur quod est ipsum intellectum, quod dicitur conceptio intellectus, siue fit conceptio significabilis per vocem incomplexam, vt accidit quando intellectus format quidditates rerum, siue per vocem complexam, quod accidit quando intellectus componit & diuidit: omne autem intellectum in nobis, est aliquid realiter progrediens ab altero, vel sicut progrediuntur à principiis conceptiones conclusionum, vel sicut conceptiones quidditatum rerum posteriorum, à quidditatibus priorum, vel saltem sicut conceptio actualis progreditur ab habituali cognitione, & hoc vniuersaliter verum est de omni, quod à nobis intelligitur, siue per essentiam intelligatur, siue per similitudinem: ipsa enim conceptio est effectus actus intelligendi: vnde etiam quando mens intelligit seipsam, eius conceptio non est ipsa mens, sed aliquid expressum à notitia mentis. Ita ergo verbum intellectus in nobis duo habet de sua ratione, scilicet quod est intellectum, & quod est ab alio expressum: si ergo secundum vtrumque similitudinem verbum dicatur in diuinis: tunc non solum importabitur per verbum diuinum, processus rationis, sed etiã rei: si autem secundum similitudinem alterius tantum, scilicet quod est intellectum: sic hoc nomen verbum in diuinis non importabit processum realem, sed rationis tãtum, sicut & hoc nomen intellectum: sed hoc non erit secundum propriam verbi acceptionem: quia si aliquid eorum, quæ sunt de ratione alicuius auferatur, iam non erit propria acceptio: vnde si verbum

Operatio in diuinis non personaliter, sed essentialiter dicitur.

si verbum propriè accipiatur in diuinis, nõ dicitur nisi personaliter, si autem accipiatur communiter: poterit etiam dici essentialiter. Sed tamen quia nominibus vtendum est, vt plures vtuntur, quia secundum Philosophum, vsus maxime est æmulandus in significationibus nominum: Et quia omnes sancti communiter vtuntur nomine verbi, prout personaliter dicitur, ideo hoc magis dicendum est, quod scilicet personaliter dicatur.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicẽdum, quod verbum ratione sui non solum habet manifestationem, sed realem processum vnius ab alio, & quia essentia non realiter progreditur à seipsa, quamuis manifestet seipsam, non potest essentia verbum dici, nisi ratione identitatis essentiæ ad per-
2 sonam sicut etiam dicitur pater vel filius. Ad secundum dicendum, quod notitia quæ ponitur in diffinitione verbi, est intelligenda notitia expressa ab alio, quæ in nobis notitia actualis. quamuis autem notitia vel sapientia essentialiter dicatur in diuinis, tamen sapientia genita, non dicitur nisi personaliter. Similiter autem quod Ansel. dicit, q̃ dicere est cogitando intueri, est intelligendum, si propriè dicere accipiatur de intuitu cogitationis, secundum quod per ipsum aliquid progreditur, scilicet cogitatum ipsum.

3 Ad tertium dicendum, quod conceptio intellectus est media inter intellectum & rem intellectam, quia ea mediante operatio intellectus pertingit ad rem, & ideo cõceptio intellectus nõ solũ est id quod intellectũ est, sed etiam id quo res intelligitur, vt sic id quod intelligitur possit dici & res ipsa & conceptio intellectus, & similiter id quod dicitur, potest dici & res quæ dicitur per verbum & verbum ipsum, vt etiam in verbo exteriori pater, quia & ipsum nomen dicitur, & res significata per nomẽ, dicitur ipso nomine. Dico igitur quod pater dicitur, non sicut verbum, sed sicut res dicta per verbum, & similiter Spiritus sanctus, quia
4 filius manifestat totam Trinitatem, vnde pater dicit vno verbo suo omnes tres personas. Ad quartum dicendum, quod in hoc videtur contrariari Ansel. sibiipsi. dicit enim quod verbũ non dicitur nisi personaliter, & conuenit soli filio, sed dicere cõuenit tribus personis, dicere autem nihil est aliud quam ex se emittere verbũ. Similiter autẽ ipsi Ansel. contrariatur Augu. in 7. de Trinitate. vbi quod non singulus in Trinitate est dicens, sed pater verbo suo, vnde sicut verbũ propriè dictũ, non dicitur nisi personaliter in di-
uinis, & cõuenit soli filio, ita & dicere etiam soli patri conuenit. Sed Ansel. accipit dicere communiter pro intellige
re, & verbum propriè, & potuisset facere econuerso, si pla-
5 cuisset ei. Ad quintum dicendum, q̃ in nobis, dicere, non solum significat intelligere, sed intelligere cum hoc q̃ est ex se exprimere aliquam conceptionẽ, nec aliter possumus intelligere, nisi huiusmodi conceptionem exprimendo, & ideo omne intelligere in nobis propriè loquendo est dicere. Sed Deus potest intelligere sine hoc q̃ aliquid ex ipso procedat secundum rem, quia in eo idem est intellectus & intellectum & intelligere, quod in nobis non accidit, & ideo non omne intelligere in Deo propriè loquendo dici-
6 tur dicere. Ad sextum dicendum, quod sicut verbum non dicitur notitia patris nisi notitia genita ex patre, ita dicitur etiam virtus operatiua patris, quia est virtus procedens à patre, virtus autem procedens personaliter dicitur, & si-
7 militer potentia operatiua procedens à patre. Ad septimum dicendum, quod duplici ter potest aliquid procedere ab altero. Vno modo sicut actio ab agente vel operatio ab operante. Alio modo sicut operatum ab operante. Processus ergo operationis ab operante, non distinguit rem per se existentem ab alia re per se existente, sed distinguit perfectionem à perfecto, quia operatio est perfectio operantis, sed processus operati distinguit vnam rem ab alia, in diuinis autem non potest esse secundum rem distinctio perfectionis à perfectibili, inueniuntur tamen in Deo res abinuicem distinctæ, scilicet tres personæ, & ideo processus qui significatur in diuinis vt operationis ab operante non est nisi rationis tantum, sed processus qui significatur, vt rei à principio potest in Deo realiter inueniri. Hæc autem est differentia inter intellectum & voluntatem, quod operatio voluntatis terminatur ad res, in quibus est bonum & malum, sed operatio intellectus terminatur in mente, in qua est verum & falsum, vt dicitur in sexto Metaphysicorum & ideo volũtas non habet aliquid progrediens à seipsa, quod in ea sit per modum operationis, sed intellectus habet in seipso aliquid progrediẽs ab eo, non solum per modum operationis: sed etiam per modum rei operatæ, & ideo verbum significatur vt res procedens sed amor vt operatio procedens, vnde amor non ita se habet ad hoc, vt dicatur personaliter, sicut verbum. Ad octauum dicendum, quod non 8
intellecta distinctione personarum, non proprie Deus dicit seipsum, nec proprie hoc à quibusdam intelligitur, qui distinctionem personarum in Deo non ponunt. Ad ea verò, quæ in contrarium obiiciuntur, posset de facili responderi, si quis vellet contrarium sustinere.

Ad arg. AD HOC verò quod obiicitur de verbis Augustini posset dici, quod Augustinus accipit verbum secundũ quod importat realem originem. Ad secundũ posset dici quod 2
& si hæc præpositio apud importet distinctionem, hæc tamen distinctio, non importatur in nomine verbi, vnde ex hoc quod verbum dicitur esse apud patrem, non potest concludi quod verbum personaliter dicatur: quia etiam dicitur Deus de Deo, & Deus apud Deum. Ad tertium posset 3
dici, quod relatio illa est rationis tantum. Ad quartum di- 4
cendum, sicut ad primum.

Num verbum spiritui sancto conueniat.

ARTIC. III.

Primum. TERTIO quæritur, vtrum verbũ Spiritui sancto conueniat. Et videtur quod sic, sicut enim dicit Basilius in tertio sermone de Spiritu sancto: sicut filius se habet ad patrem, eodẽ modo Spiritus sanctus se habet ad filiũ, & propter hoc dicitur quidẽ verbũ patris filius, verbum autem filij Sanctus spiritus: ergo Spiritus sanctus dicitur verbum.

Præterea, Hebr. primo dicitur de filio, cum sit splendor 2
gloriæ & figura substantiæ eius, portansque omnia verbo virtutis: ergo filius habet verbum à se procedens, quo omnia portantur, sed in diuinis non procedit è filio nisi Spiritus sanctus: ergo Spiritus sanctus dicitur verbũ. Præterea, 3
verbum, vt dicit August. nono de Trinitate, est notitia cum amore, sed sicut notitia appropriatur filio, ita amor Spiritui sancto: ergo sicut verbum conuenit filio, ita & Spiritui-
sancto. Præterea, Hebr. 1. super illud, portans omnia ver- 4
bo virtutis suę dicit glo. quod verbum accipitur ibi pro imperio, sed imperium accipitur inter signa voluntatis: cum ergo Spiritus sanctus per modum voluntatis procedat, videtur quod verbum possit dici. Præterea, verbum in sui ra- 5
tione manifestationem importat, sed sicut filius manifestat patrem, ita Spiritus sanctus filium, vt dicitur Ioan. 16. quòd Spiritus sanctus docet omnem veritatem: ergo Spiritus sanctus debet dici verbum.

Contra. SED CONTRA est quod Augustinus dicit 15. de Trinitate, quod filius eo dicitur verbum, quo filius: sed filius dicitur filius, eo quod genitus, sed Spiritus sanctus nõ est genitus: ergo non est verbum.

CONCLVSIO.

Cum filius ab intellectu in diuinis procedat, Spiritus autẽ sanctus à duobus procedat per voluntatem, verbum proprie filio conuenit: Spiritui vero sancto non nisi metaphoricè.

RESP. RESPONDEO dicendum, quòd vsus horum nomi-
num scilicet verbum, & imago aliter est apud nos & sanctos nostros, & aliter apud antiquos doctores Græcorũ: illi enim vsi sunt nomine verbi & imaginis pro omni eo, quod in diuinis procedit: vnde indifferenter Spiritum sanctum & filium, verbum & imaginem appellant: sed nos & sancti nostri in vsu nominum horum æmulamur consuetudinem canonicæ scripturæ, quæ aut vix, aut nunquam verbum vel imaginem ponit nisi pro filio. Et de imagine quidem ad præsentem quæstionem nõ pertinet, sed de verbo satis rationabilis noster vsus apparet: verbum enim manifestationem quandam importat: manifestatio autem per se non inuenitur, nisi in intellectu: si enim aliquid, quod est extra intellectum, manifestare dicatur: hoc non est nisi secundum quod ex ipso aliquid in intellectu relinquitur, quod postea est principium manifestatiuum in eo proxi-
mum, ergo manifestans est in intellectu, sed remotum potest etiam extra eum: & ideo nomen verbi proprie dicitur de eo, quod procedit ab intellectu, quod vero ab intellectu non procedit, non potest verbum dici, nisi metaphoricè, inquantum scilicet est aliquo modo manifestans. Dico ergo quod in diuinis solus filius procedit per viam intellectus, quia procedit ab vno: Spiritus enim sanctus, qui procedit à duobus

Universidad de Deusto
Biblioteca

duobus procedit per viam voluntatis:& ideo Spiritus sanctus non potest dici verbum, nisi metaphoricè secundum quod omne manifestans dicitur verbum:& hoc modo exponenda est auctoritas Basilij. Et sic patet responsio ad primum. *Ad primũ.*

2 Ad secundum dicendum, quòd verbum secundum Basilium accipitur ibi pro Spiritu sancto,& sic dicendum sicut ad primum: vel potest dici secundum glo.quod accipit pro imperio filij,quod metaphoricè dicitur verbũ,

3 quia verbo consueimus imperare. Ad tertiũ dicendum, quod notitia est de ratione verbi quasi importans essentiã verbi,sed amor est de ratione verbi non quasi pertinens ad essentiam eius sed quasi concomitans ipsum,vt ipsa auctoritas inducta ostendit: & ideo non potest concludi quod Spiritus sanctus sit verbum,sed quod procedit ex verbo.

4 Ad quartum dicendum, quòd verbum manifestat non solum quod est in intellectu,sed etiam quod est in voluntate, quia ipsa voluntas est etiam intellecta: & ideo imperium quamuis sit signum voluntatis: tamen potest dici verbum

5 secundum quod ad intellectum pertinet. Ad quintum patet solutio ex dictis.

Num pater dicat omnem creaturam.

ARTIC. IIII.

Primum. QVARTO quæritur,vtrum pater dicat creaturam. Et videtur quod non,quia cum dicimus pater dicit se, non significatur ibi nisi dicens & dictum, & ex vtraque parte significatur pater tãtum:cum ergo pater non producat ex se verbum,nisi secũdum quod dicit se, videtur quod

2 verbo,quod ex parte procedit,non dicatur creatura. Præterea, verbum quod vnumquodque dicitur, est similitudo illius, sed verbum non potest dici similitudo creaturæ, vt Anſel.probat in Monolo.quia vel verbum perfectè conueniret cum creaturis, & sic esset mutabile sicut & creaturæ, & periret in eo summa immutabilitas, vel non summè cõueniret:& sic non esset in eo summa veritas, quia similitudo tanto verior est,quanto magis conuenit cũ eo cuius est similitudo:ergo filius non est verbum, quo creatura dici-

3 tur. Præterea, verbum creaturarum in Deo dicitur hoc modo,sicut verbum artificiatorum in artifice, sed verbum artificiatorum in artifice,nõ est nisi dispositio de artificiatis:ergo & verbum creaturarum in Deo,non est nisi dispositio de creaturis,sed dispositio de creaturis in Deo, essentialiter dicitur & non personaliter:ergo verbum quo creaturæ dicũtur,non est verbum,quod personaliter dicitur.

4 Præterea, verbum omne ad id quod per verbum dicitur, habet habitudinem vel exemplaris vel imaginis.Exemplaris quidem,quãdo verbum est causa rei, sicut accidit in intellectu practico.Imaginis autem quando causatur à re,sicut accidit in nostro intellectu speculativo,sed in Deo non potest esse verbum quod sit creaturæ imago: ergo oportet quod verbum creaturæ in Deo sit creaturæ exemplar, sed exemplar creaturæ in Deo est idea:ergo verbum creaturæ in Deo nihil est aliud quam idea:idea autem nõ dicitur in divinis personaliter,sed essentialiter:ergo verbum personaliter dictum in divinis, quo pater dicit seipsum, non est

5 verbum quo dicuntur creaturæ. Præterea, magis distant creaturæ à Deo,quam ab aliqua alia creatura,sed diuersarum creaturarum sunt plures ideæ in Deo:ergo non est idẽ

6 verbum,quo pater se & creaturam dicit. Præterea,secundum August.eo dicitur verbum, quo imago, sed filius non est imago creaturæ:ergo filius non est verbum creaturæ.

7 Præterea,omne verbum procedit ab eo cuius est verbũ, sed filius non procedit à creatura:ergo nõ est verbum, quo creatura dicatur.

Contra.1. SED CONTRA, Anſel.dicit quod pater dicendo se, dicit omnem creaturam,sed verbum quo se dicit,est filius:

2 ergo verbo quod est filius,dicit omnem creaturam. Præterea,August.sic exponit dictum, dixit & factum est, id est verbum genuit in quo erat vt fieret:ergo verbo quod est fi-

3 lius dicit omnem creaturam. Præterea, eadem est cõuersio artificis ad artem,& ad artificiatũ, sed ipse Deus est ars æterna,à qua creaturæ producũtur sicut artificiata quædã. ergo pater eadem cõuersione conuertitur ad se, & ad omnes creaturas, & ita dicendo se, dicit omnes creaturas.

4 Præterea omne posterius reducitur ad id quod est primũ in aliquo genere,sicut ad causam: sed creaturæ dicuntur à Deo:ergo reducuntur ad primum, quod à Deo dicitur, sed ipse primo seipsum dicit:ergo per hoc quod dicit se, dicit omnes creaturas.

CONCLVSIO.

Pater verbo suo,quod est filius,omnẽ creaturam exprimit.

RESP. RESPONDEO dicendum, quòd filius procedit à patre, & per modum naturæ, inquantum procedit vt filius, & per modum intellectus, inquantum procedit vt verbum: vterque autem processionis modus, apud nos inuenitur,quamuis non quãtum ad idem. Nihil enim est apud nos, quod per modum intellectus & naturæ procedat ex aliquo:quia intelligere & esse nõ sunt idem apud nos sicut apud Deum: vterque autem modus processionis habet similem differentiam, secundum quod in nobis, & in Deo inuenitur.Filius enim hominis, qui à patre homine per viam naturę procedit,nõ habet in se totam substantiam patris,sed partem substantiæ eius recipit, filius autem Dei,inquantum per viam naturæ procedit à patre:totam in se patris naturam recipit, vt sint naturæ vnius omnino pater & filius, & similis differentia inuenitur in processu, qui est per viam intellectus: verbum enim, quod in nobis exprimitur per actualem considerationem quasi exortum ex aliqua principiorum consideratione, vel saltem cognitione habituali, non totum in se recipit, quod est in eo à quo oritur:non enim quicquid habituali tenemus cognitione, hoc exprimit intellectus in vnius verbi conceptione, sed aliquid eius similiter in consideratione vnius conclusionis non exprimitur totum id quod erat in virtute principij:sed in Deo ad hoc verbum eius perfectum sit, oportet quod verbum eius exprimat quicquid continetur in eo ex quo oritur,& præcipuè cum Deus omnia vno intuitu videat non diuisim. Sic igitur oportet quod quicquid in scientia patris continetur,totũ hoc per vnum ipsius verbũ exprimatur,& hoc modo,quo in scientia continetur, vt sit verum verbum suo principio correspondens per scientiam,& verbum ipsius exprimat ipsum patrem principaliter,& consequenter omnia alia, quæ cognoscit pater cognoscendo seipsum. Et sic filius ex hoc ipso quod est verbum perfecte exprimens patrem, exprimit omnem creaturam:& hic ordo ostenditur in verbis Anselmi, qui dicit, quod dicendo se,dicit omnem creaturam.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendum, quòd cum dicitur pater dicit se,in hac dictione includitur etiam omnis creatura,inquãtum scilicet pater scientia sua continet omnem creaturam velut exemplar creaturæ totius. Ad secũdum 2
dicendum,quòd Anselmus accipit stricte nomen similitudinis,sicut & Dionysius nono capite de Diuinis nominibus: vbi dicit, quòd in æquè ordinatis adinuicem, recipimus similitudinis reciprocationem, vt scilicet vnum dicatur alteri simile,& econuerso.sed in his quæ se habent per modum causæ & causati,non inuenitur proprie loquendo reciprocatio similitudinis:dicimus enim quod imago Herculis similatur Herculi,sed non econuerso:vnde quia verbum diuinum non est factum ad imitationem creaturæ, vt verbum nostrum, sed potius econuerso: ideo Anſel. vult quod verbum non sit similitudo creaturæ, sed econuerso: si autem largo modo similitudinem accipiamus: sic possumus dicere,quod verbum est similitudo creaturæ, nõ quasi imago eius,sed quasi exemplar:sicut etiam Augustinus dicit ideas esse rerũ similitudines. Nec tamen sequitur quod in verbo non sit summa veritas, quia est immutabile creaturis existentibus mutabilibus, quia non exigitur ad veritatem verbi,similitudo ad rem quæ per verbum dicitur,secundum conformitatem naturæ,sed secundum repræsentationem,vt in quæstione de scientia Dei dictum est. Ad 3
tertium dicendum,quòd dispositio creaturarum,non dicitur verbum proprie loquendo, nisi secundum quod est ab altero progrediens,quę est dispositio genita,& dicitur personaliter,sicut & sapientia genita,quamuis dispositio simpliciter sumpta essentialiter dicatur. Ad quartum dicen- 4
dum,quòd verbum differt ab idea:idea enim nominat formam exemplarem absolute, sed verbum creaturæ in Deo nominat formam exemplarem ab alio deductam: & ideo idea in Deo ad essentiam pertinet, sed verbum, ad personam. Ad quintum dicendum,quòd quamuis Deus ma- 5
xime distet à creatura,considerata proprietate naturæ, tamen Deus est creaturæ exemplar,non autem vna creatura est exemplar alterius:& ideo verbo quo exprimitur Deus, exprimitur omnis creatura, non autem idea qua exprimitur creatura vna,exprimitur alia. Ex quo apparet alia differentia inter ideam & verbum, quia idea directe respicit creaturam

creaturam:& ideo plurium creaturarum sunt plures ideæ, sed verbum respicit directè Deum, qui primo per verbum exprimitur,& ex consequenti creaturam:& quia creaturæ secundum quod in Deo sunt, vnum sunt,creaturarum om-
6 nium est vnum verbum. Ad sextum dicendum,quòd eum dicit Augustinus,quòd filius eo dicitur verbum quo imago,intelligit quantum ad proprietatem personalem filij, quæ est eadem secundum rem,siue secundum eam dicatur filius.siue verbum,siue imago: sed quantum ad modum significandi,non est eadem ratio nominum trium prædictorum: verbum enim non solum importat rationem originis & imitationis, sed etiam manifestationis, & hoc mo
7 do est aliquo modo creaturæ, inquantum scilicet per verbum creatura manifestatur. Ad septimum dicendum, q̃ verbum est alicuius multipliciter:vno modo vt dicentis,& sic procedit ab eo cuius est verbum. Alio modo vt manifestati per verbum:& sic non oportet,q̃ procedat ab eo cuius est,nisi quãdo scientia ex qua procedit est causata à rebus, quod in Deo non accidit:& ideo ratio non sequitur.

Num verbum relationem ad creaturam importet.

ARTIC. V.

Primum. QVINTO quæritur,vtrum hoc nomen verbum importet respectum ad creaturam. Et videtur quod non: omne enim nomen, quod importat relationem ad creaturam, dicitur de Deo ex tempore, vt creator & dominus, sed verbum de Deo ab æterno dicitur: ergo non

2 importat relationem ad creaturam. Præterea, omne relatiuum vel est relatiuum secundumesse vel secundum dici,sed verbum non refertur ad creaturam secundum esse, quia sic dependeret à creatura, nec iterum secundum dici, quia oportet quod in aliquo casu ad creaturam referatur, quod non inuenitur:maxime enim inueniretur referri pe-
3 genitiuum casum,vt dicitur verbũ est creaturæ, quòd Anselmus in Monolo.negat:ergo verbum non importat relationem ad creaturam. Præterea,omne nomen importans respectum ad creaturam, non potest intelligi non intellecto quod creatura sit actu vel potentia, quia qui intelligit vnum relatiuorum, oportet quod intelligat reliquum, sed non intellecto aliquam creaturam esse vel futuram, adhuc verbum intelligitur in Deo, secundum quod pater dicit seipsum: ergo verbum non importat aliquem respectum ad creaturam. Præterea,respectus Dei ad creaturam, nõ
4 potest esse, nisi sicut causæ ad effectum, sed sicut habetur ex dictis Dionysij capit.secundo de Diuinis nomi. omne nomen connotans effectum in creatura,commune est toti Trinitati, verbum autem non est huiusmodi: ergo non importat respectum aliquem ad creaturam. Præterea,
5 Deus non intelligitur referri ad creaturam, nisi per sapientiam, bonitatem & potentiam: sed omnia illa non dicuntur de verbo,nisi per appropriationem: cum ergo verbum non sit appropriatum,sed proprium videtur quod verbum
6 non importat respectum ad creaturam. Præterea, homo quamuis sit dispositor rerum, non tamen in hominis nomine importatur respectus ad res dispositas. ergo quamuis per verbum omnia disponantur, non tamen nomen
7 verbi respectum ad creaturas dispositas importabit. Præterea, verbum relatiuè dicitur, sicut & filius, sed tota relatio filij terminatur ad patrem, non est enim filius nisi patris. ergo similiter tota relatio verbi. ergo verbum non
8 importat relationem ad creaturam. Præterea, secundum Philosophum quinto Metaphysicorum, Omne relatiuum dicitur ad vnum tantum. alias relatiuum haberet duo esse, cum esse relatiui sit ad aliud se habere, sed verbum rela-
9 tiuè dicitur ad patrem.non ergo ad creaturam. Præterea, si vnum nomen imponatur diuersis secundum speciem, æquiuoce eis conueniet, sicut canis latrabili & marino, sed superpositio, & suppositio, sunt diuersæ species relationis. si ergo vnum nomen importat vtramque relationem: oportebit nomen illud esse æquiuocum, sed relatio verbi ad creaturam, non est nisi superpositionis,relatio autem verbi ad patrem est quasi suppositionis, non propter inæqualitatem dignitatis, sed propter principij auctoritatem, ergo verbum quod importat relationem ad patrem, non importat relationem ad creaturam nisi æquiuocè sumatur.

Contra.1. SED CONTRA est quod Aug.dicit in lib.83 Quæst. sic dicens:In principio erat verbum, quod Græcè logos di-
2 citur, latine rationem & verbum significat, sed hoc loco melius verbum interpretatur, vt significetur non solum ad patrem respectus, sed ad illa etiam, quæ per verbum facta sunt operatiua potentia, ex quo patet propositum. Præ- 2
terea, super illud Psalmistæ, Semel locutus est Deus. dicit glo.semel,id est verbum æternaliter genuit, ex quo omnia disposuit, sed dispositio dicit respectum ad disposita. ergo verbum relatiuè dicitur ad creaturas. Præterea,omne verbum importat respectum ad id quod per verbum dicitur, sed sicut dicit Anſel. Deus dicendo se dicit omnem creaturam. ergo verbum importat respectum, non solum ad pa-
3 trem,sed ad creaturam. Præterea, filius ex hoc quod est filius, perfectè repræsentat patrem, secundum illud quod est ei intrinsecum, sed verbum ex suo nomine addit manifestationem,non potest autem esse alia manifestatio,nisi sicut manifestatur per creaturas, quæ est quasi manifestatio ad exterius. ergo verbum importat respectum ad creatu-
4 ram. Præterea,sicut dicit Diony. septimo cap.de Diuinis nomi.Deus laudatur vt ratio,vel verbum,quia est sapientię & rationis largitor, & sic patet quod verbum de Deo dictũ importat rationem causæ,sed causa dicitur ad effectum.ergo verbum importat respectum ad creaturas. Præterea, 5
intellectus practicus, refertur ad ea quæ operata sunt per ipsum,sed verbum diuinum, est verbum intellectus practici,quia est operatiuum verbum vt Damasc. dicit. ergo verbum dicit respectum ad creaturam.

CONCLVSIO.

Verbum principaliter & quasi per se realem respectum ad patrem dicit,per accidens vero relationem ad creaturas.

RESP. RESPONDEO dicendum,quod quandocunque aliqua duo sic se habent adinuicem, quod vnum dependet ad alterum,sed non econuerso, in eo quod dependet ab altero est realis relatio,sed in eo à quo dependet,non est relatio nisi rationis tantum,prout scilicet non potest intelligi aliquid referri ad alterum, quin intelligatur etiam respectus oppositus ex parte alterius:vt patet in scientia,quæ dependet à scibili,& non econuerso,vnde cum creaturæ omnes à Deo dependeant,sed non econuerso, in creaturis sunt relationes reales,quibus referũtur ad Deum, sed in Deo sunt relationes oppositæ, secundum rationem tantum. Et quia nomina sunt signa intellectuũ, inde est,quod aliqua nomina de Deo dicuntur, quæ important respectum ad creaturam,cum tamẽ ille respectus sit rationis tantum, vt dictum est,relationes enim reales in Deo sunt illæ tantummodo, quibus personę adinuicem distinguuntur.In relatiuis autem nominibus inuenimus, quod quædam nomina imponũtur ad significandum respectus ipsos,sicut hoc nomen similitudo:quædam vero ad significandum aliquid,ad quod sequitur respectus,sicut hoc nomen scientia imponitur ad significandum qualitatem quandam,quam sequitur quidam respectus.Et hanc diuersitatem inuenimus in nominibus relatiuis de Deo dictis, & quæ ab æterno,& quæ ex tempore de Deo dicũtur,hoc enim nomen pater, quod ab æterno de Deo dicitur,& similiter hoc nomen Dominus,quod dicitur de Deo ex tempore,imponuntur ad significandum ipsos respectus,sed hoc nomẽ creator,quod de Deo dicitur ex tempore,imponitur ad significãdum actionem diuinam, quam consequitur respectus quidam, similiter etiam hoc nomen verbum imponitur ad significandũ aliquid absolutum cum aliquo respectu adiuncto:est enim idem verbum, quod sapientia genita,vt dicit Augusti nec ob hoc impeditur, quin verbũ personaliter dicatur,quia sicut pater personaliter dicitur,ita & Deus generans,vel Deus genitus. Contingit autem,quod aliqua res absoluta ad plura possit habere respectum:& inde est,quod nomẽ illud,quod imponitur ad significandum aliquid absolutũ,ad quod sequitur aliquis respectus,potest ad plura relatiuè dici,secundũ quod scientia dicitur inquantũ est scientia relatiuè ad scibile,sed inquãtum est accidens quoddã vel forma refertur ad sciẽtẽ, ita etiam hoc nomen verbum,habet respectum & ad dicentẽ & ad id quod per verbum dicitur. Ad quod potest dici dupliciter. Vno modo secundũ conuertentiam nominis, & sic verbũ dicitur ad dictũ. Alio modo ad rem,cui conuenit positio dicti: & quia pater principaliter dicit se, generando verbũ suum & ex consequẽti dicit creaturas,ideo principaliter, & quasi per se,verbũ refertur ad patrem,sed ex cõsequenti, & quasi

per

Universidad de Deusto
Biblioteca

per accidens, refertur ad creaturam: accidit enim verbo, vt per ipsum creatura dicatur.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendum, quòd ratio illa tenet in illis, quæ important actualem respectum ad creaturam, non autem in illis quę important respectum habitualem, & dicitur respectus habitualis, qui non requirit creaturam simul esse in actu, & tales sunt omnes respectus qui consequuntur actus animæ, quia voluntas & intellectus, potest esse etiam de eo quod non est in actu existens: verbum autem importat processionem intellectus: & ideo ratio non sequitur. Ad secundum dicendum, quòd verbum non dicitur relatiuè ad creaturam, secundum rem quasi relatio ad creaturam sit in Deo realiter, sed secundum dici dicitur, nec remouetur quin dicatur in aliquo casu, possum enim dicere quod est verbum creaturæ, id est de creatura, non à creatura, in quo sensu Anselmus negat. Et præterea si non refertur secundum aliquem casum, sufficit quocunque modo refertur, vt puta si refertur per præpositionem adiunctam casuali, vt dicatur quod verbum est ad creaturam, scilicet constituendam. Ad tertium dicendum quòd ratio illa procedit de illis nominibus, quæ per se important respectum ad creaturam, hoc autem nomen non est huiusmodi, vt ex dictis patet: & ideo ratio illa non sequitur. Ad quartum dicendum, quòd ex illa parte, qua hoc nomen verbum dicit aliquid absolutum, habet habitudinem causalitatis ad creaturam, sed ex respectu realis origínis quem importat efficitur personale, ex quo ad creaturam habitudinem non habet. Et per hoc patet responsio ad quintum. Ad sextum dicendum, quòd verbum non solum est id per quod fit dispositio, sed est ipsa patris dispositio de rebus creandis: & ideo aliquo modo ad creaturam refertur. Ad septimum dicẽdum, quòd filius importat relationem tantum alicuius ad principium à quo oritur, sed verbum importat relationem & ad principium à quo dicitur, & ad id quod est quasi terminus, scilicet id quod secundum verbum manifestatur, quod quidem principaliter est pater, sed ex consequenti est creatura, quæ nullo modo potest esse diuinæ personæ principium: & ideo filius nullo modo importat respectum ad creaturam, sicut verbum.

Ad octauum dicendum, quòd ratio illa procedit de illis nominibus quæ imponuntur ad significandum ipsos respectus. Non enim potest esse quod vnus respectus terminetur ad multa nisi secundum quod illa multa aliquo modo vniuntur, & similiter est dicendũ ad nonum. Rationes autem quæ sunt ad oppositum, concludunt quod aliquo modo ad creaturam referatur verbum, non autem quod hanc relationem per se importet, & quasi principaliter, & in hoc sensu concedendæ sunt.

Ad argu. in cõtrariũ.

Num res verius in verbo, quàm in seipsis sint.

ARTIC. VI.

Primum. SEXTO quæritur, vtrum res verius sint in verbo, quã in seipsis. Et videtur quod non sint verius in verbo: verius enim est aliquid vbi est per essentiam suam, quam vbi est per suam similitudinem: in se autem res sunt per suam essentiam: ergo verius sunt in seipsis quam in verbo. Sed dicetur, quod pro tanto sunt verius in verbo, quia ibi habẽt nobilius esse. Contra, res materialis nobilius habet esse in anima nostra quam in seipsa, vt etiam dicit Augustin. in lib. de Trinitate, & tamen verius est in seipsa quam in anima nostra: ergo eadem ratione verius est in se quam sit in verbo. Præterea, verius est id quod est in actu, quam id quod est in potentia, sed res in seipsa est in actu, in verbo autem tantum in potentia, sicut artificiatum in artifice: ergo verius est res in se, quam in verbo. Præterea, vltima rei perfectio est sua operatio, sed res in seipsis existẽtes habent proprias operationes quas non habent vt sunt in verbo: ergo verius sunt in seipsis quam in verbo. Præterea, illa sunt solum comparabilia quæ sunt vnius rationis, sed esse rei in seipsa, non est vnius rationis, cum esse quod habet in verbo: ergo ad minus non potest dici, quod verius sit in verbo, quam in seipsa.

Contra. 1. SED CONTRA, Creatura in creatore est creatrix essentia, vt Ansel. dicit: sed esse increatum est verius quam creatum: ergo res verius habet esse in verbo, quam in seipsa. Præterea, sicut posuit Plato ideas rerum esse extra mentem diuinam, ita nos in mente diuina ponimus eas, sed secundum Plato. verius erat homo separatus homo, quam homo materialis: vnde hominem separatum, per se hominem nominabat: ergo & secundũ positionem fidei verius sunt in verbo quã sunt in seipsis. Præterea, illud quod est verissimũ in vnoquoq; genere est mensura totius generis, sed similitudines rerum in verbo existentes, sunt mensuræ veritatis in rebus omnibus, quia secundum hoc res aliqua dicitur vera, secundũ q̃ imitatur exemplar suum quod est in verbo: ergo res verius sunt in verbo quam in seipsis.

CONCLVSIO.

Verius veritate rei sunt res omnes in verbo, quam in seipsis, secus veritate prædicationis.

RESP. RESPONDEO dicendum, quod sicut dicit Diony. secũdo cap. de Diuinis nominibus, causata deficiunt ab imitatione suarum causarum, quæ eis supercollocãtur: & propter istam distantiam causæ à causato aliquid vere prædicatur de causato, quod non prædicatur de causa, sicut patet quod delectationes non dicuntur delectari, quamuis sint nobis causæ delectandi, quod quidem non contingit, nisi quia modus causarum est sublimior quam ea quæ de effectibus prædicantur: & hoc inuenimus in omnibus causis æquiuocè agentibus, sicut Sol non potest dici calidus: quamuis ab eo alia calefiant, quòd est propter ipsius solis eminentiam ad ea quæ calida dicuntur. Cum ergo quæritur vtrum res verius sint in seipsis, quam in verbo: distinguendum est, quia Ly. verius potest designare vel veritatẽ rei, vel veritatem prædicationis, si designet veritatem rei, sic proculdubio maior est veritas rerum in verbo, quam in seipsis. Si autem designetur veritas prædicationis, sic est econuerso: verius enim prædicatur homo de re prout est in propria natura, quam de ea secundum quod est in verbo: nec hoc est propter defectum verbi, sed propter supereminentiam ipsius, vt dictum est.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendum, quòd si intelligatur de veritate prædicationis, simpliciter verum est, quod verius est aliquid vbi est per essentiam, quam vbi est per similitudinem quæ est causa rei, minus autem vere, vbi est per similitudinem causatam à re. Ad secundum dicendum q̃ similitudo rei quæ est in anima nostra, non est causa rei, sicut similitudo rerum in verbo, & ideo non est simile. Ad tertium dicendũ, quòd potentia actiua perfectior est quam actus qui est eius effectus, & hoc modo creaturæ dicuntur esse in potentia in verbo. Ad quartum dicendum, quòd quamuis creaturæ in verbo non habeant proprias operationes, habent tamen operationes nobiliores, inquantum sunt effectiuæ rerum & operationum ipsarum. Ad quintum dicendum, quòd quamuis non sint vnius rationis esse creaturarũ in verbo & in seipsis secundũ vniuocationem: sunt tamen aliquo modo vnius rationis scilicet secundum analogiam. Ad id vero quod primo in contrarium obiicitur dicendum, quòd ratio illa procedit de veritate rei, nõ autem prædicationis. Ad secundum dicendum, quòd Plato in hoc reprehenditur, quòd posuit formas naturales secundum propriam rationem, esse præter materiã, ac si materia accidentaliter se haberet ad species naturales: & secundum hoc species naturales, vere prædicari possunt, de his quæ sunt sine materia, nos autem hoc non ponimus: & ideo non est simile. Ad tertium dicendũ, sicut ad primum.

Ad primũ in cõtrariũ.

In cõtrariũ.

Num eorum quæ non sunt, nec erunt, nec fuerunt verbum sit.

ARTIC. VII.

Primum. SEPTIMO quæritur, vtrum verbũ sit eorum quæ nõ sunt, nec erunt, nec fuerunt. Et videtur quod sic, verbũ enim importat aliquid progrediens ab intellectu, sed intellectus diuinus est etiam de eis quæ nec sunt, nec erunt, nec fuerunt: vt in quæstione de Scientia Dei dictum est: ergo verbum de his esse potest. Præterea, secundum Aug. lib. 6. de Trini filius est ars patris plena rationum viuẽtium: sed sicut dicit Aug. in lib. 83. Quæstio. ratio, etsi per illam nihil fiat, rectè ratio dicitur: ergo verbum est etiam eorum quæ nec erunt, nec facta sunt. Præterea, verbum non esset perfectum, nisi contineret in se omnia quæ sunt in scientia dicentis, sed in scientia patris dicentis, sunt ea quę nunquam erunt, nec facta sunt: ergo & ista erunt in verbo.

Contra. 1. SED CONTRA est quod Ansel. dicit in Monol. eius, quod nec est, nec erit, nec fuit, nullum verbum esse potest. Præterea, hoc ad virtutem dicentis pertinet, vt quic quid

quid dicit fiat, sed Deus est potentissimus. ergo verbum eius non est de aliquo, quod non aliquando fiat.

CONCLVSIO.

Ea quæ nec sunt, nec fuerunt, vel erunt, non sunt in verbo, nisi vt in eo; quod illa cognoscit vel cognoscere potest.

RESP. RESPONDEO dicendum, quod aliquid potest esse dupliciter in verbo. Vno modo sicut id quod verbum cognoscit, vel quod in verbo cognosci potest: & sic in verbo, est etiam illud, quod nec est, nec fuit nec futurum est, quia hoc cognoscit verbum, sicut & pater, & in verbo etiam cognosci potest, sicut & in patre. Alio modo dicitur esse aliquid in verbo, sicut id, quod per verbum dicitur, omne autem, quod aliquo verbo dicitur, ordinatur quodammodo ad executionem, quia verbo instigamus alios ad agendum, & ordinamus aliquos ad exequendum id, quod in mente concipimus, vnde etiam dicere Dei dispositio ipsius est, vt patet per glo. super illud Psalm. Semel locutus est Deus &c. Vnde sicut Deus non disponit nisi quę sunt, vel erunt, vel fuerunt, ita nec dicit: vnde verbum est horum tantum, sicut ipsorum doctorum, scientia autem & ars & idea vel ratio, non importãt ordinem ad aliquam executionem, & ideo non est simile de eis & de verbo. Et per hoc patet responsio ad obiecta.

Ad argu.

Vtrum omne quod factum est, si vita in verbo.

ARTIC. VIII.

Primum. OCtauo quæritur, vtrum omne, quod factum est, sit vita in verbo. Et videtur quod non, quia secundum hoc verbum est causa rerum. quod res sunt in ipso. si ergo res in verbo sunt vita, verbum causa res per modum vitæ, sed ex hoc quod causa res per modum bonitatis, sequitur quod omnia sint bona. ergo ex hoc quod causat res per modum vitæ, sequetur quod omnia sint viua: quod falsum est. ergo & primum. Præterea, res sunt in verbo, sicut artificiata apud artificem, sed artificiata in artifice non sunt vita. non enim ipsius artificis vita sunt, qui viuebat etiam antequam artificiata in ipso essent, neque artificiorum quę vita carent. ergo nec creaturæ in verbo sunt vita.

Præterea, efficientia vitæ, magis appropriatur in scriptura Spiritui sancto: quam verbo, vt patet Ioan. sexto. Spiritus est qui viuificat, & in pluribus aliis locis, sed verbum non dicitur do Spiritu sancto, sed de filio tantum, vt ex dictis patet. ergo nec conuenienter dicitur, quod res in verbo sunt vita. Præterea, lux intellectualis est principium vitæ, sed res in verbo non sunt lux. ergo videtur, quod in eo non sunt vita.

Contra. 1. SED CONTRA est quod dicitur Ioan. primo. Quod factum est in ipso &c. Præterea, secundum Philosophum in octauo Physicorum. motus Cœli dicitur vita quędam omnibus natura existentibus: sed magis influit verbum in creaturis, quam motus Cœli in naturam. ergo res secundum quod sunt in verbo debent dici vita.

CONCLVSIO.

Quæcunque in verbo sunt, vita dici digna sunt.

RESP. RESPONDEO dicendum, quod res secundũ quod sunt in verbo, considerari possunt dupliciter. Vno modo per comparationem ad verbum, alio modo per comparationem ad res in propria natura existentes: & vtroque modo, similitudo creaturæ in verbo est vita. Illud enim proprie viuere dicimus, quod in seipso habet motus vel operationes quascunque: ex hoc enim sunt dicta primò aliqua viuere: quia visa sunt in seipsis habere aliquid ea mouens secundum quemcunque motum, & hinc processit nomen vitæ ad omnia, quę in seipsis habet operationis proprię principium, vnde & ex hoc quod aliqua intelligunt vel sentiunt vel volunt, viuere dicuntur, non solũ ex hoc, quod secundum locum mouentur, vel secundum augmentum. Illud ergo esse, quod habet res prout est mouens seipsam ad operationem aliquam, dicitur proprie vita rei, quia viuere viuentis est esse, vt in secundo de Anima dicitur: in nobis autẽ nulla operatio, ad quam nos mouemur, est esse nostrum: vnde intelligere nostrum non est vita nostra proprię loquendo, nisi secundum quid viuere accipitur pro opere, quod est signum vitæ, & similiter nec similitudo intellecta in nobis est vita nostra, sed intelligere verbi est suum esse, & similiter ipsius similitudo, vnde similitudo creaturæ in verbo, est vita eius. Similiter etiam similitudo creaturæ, est quodammodo ipsa creatura, per modũ illum, quo dicitur quod anima est quodammodo omnia, vnde ex hoc q̃ similitudo creaturæ in verbo est productiua & motiua creaturę in propria natura existentis, quodammodo contingit, vt creatura seipsam moueat, & ad esse perducat, inquantũ, scilicet producitur in esse, & mouetur à sua similitudine in verbo existente, & ita similitudo creaturę in verbo est quodammodo creaturæ vita.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendum, quod hoc quod creatura in verbo existens dicitur vita, non pertinet ad rationem propriam creaturæ, sed admodum quo est in verbo. vnde cum non sit eodem modo in seipsa, non sequitur quod in seipsa viuat, quamuis in verbo sit vita, sicut non est in seipsa immaterialis, quamuis sit in verbo immaterialis. Sed bonitas entitas & huiusmodi pertinent ad propriam rationem creaturæ, & ideo sicut secundũ quod sunt in verbo sunt bona, ita etiam secundum, quod sunt in propria natura. Ad secundum dicendum, quod similitudines rerum in artifice non possunt proprie dici vita, quia non sunt ipsum esse artificis viuentis, nec etiam ipsa eius operatio sicut in Deo accidit, & tamen Aug. dicit, quod arca in mente artificis viuit, sed hoc est secundum quod in mente artificis habet esse intelligibile, quod ad genus vitæ pertinet. Ad tertium dicendum, q̃ vita Spiritui sancto attribuitur secundum hoc, quod Deus dicitur vita rerum, prout ipse est in omnibus rebus mouens eas, vt sic quodammodo omnes res à principio intrinseco motæ videantur, sed vita appropriatur verbo secundum quod res sunt in Deo, vt ex dictis patet. Ad quartum dicendum, quod similitudines rerum in verbo sicut sunt rebus causa existendi, ita sunt rebus causa cognoscendi, inquantum scilicet imprimuntur intellectualibus mẽtibus, vt sic res cognoscere possint, & ideo sicut dicuntur vita prout sunt principia existendi, ita dicuntur lux prout sunt principia cognoscendi.

Ad primũ in cõtrariũ.

In cõtrariũ.

QVAESTIO V.

DE PROVIDENTIA IN Octo articulos diuisa.

Primo Quęritur, ad quodnam attributorum diuina prouidentia reducatur.
2 Num mundus prouidentia regatur.
3 Num diuina prouidentia ad corruptibilia se extendat.
4 Num motus & actiones horum inferiorum diuinæ prouidentiæ subdantur.
5 Num actus humani diuina prouidentia regantur.
6 Num bruta animalia, & eorum actus diuinæ subdantur prouidentiæ.
7 Num peccatores Diuina prouidentia regantur.
8 Num tota corporalis creatura gubernetur diuina prouidentia media Angelica creatura.

Ad quodnam attributorum diuina prouidentia reducatur.

ARTICVLVS PRIMVS.

Primum. QVAESTIO est de prouidentia. Et primo quęritur ad quod attributorum prouidentia reducitur. Et videtur, quod tantum ad scientiam, quia sicut dicit Boëtius. in quarto de Consol. illud certè manifestum est immobilem simplicémque formam gerendarum rerum esse prouidentiam: sed forma rerum agendarum in Deo est idea, quę ad scientiam pertinet: ergo prouidentia ad cognitionem pertinet. Sed diceretur, quod prouidẽtia ad voluntatem pertinet inquãtũ est causa rerũ. sed contra in nobis scientia practica est causa rerum scitarum, sed scientia practica in sola cognitione est. ergo & prouidentia. Præterea, Boë. dicit in libro. Predicto. motus rerum regendarum, cum in ipsa diuinę intelligentiæ puritate conspicitur prouidentia

Universidad de Deusto
Biblioteca

nominatur, sed puritas intelligentię ad speculatiuam cognitionem pertinere videtur ergo prouidentia ad cognoscitiuam speculationem pertinet. Pręterea Boë. dicit in. 5. de Consol. q̃ prouidentia dicitur cognitio q̃ porro à rebus infimis constituta, quasi ab excelso rerum cacumine cuncta prospiciat, sed prospicere cognitionis est, & pręcipuè speculatiuę. ergo prouidentia maximè videtur ad cognitionem speculatiuam pertinet. Pręterea, sicut dicit Boë. in 4. de Cõsol. vt est ad intellectũ ratiocinatio, ita est factũ ad prouidentiam, sed tam intellectus, quam ratiocinatio ad cognitionem pertinẽt cõmuniter speculatiuam & practicã. ergo & prouidentia. Prætera, Aug. in lib. 83. Quęst. q̃ lex incommutabilis omnia mutabilia pulcherrima moderatur gubernatione, sed gubernare, & moderari ad prouidentiam pertinet. ergo lex incommutabilis est prouidentia, sed lex ad cognitionem pertinet. ergo & ipsa prouidentia. Prætera, lex naturalis in nobis ex diuina prouidentia causatur, sed causa agit ad effectum producendum per viam similitudinis, vnde & dicimus, quod bonitas Dei est causa bonitatis in rebus, & essentia essendi, & vita viuendi. ergo diuina prouidentia est lex, & sic idem quod prius. Prætera, Boë. dicit in 4. de Consol. quod prouidentia ipsa est illa diuina ratio, in summo omnium principe constituta, sed ratio rei est idea, vt dicit Aug. in lib. 83. Quęsti. ergo prouidentia est idea, sed idea pertinet ad cognitionem. ergo & prouidentia. Prætera, scientia practica ordinatur, vel ad producendum res in esse, vel ad ordinandum iam productas res: sed producere res non est prouidentiæ, quia prouidentia præsupponit res productas, similiter etiam nec ordinare res productas, quia hoc ad dispositionem pertinet, ergo prouidentia non pertinet ad cognitionem practicam, sed speculatiuam tantum.

Contra.1. SED CONTRA Videtur, q̃ pertineat ad volũtatẽ, quia dicit Damasce. 2. lib. prouidẽtia est voluntas Dei propter quam omnia quæ sunt conuenientem deductionem suscipiunt. Prætera, illos qui sciunt facere, & tamen nolunt non dicimus prouidos. ergo prouidentia magis respicit voluntatem, quam cognitionem. Prætera, sicut Boë. dicit in quarto de Consolatione, Deus sua bonitate gubernat mũdum, sed bonitas ad voluntatem pertinet, ergo & prouidentia cuius est gubernare. Prætera, disponere non est scientiæ sed voluntatis, sed secundũ Boë. in quarto de Consolatione, prouidentia est ratio per quam cuncta Deus disponit, ergo ad voluntatem pertinet non ad notitiam. Prætera, prouisum inquantum prouisum, non est sapiés vel scitum, sed est bonum, ergo nec prouidens inquantum prouidens est sapiens, sed bonus, & ita prouidentia non pertinet ad sapientiam, sed ad bonitatem vel voluntatem. Sed iterum videtur quod pertineat ad potentiam, quia Boë. dicit in quinto lib. de Consol. prouidentia dedit rebus à se creatis hanc vel maximam manendi causam vt in quo possint naturaliter manere desiderent. ergo prouidentia est creationis principium, sed creatio appropriatur potentiæ, ergo prouidentia ad potentiam pertinet. Prætera, gubernatio est prouidentiæ effectus, vt dicitur sapien. 14. Tu autem pater gubernas omnia prouidentia, sed sicut dicit Hugo in libro de Sacramentis, voluntas est vt imperans. sapientia vt dirigens, potentia vt exequens, & sic potentia propinquior est gubernationi, quam scientia & voluntas, ergo prouidentia magis pertinet ad potentiam quam ad scientiam vel voluntatem.

CONCLVSIO.

Tametsi prouidentia ad scientiam practicam, & voluntatem spectet, & ea includat, ad potentiam tamen dirigentis respectum habet.

RESP. RESPONDEO dicendum, quod ea, quę de Deo intelliguntur, propter nostri intellectus imbecilitatem vel infirmitatem cognoscere non possumus nisi ex his, quæ apud nos sunt: & ideo, vt sciamus quomodo prouidentia dicatur in Deo, videndum est quomodo prouidentia sit in nobis. Sciendum est igitur quod Tullius prouidentiam ponit prudentiæ partem in secundo veteris Rhetoricę, & est pars prudentię, quasi completiua. alię enim duæ partes, scilicet memoria & intelligentia. non sunt nisi quædam præparationes ad prudentiæ actum, prudentia autem secundũ Philosophũ in sexto Ethi. est recta ratio agibilium. Et differunt agibilia à factibilibus, quia factibilia dicuntur illa quę procedunt ab agente in extraneam materiã, sicut scannum & domus, & horum recta ratio est ars: sed agibilia dicuntur actiones, quæ non progrediuntur extra agentem, sed sunt actus perficientes ipsum: sicut caste viuere, patienter se habere & huiusmodi, & horum recta ratio est prudentia. Sed in istis agibilibus duo quædam consideranda occurrunt scilicet finis: & id quod est ad finem: prudentia pręcise dirigit in his, quæ sunt ad finẽ: ex hoc enim dicitur aliquis prudens, quia bene est consiliatiuus, vt dicitur in. 6. Ethico. consilium autem non est de fine, sed de his, quæ sunt ad finem vt dicitur in. 3. Ethic. sed finis agibilium præexistit in nobis dupliciter scilicet per cognitionem naturalem de fine hominis, quæ quidem naturalis cognitio ad intellectũ pertinet secundum Philosophum in 6. Ethic. qui est principiorum operabilium, sicut & speculabilium: principio autem operabilium sunt fines, vt in eodem libro dicitur alio modo quantum ad affectionem, & sic fines agibilium sunt in nobis per virtutes morales: per quas homo afficitur ad iuste viuẽdum vel fortiter vel temperate: quod est quasi finis proximus agibilium: similiter etiam ad ea, quæ sunt ad finẽ perficimur, & quantum ad cognitionem per consilium: & quãtum ad appetitum per electionem: & in his per prudentiam dirigimur. Patet ergo, quod prudentiæ est aliqua ordinate ad finem disponere, & quia ista dispositio eorum quæ sunt ad finem in finem: per prudentiam & per modum cuiusdam ratiocinationis: cuius principia sunt fines: (ex eis enim trahitur tota ratio ordinis prędicti in omnibus operabilibus: sicut manifeste apparet in artificiatis) ideo ad hoc q̃ quis sit prudens, requiritur quod bene se habeat circa ipsos fines: non enim potest esse recta ratio nisi principia rationis saluentur: & ideo ad prudentiam requirũtur & intellectus finium, & virtutes morales, quibus affectus recte collocatur in fine: & propter hoc oportet omnem prudentem esse virtuosum: vt in. 6. Ethic. dicitur: in omnibus autẽ viribus & actibus animę ordinatis hoc est cõmune, quod virtus primi saluatur in omnibus sequentibus, & ideo in prudentia quodãmodo includitur & voluntas, quæ est de fine, & cognitio finis. Ex dictis igitur patet quomodo prouidentia se habet ad alia, quę de Deo dicuntur: scientia enim communiter se habet ad cognitionem finis: & eorum quę sunt ad finem: per scientiam enim Deus scit se & creaturas: sed prouidentia pertinet tantum ad cognitionem eorũ, quæ sunt ad finem secundum quod ordinantur in finem: & ideo prouidentia includit & scientiam & voluntatem: sed tamen essentialiter in cognitione manet, non quidem speculatiua, sed practica: potentia autem executiua est prouidentiæ: vnde actus potentię præsupponit actum prouidentię sicut dirigenti, vnde in prouidentia non includitur potentia sicut voluntas.

Nõ est aliquis nõ cir tuos⁹ suus deus.

Differẽtia inter factibilia et agibilia.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendum, quod in re creata duo possunt considerari scilicet ipsa species eius obsolute, & ordo eius ad finem, & vtriusque formam pręcessit in Deo forma ergo exemplaris rei secundum suam speciem absolute est idea: sed forma rei secundum, quod est ordinata in finem, est prouidentia: ipse autem ordo à diuina prouidentia rebus inditus, factum vocatur secundum Boëtium, vnde sicut se habet idea ad speciem rei, ita se habet prouidentia ad fatum: & tamen quamuis idea possit pertinere ad speculatiuam cognitionem aliquo modo, tamen prouidentia tantum ad practicam pertinet, eo quod importat ordinem ad finem: & ita ad opus quo mediante peruenitur ad finem. Ad secundum dicendum, quod prouidentia plus habet de ratione voluntatis quam scientia practica absolute: scientia enim practica absolute communiter se habet ad cognitionem finis & eorum quæ sunt ad finem: vnde non pręsupponit voluntatem finis, vt sic aliquo modo voluntas in scientia includatur: sicut de prouidentia dictum est. Ad tertium dicendum, quod puritas intelligentiæ non dicitur ad exclusionem voluntatis: sed ad excludendum mutabilitatem & varietatem à prouidentia. Ad quartum dicendum, quod Boëtius in verbis illis non ponit completam prouidentię rationem: sed rationem nominis assignat: vnde quamuis videre ad cognitionem speculatiuam pertinere possit, non tamen sequitur quod prouidentia. Et pręterea secundum hoc Boëtius exponit prouidentiam quasi procul videntiam: quia Deus ab excelso rerum cacumine cuncta prospicit, secundum hoc autem est in excelso rerum cacumine quod omnia ordinat & causat, & sic etiam in verbis Boëtij potest aliquid ad practi

practicam cognitionem pertinens notari. Ad quintum dicendum, quod comparatio illa Boëtij accipitur per similitudinem proportionis simplicis ad compositum & quietis ad mobile, sicut enim intellectus simplex est & sine discursu: ratio autem discurrendo circa diuersa vagatur, ita etiam prouidentia simplex & immobilis est. Fatum autem multiplex & variabile, vnde non sequitur ratio. Ad sextum dicendum, quod prouidentia in Deo proprie non nominat legem æternam sed aliquid ad legem æternam consequens: lex enim æterna est considerandа in Deo, sicut accipiuntur in nobis principia operabilium naturaliter nota: ex quibus procedimus in consiliando & eligendo, quod est prudentiæ siue prouidentiæ. vnde hoc modo se habet lex intellectus nostri ad prudentiam, sicut principium in demonstratione. Et similiter etiam in Deo lex æterna non est prouidentia, sed prouidentiæ quasi principium. vnde & conuenienter legi æterne attribuitur actus prouidentię: sicut & omnis effectus demonstrationis principiis indemonstrabilibus attribuitur. Ad septimum dicendum, quod in diuinis attributis inuenimus duplicem rationem causalitatis, vnam per viam exemplaritatis, sicut dicimus quod à primo vno procedunt omnia vna, & a primo ente omnia entia, & à primo bono omnia bona. & hæc ratio causandi est communis attributis. Alia ratio est secundum quam finem ad obiectum attributi, prout dicimus, quod potentia est causa possibilium & scientia scitorum, & voluntas volitorum: & secundum hunc modum non oportet quod causatum habeat similitudinem causæ, non enim quæ per scientiam facta sunt, oportet esse scientia, sed scita, & per hunc modum prouidentia Dei causa omnium ponitur: vnde quamuis a prouidentia sit lex naturalis intellectus nostri, non sequitur quod diuina prouidentia sit lex aeterna. Ad octauum dicendum, quod ratio illa in summo principe constituta non dicitur prouidentia nisi adiuncto ordine ad finem, ad quem præsupponitur, voluntas finis, vnde licet essentialiter ad cognitionem pertineat, tamen voluntatem aliquo modo includit. Ad nonum dicendum, quod in rebus potest considerari duplex ordo: vnus secundum quod egrediuntur à principio. alius secundum quod ordinantur ad finem: dispositio ergo pertinet ad illum ordinem, quo res progrediuntur a principio, dicuntur enim aliqua disponi secundum quod in diuersis gradibus collocantur a Deo, sicut artifex diuersimode collocat partes sui artificij: vnde dispositio ad artem pertinere videtur. Sed prouidentia importat illum ordinem, qui est ad finem, & sic prouidentia differt ab arte diuina, & dispositione, quia ars diuina dicitur respectu productionis rerum, sed dispositio respectu ordinis productorum, prouidentia autem dicit ordinem in finem artificiati. Sed quia ex fine artificij colligitur quicquid est in artificiato: ordo autem ad finem est fini propinquior quam ordo partium adinuicem, & quodammodo causa eius, & ideo prouidentia quodammodo est dispositionis causa, propter hoc dispositionis actus frequenter prouidentiæ attribuitur. quamuis ergo prouidentia nec sit ars quæ respicit productionem rerum, nec dispositio quæ respicit rerum ordinem adinuicem: non tamen sequitur quod non pertineat ad practicam cognitionem.

Ad primũ in contrarium. AD PRIMVM vero quod de voluntate obicitur dicendum, quod pro tanto Damascenus dicit prouidentiam esse voluntatem, quia voluntatem includit & præsupponit, vt dictum est. Ad secundum dicendum, quod secundum Philosophum in sexto Ethicorum nullus potest esse prudens nisi virtutes morales habeat, per quas recte sit dispositus circa fines: sicut nullus potest bene demonstrare nisi recte se habeat circa demonstrationis principia & propter hoc etiam nullus dicitur prouidus, nisi habeat rectam voluntatem, non quia prouidentia sit in voluntate. Ad tertium dicendum, quod Deus dicitur gubernare per bonitatem, non quasi bonitas sit ipsa prouidentia, sed quia esse prouidentiæ principium, cum habeat rationem finis, & etiam quia ita se habet diuina bonitas ad ipsum sicut moralis virtus ad nos. Ad quartum dicendum, quod disponere quamuis voluntatem præsupponat non tamen est actus voluntatis, quia ordinare quod est in dispositione intellectus sapientis est vt Philosophus dicit, & ideo dispositio & prouidentia realiter ad cognitionem pertinent. Ad quintum dicendum, quod prouidentia comparatur ad prouisum, sicut scientia ad scitum, & non sicut scientia ad scientem, vnde non oportet quod prouisum inquantum prouisum sit sapiens, sed quod sit scitum. Alia duo concedimus.

Num Mundus prouidentia regatur.

ARTICVLVS II.

SEcundo quæritur vtrum Mundus prouidentia regatur. Et videtur quod non, nullum enim agens ex necessitate natura agit per prouidentiam. sed Deus agit in res creatas ex necessitate naturæ: quia vt dicit Dionysius quarto capite de Diuinis nominibus, diuina bonitas se creaturis communicat sicut noster sol non prædigens neque præcognoscens radios suos in corpora diffundit: ergo mundus a Deo non regitur prouidentia. Prætera, principium multiforme sequitur ad principium vniforme: sed voluntas est principium multiforme, quia se habet ad oppositа, & per consequens etiam prouidentia, quæ voluntatem præsupponit. natura autem est principium vniforme, quia determinatur ad vnum genus: ergo præcedit prouidentiam. non igitur res naturales prouidentia reguntur. Sed dicendum, quod principium vniforme præcedit multiforme in eodem, non in diuersis. Sed contra, quanto aliquod principium maiorem habet virtutem causandi, tanto est prius: sed quanto est magis vniforme tanto maiorem habet virtutem in causando, quia vt dicitur in libro de Causis: omnis virtus vnita plus est infinita quam multiplicata, igitur siue in eodem siue in diuersis accipiatur vniforme, principium præcedit multiforme. Prætera, secundum Boëtium in sua Arithmetica omnis inæqualitas ad æqualitatem reducitur & multitudo ad vnitatem: ergo & omnis actio voluntatis quæ multiplicitatem habet ad actionem naturæ, quæ simplex est & æqualis, reduci debet: & ita oportet quod primum agens per essentiam suam & naturam agat, & non per prouidentiam, & sic idem quod prius. Prætera, illud quod ita se determinatum ad vnum non indiget aliquo regente, quia ad hoc regimen alicui adhibetur, ne in contrarium dilabatur; res autem naturales per propriam naturam sunt determinatæ ad vnum: ergo non indigent prouidentia gubernante. Sed dicendum, quod ad hoc prouidentiæ gubernatione indigent vt, conseruentur in esse. Sed contra illud in quo non est potentia ad corruptionem non indiget exteriore conseruante, sed quædam sunt in quibus non est potentia ad corruptionem neque ad generationem: sicut patet in corporibus cœlestibus & substantiis spiritualibus, quæ sunt principales partes mundi: ergo huiusmodi non indigent prouidentia conseruante in esse.

Prætereа, principia quædam sunt in rerum natura, quæ neque etiam Deus potest mutare: sicut hoc principium quod non est de eodem affirmare & negare: ergo minus huiusmodi prouidentia gubernante & prouidente non indigent. Prætereа vt Damascenus dicit in secundo libro non conueniens est esse alium rerum factorem & prouisorem alium: sed corporalia non sunt facta a Deo, cum Deus sit spiritus. no enim videtur quod possit spiritus producere aliquod corpus: sicut nec corpus potest aliquę spiritũ producere: ergo huiusmodi corporalia diuina prouidentia non reguntur. Prætereа, gubernatio rerum ipsam rerum distinctionem concernit, sed rerum distinctio non videtur esse a Deo, quia ipse se habet vniformiter ad omnia, vt dicitur in libro de Causis. ergo res non gubernantur per diuinam prouidentiam. Prætera, quæ sunt in seipsis ordinata non oportet ab alio ordinari: sed res naturales sunt huiusmodi, quia vt dicitur secundo de Anima, omnium natura existentium terminus est & ratio magnitudinis & augmenti: ergo res naturales non ordinantur per diuinam prouidentiam. Prætera, si res gubernantur per diuinam prouidentiam, ex ordine rerum poterimus diuinam prouidentiam perscrutari: sed sicut dicit Damascenus in secundo libro oportet omnia admirari, omnia laudare, omnia imperscrutate acceptare quæ prouidentiæ sunt: ergo mundus prouidentia non regitur.

Contra 1. SED CONTRA est quod Boëtius dicit. O qui perpetua mundum rationem gubernans. Prætera, quęcunque habent certum ordinem, oportet quod aliqua prouidentia regantur: sed res naturales tenent certum ordinem in suis motibus: ergo prouidentia reguntur. Prætera, ea quæ sunt diuersa non conseruantur in aliqua coniunctione, nisi per aliquam prouidentiam gubernatem: vnde & quidam

Universidad de Deusto
Biblioteca

Philosophi coacti sunt ponere animam esse armoniam propter conseruationem contrariorum in corpore animalis,sed in mundo videmus contraria & diuersa adinuicem colligata
4 permanere, ergo mundus prouidentia regitur. Præterea, sicut dicit Boetius in 4.de Cõsola. fatum singula in motum dirigit certis locis, formis, aut temporibus distributa, & ipsa temporalis ordinis explicatio in diuinæ mentis adunata prospectu prouidentia est, cum ergo videamus res esse distinctas secundum formas & tempora vel loca, necesse est
5 ponere fatum, & sic etiam prouidentiam. Præterea, omne illud quod per se non potest conseruari in esse,indiget aliquod gubernante quo conseruetur, sed res creatæ per se in se in esse conseruari non possunt, quia quæ ex nihilo facta sunt per se in nihilum tendunt,vt Damasce.dicit.orgo oportet esse prouidentiam gubernantem res.

CONCLVSIO.

Cum omnia naturalia in finem certum sint ordinata,& illius cognitione careant,necesse est omnia quadam prouidentia gubernari & in suos dirigi proprios fines.

RESP. RESPONDEO dicendum quod prouidentia respicit ordinem ad finem, & ideo quicunque causam finalem negant,oportet quod negent per consequẽs prouidentiam,vt Commen.dicit in secundo Physico.Negantium au-
Opi. Anti. tem causam finalem antiquitus duplex fuit positio.Quidam enim antiquissimi Philosophi tantũ posuerunt causam materialem:vnde cum non ponerent causam agentem,nec potue runt ponere finem,qui non est causa nisi inquantum mouet
Alia opinio. agentem.Alij autem posteriores ponebant causam agentem nihil dicentes de causa finali : & secundum vtrosque omnia procedebãt de necessitate causarũ præcedentium vel mate-
Reprobatio eorum. riæ, vel agentis. Sed hæc positio hoc modo à Philosophis improbatur : Causa enim materialis & agons inquantum huiusmodi sunt effectui causa essendi . non autem sufficiunt ad causandum bonitatem in effectu, secundum quam sit conueniens , & in seipso vt permanere possit, & in aliis opituletur. verbi gratia, calor de sui ratione quantum de se est habet dissoluere : dissolutio autem non est conueniens & bona , nisi secundum aliquem certum terminum & modum : vnde si non poneremus aliam causam præter calorem & huiusmodi agentia in natura, non possumus assignare causam quare res conuenienter fiant & bene: omne autem, quod non habet causam determinatam casu accidit : vnde oporteret secundum positionem prædictam, vt omnes conuenientiæ & vtilitates, quæ inueniuntur in rebus essent casuales, quod etiam Emped. posuit, dicens casu venisse vt per amicitiam hoc modo congregarentur partes animalium, vt animal saluari posset, & quod multotiens accidit. Hoc autem non potest esse, ea enim quæ casu accidunt proueniunt vt in minori parte, videmus autem huiusmodi conuenientias & vtilitates accidere in operibus naturæ aut semper,aut in maiori parte:vnde non potest esse vt casu accidant, & ita oportet quod procedant ex intentione finis. sed id quod intellectu caret vel cognitione non potest directe in finem tendere,nisi per aliquam cognitionem ei præstituatur finis, & dirigatur in ipsum, vnde oportet quod cum res naturales cognitione careant, quod præexistat aliquis intellectus,qui res naturales in finem ordinet ad modum, quo sagittator dat sagittæ certum modum, vt tendat ad determinatum finem,vnde sicut percussio, quæ fit per sagittam, non tantum dicitur opus sagittæ, sed proiicientis, ita etiam omne opus naturæ dicitur à Philosophis opus intelligentiæ. Et sic oportet quod per prouidentiam illius intellectus, qui prædictum ordinem naturæ indidit mundus gubernetur. Et assimilatur prouidentia ista qua Deus mundum gubernat prouidentiæ iconomicæ, qua quis gubernat familiam : vel politicæ qua quis gubernat ciuitatem aut regnum, per quam quidem aliquis actus aliorum ordinat in finem : non enim potest esse in Deo prouidentia respectu suiipsius, cum quicquid est in eo sit finis, non ad finem.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendum, quod similitudo Dionysij quantum ad hoc attenditur, quod sicut Sol nullum corpus excludit quantum in se est a sui luminis communicatione, ita etiam nec diuina bonitas aliquam creaturam à sui participatione, non autem quantum ad hoc,
2 quod sine cognitione & electione operetur. Ad secundum dicendum, quod principium aliquod potest dici multiforme dupliciter, vno modo quantum ad ipsam essentiam principij inquantum scilicet est compositum, & sic multiforme principium oportet esse posterius vniformi. Alio modo secundum respectum ad effectus, vt dicatur illud principium multiforme quod ad multa se extendit, & sic multiforme est prius, quam vniforme, quia quanto aliquid principium est simplicius, tanto se extendit ad plura, & secundum hunc modum voluntas dicitur multiforme principium , natura autem vniforme. Ad tertium dicen- 3
dum, quod ratio illa procedit de vniformitate principij secundum suam essentiam. Ad quartum dicendum, quod 4
Deus per essentiam suam est causa rerum , & ita ad aliquod simplex principium reducitur omnis rerum pluralitas , sed essentia eius non est causa rerum , nisi secundum quod est scita, & per consequens secundum quod est volita communicari creaturæ per viam assimilationis , vnde res ab essentia diuina per ordinem scientiæ & voluntatis procedunt , & ita per prouidentiam. Ad quintum dicendum, 5
quod ista determinatio qua res naturalis determinatur ad vnum,non est ei ex seipsa,sed ex alio,& ideo ipsa determinatio ad effectum conueniẽtem prouidentiam demonstrat, vt dictum est. Ad sextum dicendum , quod generatio & 6
corruptio possunt accipi dupliciter. Vno modo secundum quod generatio & corruptio sunt ex ente contrario & in ens contrariam , & hoc modo potentia ad generationem & corruptionem inest alicui secundum quod eius natura in potentia est ad contrarias formas, & hoc modo corpora cœlestia & substantiæ spirituales neque ad generationem neque ad corruptionem potentiam habent. Alio modo hæc communiter dicuntur pro quolibet exitu rerum in esse & pro quolibet transitu in non esse , & sic etiam creatio per quam aliquid ex nihilo ad esse deducitur generatio dicitur , & ipsa rei annihilatio dicitur corruptio. Dicitur autem aliquid habere potentiam ad generationem per hunc modum , per hoc quod est potentia in agente ad ipsam productionem , & similiter aliquid dicitur habere potentiam ad corruptionem , quia in agente est potentia , vt deducat illud in non esse , & secundum hæc omnis creatura habet potentiam ad corruptionem , cuncta enim quæ Deus in esse produxit potest etiam reducere in non esse, tamen ad hoc quod creaturæ subsistãt,oportet quod Deus semper in eis operetur, vt Augustinus dicit super Gene.ad literam , non per modum quo domus fit ab artifice , cum actione cessante adhuc domus maneat,sed per modum quo illuminatio aëris est à sole,vnde ex hoc ipso quod non præberet creaturæ esse,quod in eius voluntate est cõstitutum, in nihilum creatura redigeretur. Ad septimum dicẽdum, 7
quod necessitas principiorum dictorum consequitur prouidentiam diuinam & dispositionem,ex hoc enim quod res productæ sunt in tali natura , in qua habent esse terminatum , sicut distinctæ à suis negationibus ex qua distinctione sequitur quod affirmatio & negatio non sunt simul vera, & ex hoc principio est necessitas in omnibus aliis principiis, vt dicitur in quarto Metaphy. Ad octauum dicen- 8
dum , quod effectus non potest esse præstantior causa , potest autem inueniri deficientior quam causa , & quia corpus naturaliter est inferius spiritu , ideo corpus non potest producere spiritum, sed econuerso. Ad nonum dicẽdum, 9
quod Deus secundum hoc similiter se habet ad res, quia in Deo nulla est diuersitas , sed tamen ipse est causa diuersitatis rerum secundum quod per scientiam rationes diuersarum rerum penes se continet. Ad decimum dicendum, 10
quod ordo ille qui est in natura non est ei à se , sed ab alio, & ideo natura prouidentia indiget , à qua talis ordo instituatur in ea. Ad vndecimum dicendum , quod creaturæ 11
deficiunt à repræsentatione creatoris, & ideo per creaturas nullo modo perfectè possumus deuenire in cognitionem creatoris , & etiam propter imbecilitatem intellectus nostri , qui neque totum hoc de Deo potest ex creaturis accipere,quod creaturæ manifestant de Deo, & ideo prohibemur perscrutari ea quæ in Deo sunt , ne scilicet velimus ad finem inquisitionis peruenire,quod nomen perscrutationis ostendit,sic enim non crederemus de Deo, nisi quod noster intellectus capere posset , non autem prohibemur scrutari ista cum modestia, vt recognoscamus nos insufficientes ad perfectam comprehensionem , & ideo etiam Hilarius dicit quod qui prè infinita prosequitur,& si nunquam perueniat, semper tamen proficit prodeundo.

Non

Num Diuina prouidentia ad corruptibilia se extendat.

ARTICVLVS III.

Primum. TErtio quæritur vtrum diuina prouidentia ad corruptibilia se extendat. Et videtur q9 nõ,causa enim & effectus sunt eiusdẽ coordinationis,sed creaturæ corruptibiles sunt causa culpæ, vt patet,quia species mulieris est fomentum & causa luxuriæ. Et sapien.14.dicitur q9 creaturæ Dei factæ sunt in muscipulam pedibus insipientium. Cũ ergo culpa sit extra ordinẽ prouidẽtiæ diuinæ,videtur q9 ordini
2 prouidentiæ corruptibilia nõ subduntur. Præterea,nihil prouisum à sapiente est corruptiuum effectus eius, quia sic contrarietur sapiens sibi ipsi eadẽ destruens & ædificãs,sed in rebus corruptibilibus inuenitur vna contraria alteri &
3 corruptiua ipsius.ergo nõ sunt prouisa à Deo. Præterea, sicut dicit Damas.in 2.lib.necesse est omnia quæ prouidentia fiunt secundũ rectam rationem & optimã & Deodecentissimam fieri,& sicut potest melius fieri, sed corruptibilia possunt esse meliora,quã incorruptibilia : ergo prouidẽtia Dei ad corruptibilia se nõ extendit. Præterea,omnia cor
4 ruptibilia de sui natura corruptionẽ habent,aliãs non esset necesse omnia corruptibilia corrumpi, sed corruptio cum sit defectus,non est prouisa à Deo, qui nõ potest esse causa alicuius defectus,ergo creaturæ corruptibiles nõ sunt pro-
5 uisæ à Deo. Præterea, sicut dicit Dionys.in 4.de Diuinis nominib.prouidentiæ nõ est naturam perdere,sed saluare. ergo prouidentiæ omnipotentis Dei est res perpetuo saluare , sed corruptibilia non perpetuè seruantur, ergo non subiacent diuinæ prouidentiæ.

Contra.1. SED CONTRA est quod dicitur Sapientiæ 14. Tu autẽ pater gubernans omnia prouidentia. Præterea, Sapientiæ 13.dicitur quod ipse est Deus cui est cura de omnibus, ergo tam corruptibilia quam incorruptibilia eius
2 prouidẽtiæ subsunt. Præterea,sicut dicit Damas.in 2.lib. non est cõueniens alium esse factorem rerum , alium prouisorum, sed Deus est causa efficiens omnium corruptibilium,ergo & eorum prouisor.

CONCLVSIO.

Corruptibilia omnia quo perpetua sunt,secũdum speciem videlicet,diuina reguntur prouidentia, incorruptibilia vero secundum speciem & indiuiduum, ac per se diuina disponuntur prouidentia.

RESP. RESPONDEO dicendum, q9 prouidentia Dei,qua res gubernat,est similis vt dictum est prouidentię qua paterfamilias gubernat domum,& Rex ciuitatem,aut Regnum.in quibus gubernationibus hoc est commune:q9 bonum commune est eminentius quam bonũ singulare,sicut bonũ gentis est eminentius quam ciuitatis vel familię,vel personæ,vt habetur in principio Ethic.vnde quilibet prouisor plus attendit quid cõmunitati conueniãt,si sapienter
Opinio quo rundam. gubernat, quam quid conueniat vni tantum. Hoc autem quidam non attendentes,considerantes in rebus corruptibilibus aliqua , quæ possent meliora esse secundum seipsa considerata,non attendentes ordinem vniuersi,secundum quem optime collocatur vnumquodq; in ordine suo, dixerunt ista corruptibilia non gubernari à Deo,sed sola incorruptibilia,ex quorũ persona dicitur Iob 22. nubes latibulum eius, scilicet Dei neq; nostra considerat, sed circa cardines cœli perambulat, hæc autem corruptibilia posuerũt vel omino absq; gubernatore esse , & agi vel à contrario principio gubernari. Quam opinionẽ Philosophus in 12. Metaphi.reprobat per similitudinem exercitus,in quo inuenimus duplicem ordinem , vnum, quo exercitus partes ordinantur adinuicem : alium quo ordinantur ad bonum exterius,scilicet ad bonum ducis,& ordo ille quo ordinantur partes exercitus adinuicẽ , est propter illum ordinem, quo totus exercitus ordinatur ad ducem , vnde si non esset ordo ad ducem, non esset ordo partium exercitus adinuicem,quantumcunq; ergo multitudinem inuenimus ordinatam adinuicem,oportet eam ordinari ad exterius principium,partes autem vniuersi corruptibiles & incorruptibiles sunt adinuicem ordinatæ,non per accidens , sed per se.videmus enim ex corporibus cœlestibus vtilitates prouenire in corporibus corruptibilibus,vt semper vel in maiori parte secundum eundem modum , vnde oportet omnia corruptibilia & incorruptibilia esse in vno ordine prouidentię principij exterioris,q9 est extra vniuersum: vnde Philosophus concludit, q9 necesse est ponere in vniuerso vnum dominatum,& non plures. Sciendum tamen q9 ali *Determinatio pria.* quid ,puideri dicitur dupliciter.vno modo propter se,alio modo propter alia , sicut in domo propter se prouidentur ea,in quibus essentialiter consistit bonum domus,sicut filij possessiones,& huiusmodi:alia vero prouidẽtur ad horum vtilitatem , vt vasa, animalia & huiusmodi , & similiter in vniuerso illa propter se prouidẽtur, in quibus essentialiter consistit perfectio vniuersi : & hæc perpetuitatem habent, sicut & vniuersum perpetuum est. Quę vero perpetua non sunt,non prouidentur nisi propter alium : & ideo substantiæ spirituales & corpora cœlestia,quæ sunt perpetua & secundum speciem & secundum indiuiduum , sunt prouisa propter se & in specie & indiuiduo : sed corruptibilia perpetuitatem non possunt habere nisi in specie, vnde species ipsæ sunt prouisæ propter se, sed indiuidua eorum nõ sunt prouisa,nisi propter perpetuum esse speciei cõseruandum. Et secundum hoc saluatur opinio illorum,qui dicũt, quod ad huiusmodi corruptibilia non se extendit diuina prouidentia , nisi secundum quod participant naturam speciei, hoc enim verum est,si intelligatur de prouidentia sua,qua aliqua propter se prouidentur.

Ad primũ. AD PRIMVM dicendum,q9 creaturæ corruptibiles non sunt secundum se causa culpæ , sed occasio tantum & per accidens causa: causa autem per accidens & effectus non sunt vnius & eiusdem coordinationis, vel nõ oportet esse. Ad secundum dicendum , q9 sapiens prouisor non
2 solum attendit quid expediat vni eorum quæ suæ prouidentiæ subduntur,sed magis quid cõpetat omnibus:quamuis ergo corruptio alicuius rei in vniuerso non sit eo conueniens,cõpetit tamen perfectioni vniuersi: quia per continuam generationẽ & corruptionem indiuiduorum conseruatur esse perpetuum in speciebus,in quibus per se consistit perfectio vniuersi. Ad tertium dicendum,q9 quam- 3
uis res corruptibilis melior esset si incorruptibilitatem haberet , melius tamen est vniuersum q9 ex corruptibilibus & incorruptibilibus constat, quam quod ex incorruptibilibus tantum constaret, quia vtraque natura bona est scilicet corruptibilis, & incorruptibilis, melius autem est esse duo quam vnum tantum, neque multiplicatio indiuiduorum in vna natura posset æquialere diuersitati naturarũ: cum bonum naturæ quod est communicabile præmineat bono indiuidui quod est singulare. Ad quartum dicen- 4
dum, quod sicut tenebræ sunt à sole non ex hoc quod aliquid agat, sed ex hoc quod aliquid non emittit, ita corruptio est à Deo non quasi aliquid agente , sed non tribuente permanentiam. Ad quintum dicendum , quod illa quæ 5
propter se prouidentur à Deo perpetuo manent , non autem hoc oportet de illis quæ propter se non prouidentur: sed oportet ea tantum manere quantum necessarium est his propter quæ prouidentur,& ideo particularia quædam quia propter se non prouidentur vel non sunt prouisa corrumpuntur,vt patet ex dictis.

Num motus & actiones omnes horum inferiorum diuinæ subdantur prouidentiæ.

ARTIC. IIII.

QVarto quæritur vtrum omnes motus & actiones horum inferiorum corporum subdantur diuinæ prouidentiæ. Et videtur q9 non. Deus enim nõ est prouisor eius
Primum. cuius non est actor,quia non est conueniens ponere alium prouisorem & alium conditorem, vt Damas.dicit in 2.lib. sed Deus non est actor mali,cum omnia inquantum ab eo sunt bona sint : cum igitur in actionibus & motibus horum inferiorum multa mala accidant, videtur quod non omnes motus horum inferiorum diuinæ prouidentię subsint. Præterea,contrarij motus non videntur esse ordinis vnius : sed in istis inferioribus inueniuntur contrarij mo- 2
tus & contrariæ actiones : ergo impossibile est quod omnes cadant sub ordine diuinæ prouidentiæ. Præterea,nihil cadit sub prouidentia nisi ex hoc quod ordinatur in fi- 3
nem : sed malum non ordinatur in finem , quinimo malum est priuatio ordinis : ergo malum non cadit sub prouidentia : in his autem inferioribus multa mala accidunt: ergo,&c. Præterea, non est prudens qui sustinet aliquod 4
malum euenire in illis quorũ actus eius prouidentiæ subsunt , si possit præcaueri vel impediri : sed Deus est pru-

Universidad de Deusto
Biblioteca

dentissimus & potentissimus: cum ergo ista mala eueniant in his inferioribus, videtur quod particulares actus horum inferiorum diuinæ prouidentiæ non subdantur. Sed dicendum quod Deus ideo permittit mala fieri: quia
5 potest ex eis elicere bona. Sed contra. bonum est potentius quam malum: ergo magis de bono potest elici bonum, quam ex malo, ergo non est necesse quod mala permittat fieri vt eis eliciat bona. Præterea, sicut Deus
6 condidit omnia per suam bonitatem, ita omnia sua bonitate gubernat, vt Boë. ius dicit in quarto de Consola. sed diuina bonitas non permittit, vt aliquod ab eo malum producatur. ergo diuina bonitas non permittit vel dimittit ali
7 quod malum suæ prouidentiæ subesse. Præterea, nullum prouisum est casuale, si ergo omnes motus horum inferiorum essent prouisi, nihil casu accideret, & ita omnia ex
8 necessitate contingerent, quod est impossibile. Præterea, si omnia ex necessitate materiæ contingerent in his inferioribus. hæc inferiora non regerētur prouidentia, vt Cōmentator dicit secundo Physicorum. sed multa in his inferioribus accidunt ex necessitate materiæ: ergo ad minus
9 illa diuinæ prouidentiæ non subduntur. Præterea, nullus prudens permittit bonum, vt veniat malum: ergo similiter nullus prudens permittit malum, vt veniat bonum: sed Deus est prudens. ergo non permittit mala fieri, vt bona eueniant, & ita videtur quod mala quæ fiunt in his inferioribus, non cadant sub prouidentia concessionis vel per-
10 missionis. Præterea, illud quod est repræhensibile in homine, nullo modo Deo attribuendum est, sed hoc repræhenditur in homine vt faciat mala ad bonum consequendum. vt patet Romanorum tertio. (Sicut blasphemamur, & sicut aiunt quidam quos dicere) faciamus mala vt veniant bona? ergo Deo non competit vt sub eius prouiden-
11 tia cadant mala, vt bona ex eis eliciātur. Præterea, si actus inferiorum corporum diuinæ prouidentiæ subderentur, hoc modo agerent secundum quod diuinæ iustitiæ conueniret: sed hoc modo non inueniuntur inferiora elementa agere: quia ignis æqualiter comburit domum iusti hominis & iniusti: ergo actus inferiorum corporum non subduntur prouidentiæ diuinæ.

Contra.1. SED CONTRA est quod dicitur Matthæi decimo. Nonne duo passeres asse vænеunt, & vnus ex eis non cadet super terram sine patre vestro? vbi dicit glossa, magna est Dei prouidentia, quam neque parua latent: ergo mi-
2 nimi motus horum inferiorum subduntur diuinæ prouidentiæ. Præterea, Augustinus dicit tertio super Genesim ad literam. Secundum diuinam prouidentiam videmus cœlestia superius ordinari, inferiúsque terrestria luminaria syderáque fulgere, diei noctísque vices agitari, aquis terram fundatam inter lui, atque circumuolui, aërem altius superfundi, arbusta & animalia concipi & nasci, crescere, & decrescere, occidere, & quicquid aliud in rebus interiori naturalíque motu geritur. ergo omnes motus inferiorum corporum subduntur prouidentiæ diuinæ.

CONCLVSIO.

Motus omnes & singularium actiones, ac etiam ipsa singularia, diuinæ subduntur prouidentiæ, sicut incorruptibilia ac sempiterna, quanquam non eodem modo.

RESP. RESPONDEO dicendum, quod cum idem sit primum principium rerum, & vltimus finis, eodem modo aliqua progrediuntur à primo principio & ordinantur in finem vltimum: in progressu autem rerum à principio inuenimus, quod ea quæ sunt propinqua primo principio esse indeficiens habent: quæ vero distant esse corruptibile: vt dicitur in secundo de Generatione: vnde & in ordine rerum ad finem, illa quæ sunt propinquissima fini vltimo indeclinabiliter tenent ordinem ad finem: quæ vero remota, quandoque ab illo ordine declinant: eadem autem sunt propinqua & remota respectu principij & finis, vnde incorruptibilia, sicut habent esse indeficiens, ita nunquam declinant in suis actibus ab ordine ad finem: sicut sunt corpora cœlestia, quorum motus nunquam à cursu naturali exorbitant. In corruptibilibus vero corporibus multi motus prouenium præter rectum ordinem ex defectu naturæ: vnde Philosophus in vndecimo Metaphysicorum dicit, quod in ordine vniuersi substantiæ incorruptibiles similantur liberis in domo, qui semper operantur ad bonum domus, sed corruptibilia corpora seruis & animalibus in domo, quorum actiones frequenter exeunt ab ordine gubernantis domum. Et propter hoc etiam Auic. dicit, quod vltra orbem lunæ non est malum, sed solum in his inferioribus: neque tamen isti actus deficientes à recto ordine in rebus inferioribus omnino sunt extra ordinem prouidentiæ: dupliciter enim aliquid subest ordini prouidentiæ. vno modo sicut ad quod aliquid ordinatur, alio modo sicut aliquid, quod ad aliud ordinatur: in ordine autem eorum, quæ sunt ad finem, omnia intermedia sunt finis & ad finem, sicut dicitur in secundo Meta. & ideo quicquid est in recto ordine prouidentiæ cadit sub prouidentia, non solum sicut ordinatum ad aliud, sed sicut ad quod aliud ordinatur: sed illud, quod exit à recto ordine, cadit sub prouidentia solum secundum quod ordinatur ad aliud, non secundum quod aliquid ordinatur ad ipsum: sicut actus virtutis generatiuæ, qua homo generat hominem perfectum in natura, est ordinatus à Deo ad aliquid aliud scilicet ad formam humanam, & ad ipsum ordinatur aliquid scilicet vis generantis. Sed actus deficiens, quo interdum monstra generantur in natura, ordinatur quidem à Deo ad aliquam vtilitatem, sed ad hunc nihil aliud ordinatur, incidit enim ex defectu alicuius causæ & respectu primi est prouidentia approbationis, respectu secundi autem est prouidentia concessionis: quos duos modos prouidentiæ Damascenus ponit in secundo libro. Scien-
dum tamen, quod quidam prædictum modum retulerunt tantum ad species naturalium rerum, non autem ad singularia, nisi inquantum participant in natura communi: quia non ponebant Deum cognoscere singularia: dicebant enim, quod Deus taliter naturam alicuius speciei ordinauit, vt ex virtute, quæ consequitur speciem talis actio consequi deberet, & sit aliquando deficeret, quod hoc ad talem vtilitatem ordinaretur: sicut corruptio vnius ordinatur ad generationem alterius: non tamen hanc virtutem particularem ad hunc actum particularem ordinauit: neque hunc particularem defectum ad hanc particularem vtilitatem. nos autem Deum perfecte cognoscere omnia particularia dicimus, & ideo prædictum prouidentiæ ordinem in singularibus ponimus etiam inquantum singularia sunt.

Cadit alio quod sub prouidentia bifariam.

Opinio quorundā.

Positio prima.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod ratio illa procedit de prouidentia approbationis, sic enim nihil prouidetur à Deo nisi quod ab eo aliquo modo fit. vnde malum quod non est à Deo non cadit sub prouidentia approbationis, sed concessionis tantum. Ad secundum di-
cendum, quod quamuis contrarij motus non sint vnius ordinis specialis: sunt tamen vnius ordinis generalis: sicut etiam diuersi ordines diuersorum artificiorum, ordinantur in vno ordine ciuitatis vnius. Ad tertium dicendum, quod quamuis malum secundum quod exit ab agente proprio sit inordinatum, & ex hoc per priuationem ordinis diffiniatur, tamen nihil prohibet quin à superiori agente ordinetur, & sic sub prouidentia cadit. Ad quar-
tum dicendum, quod quilibet prudens sustinet aliquod paruum malum ne impediatur magnum bonum, quod libet autem particulare bonum est paruum respectu boni alicuius naturæ vniuersalis: non posset autem impediri malum, quod ex aliquibus rebus prouenit, nisi natura eorum tolleretur: quæ talis est vt possit deficere vel non deficere: & quæ alicui particulari nocumentum infert & tamen vniuerso quandam pulchritudinem addit: & ideo Deus cum sit prudentissimus sua prouidentia non prohibet mala: sed permittit vnumquodque agere secundum quod natura eius requirit, vt enim dicit. Dionysius quarto capite de Diuinis nominibus, prouidentiæ non est natura perdere sed saluare. Ad quintum dicendum, quod ali-
quod bonum est quod non posset elici nisi ex aliquo malo, sicut bonum patientiæ, non nisi ex malo persecutionis elicitur: & bonum pœnitētiæ ex malo culpæ, nec hoc impedit infirmitas mali respectu: boni quia huiusmodi non eliciuntur ex malo quasi ex causa per se, sed quasi per accidens & materialiter. Ad sextum dicendū quod illud quod produ-
citur oportet quod secundum esse suum habeat formā producentis: quia productio rei terminatur ad esse rei: vnde non potest esse malum quod à bono actore producatur est: sed prouidentia rem ordinat in finem, ordo autē in finem, consequitur ad rei esse, & ideo non est impossibile aliquod malum ordinari à bono in bonum: sed impossibile est aliquid

Ad primū

quid à bono ordinari in malum, sicut enim bonitas producentis, inducit formam bonitatis in productis, ita bonitas
7 prouidentis inducit ordinem ad bonum in prouisis. Ad septimum dicendum, quod effectus accidentis in istis inferioribus possunt cōsiderari dupliciter, vno modo in ordine ad causas proximas, & sic multa casu eueniūt. Alio modo in ordine ad causam primā, & sic nihil casu accidit in mundo, neq; tamen sequitur quod omnia necessario eueniant, quia effectus non sequitur in necessitate causas primas sed
8 proximas. Ad octauum dicendum, q̄ illa quæ ex necessitate materiæ prouenium consequuntur naturas ordinatas in finem, & secundum hoc ipsa sub prouidentia etiam cadere possunt, q̄ nō esset si omnia ex necessitate materiæ
9 contingerent. Ad nonum dicendum, q̄ malum est contrarium bono, nullum autem contrarium per se inducit ad suum contrarium, sed omne contrariū inducit ad sibi simile, sicut calidum non inducit rem aliquam in frigiditate nisi per accidens, sed magis frigidū per calidum ad caliditatem reducitur. similiter & nullus bonus ordinat aliquid
10 in malum, sed potius ordinat in bonum. Ad decimum dicēdum, q̄ facere malum vt ex dictis patet nullo modo bonis competit, vnde facere malum propter bonū in homine reprehensibile est. nec Deo potest attribui, sed ordinare malum in bonum, hoc non contrariatur bonitati, & ideo permittere malum propter aliquod bonum inde eliciendum Deo attribuitur. Ad vndecimum dicendum, quod
11 quamuis videatur nobis q̄ omnia æqualiter bonis & malis accidant ex hoc quod nescimus qua de causa diuina prouidentia singula disp̄nsat, non est tamen dubiū quin in omnibus bonis & malis quæ eueniunt siue bonis siue malis sit recta ratio secundum quam diuina prouidentia omnia ordinat. Et quia eam ignoramus videtur nobis quod inordinatē & irrationabiliter eueniunt.

Num actus humani prouidentia regantur.

ARTICVLVS V.

Primum. QVinto quēritur vtrum humani actus prouidentia regantur. Et videtur quod non; quia vt dicit Damasc. in 2. lib. quæ in nobis sunt non prouidentiæ sunt, sed sunt nostri liberi arbi. sed actus humani dicuntur qui sunt in nobis, ergo ipsi non cadunt sub diuina prouidentia. Præter-
2 ea, eorum quæ sub prouidentia cadunt quanto aliqua sunt nobiliora tanto digniori modo prouidentur, sed homo est nobilior insensibilibus creaturis, quæ semper cursum suū tenent, nec exeunt à rectō ordine nisi raro: hominum autem actus frequenter à recto ordine deuiant. ergo humani
3 actus prouidentia non reguntur. Præterea, malum culpę est maximè odibile Deo, sed nullus prouidens illud quod maximè ei displicet permittit propter aliquid aliud, quia sic absentia illius alterius ei magis displiceret. ergo cum Deus permittat in humanis actibus mala culpæ accidere, videtur quod humani actus prouidentia eius non regan-
4 tur. Præterea, illud quod dimittitur sibi non gubernatur, sed Deus dimittit hominem in manu consilij sui vt dicit Ecclesiast. 2. ergo humani actus prouidentia non regun-
5 tur. Præterea, Ecclesiast. 9. dicitur vidi neque velocium cursum, neque fortium bellum, sed tempus casúmque in omnibus, & loquitur de actibus humanis. ergo videtur quod humani actus casu agitentur & nō gubernentur pro-
6 uidentia. Præterea, in his quæ prouidētia aguntur diuersa diuersis attribuuntur, sed in rebus humanis eadem bonis & malis eueniunt. Ecclesiast. 9. vniuersa æquè eueniunt iusto & impio, bono & malo, ergo res humanæ prouidentia non reguntur.

Contra.1. SED CONTRA Matth. 10. dicitur. Vestri autem capilli omnes numerati sunt, ergo & minima in humanis
2 actibus diuina prouidentia ordinantur. Præterea, punire & præmiare, & præcepta dare, sunt prouidentię actus, quia per huiusmodi quilibet prouisor subditos suos gubernat: sed Deus hæc omnia circa humanos actus agit, ergo humani actus diuinæ prouidentiæ subduntur.

CONCLVSIO.

Quicunque humani actus diuina quadam prouidentia reguntur.

RESP. RESPONDEO dicēdum, quod sicut prius dictum est, quod quanto aliquid est propinquius primo principio & tanto nobilius sub ordine prouidentiæ collocatur: inter omnia vero alia spirituales substantiæ magis primo principio appropinquant. vnde & eius imagine insignitæ dicuntur, & ideo à diuina prouidentia non solū consequuntur, quod sint prouisa, sed etiam quod prouideāt: & hæc est causa, quare prædictæ substantiæ, habent suorum actuum electionē, nō autē cæterę creaturæ, quę sunt prouisæ tantū & non sunt prouidentes, prouidentia autem, cum respiciat ordinem in finem, oportet q̄ fiat secūdum regulam finis: & quia primus prouidens ipsemet est sicut prouidentiæ finis, habet regulam prouidentiæ sibi coniunctam: vnde impossibile est vt ex parte ipsius aliquis defectus incidere possit in prouisis ab ipso, & sic non est defectus in ipsis, nisi ex parte prouisorum: sed creaturæ quibus prouidentia est cōmunicata, non sunt fines suę prouidentię, sed in alium finē ordinantur, scilicet Deum, vnde ordinantur secundū quod rectitudinem suæ prouidētiæ ex regula diuina fortiuntur, & inde est, quod in eorum prouidentia accidere potest defectus, non tantum ex parte prouisorum, sed etiam ex parte prouidentium, secundum tamen quod aliqua creatura magis inhæret regulæ primi prouidentis, secundum hoc firmiorem rectitudinem habet ordo prouidentiæ ipsius. Quod ergo huiusmodi creaturæ deficere possunt in suis actibus & ipsæ sunt causæ suorum actuum, inde est quod eorum defectus rationem culpæ habent, quod non erat de defectibus aliarum creaturarū: quia vero huiusmodi spirituales creaturę incorruptibiles sunt & secundum indiuidua, etiam eorū indiuidua sunt propter se prouisa, & ideo defectus, qui in eis contingunt ordinantur in pœnam vel præmium. secundum q̄ eis cōpetit, non autē solum secundum q̄ ad alia ordinātur. & inter has creaturas est homo, quia ei⁹ forma, scilicet anima est spiritualis creatura, à qua est radix humanorum actuum, & à qua corpus hominis ordinē ad immortalitatem habet: & ideo humani actus sub diuina prouidentia cadunt hoc modo, quod ipsi prouisores sunt suorum actuum, & eorum defectus ordinantur secundum quod competit eisdem non solum secundum q̄ competit aliis, sicut peccatum hominis ordinatur à Deo in bonum eius, vt cum post peccatum resurgens humilior reddatur, vel saltem in bono quod in ipso fit per diuinam iustitiam, dum pro peccato punitur. Sed defectus in aliis creaturis contingentes ordinantur solum in id quod competit aliis, sicut corruptio huius ignis in generationē illius aëris & ideo ad designandum hunc specialem prouidentiæ modum, quo Deus actus humanos gubernat dicitur sapientiæ secundo cum reuerentia disponis nos.

Ad primū.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod verbum Damasc. non est intelligendum hoc modo q̄ omnia ea quæ sunt in nobis, id est in electione nostra à diuina prouidentia excludantur: sed quia non sunt per diuinam prouidentiam ita determinata ad vnum, sicut ea quæ libertatem arbitrij nō habent. Ad secūdum dicēdum, q̄ res naturales
2 insensibiles prouidentur solū à Deo, & ideo ibi non potest accidere defectus ex parte prouidētis, sed solum modo ex parte prouisorum: humani autem actus possunt habere defectum ex parte prouidentiæ humanæ, & ideo plures defectus & inordinationes inueniuntur in humanis actibus, quam in naturalibus actibus. Et tamē hoc q̄ homo habet prouidentiam suorum actuum ad nobilitatem eius pertinet, vnde multiplicitas defectuum non impedit quin homo nobiliorem gradum sub diuina prouidentia teneat.

Ad tertium dicendum, quod Deus plus amat quod est
3 magis bonum, & ideo magis vult præsentiam magis boni, quam absentiam minus mali, quia & absentia mali quoddam bonum est, ideo ad hoc quod aliqua bona maiora eliciantur, permittit aliquos in mala culpæ cadere, quæ maximè secūdum genus sunt odibilia, quamuis vnum eorum sit ei magis odibile alio. vnde ad medicinam vnius permittit quandoque cadere in aliud. Ad quartum dicen-
4 dum, quod Deus dimisit hominem in manu consilij sui inquantum constituit eum propriorum actuum prouisorem, sed tamen prouidentia hominis de suis actibus, non excludit diuinam prouidentiam de eisdem, sicut neque virtutes actiuæ creaturarum excludunt virtutem actiuam diuinam. Ad quintum dicendum, quod quamuis multa
5 in humanis actibus casu eueniant si considerentur inferiores causæ, nihil tamen casu euenit si consideretur diuina prouidentia quæ omnibus præeminet, hoc etiam quod tam multa in humanis actibus accidunt, quorum contraria

Universidad de Deusto
Biblioteca

deberent accidere, vt videtur consideratis inferioribus causis, ostendit quod humani actus diuina prouidentia gubernantur, ex qua contingit quod frequenter potentiores succumbũt, ostenditur enim per hoc quod victor magis est ex diuina prouidentia quam ex humana virtutum, & similiter est de aliis. Ad sextum dicendũ, quod quamuis videatur nobis quod omnia æqualiter bonis & malis accidant ex hoc quod nescimus qua de causa diuina prouidentia singula dispenset, non est tamen dubium quin in omnibus bonis & malis, quæ eueniunt siue bonis siue malis, sit recta ratio secundum quam diuina prouidentia omnia ordinat. Et quia eam ignoramus, videtur nobis quod inordinatè & irrationabiliter eueniant, sicut si aliquis intraret officinam fabri, videretur ei quod instrumenta fabrilia essent inutiliter multiplicata si nesciret rationẽ vtendi vnoquoque, quorum tamen multiplicatio ex causa rationabili apparet ei qui virtutem artis intuetur.

Num animalia bruta & eorum actus diuinæ prouidentiæ subdantur.

ARTIC. VI.

Primum. SExto quæritur, vtrũ animalia bruta & eorum actus diuinæ prouidẽtiæ subdantur. Et videtur quod non, quia
1. Cor. 9. dicitur. Non est Deo cura de bobus. ergo neque de
2 aliis brutis. eadem ratione. Præterea, Abachuc. 1. dicitur, nunquid facies homines quasi pisces maris, & sunt verba prophetæ conquerentis de perturbatione ordinis, quæ videtur in humanis actibus accidere, ergo videtur quod actus irrationalium creaturarum diuina prouidẽtia non guber-
3 nantur. Præterea, si homo sine culpa puniretur, & pœna in eius bonum non cederet: non videretur quod res humanæ prouidentia gubernarẽtur, sed in brutis animalibus non est culpa, neque hoc quod quandoque occidũtur in eorum bonum ordinatur, quia nullum est præmiũ eis post mortem,
4 ergo eorum vita prouidentia non regitur. Præterea, nihil regitur Dei prouidentia, nisi quod ordinatur ad finẽ, quem ipse intendit, qui non est aliud quam ipse Deus, sed bruta non possunt peruenire ad participationem Dei, cum non sint capacia beatitudinis, ergo videtur quod diuina prouidentia non gubernentur.

Contra. 1. SED CONTRA est quod dicitur Matth. decimo. quod vnus ex passeribus non cadit super terram sine patre
2 cœlesti. Præterea, bruta animalia sunt digniora aliis insensibilibus creaturis: sed aliæ creaturæ cadunt sub diuina prouidentia, & etiam omnes actus ipsarum: ergo & multo magis bruta.

CONCLVSIO.

Brutorum animalium quicunque actus, quanquam non eodem modo diuina prouidentia regãtur sicut hominum, quorum tam mala quam bona in ipsius hominis bonum ordinantur, subduntur tamen diuinæ prouidentiæ, quo illorum actus ad alterius creaturæ bonum ordinantur.

RESP. RESPONDEO dicendum, quod circa hoc duplex fuit error. Quidam enim dixerũt, quod animalia bruta non gubernantur prouidentia nisi inquantum participant naturam speciei, quæ est à Deo prouisa & ordinata: & ad hunc prouidentiæ modum referuntur omnia, quæ in sacra scriptura inueniuntur, quæ videntur importare prouidẽtiam Dei circa bruta, sicut illud. Qui dat iumentis escam ipsorum &c. & iterum Catuli leonum rugientes &c. & multa huiusmodi. Sed hic error maximam imperfectionem Deo tribuit non enim potest esse, vt sciat singulares actus brutorum animalium, & eos non ordinet, cum sit summè bonus & bonitatem suam per hoc in omnia diffundens. vnde prædictus error derogat diuinæ scientiæ subtrahens ei ordinationem particularium inquantum sunt particularia. Vnde alij dixerũt, quod brutorum actus sub prouidentia cadunt & eodem modo sicut actus rationalium. vt scilicet nullum malum in eis accidere patiatur, quod non ordinet in bonum ipsorum. Sed hoc etiam longe est à ratione: non enim debetur pœna vel præmium, nisi ei, qui habet liberum arbitrium. Et ideo dicendum, quod bruta & omnes eorum actus cadunt etiam in singulari sub diuina prouidentia, non tamen eo modo, quo homines & eorũ actus, quia de hominibus etiam in singulari est prouidentia propter se, sed singularia brutorum non prouidentur nisi propter aliud, sicut & de aliis creaturis corruptibilibus dictum est. Et ideo malum, quod in bruto accidit, non ordinatur in bonum eius, sed in bonum alterius. sicut mors asini ordinatur in bonum leonis vel lupi, sed occisio hominis, qui à leone occiditur, non solum ad hoc ordinatur, sed principalius ad pœnam eius vel augmentum meriti, quod per patientiam crescit.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendum, quod Apostolus non intendit vniuersaliter à cura diuina bruta amouere, sed quod Deus non hoc modo curat de brutis, quod propter bruta det homini legem, scilicet vt eis bene faciat vel ab occisione eorum abstineat: quia bruta in vsum hominum facta sunt. vnde non sunt propter se prouisa sed propter hominem. Ad secundum dicendum, quod in pisci- 2
bus & brutis animalibus Deus hoc ordinauit: vt potentiora infirmiora subiiciant absque alicuius demeriti vel meriti consideratione, sed solum modo ad conseruationem boni naturæ. Et ideo admiratur propheta si hoc modo etiam res humanæ gubernentur: quod est inconueniens. Ad 3
tertium dicendum, quod in rebus humanis alius ordo prouidentiæ requiritur, quam in brutis: vnde si ille ordo solus quo bruta ordinantur in rebus humanis esset: res humanæ improuisæ viderentur: sed tamen ille ordo sufficit ad prouidentiam brutorum. Ad quartum dicendum, quod om- 4
nium creaturarum ipse Deus est finis: sed diuersimodè, quarundam enim creaturarum dicitur esse finis inquantum participant aliquid de Dei similitudine, & hoc est commune omnibus creaturis, quarundam vero est finis hoc modo quod ipsæ creaturæ pertingunt ad ipsum Deum per suam operationem, & hoc est solum creaturarum rationalium, quæ possunt ipsum Deũ cognoscere & amare in quo eorum beatitudo consistit.

Num peccatores diuina prouidentia regantur.

ARTIC. VII.

SEptimo quæritur, vtrum peccatores diuina prouidentia regantur. Et videtur quod non, quia illud quod sibi *Primum.* relinquitur nõ gubernatur ab alio: sed mali sibi relinquuntur. Psal. Dimisit eo secundum desideria cordis eorum &c. ergo mali per prouidentiam non gubernantur. Præterea, 2
ad prouidentiã qua Deus homines gubernat pertinet quod eis angelorum custodiam adhibeat, sed angeli custodientes quandoque homines relinquunt, ex quorum voce dicitur Hiere. sexto curauimus Babilonẽ & non est curata, derelinquamus ergo eam: ergo mali diuina prouidentia non gubernantur. Præterea, illud quod datur bonis in præmi- 3
um non conuenit malis, sed hoc bonis in præmium repromittitur, quod à Deo gubernentur. Psal. Oculi Domini super iustos &c. ergo &c.

Contra. SED CONTRA Nullus punit iuste eos qui nõ sũt de suo regimine, sed Deus iuste punit malos pro his in quibus peccant: ergo ipsi eius regimini subduntur.

CONCLVSIO.

Tam peccatores quam iusti diuina reguntur prouidentia, sed non eodem modo, quod mali propter gloriam bonorum, qui ad sui boni & Dei gloriam ineffabili ordine diriguntur.

RESP. RESPONDEO dicendum, quod diuina prouiden- tia se extendit ad homines dupliciter, vno modo inquantum ipsi prouidentur, alio modo inquantum ipsi prouidentes fiunt. Ex hoc autem quod prouidendo deficiunt vel rectitudinem seruant, boni vel mali dicuntur, ex hoc autem quod prouidentur à Deo, eis bona vel mala præstantur, & secundum quod ipsi diuersimodè se habent in prouidendo diuersimodè prouidetur eis à Deo. Si autem rectum ordinem in prouidendo seruant, & in eis diuina prouidentia ordinem seruat congruum humanæ dignitati, vt scilicet nihil eis eueniat quod in eorum bonum non cedat, & quod omnia quæ eis proueniunt eo in bonum promoueant, secundum illud quod dicitur Roma. 8. Diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum. si autem prouidendo ordinem non seruant quod congruit creaturæ rationali, sed prouideant secundum modum brutorum animalium, & diuina prouidentia de eis ordinabit secundum ordinem, qui brutis competit, vt scilicet ea, quæ in eis vel bona vel mala sunt non ordinentur in eorum bonum proprium

prium, sed in bonum aliorum, secundũ quod in Psal. dici- *Tam mali quam boni diuinã impleni volũtatem.*
tur homo cum in honore esset non intellexit &c. Ex hoc patet quod altiori modo diuina prouidentia gubernat bonos, quam malos: mali enim dum ab vno ordine prouidentiæ exeunt, vt scilicet Dei voluntatẽ non faciant, in aliũ ordinem dilabũtur, vt scilicet de eis diuina voluntas fiat: sed boni quantũ ad vtrũque sunt in recto ordine prouidentiæ.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendum, quod secundũ hoc dicitur Deus derelinquere malos, non quod omnino sint ab eius prouidentia alieni, sed quia eorum actus non ordinat in eorum promotionem, & præcipue quantum ad
2 reprobos. Ad secundum dicẽdum, quod angeli qui sunt deputati hominibus ad custodiam, nunq; totaliter hominẽ dimittũt, sed dicũtur dimittere inquantũ ex iusto Dei iudi-
3 cio permittunt eum cadere in culpã vel pœnã. Ad tertiũ dicendum, q̃ specialis modus prouidentiæ repromittitur bonis in præmium, & hoc nõ competit malis, vt dictũ est.

Num vniuersa corporalis creatura diuina prouidentia gubernetur media angelica creatura.

ARTIC. VIII.

OCtauo quæritur, vtrum tota corporalis creatura gubernetur prouidẽtia diuina mediante angelica crea- *Primum.*
tura. Et videtur quod non, quia Iob 34. dicitur. Quẽ cõstituit alium super terrã, aut quem posuit super orbẽ, quem fabricatus est: super quo dicit Gregorius. mundum quippe per semetipsum regit, quem per seipsum fabricatus est vel condidit: ergo Deus non gubernat corporalẽ creaturã me-
2 diante spirituali. Præterea, Dama. dicit in secundo libro quod non est conueniens alium esse factorem & alium gubernatorem: sed solus Deus est factor corporalium creaturarum immediatè. ergo & ipse corporales creaturas sine
3 medio gubernat. Præterea, Hug. de sancto Victore dicit in lib. de Sacra. quod diuina prouidentia est eius prædestinatio, quæ est summa sapientia & summa bonitas: sed summum bonũ siue summa sapiẽtia nulli communicatur: ergo nec prouidentia: non ergo mediantibus creaturis spi-
4 ritualibus prouidet corporalibus. Præterea, secundum hoc corporales creaturæ reguntur prouidẽtia quod ordinantur in finem, sed corpora ordinantur in finem per suas naturales operationes quæ consequuntur naturas determinatas ipsorum: cum igitur à spiritualibus creaturis non sint naturæ determinatæ naturalium corporum, sed à Deo
5 immediatæ, videtur quod non regantur mediantibus substantiis spiritualibus. Præterea, August. 8. super Genũ. ad literam distinguit duplicẽ operationem prouidentię: quarum vna est naturalis, alia voluntaria: & dicitur, quod naturalis est, quæ lignis & herbis dat incrementũ, voluntaria vero est, quæ est per angelorum & hominũ opera, & sic patet quod omnia corporalia naturalis prouidentiæ operatione reguntur: non ergo gubernãtur mediantibus ange-
6 lis, quia sic esset prouidentia voluntaria. Præterea, illud quod attribuitur alij ratione suæ dignitatis, non conuenit ei quod similem dignitatẽ non habet. sed sicut dicit Hieronymus: magna est dignitas animarũ, vt vnaquæque habeat angelum ad sui custodiam deputatum: hæc autem dignitas in corporalibus creaturis nõ inuenitur: ergo nõ sunt com-
7 missæ prouidẽtiæ ordinationi angelorum. Præterea, horum corporalium effectus & debiti cursus frequenter impediuntur, sed hoc non esset si mediantibus angelis gubernarentur: quia aut defectus isti acciderent eis volentibus, quod esse non potest: cum essent ad contrarium constituti, scilicet ad gubernandum naturas in suo debito ordine: aut acciderent eis nolentibus: quod iterum esse non potest, quia sic beati non essent si aliquid eis nolẽtibus accideret.
8 Præterea, quãto aliqua creatura est nobilior & porẽtior, tanto habet perfectiorem effectum, causæ autem inferiores tales effectus producunt quod possunt conseruari in esse, etiam remota operatione causæ producentis: sicut cultellus remota operatione fabri, ergo multo fortius esse actus diuini per seipsos subsistere possunt absque alterius causæ producentis gubernatione, & ideo non indiget per
9 angelos gubernari. Præterea, diuina bonitas ad suã manifestationem totum condidit vniuersum. secundum illud Prouer. 16. Vniuersa propter semetipsum operatus est Dominus: magis autem manifestatur diuina bonitas, vt dicit Diony. in diuersitate naturarum, quam in numerositate earum quæ eandem naturam habent: & propter hoc etiam non fecit omnes creaturas rationales vel per se existentes: sed quasdam rationales & quasdã per se existentes: & alias existentes in alio, sicut accidentia: ergo videtur q̃ ad maiorem sui manifestationem non solum condiderit creaturas quæ indigent alieno regimine: sed etiam aliquas quæ nullo regimine indigent: & sic idẽ quod prius. Præterea, 10
duplex est creaturæ actus, scilicet primus & secundus: primus autem est forma & esse quod forma dat, quo forma dicitur primo primus, & esse secundo primus, secundus autem actus est operatio, sed res corporales secũdum actum primũ sunt immediatè à Deo: ergo & actus secundi immediatè causantur à Deo: sed nullus gubernat aliquẽ nisi inquantum est causa operationis eius aliquo modo: ergo huiusmodi corporalia non gubernantur mediantibus spiritualibus. Præterea, duplex est modus gubernationis: vnus 11
per influentiam luminis, siue cognitionis, sicut magister regit scholas & rector ciuitatem: alius per influentiam motus, sicut gubernator nauim: sed spirituales creaturę nõ gubernant creaturas corporales per influentiã luminis receptam siue cognitionis: similiter nec per influentiam motus, quia mouens oportet esse coniunctum mobili, vt probatur 7. Phys. substantiæ autem spirituales his corporalibus non sunt coniunctæ: ergo non eis mediantibus gubernantur. Præterea, secundum August. Deus mundũ simul 12
creauit secundum omnes partes suas perfectum, vt in hoc ostendatur magis eius potentia, sed similiter magis commendabilis esse ostenderetur eius prouidentia si omnia immediatè gubernaret: ergo nõ gubernat corporalia mediantibus spiritualibus. Præterea, Boëtius in libro ter- 13
tio de Consola. dicit. Deus per se solum cuncta disponit: non ergo corporalia disponuntur per spiritualia.

SED CONTRA est q̃ Gregorius dicit in 4. Dialo. *Contra. 1.*
In hoc mundo visibili nihil nisi per creaturã inuisibilẽ disponi potest. Præterea, August. dicit in 3. de Trinita. om- 2
nia corporalia quodam ordine per spiritum vitæ regũtur.

Præterea, August. in lib. 83. Quæstionũ dicit: quod Deus 3
quædam facit per seipsum, sicut illuminare animas & beatificare eas. alia per seruientem sibi creaturã integerrimis legibus pro meritis ordinatam vsque ad passerum administrationem: & vsq; ad fœni odorẽ & vsq; ad numerum capillorum nostrorũ diuina prouidentia procedẽte: sed creatura administrans integerrimis legibus ordinata est creatura angelica: ergo Deus per eam gubernat corporalia.

Præterea, Numeri 22. super illud Balaam surrexit mane 4
& strata &c. dicit Orige. in glo. opus est mũdo angelis qui super bestias sunt & præsunt animalium natiuitati, virgultorum plantarum & cæterorum incrementis. Præterea, 5
Hugo de sancto Victore dicit q̃ ministerio angelorũ non solum vita humana regitur: sed etiam ea quæ ad vitam hominum ordinantur: sed omnia corporalia sunt ad hominẽ ordinata: ergo omnia gubernantur mediantibus angelis.

Præterea, in omnibus coordinatis adinuicẽ prima agũt 6
in posteriora: & non econuerso, sed substantiæ spirituales sunt priores corporalibus, vtpote primo principio propinquiores: ergo per actiones spiritualium gubernantur corporales, & nõ econuerso. Præterea, homo dicitur minor 7
mũdus: quia anima hoc modo regit corpus quo Deus vniuersum, in quo etiam anima præ angelis est ad imaginem Dei, sed anima nostra corpus gubernat mediantibus quibusdam spiritibus: qui sunt quidẽ spirituales respectu corporis, sed corporales respectu animæ: ergo & Deus regit creaturas corporales mediãtibus spiritualibus. Præterea, 8
anima nostra quasdam operationes immediatè exercet, sicut intelligere & velle, quasdam vero mediãtibus corporeis instrumentis, sicut operationes animæ sensibilis & vegetabilis, & Deus quasdam operationes exercet immediatè: sicut beatificare animas & illa quæ agit in substantiis summis. ergo aliquæ operationes eius erũt in infimis substantiis mediantibus supremis. Præterea, prima causa 9
non aufert operationem suã à secunda causa, sed fortificat eam vt patet ex hoc quod in libro de Causis dicitur, sed si Deus immediatè omnia gubernaret, tunc secundæ causæ nullam operationem habere possent. ergo Deus gubernat inferiora per superiora. Præterea, in vniuerso est aliquid 10
rectum & non regens, sicut vltima corporũ aliquid etiam non rectum: sed regens scilicet Deus. ergo aliquid est regens & rectũ, quod est medium inter vtraque. ergo Deus mediantibus creaturis superioribus regit inferiores.

Universidad de Deusto
Biblioteca

CONCLVSIO.

Sic corporales creaturæ diuinæ subduntur prouidentię, vt media angelica creatura regantur & eius ministerio disponantur, quo mouent superiora corpora, ex quorum motibus inferiorum corporum motus causantur.

RESP. RESPONDEO dicendum, quod causa productionis rerum in esse est diuina bonitas, vt Diony. & Aug. dicunt. Voluit enim Deus perfectionem suæ bonitatis secundum quod possibile est creaturæ alteri communicare diuina autē bonitas duplicem habet perfectionem, vnam secundum se: prout scilicet omnem perfectionem supereminenter in se continet: aliā prout influit in res, secundum scilicet quod est causa rerum: vnde & diuinæ bonitati congruebat vt vtraque creaturę cōmunicaretur: vt scilicet res creata non solum à diuina bonitate haberet quod esset, & bona esset: sed etiam quod alij esse, & bonitatem largiretur. sicut etiam sol per diffusionem radiorum suorum non solum facit corpora illuminata, sed etiam illuminātia: hoc tamen ordine seruato, vt illa, quæ magis sunt soli conformiora plus de lumine recipiant, ac per hoc non solum sufficienter sibi, sed etiam ad influendum aliis. Vnde & in ordine vniuersi creaturæ superiores ex influentia diuinę bonitatis habent nō solum ꝙ in seipsis bonæ sunt, sed etiam quod sint causa bonitatis aliorum, quæ extremum modum participationis diuinæ bonitatis habēt, quam scilicet participant ad hoc solum vt sint, non vt alia causent: & inde est, quod semper agens est honorabilius patiente, vt Aug. dicit & Philosophus. Inter superiores autem creaturas maxime propinquę sunt Deo creaturę rationales, quæ ad Dei similitudinem sunt, viuunt, & intelligunt: vnde eis non solum à diuina bonitate confertur, vt super alia influant, sed etiam vt eundem modum influendi retineant, quo influit Deus, scilicet per voluntatem & non per necessitatē naturæ: vnde omnes inferiores creaturas gubernat, & per creaturas spirituales, & per creaturas corporales digniores: sed per creaturas corporales hoc modo prouidet, quod eas nō facit prouidentes, sed agentes tātum; per spirituales autem hoc modo prouidet, ꝙ eas prouidentes facit. Sed in creaturis etiam rationalibus ordo inuenitur: vltimū enim gradum in eis rationales animæ tenent, & earum lumen est obumbratum respectu luminis, quod est in angelis: vnde & particularem cognitionem habent, vt dicit Dionysius, & inde est, quod eorum prouidentia coartatur ad pauca, scilicet ad res humanas, & ad ea, quæ in vsum vitæ humanę venire possunt. Sed prouidentia angelorum vniuersalis est, & extenditur super omnes creaturas corporales: & ideo tam à sanctis quam à Philosophis dicitur, quod omnia corporalia mediantibus angelis à diuina prouidentia reguntur vel gubernantur. In hoc tamē oportet nos à Philosophis differre, ꝙ quidam eorum ponūt angelorum prouidentia non solum administrari corporalia, sed etiam creata esse, quod est à fide alienum. Vnde oportet ponere secundum sanctorum sententias, ꝙ administrentur mediantibus angelis huiusmodi corporalia, per viam motus tantum, scilicet inquantum mouēt superiora corpora, ex quorum motibus causantur inferiorum corporum motus.

Opinio quorundā Philosophorum

Ad primū. AD PRIMVM ergo dicēdum, ꝙ dictio exclusiua non excludit ab operatione instrumentum, sed aliud principale agens: vt si dicatur hic faber cultellum facit: nō excluditur operatio martelli, sed alterius fabri, ita etiā quod dicitur quod Deus per se mundum gubernat, nō excludit operationem inferiorum causarū quibus quasi instrumentis Deus agit: sed excluditur regimen alterius principaliter
2 agentis. Ad secundum dicendum, ꝙ gubernatio rei pertinet ad ordinem eius in finem: ordo autem rei ad finem præsupponit eius esse, sed esse nihil aliud præsupponit: & ideo creatio, secundum quam res adesse deductæ sunt, est illius solius causæ quæ nullam aliam præsupponit: sed gubernatio potest esse illarum causarum, quæ alias præsuppo
nunt: & ideo non oportet ꝙ Deus mediantibus aliquibus
3 creauerit, quibus mediantibus gubernat. Ad tertium dicendum, quod illa quæ à Deo in creaturis recipiuntur, non possunt esse in creaturis eo modo, quo in Deo sunt, & ideo inter nomina quæ de Deo dicuntur talis apparet differentia: ꝙ illa quę absolute aliquā perfectionē exprimūt creaturis sunt communicabilia: illa vero quæ exprimunt cum perfectione modū quo inueniuntur in Deo creaturę communicari non possunt, vt omnipotentia summa sapientia, summa bonitas, & huiusmodi: & ideo patet quod quamuis summum bonum creaturis non communicetur: tamē prouidentia communicari potest. Ad quartum dicendum, ꝙ 4
quamuis institutio naturæ per quam res corporales inclinantur in finem sit immediatè à Deo, tamen earum motus & actio potest esse mediantibus angelis, sicut etiam rationes seminales sunt in natura inferiori tantum à Deo, tamē per prouidentiam agricolæ adiuuātur, vt in actum exeant: vnde sicut Agricola gubernat pululationem agri: ita per angelos omnis administratio creaturę corporalis administratur. Ad quintum dicendum, ꝙ naturalis prouidētiæ 5
operatio diuiditur contra voluntariam ab Augustino secundum consideratione proximorum principiorū operationis: quia alicuius operationis diuinæ prouidentię subiacentis proximum principium est natura: alicuius vero voluntas: sed remotum principium omnium est voluntas ad
minus diuina: vnde ratio non procedit. Ad sextū dicen- 6
dum, quod sicut omnia corporalia diuinæ prouidētiæ subiacent, & tamen dicitur ea esse de hominibus tantum propter specialem prouidentiæ modum: ita etiā quāuis omnia corporalia angelorum gubernationi sint subdita: quia tamen specialius ad hominum custodiam deputantur, hoc
attribuitur animarum dignitati. Ad septimum dicendū, 7
quod sicut voluntas Dei gubernantis non est contra defectus qui in rebus sunt, sed permittit eos: ita etiam omnino est de voluntatibus angelorum quæ diuinę voluntati conformantur perfectę. Ad octauum dicendum, quod sicut 8
dicit Auic. in sua Metaphysica: nullus effectus potest remanere si auferatur id quod erat causa eius, inquantum huiusmodi: sed in causis inferioribus quędam sunt causa fiendi, quædam essendi: & dicitur causa fiēdi quæ educit formā de potentia materiæ per modum: sicut faber est causa efficiens cultelli, causa vero essendi rei est illud à quo esse rei dependet per se, sicut esse luminis in aëre dependet à sole. Ablato ergo fabro cessat ipsum fieri cultelli, non autem esse eius: absente: vero sole, cessat esse luminis, in aëre: & similiter actione diuina cessante, esse creaturæ omnino deficeret: cum Deus non sit solū causa fiendi rebus, sed etiam essendi. Ad nonum dicendum, quod ista conditio non est in 9
creatura possibilis, vt habeat esse sine aliquo conseruante, hoc enim rationi creaturæ repugnat: quæ inquantum huiusmodi esse causatum habet, ac per hoc ab alio dependens.

Ad decimum dicendū, quod plura requirentur ad actum 10
secundū quam ad actum primum, & ideo non est inconueniens vt aliquid sit causa alicuius, quantū ad motū & operationem: quod non sit causa eius quantū ad esse. Ad vn- 11
decimū dicendum, quod spiritualis creatura gubernat corporalem per influentiam motus, nec oportet propter hoc quod omnibus corporalibus coniūgatur: sed eis solum quæ immediatè mouent scilicet corporibus primis, nec eis coniunguntur vt formæ, sicut quidam posuerunt: sed sicut motores tantum. Ad duodecimum dicendum, quod diuinæ 12
prouidentiæ & bonitatis magnitudo magis manifestatur in hoc quod inferiora per superiora gubernat, quam si omnia gubernaret immediatè: quia secundum hoc quantū ad plura diuinæ bonitatis perfectio creaturis communicatur, vt ex dictis patet. Ad decimumtertiū dicendum, quod cum 13
per alterū aliquid fieri dicitur, hæc præpositio per, importat causam operationis, sed cum operatio sit media inter operantem & operatū, potest importare causam operationis secundum quod terminatur ad operatum, & sic per instrumentum dicimus aliquid fieri, vel secundum quod exit ab operante, & sic dicitur aliquid fieri per formam agentis: non enim instrumentum est causa agenti, vt agat: sed forma agentis solum vel aliquis superior agens: instrumētum vero causa est operato quod actionem agentis suscipiat. Cum ergo dicitur quod Deus per se solum cuncta disponit. ly per. denotat causam dispositionis diuinæ, secundum quod exit à Deo disponente, & sic per se solum dicitur disponere, quia nec ab alio superiori disponente mouetur, nec per formam extraneam, quæ non sit ipse disponit, sed per propriam bonitatem.

Num diuina prouidentia corpora inferiora disponat per corpora cœlestia.

ARTIC. IX.

NOno quæritur, vtrum diuina prouidentia disponat corpora inferiora per corpora cœlestia. Et videtur *Primum.* quod

quod non, quia vt dicit Dama. in secundo libro. nos autem dicimus, quoniam ipsa scilicet superiora corpora non sunt causa alicuius eorum, quæ fiunt, neque corruptionis eorū, quæ corrumpuntur: ergo cum hæc inferiora sint generabilia & corruptibilia, non disponuntur per superiora corpora. Sed dicendum, quod dicuntur non esse causa horū, quia
1 non inducunt in his inferioribus necessitatē. Sed contra, si effectus corporis cœlestis impeditur in his inferioribus, hoc non potest esse nisi propter aliquam dispositionem in his inuentem sed si hæc inferiora per illa superiora gubernentur, oportet etiam illam dispositionem impedientem in aliquam virtutem corporis cœlestis reducere. ergo impedimentum non potest esse in his inferioribus, nisi secūdum exigentiam superiorum: & ita si superiora habēt ne-
cessitatem in suis motibus etiam in inferiora necessitatem
3 inducent, si à superioribus gubernentur. Prēterea, ad cōpletionem alicuius actionis sufficit agens & patiens, sed in istis inferioribus inueniuntur virtutes actiuę naturales, & etiam passiuæ. ergo ad eorum actiones non exigitur virtus corporis cœlestis: ergo non disponuntur mediantibus
4 corporibus cœlestibus. Prēterea, Augustinus dicit quod in rebus inuenitur aliquid actum & non agens, sicut sunt corporalia, aliquid vero agens & non actū, sicut Deus, aliquid vero agens & actum, sicut spirituales substantiæ: sed cœlestia corpora sunt corpora pura. ergo non habent virtutem agēdi in hæc inferiora: & sic inferiora eis mediantibus
5 non disponūtur. Prēterea, si corpus cœleste agit aliquid in hæc inferiora, aut agit inquantum est corpus per formam scilicet corporalem: aut per aliquid aliud, non inquantum est corpus, quia sic agere cuilibet corpori conueniret, ꝙ non videtur secundum Augustinum. ergo si agūt, agūt per aliquid aliud, & sic illi incorporeæ virtuti debet
6 attribui actio: & sic idem quod prius. Prēterea, quod non conuenit priori non conuenit etiam posteriori: sed sicut Commētator dicit in libro de Substātia orbis: formæ corporales præsupponunt dimensiones interminatas in materia, dimensiones autem non agunt: quia quātitas nullius actionis principium est: ergo nec corporales formæ sunt principia actionum: & sic nullum corpus agit, nisi per virtutem incorporalē in eo existentē, & sic idem quod prius.
7 Prēterea, in libro de Causis, super illa propositione, omnis anima nobilis tres habet operationes. dicit Commentator quod anima agit in naturam cum diuina virtute quę est in ea: sed anima est multo nobilior, quam corpus. ergo nec corpus potest aliquid agere nisi per aliquam diuinam
8 virtutem in eo existentem, & sic idem quod prius. Prēterea, illud quod est simplicius non mouetur ab eo quod est minus simplex: sed rationes seminales quæ sunt in materia inferiorum corporum sunt simpliciores quam virtus corporalis ipsius cœli: quia virtus illa est extensa in materia, quod de rationibus seminalibus dici non potest. ergo rationes seminales inferiorum corporum nō possunt moueri per virtutem corporis cœlestis, & ita non gubernāntur
9 hæc inferiora in suis motibus per corpora cœlestia. Prēterea, Augustinus in libro de Ciuitate Dei dicit, nihil tam ad corpus pertinet, quam ipse corporis sexus: & tamen sub eadem positione syderum diuersi sexus in geminis concipi possunt. ergo superiora corpora in corpora inferiora
10 influxum non habent, & sic idem quod prius. Prēterea, causa prima plus influit in causatum causæ secundæ, quam etiam causa secunda, vt dicitur in principio de Causis, sed si inferiora corpora per superiora disponuntur: tunc virtutes superiorum corporum erunt sicut causæ primæ respectu inferiorum virtutum, quæ erunt sicut causæ secundæ. ergo effectus in his inferioribus contingentes magis dispositionem corporum cœlestium sequentur quam virtutem corporum inferiorum: sed in illis inuenitur necessi
tas: quia semper eodem modo se habent. ergo & effectus inferiores necessarij erunt, hoc autem est falsum. ergo & primum, scilicet quod inferiora corpora per superiora di-
11 sponantur. Prēterea, motus cœli est naturalis, vt in primo Cœli & mundi dicitur, & ita non videtur esse voluntarius vel electiuus, & ita quæ per ipsum causantur non causantur ex electione. & ita non subdētur prouidētiæ: sed inconueniens est inferiora corpora non gubernari prouidentia. ergo inconueniēs est quod corporum superiorū motus
12 sit causa inferiorum. Prēterea, posita causa ponitur effectus. ergo esse causæ est sicut antecedens, ad esse effectus, sed si antecedens est necessarium, & consequens est necessarium. ergo si causa est necessaria & effectus, sed effectus qui in inferioribus accidunt non sunt necessarij, sed contingentes. ergo non causantur à motu cœli qui est necessarius, cum sit naturalis, & sic idem quod prius. Prēterea, 13
id propter quod fit aliud est eo nobilius, sed omnia facta sunt propter hominem etiam corpora cœlestia, vt dicitur Deuteronо. quarto. ne forte eleuatis oculis ad cœlum videas &c. quæ creauit in ministerium &c. ergo homo est dignior corporibus cœlestibus, sed vilius non influit in nobilius. ergo corpora cœlestia nō influunt in corpus humanum, & eadem ratione nec in alia corpora quæ sunt priora humano corpore sicut sunt elementa. Sed dicendum, ꝙ homo est nobilior corporibus cœlestibus quātum ad animam non quātum ad corpus. Sed contra, nobilioris per- 14
fectibilis nobilior est perfectio, sed corpus hominis habet nobiliorem perfectionem, quam corpus cœli, forma enim cœli est purè corporalis, qua rationalis anima est multo nobilior. ergo & corpus humanum est nobilius corpore cœlesti. Prēterea, contrarium non est causa sui contrarij, 15
sed virtus corporis cœlestis quandoque contrariatur effectibus in istis inferioribus inducendis, sicut corpus cœleste quando ad humilitatem mouet, tunc medicus intendit digerere materiam desiccando ad sanitatem inducendam, quam etiam quandoque inducit existente corpore cœlesti in contraria dispositione. ergo corpora cœlestia non sunt causa effectuum corporalium in his inferioribus.

Prēterea, cum omnis actio sit per contactum, quod non 16
tangit non agit, sed corpora cœlestia non tangunt ista inferiora. ergo non agunt in ea, & sic idem quod prius. Sed dicendum, quod corpora cœlestia tangunt, sed per medium.

Sed contra, quandocūque est contactus & actio per me- 17
dium oportet quod medium prius recipiat effectum agentis quam vltimum, sicut ignis citius calefacit aërem, quam nos, sed effectus solis & stellarum non possunt recipi in orbibus inferioribus: quia sunt de natura quintæ essentiæ, & ita non sunt susceptiua caloris, aut frigiditatis, aut aliarum dispositionum, quæ in his inferioribus inueniuntur. ergo non potest eis mediantibus à supremis corpori- 18
bus in hæc inferiora actio prouenire. Prēterea, ei quod est medium prouidentiæ prouidentia communicatur, sed prouidentia non potest communicari corporibus cœlestibus cum ratione careant. ergo non possunt esse medium in prouisione rerum.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit tertio *Contra.1.* de Trinitate corpora infirmiora & crassiora & inferiora per subtiliora & potentiora quodam ordine reguntur, sed corpora cœlestia subtiliora sunt & potentiora quam hæc inferiora. ergo hæc regūtur illa. Prēterea, Dionysius di- 2
cit 8. cap. de Diuinis nomi. quod radius solaris generationi visibilium corporum confert, & ad vitam ipsam mouet & nutrit & auget. Hi autē sunt nobiliores effectus in istis inferioribus. ergo & omnes alij effectus educūtur à diuina prouidēria mediantibus corporibus cœlestibus. Prē- 3
terea, secundū Philosophū in secundo Metaph. illud quod est primum in aliquo genere, est causa illorum quæ sunt post in illo genere, sed corpora cœlestia sunt prima in genere corporum, & motus eorum sunt primi inter motus alios corporales. ergo sunt causa corporalium quæ hic aguntur, & sic idem quod prius. Prēterea, Philosophus 4
in secundo de Generatione dicit, quod allatio solis in circulo decliui est causa generationis & corruptionis in his inferioribus, vnde & generationes & corruptiones mensurantur per modum prædictum. In lib. etiam de animalibus dicit, quod omnes diuersitates quæ sunt in conceptionibus sunt ex corporibus cœlestibus. ergo eis mediantibus hæc inferiora disponuntur. Prēterea, Rabi Moyses dicit 5
ꝙ cœlum est in mundo, sicut cor in animali, sed omnia alia membra gubernantur ab animali mediante corde. ergo omnia alia corpora gubernantur à Deo mediante cœlo.

CONCLVSIO.

Inferiora corpora per superiora & cœlestia corpora diuinæ subduntur prouidentiæ, quæ eis mediantibus omnia disponit & gubernat.

RESP. RESPONDEO dicēdum, quod communis intentio omnium fuit reducere multitudinē in vnitatem, & varietatem in vniformitatem secundum quod possibile esset. Et ideo antiqui considerantes diuersitatem actionum

Universidad de Deusto
Biblioteca

num in istis inferioribus, reputauerũt ea reducere in aliqua principia pauciora & simpliciora, scilicet in elementa, aut multa, aut vnum, & in qualitates elementares: sed ista positio non est rationabilis. Qualitates enim elementares inueniuntur se habere in actionibus rerum naturalium, sicut instrumentalia principia. Cuius signum est, quod non eundem modum actionis habent in omnibus, nec ad eundem terminum perueniunt actiones ipsarum: alium enim effectũ habent in auro, alium in ligno, vel carne animalis, quod non esset nisi agerent inquãtum sunt ab alio regulata, actio autem principalis agentis non reducitur sicut in principium in actionem instrumenti, sed potius ecõuerso: sicut effectus artis nõ debet attribui serręsed artifici: vnde & effectus naturales non possunt reduci in qualitates elementares: sicut in prima principia. Vnde & alij scilicet Platonici reduxerunt in formas simplices & separatas, sicut in prima principia, ex quibus, vt dicebãt, erat esse & generatio in istis inferioribus, & omnis proprietas naturalis. Sed hoc non potest stare. A causa enim eodẽ modo se habente, est effectus eodem modo se habens: formæ autem illæ ponebantur esse immobiles: vnde oporteret vt semper generatio ab eis esset vniformiter in istis inferioribus, cõtrariũ tamen videmus ad sensum. Vnde oportet ponere principia generationis & corruptionis & aliorum motuum consequentium in his inferioribus esse aliqua, quæ non semper eodem modo se habeant, oporteret ea tamen semper manere prima principia generationis & corruptionis, vt generatio continua principia generationis & corruptionis, vt generatio continua esse possit: & ideo oportet ea inuariabilia esse secundum substantiam, moueri autem secundum locum: vt per accessum & recessum & motus varios & contrarios cõtrarij & diuersi effectus fiant in his inferioribus: & huiusmodi sunt corpora cœlestia: & ideo omnes effectus oportet reducere in ea sicut in causas. Sed in hac reductione duplex error fuit. quidã enim inferiora in corpora cœlestia reduxerunt, sicut in causas simpliciter primas, eo q̃ nullas substantias incorporeas arbitrabantur. vnde priora in corporibus dicebant esse priora in entibus. Sed hoc manifestè apparet esse falsum. Omne enim quod mouetur oportet in immobile principium reduci, cum nihil à seipso moueatur, & non sit abire in infinitum: corpus autem cœleste, quamuis non varietur secundum generationẽ q̃ corruptionem, aut secundum aliquem motum qui variet aliquid q̃ insit substantiæ eius, mouetur tamen secundum locum: vnde oportet in aliquod primum principium reductionem fieri: vt sic ea, quæ alterantur quodam ordine reducantur in alterans non alteratum: motũ tamen secũdum locum, & vlterius in id q̃ nullo modo mouetur. Quidam vero posuerunt corpora cœlestia esse causas istorum inferiorum non solum quantum ad motum, sed etiã quantum ad primam eorum institutionẽ, sicut Auic. dicit in sua Metaphys. q̃ ex eo quod est commune omnibus corporibus cœlestibus, scilicet natura motus circularis, causatur in his inferioribus, id quod est eis commune, scilicet materia prima, & ex his quibus corpora cœlestia differunt abinuicem causatur diuersitas formarum in his inferioribus: vt sic cœlestia corpora sint media inter Deum & ista corpora inferiora, etiam in via creationis quodammodo. Sed hoc alienum est à fide quæ ponit naturam omnium immediatè à Deo esse conditam secundum primam institutionem. Vnã autem naturam moueri ab altera præsuppositis virtutibus naturalibus vtriq; creaturæ ex diuino opere attributis nõ est cõtra fidem: & ideo ponimus corpora cœlestia esse causam inferiorum per viam motus tantum, & sic esse media in opere gubernationis, non autem in opere creationis.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendum, q̃ Dama. intendit à corporibus cœlestibus excludere respectu horum inferiorum causalitatem primam, vel etiam inducẽtem necessitatem, corpora autem cœlestia & si semper eodem modo agant: eorum tamẽ effectus recipitur in inferioribus secũdum modum inferiorum corporum: quæ in contrarijs dispositionibus frequenter inueniuntur: vnde virtutes cœlestes non semper inducũt effectus suos in istis inferioribus propter contrarias dispositiones impedientes: & hoc est quod Philosophus dicit in libro de Sõno & vigilia: q̃ frequenter fiunt signa imbrium & ventorum: quæ tamen non 2 eueniunt propter contrarias dispositiones fortiores. Ad secundum dicendum, quod dispositiones istæ quæ contrariantur cœlesti virtuti non sunt ex prima institutione caussatæ à corpore cœlesti: sed ex diuina operatione per quam ignis est calidus effectus: & aqua frigida, & sic de aliis: & sic non oportet omnia impedimenta huiusmodi in causas cœlestes reducere. Ad tertium dicendum, quod virtutes 3 actiuę in his inferioribus sunt instrumentales tantum: vnde sicut instrumentum non mouet nisi motum à principali motore & agẽte, ita nec virtutes inferiores actiue agere possunt nisi mote à corporibus cœlestibus. Ad quartum 4 dicendum, quod illa obiectio tangit quandam opinionem quæ habetur in lib. Fontis vitę, quæ ponit quod nullũ corpus ex virtute corporali agit, sed quantitas quę in materia est, impedit formam ab actione, & quod omnis actio quæ attribuitur corpori, est alicuius virtutis spiritualis operantis in ipso corpore. Et hanc opinionẽ Rabbi Moyses dicit esse loquentium in lege Maurorum: dicunt enim q̃ ignis non calefacit: sed Deus in igne. Sed hęc positio stulta est, cum auferat rebus omnibus naturales operationes, & contrariatur dictis Philosophorum & sanctorum. vnde dicimus quod licet corpora per virtutem corporalem agant, nihilominus tamẽ Deus operatur in omnibus rebus, sicut causa prima operatur in causa secunda: quod autem inducitur, quod corpora tantũ aguntur & non agunt, debet intelligi secũdũ hoc quod illud dicitur agere quod habet dominium super actionem suam, secundum quem modum loquendi dicit Dama. quod animalia bruta non agunt, sed aguntur. per hoc tamen non excluditur quin agant secundum quod agere est aliquam actionẽ exercere. Ad quin- 5 tum dicendum, quod agens semper est diuersum vel contrariũ patienti vt dicitur in primo de Generatione, & ideo corpori non competit. agere in aliud corpus. secũdum hoc quod habet commune cum eo: sed secundum id quod ab eo distinguitur, & ideo corpus non agit inquãtum est corpus, sed inquantum est tale corpus, sicut etiam animal non ratiocinatur inquantum est animal: sed inquantum est homo: & similiter ignis non calefacit inquantum est ignis, sed inquantum est calidus: & similiter est de corpore cœlesti.

Ad sextum dicẽdum, quod dimensiones præintelligun- 6 tur in materia, non in actu completo ante formas naturales: sed in actu incompleto, & ideo sunt prius in via generationis: sed forma est prior in via complemẽti, secundum hoc autem aliquid agit quod completum est ens in actu, non secundum quod est in potentia: secundum hoc enim patitur, & ideo non sequitur quod si materia vel dimensiones in materia præexistentes non agunt, quod forma non agat: sed econuerso: sequeretur autem quod si non patiuntur, quod forma non patiatur: & tamen forma corporis cœlestis non inest ei mediantibus huiusmodi dimensionibus, vt Commentator dicit ibidem. Ad septimum dicendum, 7 quod ordo effectuum debet respondere ordini causarum, in causis autem secundum auctorem illius libri talis ordo inuenitur, quod primum est causa prima, scilicet Deus: secundum intelligentia, tertium vero anima: vnde & primus effectus qui est esse proprie attribuitur causæ primæ, & secundus qui est cognoscere attribuitur intelligentiæ, & tertius qui est mouere attribuitur animæ, sed tamen causa secunda semper agit in virtute causæ primæ: & sic habet aliquid de operatione eius, sicut etiã inferiores orbes habent aliquid de motu primi orbis: vnde & intelligentia secundũ ipsum non solum intelligit, sed etiam dat esse, & anima quę est effecta ab intelligentia secundum eum non solum mouet quod est actio animalis, sed etiam intelligit, quod est actio intellectualis, & dat quod est actio diuina. Et hoc dico de anima nobili quam intelligit ille esse animam corporis cœlestis vel quamlibet aliam rationalem animã. Sic ergo non oportet quod sola virtus diuina immediatè moueat: sed etiam causæ inferiores per virtutes propria secũdum quod participãt virtutem superiorũ causarum. Ad 8 octauum dicendum, quod secũdum Augustinum rationes seminales dicuntur omnes vires actiue & passiue creaturis à Deo collatæ, quibus mediantibus naturales effectus in esse producit: vnde ipse dicit in tertio de Trini. q̃ sicut matres grauidæ sunt fœtibus, sic ipse mũdus grauidus est causis nascentium, exponens quod supra de rationibus seminalibus dixerat: quas etiam vires & facultates rebus distributas nominauerat, vnde inter has rationes seminales cõtinentur etiam virtutes actiuæ corporum cœlestium, quæ sunt nobiliores virtutibus actiuis inferiorum corporum: & ita possunt eas mouere, & dicuntur rationes seminales inquãtum in causis actiuis sunt omnes effectus originaliter, sicut

sicut in quibusdam seminibus. Si tamen intelligãtur rationales seminales inchoationes formarum, quæ sunt in materia prima secundum quod est in potentia ad omnes formas, vt quidam volũt, quamuis non multum conueniat dictis Aug. tamen potest dici quod earũ simplicitas est propter earum imperfectionem: sicut & materia prima est simplex, & ideo ex hoc non habent quod nõ moueantur: sicut 9 nec materia prima. Ad nonum dicendum, quod oportet sexuum diuersitatem ad vires cœlestes reducere. omne enim agens intendit assimilare sibi patiens secundum quod potest, vnde vis actiua, quæ est in semine maris, intendit cõceptum semper ducere ad sexum masculinum, qui perfectior est: vnde sexus fœmineus accidit præter intẽtionem naturæ particularis agentis. Nisi ergo esset aliqua virtus, quæ intendere fœmineum sexum, generatio fœminæ esset omnino a casu, sicut & aliorum monstrorũ: & ideo dicitur, quod quamuis sit præter intẽtionem naturæ particularis: ratione cuius fœmina dicitur mas occasionatus, tamen est de intentione naturæ vniuersalis, quæ est vis corporis cœlestis, vt Auic. dicit. Sed potest esse impedimentum ex materia, quod neque virtus cœlestis, neque particularis consequitur effectum suum, productionem scilicet masculini sexus: vnde quandoque fœmina generatur etiam existente dispositione in corpore cœlesti ad contrarium, propter materiæ indispositionem, vel econtrario generabitur sexus masculinus contra dispositionem cœlestis corporis, propter particularis virtutis victoriam super materiam. Contingit ergo quod in conceptione geminorum operatione naturæ materia separatur, cuius vna pars magis obedit virtuti agẽti, quam altera propter alterius indigentiam: & ideo in vna parte generatur sexus masculinus in altera fœmineus: siue corpus cœleste disponat ad vnum, siue ad alterum, magis tamen hoc potest accidere, quando corpus cœleste disponit 10 ad fœmineum sexum. Ad decimum dicendum, quod causa primaria plus dicitur influere quam secunda inquantum eius effectus est intimior & permanentior in causato, quam effectus causæ secundæ: tamen magis similatur causæ secundæ, quia per eam determinatur quodammodo actus primæ 11 causæ ad hunc effectum. Ad vndecimum dicendum, quod quamuis motus cœlestis secundum quod est actus corporis mobilis non sit actus voluntarius: secũdum tamen quod est actus mouentis est voluntarius, id est ab aliqua voluntate causatus, & secundum hoc ea quæ ex motu illo causantur sub prouidentia cadere possunt. Ad duodecimum 12 dicendum, quod effectus non sequitur ex causa prima, nisi posita causa secunda: vnde necessitas causæ primæ non inducit necessitatem in effectu, nisi posita necessitate in causa secunda. Ad decimumtertium dicendum, quod corpus 13 cœleste non est factum propter hominem, sicut propter principalem finem: sed finis principalis eius est bonitas diuina. Et iterum quod homo sit nobilior cœlesti corpore, non est ex natura corporis: sed ex natura animæ rationalis. Et præterea dato quod etiam corpus hominis esset simpliciter nobilius, quam corpus cœleste: nihil prohibet tamen corpus cœli secundum aliquid nobilius esse humano corpore, inquantum scilicet habet virtutem actiuam, homo autem passiuam, & sic poterit agere in ipsum, & sic etiã ignis inquantum est actu calidum agit in corpus humanum 14 inquantum est calidum potentia. Ad decimumquartum dicendum, quod anima rationalis, & est substãtia quædam, & est corporis actus: inquantum ergo est substantia, est nobilior forma cœlesti: non autem inquantum est corporis actus vel potest dici quod anima est perfectio corporis humani, & vt forma, & vt motor: corpus autem cœleste (quia perfectum est) non requirit aliam substantiam spiritualem quæ perficiat ipsum, vt forma: sed quæ perficiat ipsum vt motor tantum: & hæc perfectio secundum naturam nobilior est, quam anima humana: quamuis etiam quidam posuerunt motores orbium coniunctos esse formas eorum, quod sub dubio ab Augustino relinquitur super Gen. ad literam. Hieronymus etiam asserere videtur Ecclesia. primo super illud. Lustrans vniuersa in circuitu &c. glo. spiritum solem nominauit, quod sicut animal spiret & vigeat Dama. tamen in secundo libro dicit contrarium, nullus inquit animatos cœlos vel luminaria existimet: inanimati enim sunt 15 & insensibiles. Ad decimumquintum dicendum, q̃ actio etiam contrarij, quod repugnat virtuti actiuæ alicuius corporis cœlestis habet causam in cœlo, per motum enim primum ponitur à Philosophis q̃ conseruantur res inferiores in suis actionibus, & ita illud contrarium q̃ agit impediendo effectum alicuius corporis cœlestis: vtpote calidũ, quod impedit humectationem lunę: habet etiam aliquam causam cœlestem, & sic etiam sanitas quæ consequitur non omnino contrariatur actioni corporis cœlestis: sed habet aliquam radicem. Ad decimumsextum dicendum, quod corpora 16 cœlestia tangunt inferiora, sed non tanguntur ab eis, vt dicitur in primo de Generatione, nec quodlibet eorum tangit quodlibet istorum immediatè, sed per medium, vt dicebatur. Ad decimumseptimum dicendum, quod actio agen- 17 tis recipitur in medio per modum medij, & ideo quandoque alio modo recipitur in medio quam in vltimo, sicut virtus magnetis attrahentis ferrum defertur ad ferrum per medium aërem, qui non attrahitur, & virtus piscis stupefacientis manum defertur ad manum mediante reti, quod non stupefacit, vt dicit Commentator in octauo Physicorum. corpora autem cœlestia habent quidem omnes qualitates existentes in his inferioribus suo modo scilicet originaliter, & non prout sunt in his: vnde & actiones supremorum corporum non recipiuntur in mediis orbibus, vt alterentur sicut hæc inferiora. Ad decimumoctauum dicen- 18 dum, quod hæc inferiora gubernantur à diuina prouidentia per superiora corpora: non ita quod diuina prouidentia illis corporibus communicetur: sed quia efficiũtur diuinæ prouidentiæ instrumenta: sicut ars non communicatur martello, qui est instrumentum artis.

Num humani actus à diuina prouidentia gubernentur mediis corporibus cœlestibus.

ARTIC. X.

DEcimo quæritur, vtrum humani actus. gubernentur à diuina prouidentia mediantibus corporibus cœlestibus. Et videtur q̃ sic. dicit enim Damascenus quod cor- *Primum.* pora cœlestia constituunt in nobis habitus & complexiones, & dispositiones: sed habitus & dispositiones pertinent ad intellectum & voluntatem, quæ sunt principia horum actuum: ergo humani actus mediantibus corporibus cœlestibus disponuntur à Deo. Præterea, dicitur in sex prin- 2 cipiis quod anima coniuncta corpori complexionem corporis imitatur: sed corpora cœlestia imprimunt in complexionem humani corporis. ergo & in ipsam animam, & ita possunt esse causa humanorum actuum. Præterea, omne 3 illud quod agit in prius, agit in posterius: sed essentia animæ est prius quam eius potentia scilicet voluntas & intellectus, cum ex essentia animæ oriantur. Cum igitur corpora cœlestia imprimant in ipsam essentiam animæ rationalis, imprimunt enim in eam secundum quod est corporis actus, quod ei per essentiam suam conuenit: videtur quod corpora cœlestia imprimant in intellectum & voluntatem, & sic sunt principia horum actuum. Præterea, instrumen- 4 tum non solum agit in virtute propria, sed etiam in virtute principalis agentis: sed corpus cœli cum sit mouens motum est instrumentum spiritualis substantiæ mouentis, & motus eius non solum est actus corporis moti: sed actus spiritus mouentis. ergo motus eius non solum agit in virtute corporis moti, sed etiam in virtute spiritus mouentis, scilicet sicut corpus illud cœleste præeminet humano corpori, ita spiritus ille præeminet spiritui humano. ergo sicut motus ille imprimit in corpus humanum, ita imprimit in animam humanam: & ita videtur quod corpora cœlestia sint principia horum actuum. Præterea, experimentali- 5 ter inuenitur aliquos homines à sua natiuitate esse dispositos ad discenda vel exercenda aliqua artificia: quidam ad hoc quod sint fabri: quidam quod sint medici, & sic de aliis, nec hoc potest reduci, sicut in causam in principia proximi agentis: quia quandoque nati inueniuntur dispositi ad quædam ad quæ parentes non inclinabantur. ergo oportet quod hæc diuersitas dispositionum reducatur, sicut in causam in corpora cœlestia. nec potest dici quod huiusmodi dispositiones sint in animabus mediãtibus propriis corporibus: quia ad huiusmodi inclinationes nihil operantur corporeæ qualitates, sicut operantur ad iram & gaudium, & huiusmodi animæ passiones. ergo corpora cœlestia immediatè & directe in animas humanas imprimunt. & ita humani actus mediantibus corporibus cœlestibus disponuntur. Præterea, in humanis actibus isti videntur cæteris præeminere scilicet regnare, regere bella, 6

& huiusmodi

Universidad de Deusto
Biblioteca

& huiusmodi, sed sicut dicit Isiac in libro primo de Diffinitionibus, Deus fecit regnare orbem super regna & bella ergo multo fortius alij humani actus mediantibus corporibus cœlestibus disponitur. Præterea, facilius est trásformare partem quam totum: sed ex virtute corporum cœlestium quádoque mouetur tota multitudo vnius prouinciæ ad bellandum, vt Philosophi dicunt. ergo multo fortius virtute corporum cœlestium commouetur aliquis homo particularis. 7

Contra 1. SED CONTRA est quod dicit Dama. in secũdo libro Nostrorum actuum nequaquam sumus causa, scilicet corpora cœlestia: nos enim liberi arbitrij a conditore facti sumus, domini nostrorum existimus actuum. Præterea, ad hoc etiam est quod Aug. determinat in quinto de Ciuitate Dei. & in fine super Gene. ad literam, & quod Grego. determinat in Homelia Epiphaniæ. 2

CONCLVSIO.

Actus humani intellectus & voluntatis sic subduntur diuinæ prouidentiæ quod non aliquo corporum cœlestium motu necessario fiant, sed potius secundum aliquam, quam ex ipsorum motu, consequuntur inclinationem & quasi per accidens fiunt, sed per se diuino subiicitur regimini.

RESP. RESPONDEO dicendũ, quod ad huius quæstionis veritatem oportet scire qui dicuntur actus humani. dicũtur enim illi proprie actus humani, quorum ipse homo est dominus: est autem homo dominus suorum actuũ per voluntatem, seu per liberum arbitriũ. vnde circa actus volũtatis & liberi arbitrij ista quæstio versatur. actus enim aliqui sunt in homine non subiacẽtes imperio voluntatis, sicut actus nutritiuæ & generatiuæ potẽtiæ, & huiusmodi actus, eodem modo subiacent virtutibus cœlestibus: sicut & alij corporales actus. De actibus humanis vero prædictis fuit error multiplex, quidam enim posuerũt actus humanos ad diuinam prouidentiam non pertinere, nec reduci in aliquam causam, nisi in prouidentiam nostram. & huius positionis vi. fetur fuisse Tullius, vt dicit Augustinus in quinto de Ciuitate Dei. Sed istud non potest esse. voluntas enim est mouens motum, vt in tertio de Anima probatur: vnde oportet eius actum reducere in aliquod primũ principium quod est mouens non motum. Et ideo quidam omnes actus voluntatis reduxerunt in corpora cœlestia, ponentes sensum & intellectum idem esse in nobis, & per cósequẽs omnes virtutes animæ corporales esse, & ita actionibus corporum cœlestium subdi. sed hãc positionem Philosophus destruit in tertio de Anima, ostendens quod intellectus est vis immaterialis; & quod actio eius non est corporalis. Sed sicut dicitur in decimosexto de Animalibus, quorum principiorum actiones sunt sine corpore, ipsa principia sunt sine corpore. vnde non potest esse quod actiones intellectus & voluntatis per se loquendo in aliqua principia materialia reducantur. Et ideo Auicenna ponit in sua Metaphysi. quod sicut homo compositus est ex anima & corpore, ita & corpus cœleste: & sicut actiones corporis humani & motus reducuntur in corpora cœlestia, ita actiones animæ omnes reducuntur in animas cœlestes, sicut in principia. ita quod omnis voluntas, quæ est in nobis, causatur à voluntate animæ cœlestis. Et illud potest esse conueniens secundum opinionem suam, quam habet de fine hominis, quem ponit esse in coniunctione animæ humanæ ad animam cœlestem, vel ad intelligentiam. cum enim perfectio voluntatis sit finis, & bonum, quod est obiectum eius, sicut visibile est obiectum visus, oportet quod illud, quod agit in voluntatem habeat etiam rationem finis; quia non agit efficiẽs nisi secundum quod imprimit in susceptibili formam eius. Secundum autem sententiam fidei ipse Deus immediate est finis humanæ vitæ: eius enim visione perfruentes beatificantur, & ideo ipse solus imprimere potest in voluntatem nostram. Oportet autem ordinem mobilium respondere ordini mouentium: in ordine autem ad finem, quem prouidentia respicit: primũ in nobis inuenitur voluntas, ad quam primo pertinet ratio boni & finis, & omnibus, quæ sunt in nobis vtitur, sicut instrumẽtis ad consecutionẽ finis, quamuis in aliquo respectu intellectus voluntatem præcedat: propinquius autem voluntati est intellectus, remotiora sunt corporales vires: & ideo ipse Deus, qui est simpliciter primus prouidens, imprimit solus in voluntatem nostram, angelus autem, qui eum sequitur in ordine causarum, imprimit in intellectum nostrum, secundum quod per angelos illuminamur, purgamur & perficimur, sed cœlestia corpora, quæ sunt inferiora agentia, imprimere possunt in viros sensibiles & alias organis affixas. secundum vero quod motus vnius potentiæ animæ redundat in aliam contingit, quod impressio corporis cœlestis redundat in intellectum quasi per accidens & vlterius in voluntatem, & similiter impressio angeli in intellectum redundat in voluntatem per accidens. Sed tamen quantum ad hoc diuersa est dispositio intellectus & voluntatis ad vires sensitiuas, intellectus enim naturaliter mouetur a sensitiua apprehensiua motiua, per modum, quo obiectum mouet potentiam, quia phantasma se habet ad intellectum, sicut color ad visum, vt dicitur in tertio de Anima, & ideo perturbata vi sensitiua interiori de necessitate perturbatur intellectus, sicut videmus quod læso organo phantasiæ de necessitate impeditur actio intellectus, & secundum hunc modum redundare potest in intellectum actio vel impressio corporis cœlestis quasi per viam necessitatis, per accidens tamen sicut in corpora per se. & dico necessario, nisi sit contraria dispositio ex parte mobilis, sicut appetitus sensitiuus non est naturaliter motiuus voluntatis, sed econuerso, quia appetitus superior mouet inferiorem appetitum, sicut sphæra sphæram, vt dicitur in tertio de Anima, & quãtumcunque appetitus inferior perturbetur per aliquã passionem iræ vel concupiscentiæ, non oportet quod voluntas perturbetur, immo habet potentiam repellendi huiusmodi perturbationẽ, vt dicitur Genes. quarto sub te erit appetitus eius & tu dominaberis illius, & ideo ex corporibus cœlestibus non inducitur aliqua necessitas nec ex parte recipientium, nec ex parte agentium, in actibus humanis, sed inclinatio sola, quam etiam voluntas repellere potest per virtutem acquisitam vel infusam.

Error quorũdam vt Tullij & reprobatio eius.

Aliorũ error & reprobatio eius.

Opi. Auic.

Reprobatio & determinatio propria quæstionis.

Ad primũ AD PRIMVM ergo dicendum, quod Damasce. dicit de dispositionibus & habitibus corporalibus. Ad secundum dicendum, quod sicut ex dictis patet, anima quãtũ ad actus voluntatis non de necessitate sequitur corporis dispositionem, sed ex corporis complexione est inclinatio tantum ad ea quæ voluntatis sunt. Ad tertium dicendum, quod ratio illa recte procederet, si corpus cœleste posset imprimere per se in anima, impressio autem corporis cœlestis non peruenit ad animæ essentiam, nisi per accidens, scilicet nisi per corporis vnionem, cuius ipsa est actus: voluntas autem non oritur ex essentia animæ secundum, quod est corpori coniuncta, & ideo ratio non sequitur. 2 3

Ad quartum dicendum, quod instrumentum spiritualis agentis nó agit per virtutem spiritualem, nisi ex hoc quod agit per virtutem corporalem, secundum, autem virtutem corporalem corpus cœleste non potest agere, nisi in corpus, & ideo etiam actio quæ est secundum virtutem spiritualem, non potest pertingere ad animam nisi per accidens, scilicet corpore mediante. Sed in corpore vtroque modo actio eius peruenit, ex virtute enim corporali mouet qualitates elementares, scilicet calidum & humidum & huiusmodi, sed ex virtute spirituali mouet ad speciem & ad effectus consequentes totam speciem, qui non possunt in qualitates elementares reduci. Ad quintum dicendum, quod aliquis effectus est a corporibus cœlestibus in istis corporibus qui non causatur ex calido & frigido, sicut quod magnes attrahit ferrum, & per hunc modum alia dispositio in corpore humano relinquitur à corpore cœlesti, ex quo contingit vt anima ei coniuncta inclinetur ad hoc vel illud artificium. Ad sextũ dicendum, quod verbum Isaac si oportet saluari est intelligendum secundum inclinationem tantummodo prædicto. Ad septimum dicendum, quod multitudo, vt in pluribus sequitur, inclinationes naturales, inquantum homines multitudines acquiescunt passionibus, sed sapientes ratione superant passiones & inclinationes prædictas & ideo magis est probabile de aliqua multitudine quod operetur id ad quod inclinat corpus cœleste quam de vno homine singulari, qui forte per rationem superat inclinationem prædictam, & simile esset si vna multitudo hominum colericorum poneretur, non de facili contingeret quin ad iracundiam mouerentur, quamuis de vno posset magis accidere. 4 5 6 7

QVAESTIO SEXTA.

DE PRAEDESTINATIONE, in sex articulos diuisa.

Primo enim quæritur, Num prædestinatio ad scientiam vel voluntatem spectet. 1
Num præscientia meritorum sit causa prędestinationis. 2
Num prædestinatio certitudinem habeat. 3
Num prædestinatorum numerus sit certus. 4
Num prædestinatis certa sit sua prædestinatio. 5
Num prædestinatio iuuari valeat precibus sanctorum. 6

Num prædestinatio ad scientiam vel voluntatem spectet.

ARTICVLVS I.

Primum. QVAESTIO est de Prædestinatione. Et primo quęritur, vtrum prædestinatio pertineat ad scientiã vel ad voluntatem. Et videtur quod ad voluntatem sicut ad genus. quia vt dicit Augu. in libro de Prædestinatione sanctorum, prædestinatio est propositum miserendi, sed propositum est voluntatis: ergo 2 & prædestinatio. Præterea, prædestinatio videtur idem esse cum electione æterna, de qua dicitur Ephe. primo. Elegit nos in ipso &c. quia idem dicuntur electi & prędestinati, sed electio secundum Philosophum in sexto & decimo Ethicorum. magis est appetitus quam intellectus. ergo & prædestinatio magis ad voluntatem quã ad scientiam pertinet. Sed dicendum, quod electio prędestinationem præcedit nec est idem ei. Sed contra, voluntas sequitur scientiam, & non præcedit, sed electio ad voluntatem pertinet. si igitur electio prędestinationem præcedit, prædestinatio 4 non potest ad scientiam pertinere. Præterea, si prędestinatio ad sciontiam pertineret, idem videretur esse prædestinatio quod prędscientia: & sic quicunque prędsciret salutem alicuius prædestinaret illum, sed hoc est falsum. Prophetæ enim præsciuerunt salutem gentium quam non præ- 5 destinauerunt. ergo &c. Prędterea, prædestinatio causalitatem importat, sed causalitas non est de ratione scientiæ: sed magis de ratione voluntatis. ergo magis prædestinatio 6 pertinet ad voluntatem, quam ad scientiam. Præterea, voluntas in hoc à potentia differt, q̃ potentia respicit effectus tantum in futuro: non enim est potentia respectu eorum quæ sunt vel fuerunt. voluntas vero respicit æqualiter effectũ præsentem & futurũ, sed prędestinatio dicit effectũ in præsenti & in futuro: vnde & ab Augustino dicitur q̃ prædestinatio est præparatio gratiæ in præsenti, & gloriæ in futuro. ergo prædestinatio pertinet ad voluntatem.

Prędterea, scientia non respicit res vt factas vel faciendas 7 sed magis vt scitas vel sciendas: prædestinatio vero respicit id quod fiendum est. ergo prædestinatio ad scientiam nõ 8 pertinet. Prędterea, effectus magis denominatur à causa proxima quã à causa remota: sicut homo generatus ab homine magis quam à generante sole, sed præparatio est à scientia & voluntate: scientia autem est causa prior & remotior quam voluntas. ergo præparatio magis pertinet ad voluntatem quam ad scientiam: sed prædestinatio est præparatio ad gratiam & gloriam. vt dicit Augustinus. ergo &c.

Præterea, quãdo multi motus ordinantur ad vnum tan- 9 tum: tota motuum coordinatio recipit nomen vltimi motus: sicut ad educendum formam subſtantialem de potentia materiæ ordinatur primo alteratio. secundo generatio, & totum nominatur generatio: sed ad aliquid præparandũ ordinatur primo motus scientiæ, secundo motus voluntati. ergo totum debet voluntati attribui: & ita prædestinatio in voluntate esse videtur. Præterea, si vnum contrario- 10 rum maxime appropriatur alicui, relinquũ maxime remouetur ab eodem, sed mala maxime appropriantur diuinæ præscientiæ: malos enim dicimus præscitos. ergo præscientia non respicit bona, prędestinatio autem est de bonis salutaribus tantum. ergo prædestinatio non pertinet ad præ- 11 scientiam. Præterea, illud quod proprie dicitur, gloſ. non indiget: sed in sacra scriptura quando cognitio respectu boni dicitur, glosatur pro approbatione, vt patet in. 1. Cor. 6. Si quis diligit Deum hic cognitus est à Deo, id est approbatus, & prima Thi. 2. Nouit dominus qui sunt eius. id est approbat. ergo notitia non est proprie de bonis, sed prædestinatio est proprie de bonis. ergo &c. Præterea, præpara- 12 re est motiuę virtutis, quia ad opus pertinet: sed prædestinatio est præparatio, vt dictum est. ergo prædestinatio ad virtutem motiuam pertinet. ergo ad voluntatem & non ad scientiam. Præterea, ratio exemplata sequitur rationem 13 exemplarem: sed in ratione humana quæ est exemplata à diuina videmus quod præparatio est voluntatis, & non scientiæ. ergo & in præparatione diuina erit similiter, & sic idem quod prius. Præterea, omnia attributa diuina, sunt idem 14 secundum rem, sed differentia eorum ostenditur ex diuersitate effectuum. Ad illud ergo attributum debet reduci aliquid de Deo dictum, cui eius effectus appropriatur: sed gratia & gloria sunt effectus prædestinationis & appropriantur volũtati, siue bonitati. ergo & prędestinatio ad voluntatem pertinet & non ad scientiam.

Contra 1. SED CONTRA est quod dicit glosa super illud Roma. octauo. quos præsciuit & prædestinauit &c. prædestinatio inquit est præscientia & præparatio beneficiorum Dei &c. Præterea, omne prædestinatum est scitum, sed non 2 econuerso. ergo prædestinatum est in genere sciti. ergo & prædestinatio erit in genere scientiæ. Præterea, magis est 3 ponendum vnumquodque in genere eius quod conuenit ei semper quam in genere eius quod non conuenit ei semper, sed prædestinationi cõuenit semper id quod est ex parte scientię, semper enim prædestinationem præscientia cõcomitatur, non autem semper concomitatur eam appositio gratiæ quæ est per voluntatem: quia prędestinatio est ęterna: appositio autem gratiæ temporalis. ergo prædestinatio magis debet poni in genere scientiæ quam voluntatis.

Præterea, habitus cognitiui & operatiui inter intellectua- 4 les virtutes à philosopho computantur quæ ad rationem magis pertinent quam ad appetitum: vt patet de prudentia & arte in sexto Ethicorũ. sed prædestinatio importat principium operatiuum & cognitiuum: quia & est præscientia & præparatio, vt ex diffinitione inducta patet. ergo prædestinatio magis pertinet ad cognitionem, quam ad voluntatem. Præterea, contraria sunt in eodem genere: sed præ- 5 destinationi est contraria reprobatio: cum ergo reprobatio sit in genere scientiæ. quia Deus præscit malitiam reproborum, & non facit eam, videtur quod prædestinatio sit in genere scientiæ.

CONCLVSIO.

Supponit prædestinatio electionem ac dilectionem, & sic ad scientiam & voluntatẽ pertinet, sequuntur ipsam vocatio ac glorificatio.

RESP. RESPONDEO dicendũ, quod destinatio vnde nomen prædestinationis assumitur importat directionem alicuius in finem. vnde aliquis dicitur nuncium destinare, qui eum dirigit ad aliquid faciendum: & quia illud, quod proponimus ad executionẽ dirigimus, sicut ad finẽ: ideo id quod proponimus, dicimur destinare secundũ illud q̃ Macha. 6. de Eleazaro, quod destinauit in corde suo non admittere illicita propter vitæ amorem, sed hęc prępositio prę, quæ adiungitur, adiungit ordinem ad futurum: vnde, cum destinare non sit nisi eius quod est, prędestinare potest esse etiam eius quod non est: & quantum ad hæc duo prædestinatio sub prouidentia collocatur, vt pars eius. dictum est enim in prędcedenti quęst. de prouidentia. quod ad prouidentiam pertinet directio in finem prouidentia etiam à Tullio ponitur respectu futuri, & à quibusdam diffinitur q̃ prouidentia est prędsens notio futurum pertractans euentum. Sed tamen prædestinatio quantum ad duo à prouidentia differt: prouidentia enim dicit vniuersaliter ordinationem in finem: vnde se extendit ad omnia, quæ à Deo in finem aliquem ordinantur, siue sint rationabilia, siue irrationabilia: siue bona, siue mala, prædestinatio autem respicit tantum illum finem, qui est principalis rationali creaturę, vtpote gloriam: & ideo prędestinatio non est nisi hominum, & eorum quæ spectant ad salutem. Differt etiam alio modo. In qualibet enim ordinatione ad finem est duo considerare, scilicet ipsum ordinem, & exitum vel euentum ordinis: non enim omnia, quæ ad finem ordinantur, finem consequuntur, prouidentia ergo ordinem in finem respicit tantum, vnde per Dei prouidentiã omnes homines ad beatitudinem ordinantur, sed prædestinatio respicit etiã exitũ vel euentum ordinis: vnde non est nisi eorum qui gloriam conse-

Differẽtia prima iter prade. & prouiden.

Differẽtia secunda.

Universidad de Deusto
Biblioteca

consequuntur, Sicut igitur se habet prouidentia ad impositionem ordinis, ita se habet prædestinatio ad ordinis exitū vel euentum, quod enim aliqui finem gloriæ cōsequuntur, non est principaliter ex propriis viribus: sed ex auxilio gratiæ diuinitus datæ. vnde sicut de prouidentia supra dictum, est q. consilio in actu rationis, sicut & prudentia cuius est pars, eo quod solius rationis est dirigere vel ordinare, ita etiam & prædestinatio in actu rationis consistit dirigentis vel ordinantis in finem. Sed ad directionem in finem præexigitur voluntas finis, nullus enim aliquid in finem ordinat quod non vult: vnde etiam perfecta prudentiæ electio non potest esse, nisi in eo qui habet virtutem moralem secundum Philosophum in sexto Ethic. per virtutem enim moralem affectus alicuius in fine stabilitur, ad quem prudentia ordinat: finis autem, in quem prædestinatio ordinat, non est vniuersaliter consideratus: sed secundum comparationem eius ad illum, qui finem ipsum consequitur, quem oportet esse distinctum apud dirigentem ab his, qui finem illum non consequuntur, & ideo prædestinatio præsupponit dilectionem, per quam Deus vult salutem alicuius. vnde sicut prudens non ordinat in finem, nisi in quantum est temperatus vel iustus: ita Deus non prædestinat nisi inquātum est diligens, præexigitur etiam & electio, per quam ille qui in finem infallibiliter dirigitur ab aliis separatur, qui non hoc modo in finem diriguntur, hæc autem separatio non est propter diuersitatem aliquam inuentam in his, quæ separantur, quæ posset ad amorem incitare, quia antequam nati essent, aut aliquid boni egissent, aut mali dictum est, Iacob dilexi Esau autem odio habui: vt dicitur Roma. 9. Et ideo prædestinatio præsupponit electionem & dilectionem: electio vero dilectionem. Ad prædestinationem vero duo sequuntur, scilicet consecutio finis, qui est glorificatio, & collocatio auxilij ad consequendum finem, quod est appositio gratię. quod ad vocationē pertinet, vnde & prædestinationi duo effectus assignantur, scilicet gratia & gloria.

Ad primū. AD PRIMVM ergo dicendum, q. in actibus animæ ita est, q. præcedens actus includitur quodammodo virtute in sequenti, & quia prædestinatio præsupponit electionem, quæ est actus voluntatis, ideo in ratione prædestinationis aliquid includitur ad voluntatem pertinens, & propter hoc propositum & alia ad voluntatem pertinentia in diffinitione prædestinationis quandoque ponuntur. Ad
2 secundum dicendum, q. prædestinatio non est idē electioni, sed præsupponit eam, vt dictū est, & inde est quod prædestinati etiam electi dicuntur. Ad tertium dicendum, q.
3 cum electio sit rationis & voluntatis, dilectio semper electionem præcedit, si referātur ad idem: sed si ad diuersa, tunc non est inconueniens quod electio præcedat prædestinationem, quæ dilectionis rationem importat: electio enim prout hic accipitur pertinet ad ipsum, qui in finem dirigitur: prius autem est accipere illum, qui dirigitur in finem, quam ipsum dirigere in finem: & ideo electio in propositō prædestinationem præcedit. Ad quartum dicendum,
4 q. prædestinatio quamuis ponatur in genere scientiæ, tamē aliquid supra scientiam & supra præscientiam addit, scilicet directionem vel ordinationē in finem: sicut etiam prudentia supra cognitionem: vnde sicut non omnis cognoscens quid agendū sit, est prudens: ita nec omnis præsciēs
5 est prædestinans. Ad quintum dicendum, quod quamuis causalitas non sit de ratione scientiæ, inquantum huiusmodi, est tamen de ratione scientiæ, inquantum est dirigens & ordinans in finem, quod non est voluntatis, sed rationis tantum: sicut etiam intelligere est de ratione animalis ra-
6 tionalis, non inquantum est animal, sed inquantū est rationale. Ad sextum dicendum, quod sicut voluntas respicit effectum præsentem & futurum, ita & scientia. vnde quantum ad hoc non magis potest probari, quod prædestinatio ad vnum eorum pertineat, quam ad alterum. Sed tamen prædestinatio proprie loquendo non respicit nisi futurum, quod ex præpositione designatur, quę importat ordinem ad futurum: nec est idem dicere habere effectum in præsenti, & habere effectum præsentem: quia in præsenti esse dicitur quicquid pertinet ad statum præsentis vitæ siue sit præsens, siue præteritum, siue futurum.
7 Ad septimum dicendum, quod quamuis scientia inquantum est scientia non respiciat facienda, tamen scientia practica respicit facienda, & ad talem scientiam prædestina-
8 tio reducitur. Ad octauum dicendum, quod præparatio importat proprie dispositionem potentiæ ad actum. Est autem duplex potētia scilicet actiua & passiua. Et ideo duplex est præparatio. vna patientis, secundum quem modum dicitur materia prępari ad formam: alia agentis secundum quam dicitur quod aliquis se præparat ad agēdum aliquid. Et talem præparationem prædestinatio importat, quę nihil aliud in Deo ponere potest, quam ipsam ordinationem alicuius in finem. Ordinationis autem principium proximum est ratio: sed remotum est voluntas, vt ex dictis patet. Et ideo secundum rationem inductam prædestinatio principalius rationi, quam voluntati attribuitur. Et per hoc patet solutio ad nonum. Ad decimum dicendum, quod *9 & 10*
mala appropriantur præscientiæ, non quod præscientia sit magis proprie de malis, quam de bonis: sed quia bona in Deo habent aliquid aliud respondens quā præscientia mala autem non, sicut etiam conuertibile non indicans substantiam appropriat sibi nomen proprij: quod etiam æque cōuenit diffinitioni propter hoc quod diffinitio aliquid dignitatis addit. Ad vndecimum dicendum, quod glosatio *11*
non semper significat improprietatem, sed est quandoque necessaria ad specificandum quod generaliter dicitur, & hoc modo glosatur notitia per approbationem. Ad duo- *12*
decimum dicendum, quod præparare vel ordinare est motiuæ potentiæ tantum: sed motiua non solum est voluntas, sed etiam ratio practica, vt patet in tertio de Anima.

Ad decimumtertium dicendum, quod in ratione huma- *13*
naita est quod præparatio secundum quod importat ordinationem vel directionem in finem, est actus proprius rationi, & non voluntatis. Ad decimumquartū dicendum, *14*
quod in attributo diuino, non solum est considerandus effectus, sed respectus eius ad effectum, quia idem est effectus scientiæ potentiæ & voluntatis, sed non idem respectus ad illum effectum per illa tria nomina importatus. Respectus autem quem prædestinatio importat ad effectum suum, cum respectu scientiæ, inquantum est dirigens, magis congruit: quam cum respectu potentiæ & voluntatis: & ideo prædestinatio ad scientiam reducitur. Alia concedimus.

AD argumenta in contrarium. Ad primum & secun- *1 & 2*
dum quamuis ad secundum posset dici, quod non omne quod est in plus sit genus: quia potest accidentaliter prædicari. Ad tertium posset dici quod quamuis dare gratiam *3*
non semper concomitetur prædestinationem, tamen velle dare semper concomitatur. Ad vltimum etiam posset di- *4*
ci quam reprobatio directe non opponitur prædestinationi, sed electioni, quia qui eligit alterum accipit, & alterum reiicit: quod dicitur reprobare. vnde etiam reprobatio ex ratione sui nominis magis pertinet ad volūtatem, est enim reprobare quasi refutare. nisi forte dicatur reprobare idem quod iudicare indignum quod admittatur. Sed pro tanto reprobatio ad præscientiam dicitur in Deo pertinere: quia nihil positiue ex parte voluntatis est in Deo respectu mali culpæ: non enim vult culpam, sicut gratiam. Et tamen reprobatio etiam dicitur præparatio, quantum ad pœnam, quam etiam Deus vult voluntate consequente, sed non antecedente.

Nū præscitia meritorū causa sit prædestinationis.

ARTIC. II.

Primum. SEcundo quæritur, vtrum præscientia meritorum sit causa vel ratio prædestinationis. Et videtur quod sic. quia Romanorum nono super illud Miserebor &c. dicit glosa. Ambrosij. misericordiam illi præparabo quem scio post errorem toto corde reuersurum ad me: hoc est dare illi cui dandum & non dare illi cui non dandum est, vt eum vocet quem sciat obedire: illum vero non, quem sciat non obedire: sed obedire & toto corde conuerti ad Deum ad meritum pertinet: contraria vero ad demeritum. ergo præscientia meriti vel demeriti est causa vel ratio, quare Deus proponat alij misericordiam facere & alium à misericordia excludere, quod est prædestinare vel reprobare. Præterea, prædestinatio includit in se voluntatem di- *2*
uinam salutis humanæ, nec potest dici quod includat solam voluntatem antecedentem: quia hac voluntate Deus vult omnes homines saluos fieri, vt dicitur primæ Thimo. secundo & sic sequeretur quod omnes essent prædestinati. Relinquitur igitur quod includit voluntatem consequentem: sed voluntas consequens, vt dicit Damasce. est ex nostra causa scilicet inquantum nos habemus diuersimodè ad

ad merendam salutem vel damnationem; ergo merita no-
3 stra præscita à Deo sunt causa prędestinationis. Præterea, prædestinatio principaliter dicitur propositum diuinum de salute humana: sed salutis humanæ causa est humanum meritum, scientia etiam est causa & ratio voluntatis, quia apperibile scitum voluntatem mouet, ergo præscięta meritorum causa est prædestinationis cum duo eorum quæ præscientia continet sint causa illorū duorum, quę in præ-
4 destinatione continentur. Præterea, reprobatio & prædestinatio significant diuinam essentiam, & cōnotant effectum in creatura, in essentia autem diuina non est aliqua diuersitas. ergo tota diuersitas prædestinationis & reprobationis ex effectibus procedit, effectus autem sic considerati sunt ex parte nostra. ergo ex parte nostra est quod prędestinati & reprobi abinuicem segregentur, quod per prę-
5 destinationem fit: ergo idem quod prius. Præterea, sicut sol quantum est de se vniuersaliter se habet ad omnia corpora illuminabilia, quamuis nō omnia possunt lumen eius æqualiter percipere: ita Deus æqualiter se habet, quamuis non omnia æqualiter se habeant ad participandum bonitatem ipsius: vt à sanctis & prophetis communiter dicitur: sed propter similem habitudinem solis ad omnia alia corpora sol non est causa huius diuersitatis, quod aliquid sit tenebrosum & aliquid luminosum: sed diuersa dispositio corporum ad recipiendum lumen ipsius, ergo & similiter causa huius diuersitatis quod aliqui saluantur, quidam autem damnantur: aut quod quidam prædestinantur, & quidam reprobantur, non est ex parte Dei, sed nostra: & sic
6 idem quod prius. Præterea, bonum est cōmunicatiuum suiipsius. ergo summi boni est summe se communicare, secundum quod vnumquodq; est capax: si ergo alicui non se communicat, hoc est, quia non est capax eius, sed aliquis est capax, vel non capax salutis ad quam prædestinatio ordinat propter qualitatem meritorum. ergo merita præsciti
7 causa sunt quare aliqui prædestinantur & aliqui non. Præterea. Numeri tertio, ego tuli leuitas &c. dicit glosa Origenis. Iacob natu posterior primogenitus iudicatus est, proposito enim cordis quod Deo patuit antequā in hoc mundo nascerentur, aut quicquam agerent boni vel mali dictum est, Iacob dilexi, Esau odio habui: sed hoc pertinet ad prædestinationem Iacob: vt sancti communiter exponunt. ergo præcognitio propositi quod habiturus erat Iacob in corde fuit ratio prædestinationis: & sic idē quod
8 prius. Præterea, prædestinatio non potest esse iniusta cū vniuersæ viæ domini sint misericordia & veritas, nec potest ibi alia iustitia attendi inter Deum & hominem, quam distributiua, non enim ibi cadit commutatiua iustitia; cum Deus qui bonorum nostrorum non eget. nihil à nobis recipiat, iustitia autem distributiua inæqualia non nisi inæqualibus dat, inæqualitas autem non potest attendi nisi secundum diuersitatem meritorum. ergo quod Deus aliquem prædestinat & aliquem non ex præscientia diuersō-
9 rum meritorum procedit. Præterea, prædestinatio præsupponit electionem, vt supra dictum est, sed electio non potest esse rationabilis, nisi sit aliqua ratio propter quam vnus ab altero discernatur, nec in electione de qua loquimur potest aliqua ratio discretionis assignari nisi ex meritis. ergo cum electio Dei irrationabilis esse non pos-
10 sit ex præuisione meritorum procedit, & per consequens prædestinatio. ergo, &c. Præterea, Augustinus exponēs illud Malach. Iacob dilexi. Esau autem odio habui: dicit quod voluntas ista Dei qua vnum elegit, & alium reprobauit, non potest esse iniusta, venit enim ex occultissimis meritis, sed hæc occultissima merita non possunt accipi in propositō, nisi secundū quod sunt in præscientia. ergo prę-
11 destinatio de præscientia meritorum venit. Præterea, sicut se habet abusus gratiæ ad effectum reprobationis, ita bonus vsus gratiæ ad effectum prædestinationis: sed abusus gratię in Iuda fuit ratio reprobationis eius, secundum hoc enim reprobus effectus est quod sine gratia decessit. Quia autem tunc gratiam non habuit, non fuit, quia Deus ei dare noluerit, sed quia ipse accipere noluit: vt dicit Augustinus & Dionysius. ergo & bonus gratiæ vsus in Petro & alio quolibet causa est, quare ipse est electus, vel præ-
12 destinatus. Præterea, vnus potest alteri mereri primam gratiam, & eadem ratione videtur quod possit ei mereri gratiæ continuationem vsque in finem: sed ad gratiam finalem sequitur esse prædestinatū. ergo prædestinatio po-
13 test ex meritis prouenire. Præterea, prius est secundum Philosophū à quo non conuertitur consequentia: sed hoc modo se habet præscientia ad prædestinationē: quia omnia Deus præsciuit quæ prædestinat, mala autem præscit quę non prędestinat: ergo præscientia est prius quam prædestinatio: sed prius in quolibet ordine est causa posterioris. ergo pręscientia est causa prædestinationis. Præterea, nomen prædestinationis à destinatione vel missione im- *14*
ponitur: sed missionem vel destinationem cognitio præcedit: nullus enim mittit nisi quem cognoscit. ergo & cognitio est prior prædestinatione: & ita videtur esse causa ipsius: & sic idem quod prius.

SED CONTRA est quod dicitur in glosa su- *Contra. 1.*
per illud. Non ex operibus, sed ex voluntate, &c. quę sic dicit, sicut nō pro meritis præcedentibus illud dictum fuisse ostendit, scilicet Iacob dilexi, &c. ita nec pro meritis futurus. Et infra super illud. Nūquid iniquitas est apud Deum. dicit glosa, nemo dicat Deum, quia futura opera pręuidebat, alterum elegisse, alterum reprobasse: & sic non videtur quod pręscientia meritorum sit causa prędestinationis.

Præterea, gratia est effectus prędestinationis, & prin- *2*
cipium meriti. ergo non potest esse, quod pręscientia meritorum sit causa prędestinationis. Pręterea, ad Tit. 3. di- *3*
cit Apostol. Non ex operibus iustitiæ quæ fecimus nos. ergo prędestinatio salutis humanę non prouenit ex prę-
scientia meritorum. Pręterea, si præscientia meritorum *4*
esset causa prædestinationis, nullus esset prędestinatus qui non esset merita, habiturus: sed aliqui sunt huiusmodi, sicut patet de pueris, ergo pręscientia meritorum non est causa prædestinationis.

CONCLVSIO.

Tametsi nulla prędestinationis causa sit, cum sit æterna, ex parte tamen prędestinationis effectus, gratię videlicet, seu glorię, aliqua causa esse potest vel disponens, vel meritoria.

RESPONDEO dicendū, quod hoc distat inter *RESP.* causam & effectū: quod quicquid est causa causę oportet esse causam effectus: non autem quicquid est causa effectus, oportet quod sit causa causę de necessitate, sicut patet. Nam causa prima per causam secundam producit effectum suum, & sit causa secunda causat aliquo modo effectū causę primę: cuius tamen causę causa non est. In prędestinatione autem est duo considerare, scilicet ipsam prędestinationem ęternam & effectum eius temporalem duplicem: scilicet gratiam & gloriam: quorū aliter habet causam meritoriam, actum humanum, scilicet gloria: sed gratię causa non potest esse actus humanus per modum meriti: sed dispositio naturalis quædam inquantum per actus præparamur ad gratiæ susceptionem: sed ex hoc non sequitur quod actus nostri, siue gratiam prędecedant, siue sequantur, sint ipsius prędestinationis causa. Ad inuenien-
dum autē prędestinationis causam, oportet accipere quod prius dictum est, scilicet quod prædestinatio est quędam directio in finem: quem facit ratio à voluntate mota: vnde secundum hoc potest esse aliquid prędestinationis causa, prout potest esse voluntatis motiuum. Circa quod scien- *Nota.*
dum est, quod aliquid mouet voluntatem dupliciter, vno modo per modum debiti: alio modo per modum meriti. per modum autem debiti mouet aliquid dupliciter, vno modo absolutē: & alio modo ex suppositione alterius. Absolute quidē ipse finis vltimus, qui est voluntatis obiectū: & hoc modo voluntatem mouet, vt ab ipso diuertere non possit, vnde nullus homo potest non velle esse beatus, vt dicit Augustinus in libro de Libero arbitrio. Sed ex suppositione alterius mouet secundum debitum illud, siue quo finis haberi non potest. Illud autem, sine quo finis haberi potest, sed facit ad bene esse finis ipsius non mouet secundum debitum voluntatem, sed est libera inclinatio voluntatis in ipsum: sed tamen ex quo voluntas est libere inclinata in ipsum, inclinatur in omnia sine quibus hoc haberi non potest per modum debiti: ex prę-
supposition tamen illius quod primo volitum ponebatur: sicut Rex ex sua liberalitate facit aliquem militem, sed quia non potest esse miles nisi habeat equum, efficitur debitum & necessarium ex suppositione liberalitatis prędictę, q. ei det equū. Finis autem diuinę voluntatis est ipsa eius bonitas, quę non dependet ab aliquo alio, vnde ad hoc quod habeatur

Universidad de Deusto
Biblioteca

à Deo nullo alio indigent:& ideo volũtas eius non inclinatur primo ad aliquid faciendum per modum debiti,sed liberaliter tantum,inquantum est bonitas eius in opere manifesta:sed ex quo supponitur quod Deus aliquid facere velit ex suppositione liberalitatis ipsius per modũ debiti cuiusdam: sequitur quod faciat ea sine quibus res ipsa volita esse non potest: sicut si facere vult hominẽ quod det ei rationem,vbicunque autem occurrit aliquid sine quod aliud à Deo volitũ esse possit,hoc non procedit ab eo secundum rationem alicuius debiti:sed secundum meram liberalitatem:perfectio autem gratiæ & gloriæ sunt huiusmodi bona,quod sine eis natura esse potest,excedunt enim naturalis virtutis limites. vnde quod Deus velit alicui dare gratiã & gloriam, hoc ex mera liberalitate procedit.in his autem quæ ex liberalitate procedunt tantum causa volendi est ipsa superabundans affectio volentis ad finem , in quo attenditur perfectio bonitatis ipsius. vnde causa prædestinationis nihil est aliud quam bonitas ipsius Dei. Et modo etiam prędicto potest solui quędam controuersia,quę inter quosdam versabatur: quibusdam dicentibus omnia à Deo secundum simplicem voluntatem procedere,quibusdam vero asserentibus omnia procedere secundũ debitum à Deo. Quarum opinionum vtraque falsa est. prima enim tollit necessarium ordinem , qui est inter effectus diuinos adinuicem. Secunda autem ponit omnia procedere secundum necessitatem naturæ : media autem via est eligenda,vt ponatur ea quę sunt à Deo primo volita procedere ab ipso secundum simplicẽ volũtatem:ea vero quę ad hoc requiruntur procedere secundum debitum ex suppositione tamen: quod tamen debitum non ostendit Deum esse debitorem rebus:sed suæ voluntati : ad cuius expletionem debetur id quod dicitur procedere secundum debitum ab ipso.

ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendum,quod debitus gratiæ vsus est quoddam,ad quod diuina prouidentia gratiam collatã ordinat. vnde non potest esse quod ipse rectus gratiæ vsus præscitus sit causa mouens ad dandum gratiam. Quod ergo Ambrosius dicit.dabo illi gratiam, quem scio &c.non intelligendum est quod perfecta cordis conuersio sit inclinans voluntatem ad dandum gratiam:sed quod data gratiam ad hoc ordinat vt aliquis accepta gratia perfecte conuertatur in Deum. Ad secundum dicendum,quòd prædestinatio includit voluntatem consequentem, quæ respicit aliquo modo id quod est ex parte nostra:nõ quidem sicut inclinans diuinam voluntatem ad volendum : sed sicut id ad cuius productionem diuina voluntas gratiam ordinat , vel etiam sicut id quod ad gratiam quodammodo disponit & gloriam meretur. Ad tertium dicendum,quòd scientia est mouens voluntatem,sed non quælibet scientia, sed scientia finis qui est obiectum mouens voluntatem , & ideo ex cognitione suę bonitatis procedit quod Deus suam bonitatem amet , & ex hoc procedit quod in alios diffundere velit,non autem propter hoc quod meritorum scientia sit causa voluntatis secundum quod in prędestinatione includitur. Ad quartum dicendum , quod quamuis secundum diuersitatem effectuum sumatur diuersa ratio attributorum diuinorum : non tamen propter hoc sequitur quod effectus sint causæ attributorum diuinorum, non enim accipiuntur hoc modo rationes attributorum, secundum ea quæ in nobis sunt , sicut secundum causas: sed magis sicut secundum signa quædam causarum, & ideo non sequitur quod ea quæ ex parte nostra sunt , sint causa quare vnus reprobetur , & alius prædestinetur. Ad quintum dicendum , quod habitudinem Dei ad res possumus dupliciter considerare. Vno modo quantum ad primam rerum dispositionem quę est secũdum diuinam sapientiam diuersos gradus in rebus constituentem : & sic non eodem modo se habet Deus ad omnia. Alio modo secundũ quod iam rebus dispositis prouidet , & sic similiter se habet ad omnia inquantum omnibus equaliter dat secundum suam proportionem. Ad primam autem rerum dispositionem totum hoc pertinet quod dictum est à Deo procedere secundum simplicem voluntatem , inter quæ etiam præparatio gratiæ computatur. Ad sextum dicendum , quod ad bonitatem diuinam pertinet inquantum est infinita , vt de perfectionibus quas vnaquæque res secundum suam naturam requirit vnicuique largiatur , secundum quod est eius capax:non autẽ requiritur de perfectionibus superadditis, inter quas sunt gratia & gloria, & ideo ratio non sequitur.

Ad septimum dicendũ , quod propositum cordis Iacob præscitum à Deo non fuit causa quare ei dare gratiam voluit, sed fuit quoddam bonum ad quod Deus gratiam dandam ordinauit , & ideo dicitur quod ex proposito cordis quod ei patuit , eum dilexit. quia scilicet ad hoc eum dilexit, vt tale propositum cordis haberet,vel quia præuidit quod propositum cordis eius fuit ad gratiæ susceptionem dispositio. Ad octauum dicendum , quod in illis quæ sunt secundum rationem debiti inter aliquos distribuenda esset contra rationẽ iustitiæ distributiuæ , si æqualibus inæqualia darentur, sed in his quæ ex liberalitate donãtur in nullo iustitiæ contradicit. Possum enim vni dare & alteri non dare pro meæ libito voluntatis. huiusmodi autem est gratia,& ideo non est contra rationem iustitiæ distributiuæ,si Deus proponat se daturũ gratiam alicui,& alicui non,nulla inæqualitate meritorum considerata. Ad nonum dicendum,quod electio Dei qua vnum eligit & alium reprobat, rationabilis est , nec tamẽ oportet quòd ratio electionis sit meriti, sed in ipsa electione ratio est diuina bonitas. ratio autem reprobationis est in hominibus peccatũ originale, vt dicit Aug. vel in futuro per hoc ipsum,quod est non habere debitum, ad hoc quod eis gratia conferatur. rationabiliter autẽ possum velle denegare aliquid alicui quòd sibi non debetur. Ad decimum dicendum,quòd 41. dist. primi libri.dicit magister illam auctoritatem esse retractatam ab Aug.in suo simili,vel si debeat sustineri,referendum est ad effectũ reprobationis vel prædestinationis,quod habet aliquam causam meritoriã vel dispositiuam. Ad vndecimum dicendũ,quòd præscientia abusus gratiæ non fuit causa reprobationis luda,nisi forte ex parte effectus, quãuis Deus nulli volenti accipere gratiam eam deneget,sed hoc ipsum quod est velle accipere gratiã est nobis ex prædestinatione diuina. vnde nõ potest esse causa prædestinationis. Ad duodecimum dicendum,quòd quamuis meritũ possit esse causa effectus prædestinationis, non tamen potest esse prædestinationis causa. Ad decimũtertium dicendum,quòd licet illud à quo non conuertitur consequentia sit aliquo modo prius;tamẽ non sequitur,quòd sit eo modo prius,quo causa prius dicitur, sic enim coloratum esset causa hominis,& propter hoc non sequitur , quòd præscientia sit causa prædestinationis. Et per hoc patet solutio ad vltimum.

Num prædestinatio certitudinem habeat.

ARTIC. III.

TErtio quæritur vtrum prædestinatio habeat certitudinem,vel non. Et videtur quod non. nulla enim causa *Primum.* cuius effectus potest variari , habet certitudinem respectu effectus sui , sed effectus prędestinationis potest variari, quia ille qui est prædestinatus potest non cõsequi effectum prædestinationis quod patet ex hoc quod Augustꝰ.dicit exponẽs illud quod habetur Apoc.tertio. Tene quod habes. Si inquit alius nõ est accepturus nisi iste perdiderit, certus est electorum numerus. Ex quo videtur quod vnus potest amittere & alius accipere coronam quæ est prædestinationis effectus.Præterea,sicut res naturales subduntur diuinæ prouidentiæ, ita & res humanæ, sed illi soli effectus naturales ex suis causis certitudinaliter procedunt secundum ordinem diuinæ prouidentiæ, qui ex suis causis necessario producuntur, cum igitur effectus prædestinationis qui est salus humana , non necessario , sed contingenter ex causis proximis eueniat, videtur quòd ordo prædestinationis nõ sit certus.Præterea,si aliqua causa habet certitudinẽ ad aliquem effectum , effectus ille ex necessitate proueniet, nisi aliquid possit resistere virtuti agẽtis,sicut dispositiones in corporibus inferioribus inuente resistunt interdũ actioni corporum cœlestium,vt non producant proprios effectus: quos necessario producerent,nisi esset aliquid resistens,sed prędestinationi diuinę nihil potest resistere,volũtati enim eius quis resistet?vt dicitur Rom.9.Si igitur habet certum ordinem ad effectum suum effectus eius necessario producetur.Sed dicebat,quod prędestinationis certitudo ad effectum est cum præsuppositione causæ secundæ. Sed contra. omnis certitudo quæ est cum suppositione alicuius,non est certitudo absoluta, sed conditionalis, sicut non est certum si sol causet fructum in planta , nisi cum hac conditione, si virtus generatiua in planta fuerit bene dispositа propter hoc quod dispositio solis ad effectum prædictum præsupponit virtutem plantæ quasi causam secundã. si igitur certitudo prædestinationis sit cum præsuppositione secundæ causæ,

causæ nõ est certitudo absoluta,sed conditionalis tantum, sicut in me est certitudo quod Socrates mouetur si currit, & quod iste saluabitur,si præparabit se,& ita non est in diuina prædestinatione alia certitudo de saluandis quam in me, quod est absurdum. Præterea, Iob 33.dicitur. Conteret multos & innumerabiles,& stare faciet alios pro eis, quod exponens Gregor.dicit, locum vitæ aliis cadentibus alij sortiuntur , sed locus , vitæ est ad quem prædestinatio ordinat. ergo ad prædestinationis effectum prædestinatus deficere potest , & sic non est, certa prædestinatio. Præterea, secũdum Ansel.eadem est veritas prædestinationis & propositionis de futuro , sed propositio de futuro non habet certam & determinatã veritatem,sed variari potest, vt patet per Philosophum in 1.lib.Perihermenias. & in secundo de Generatione. vbi dicit quod futurus quis incedere , non incedet. ergo nec veritas prædestinationis certitudinem habet. Præterea,aliquis prædestinatus quandoq; ecclesiam persequebatur,potuit autem in peccato mortali perseuerare vsq; ad mortem,vel statim tunc interfici,quorum vtrolibet posito prædestinatio effectum suũ non consequeretur. ergo possibile est prædestinationem non consequi effectum suum. Sed dicendũ,quod cum dicitur quod prędestinatus in peccato mortali potest mori, si accipiatur subiectum prout stat sub forma prædestinationis,sic est cõposita,& falsa. si autem accipiatur prout consideratur sine tali forma, sic est diuisa & vera. Sed contra,in formis illis quæ non possunt remoueri à subiecto , non differt vtrum aliquid attribuitur subiecto sub forma cõsiderato, vel sine forma,vtroque enim modo hęc est falsa,coruus niger potest esse albus, sed prædestinatio est talis forma , quæ non potest à subiecto vel prædestinato remoueri. ergo prędicta distinctio in proposito locum non habet. Præterea, si æternum coniungatur temporali cõtingenti,totum erit temporale & contingens : sicut patet de creatione quæ est temporalis, quamuis claudat in sua ratione essentiam Dei æternam & effectum temporalem. & similiter missio,quę importat effectum temporalem , sed prędestinatio quamuis importet aliquid æternum , tamen cum hoc etiam importat effectum tẽporalem.ergo totum hoc quod est prædestinatio erit temporale & contingens. & ita nõ habebit certitudinẽ. Præterea,quod potest esse & nõ esse,nõ habet aliquem certitudinem, sed prędestinatio Dei de salute alicuius potest esse & non esse. Sicut eñ potuit ab æterno prędestinare & non prędestinare , ita & nunc potest prędestinare& non prędestinare,cum in ęternitate non differant præsens , præteritum,& futurum. ergo prędestinatio non habet certitudinem.

Contra.1. CONTRA est quod super illud quod dicitur Ro. 8.quos præscivit & prędestinauit,&c. dicit glosa. prędestinatio est præscientia & præparatio beneficiorum Dei,qua certissime liberantur quicunq; liberãtur. Præterea,illud cuius veritas est immobilis , oportet esse certũ, sed veritas prędestinationis est immobilis,vt dicit August. in lib.de prędestinatione sanctorum. ergo prędestinatio habet certitudinem. Præterea, cuicunq; cõuenit prędestinatio ab æterno conuenit , sed quod est ab æterno inuariabile est. ergo prędestinatio inuariabilis est,& ita certa. Præterea, prędestinatio includit præscientiã,vt patet ex glo.inducta, sed præscientia habet certitudinem , vt probat Boëtius in quinto de Consolatione:ergo & prędestinatio.

CONCLVSIO.

Ex parte Dei Prędestinatio certissima est, ex parte nostri tamen aliqua est contingentia, prout salutis nostrę aliqua causa proxima est ipsum scilicet liberum arbitrium qui non obstat nihilominus illius certitudini.

RESP. RESPONDEO dicendũ,quod duplex est certitudo,scilicet cognitionis & ordinis.Cognitionis quidem certitudo est,quando cognitio non deficit in aliquo ab eo,quod in re inuenitur, sed hoc modo existimat de re sicut est. Et,quia certa existimatio habetur de re præcipuè per causam rei,ideo tractum est nomen certitudinis ad ordinem causę ad effectũ. vt dicatur ordo causę esse ad effectum certus , quando causa infallibiliter effectum producit. præscientia ergo Dei, quia non importat vniuersaliter habitudinem causæ respectu horum,quorum est,non consideratur in ea nisi certitudo cognitionis tantum. Sed prędestinatio,quia præscientiam includit & habitudinem causæ ad ea,quorum est,addit,inquantum est directio siue præparatio quædam.& sic potest in ea considerari supra certitudinem cognitionis certitudo ordinis de qua solum certitudine prędestinationis hic quærimus.de certitudine eñ cognitionis in ipsa inuenta patere potest ex his quæ dicta sunt,cum de scientia Dei quæreretur. Sciendum est autem quod cum prędestinatio sit quædam prouidẽtiæ pars, sicut secundum suam rationem super prouidentiam addit,sic & certitudo eius supra certitudinem prouidentiæ. Ordo eñ prouidentiæ dupliciter certus inuenitur. Vno modo in particulari, quando scilicet res,quæ à diuina prouidentia in finem aliquem ordinantur,absq; defectu ad finem illum particularem deueniũt. sicut patet in motibus cœlestibus, & in omnibus,quæ necessario agũtur in natura. Alio modo in vniuersali & non in particulari. sicut videmus in generabilibus & corruptibilibus,quorũ virtutes quandoque deficiunt à propriis effectibus,ad quos sunt ordinatæ sicut ad proprios fines sicut virtus formatiua deficit quandoq; à perfecta consumatione membrorum , sed tamẽ ipse defectus diuinitus ordinatur ad aliquem finem, vt patet ex dictis dum de prouidentia ageretur,& sic nihil potest deficere à generali fine prouidentiæ, quamuis quandoq; deficiat ab aliquo particulari fine. Sed ordo prædestinationis est certus non solum respectu vniuersalis finis,sed etiã respectu particularis & determinati : quia ille,qui est ordinatus per prædestinationem ad salutem,nunquam deficit à consecutione salutis. Nec tamẽ hoc modo certus est ordo prędestinationis,sicut erat ordo prouidẽtię:quia in prouidentia ordo nõ erat certus respectu particularis finis.nisi quando causa proxima necessario producebat effectũ suum , in prędestinatione autem inuenitur certitudo respectu singularis finis : & tamen causa proxima scilicet liberi arbitrii non producit effectum illum nisi contingenter. Vnde difficile videtur cõcordare infallibilitatem prædestinationis cum libertate arbitrij. Non enim potest dici quod prędestinatio supra certitudinem prouidentiæ nihil aliud addit: nisi certitudinem præscientiæ. vt si dicatur quod Deus ordinat prędestinatum ad salutem,sicut & quemlibet alium, sed hoc de prædestinato scit quod non deficiet à salute : sic enim dicendo non diceretur prædestinatus differre à non prædestinato ex parte ordinis , sed tantum ex parte præscientię euentus , & sic præscięcia esset causa prędestinationis:nec prędestinatio esset per electionem prędestinantis: quod est contra auctoritatem scripturę& dicta sanctorum. vnde præter certitudinem præscientię ipse ordo prędestinationis habet infallibilem certitudinem, nec tamen causa proxima salutis ordinatur ad eam necessario:sed contingẽter,scilicet liberum arbitrium. Quod hoc modo potest considerari. Inuenimus enim ordinem cõpossibilem esse respectu alicuius dupliciter. Vno modo inquantum vna causa singularis producit effectum suum ex ordine diuinę prouidentię. Alio modo quando ex concursu causarum multarum contingentium & deficere possibilium,peruenitur ad vnum effectum:quarum vnamquanq; Deus ordinat ad consecutionem effectus loco eius:quę deficit vel ne altera deficiat. sicut videmꝰ,quod omnia singularia vnius speciei sunt corruptibilia,& tamẽ per successionem vnius ad alterum potest in eis secundum numerum saluari perpetuitas speciei diuina prouidentia taliter gubernante: quod non omnia deficiant vno deficiente. & hoc modo est in prędestinatione. liberum enim arbitrium deficere potest à salute. Tamen in eo,quem Deus prędestinat,tot alia adminicula præparat,quod vel non cadat,vel si cadat quod resurgat:sicut exhortationes , & suffragia orationum, donum gratiæ,& alia huiusmodi,quibus Deus adminiculatur homini ad salutem. Si ergo cõsideremus salutem respectu causæ proximæ , scilicet liberi arbitrij non habet certitudinem,sed contingentiam. Respectu autem causæ primæ quæ est prædestinatio,habet certitudinem.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendum,quod verbum illud Apoc.potest intelligi vel de corona iustitię presentis vel de corona glorię. Vtrolibet autẽ modo si intelligatur secundum hoc dicitur accipere vnus coronam alterius altero cadente, inquantum bona vnius alteri prosunt,vel in auxilium meriti vel etiam in auxilium glorię propter cõnexionem charitatis, quę facit omnia bona membrorum ecclesiæ cõmunia esse. Et ita cõtingit quod vnus coronam

Universidad de Deusto
Biblioteca

alterius accipit, dum aliquo per peccatum cadente, & ita premium meritorum non consequente alius fructum percipit de meritis, quæ ille habuit, sicut etiã percepisset alio persistente. Nec ex hoc sequitur quod prædestinatio cassetur. Vel potest dici quòd vnus coronã alterius accipere dicitur, non quod aliquis coronam, quæ est ei prædestinata amittat: sed quia quandoque aliquis amittit coronam sibi debitam secundum præsentem iustitiam: & alius in locum eius substituitur ad supplẽdum numerum electorum: sicut in locum angelorum cadentium sunt homines substituti.

2 Ad secundum dicendum, quod effectus naturalis qui ex diuina prouidentia infallibiliter euenit, cõsequitur ex hoc quod causa proxima necessario in effectũ est ordinata. ordo autem prædestinationis non est certus per hunc modũ, sed per alium, vt dictum est. Ad tertium dicendum, quod 3 corpus cœleste agit in hęc inferiora necessario quasi necessitatem inducens, quantum est de se: & ideo effectus eius necessario euenit, nisi sit aliquid resistens, sed Deus in voluntate agit non per modum necessitatis: quia volũtatem non cogit: sed mouet eam non auferendo ei modum suum qui in libertate ad vtrũlibet consistit. Et ideo quamuis diuinæ voluntati nihil resistat, tamen voluntas & quælibet alia res, exequitur diuinam voluntatẽ secundum modum suum, quia & ipsum modum diuina voluntas rebus dedit, vt sic eius voluntas impleretur. Et ideo quidã explent diuinam volũtatem necessario: quidam contingenter, quan- 4
tis illud quod Deus vult semper fiat. Ad quartum dicendum, quod causa secunda quã oportet supponere ad inducendum prædestinationis effectũ, etiam ordini prædestinationis subiacet, non autem est ita in virtutibus inferioribus respectu alicuius superioris virtutis agẽtis. Et ideo ordo diuinę prædestinationis, quamuis sit cum suppositione voluntatis humanæ, nihilominus tamen absolutam habet certitudinem, & si in exemplo inducto contrarium appareat. Ad quintum dicendum, quod verba illa Iob & Gre- 5
go. referenda sunt ad statum præsentis iustitiæ à quo aliqui aliquando decidũt aliis subrogatis. Vnde per hoc non potest aliquid concludi contra prædestinationis certitudinem, quia illi qui finaliter à gratia deficiunt nunquã prædestinati fuerunt. Ad sextum dicendum, quod similitudo 6
Ansel. quãtum ad hoc tenet, quod sicut veritas propositionis de futuro non aufert futurorum cõtingentiam ita nec veritas prędestinationis: sed differt quantum ad hoc quod propositio de futuro non respicit futurum, nisi vt futurum est: & hoc modo non potest habere certitudinem: sed veritas prædestinationis & præscientię respicit futurum: vt est præsens, vt in quæst. de scientia Dei dictum est, & ideo certitudinem habet. Ad septimum dicendum, quod aliquid 7
potest dici posse dupliciter. Vno modo considerãdo potentiam quæ in ipso est sicut dicimus, quod lapis potest moueri deorsum. Alio modo considerando id quod ex parte alterius est, sicut si dicerẽ quod lapis potest moueri sursum, non nisi per potentiam proiicientis. cum ergo dicitur prędestinatus iste potest in peccato mori: si consideretur potẽtia ipsius verum est. Si autem loquamur de prædestinato secundum ordinem quem habet ad aliud, scilicet ad Deum prædestinantem, sic ordo ille non comparitur secum istum euentum, quamuis cõpatiatur secundum istam potentiam. Et ideo potest distingui secundũ distinctionem primo inductam, scilicet consideratio subiecti cum forma, vel sine forma. Ad octauum dicendum, quod nigredo & albedo 8
sunt quędam formę existentes in subiecto, quod dicitur album & nigrum: & ideo non potest aliquid attribui subiecto nec secundum potentiam, nec secundum actum, quod repugnet formæ prędictę, quandiu in subiecto manet: sed prędestinatio non est forma existens in prędestinato: sed in prædestinante, sicut & scitum denominatur à scientia, quæ est in sciente. Et ideo quantumcunq; immobiliter sit sub ordine scientiæ, tamen potest aliquid attribui ei considerando suam naturam, etiam si repugnet ordini prędestinationis. hoc enim modo prædestinatio est aliquid præter ipsum hominem, qui dicitur prædestinatus: sicut nigredo est aliquid præter essentiam eorui, quamuis non sit aliquid extra coruum. Considerando autem tantummodo essentiã corui, potest ei aliquid attribui, quod repugnet nigredini eius, secundum quem modum dicit Porphyrius, quod potest intelligi coruus albus: & ita etiam in proposito potest ipse homini prædestinato attribui aliquid secundum se consideratum: quod non attribuitur ei secundũ quod intelligitur stare sub prædestinatione. Ad nonum dicen- 9
dum, quod creatio, missio, & huiusmodi, importãt productionem alicuius temporalis effectus, & ideo ponunt temporalem effectum esse. & propter hoc oportet esse temporalia, quamuis in se aliquid æternum claudãt, sed prædestinatio nõ importat productionẽ alicuius effectus temporalis, secundum suum nomen, sed tantummodo ordinem ad aliquid temporale, sicut voluntas potentia & huiusmodi omnia. Et ideo quia non ponitur effectus temporalis esse in actu, qui est contingens, non oportet quod prædestinatio sit temporalis vel contingens, quia ad aliquid temporale & contingens potest aliquid ordinari ab æterno & immutabiliter. Ad decimum dicendum, quod absolutè lo- 10
quendo, Deus potest vnumquemque prædestinare vel non prædestinare, aut prædestinasse, vel non prędestinasse. quia actus prædestinationis cum mẽsuretur æternitate, nunquã cedit in præteritum, sicut nunquam est futurum. vnde semper consideratur vt egrediens à voluntate per modum libertatis. Tamen ex suppositione hoc efficitur impossibile. Non enim potest non prædestinare suppositio quod prædestinauerit vel econuerso. quia mutabilis esse non potest, & ita non sequitur quod prædestinatio possit variari.

Num numerus prædestinatorum sit certus.

ARTIC. IIII.

Primum.

QVarto quæritur vtrum numerus prædestinatorum sit certus. Et videtur quod non: quia nullus numerus, cui potest fieri additio, est certus: sed numero prædestinatorum potest fieri additio. hoc enim petit Moyses Deute. primo dicens. Dominus Deus patrum nostrorum addat ad hunc numerum &c. glo. dicit diffinitũ apud Deum, qui nouit, qui sunt eius, frustra autẽ peteret nisi fieri posset. ergo numerus prædestinatorum non est certus. Præ- 2
terea, sicut dispositio naturalium bonorum est præparatio ad gratiam, ita per gratiam præparamur ad gloriam, sed in quocunque est præparatio sufficiens ex naturalibus bonis est inuenire gratiam. ergo & in quocunq; est inuenire gratiam erit inuenire gloriam: sed aliquis non prædestinatus quandoque habet gratiam: ergo habebit gloriã, ergo erit prædestinatus. ergo aliquis non prædestinatus potest fieri prædestinatus, & sic augebitur numerus prędestinatorum, & ita non erit certus. Præterea, si aliquis habens gratiam 3
non sit habiturus gloriam, aut hoc erit propter defectum gratiæ, aut propter defectum dantis gloriam, non autem est ex defectu gratiæ, quæ quantum est in se sufficienter disponit ad gloriam, nec ex defectu dantis gloriam: quia quantum est in se, paratus est omnibus dare. ergo quicunque habebit gratiam de necessitate habebit gloriam, & sic aliquis præscitus habebit gloriam & erit prædestinatus, & sic idem quod prius. Præterea, quicunque præparat se 4
sufficienter ad gratiam habet gratiam, sed aliquis præscitus potest se ad gratiam præparare. ergo potest habere gratiam: sed quicunque habet gratiam potest perseuerare in illa. ergo præscitus potest vsque ad mortem in gratia perseuerare, & sic fieri prædestinatus, vt videtur, & sic idem quod prius. Sed dicendum, quod præscitum mori sine gratia est necessarium necessitate conditionata, quamuis non absoluta. Sed contra, omnis necessitas carens principio & 5
fine & in medio coniuncta, est simplex & absolura & non conditionata, sed talis necessitas est necessitas præscientiæ cum sit æterna. ergo est simplex & non conditionata. Præterea, quoliber numero finito potest esse aliquis maior, sed 6
numerus prædestinatorum est finitus. ergo eo potest esse aliquis maior. ergo non est certus. Præterea, cum bonum 7
sit communicatiuum sui, infinita bonitas non debet ponere terminum suæ communicationi: sed prædestinatis diuina bonitas se maxime communicat. ergo non est eius statuere certum prædestinatorum numerum. Præterea, sicut 8
factio rerum est ex voluntate diuina, ita & hominum prædestinatio, sed Deus potest facere plura quam fecit, subest enim ei cum voluerit posse, vt dicitur Sap. 12. Ergo similiter non tot prædestinat, quin plures possit prædestinare: & sic idẽ quod prius. Præterea, quicquid Deus potuit, adhuc 9
potest: sed Deus potuit ab æterno illũ prædestinare quem non prædestinauit. ergo & modo etiam potest prædestinare eũ, & sic potest fieri additio numero prædestinatorum.
Præterea, in omnibus potẽtiis quę non sunt prędeterminatę ad vnũ quod potest esse, potest non esse: sed potentia 10

prædestinantis ad prædestinatum, & potentia prædestinati ad consequendum prædestinationis effectum sunt huiusmodi: quia & prædestinant voluntate prædestinat & prædestinatus voluntate effectum prædestinationis consequitur. ergo prædestinatus potest non esse prædestinatus, & non prædestinatus potest esse prædestinatus: & sic idem
21 quòd prius. Præterea, Luc. 5. super illud. Rũpebatur autẽ rete eorum, dicit glos. in Ecclesia circuncisionis rumpitur rete, quia non tot intrant de Iudæis, quot apud Deũ erant ad vitam prædordinati. ergo numerus prædestinatorum po-
Contra. 1. test diminui: & ita non est certus.

SED CONTRA. dicit Aug. in lib. de Correctione & gratia. Certus est prædestinatorum numerus, qui
2 nec augeri potest, nec minui. Præterea, Aug. in Enchiridiũ dicit. Superna Hierusalem mater nostra ciuitas Dei nec ciuium suorũ numerositate fraudabitur: aut vberiori etiam copia fortasse regnabit, sed ciues illius sunt prædestinati. ergo numerus prædestinatorum non potest augeri,
3 nec minui: & ita est certus. Præterea, quicunq; est prędestinatus ab æterno, est prædestinatus, sed quod est ab æterno est immutabile, & quod non fuit ab æterno nunquam potest esse æternum. ergo ille qui non est prædestinatus,
4 nunquam potest esse prædestinatus, nec econuerso. Præterea, omnes prædestinati cum corporibus suis erunt post resurrectionem in cœlo Empireo, sed locus ille est finitus: cum omne corpus sit finitum, duo etiã corpora glorificata, vt cõmuniter dicitur non possunt esse simul. ergo oportet esse prædestinatorum numerum determinatum.

CONCLVSIO.

Certus est apud Deum prædestinatorum numerus, qui additionem nec diminutionem patitur, inquantum quot & qui saluandi sint ab ipso cognoscuntur.

RESP. Ostenso quod sit certus.

RESPONDEO dicendum, quod quidam circa hanc quæstionẽ distinxerunt dicentes, quod numerus prædestinatorũ certus est: si loquamur de numero numerante, siue de numero formaliter, non autem est certus: si loquamur de numero numerato, siue materialiter accepto. puta, si diceretur quod certum est esse centum prædestinatos, non autem eorum est qui sint illi centum. Et illud dictum occasionem videtur sumere ex verbo Augustini superius inducto, in quo innuere videtur, quod vnus amittere possit, & alius assumere prædestinatorum coronam, numero tor prædestinatorum nullatenus variato. Sed si hæc opinio loquatur de certitudine per comparationẽ ad causam primam, scilicet Deum prædestinantem, ipsa apparet absurda. Ipse enim Deus habet certam cognitionem de numero prædestinatorũ formali & materiali: scit enim quot & qui saluandi sunt, & vtrunq; infallibiliter ordinat, vt sic quantum est ex parte Dei respectu vtriusque numeri inueniatur certitudo non solum cognitionis, sed etiam ordinis. Sed si loquamur de certitudine numeri prædestinatorum per comparationem ad causam proximam saluris humanæ, ad quam prædestinatio ordinatur, non erit idem iudicium de numero formali & materiali. Numerus enim materialis aliquo modo subiacet voluntati humanæ, quæ est variabilis, inquantum salus vniuscuiusque est sub libertate arbitrij constituta, sicut sub causa proxima, & sic numerus materialis aliquo modo certitudine caret. Sed numerus formalis nullo modo cadit sub voluntate humana, eo quod nulla voluntas se extendit per modum causalitatis alicuius ad totam integritatem numeri prædestinatorum: & ideo numerus formalis remanet omnimodè certus. Et sic potest prædicta distinctio sustineri, ita tamen quod simpliciter concedatur quod vterque numerus ex parte Dei certitudinem habet. Sciendum est autem, quod numerus prædestinatorum se undum hoc dicitur esse certus, quia additionem vel diminutionem non patitur. Secundum autem hoc pareretur additionem, si aliquis præscitus posset fieri prædestinatus: quod esset contra certitudinem præscientiæ vel reprobationis secundum hoc autem posset diminui, si aliquis prędestinatus posset fieri non prædestinatus, quod est contra certitudinem prædestinationis. Et sic patet, quod certitudo numeri prædestinatorum colligitur ex duplici certitudine, scilicet ex certitudine prædestinationis, & certitudine præscięti̇æ vel reprobationis. Sed hæ duę certitudines differunt: quia certitudo prædestinationis est certitudo cognitionis & ordinis, vt dictum est, certitudo autem præscientiæ est certitudo cognitionis tantum. Non enim Deus præordinat ad peccandum homines reprobos. sicut prædestinatos ordinat ad merendum.

AD PRIMVM ergo dicendũ, quod auctoritas illa est intelligenda non de numero prędestinatorũ, sed de numero eorum, qui sunt in statu præsentis iustitiæ, quod patet ex glo. interlineari. Quę ibi dicit. numero etiã numerato. Numerus autem iste & augetur & minuitur, quamuis etiam præfinitio Dei, quę etiã illum numerũ prędiffiniuit nunquã fallatur. diffiniuit enim q̃ vno tempore sint plures alio pauciores, vel etiam diffiniuit per modũ sententię aliquem certum numerum secundum rationes inferiores conuenientem. quę diffinitio mutari potest, sed prędiffiniuit alium per modũ consilij secũdum rationes superiores, & hæc diffinitio inuariabilis est, quia dicit Gregor. mutat sententiam sed nõ consilium. Ad secundum dicendum, quod nulla præparatio disponit aliquid ad habendam aliquam perfectionem nisi suo tempore, sicut naturalis complexio disponit puerum ad hoc, q̃ sit fortis vel sapiens, nõ quidem tẽpore pueritiæ, sed tẽpore perfectæ ætatis. Tẽpus autem habendi gratiã est simul cum tẽpore præparationis naturæ. vnde non potest inter vtrumque aliquod impedimentũ intercidere. Et sic in quocunq; inuenitur præparatio naturæ inuenitur & gratia. Sed tempus habendi gloriam non est simul cum tẽpore gratiæ. vnde inter vtrũque potest mediũ impedimentũ intercidere, & propter hoc nõ est necessarium, quod præscitus qui habet gratiam sit habiturus gloriam. Ad tertium dicendum, quod nõ est, neq; 3
ex defectu gratiæ, neque ex defectu dantis gloriam, quod habens gratiã gloria priuetur, sed ex defectu recipiẽtis in quo impedimentũ interuenit. Ad quartũ dicendũ, quod 4
ex hoc ipso quod ponitur aliquis esse prescitus ponitur nõ habiturus finalem gratiã. cum cognitio Dei feratur super res futuras, sicut super præsentia, vt alibi dictũ est. Et ideo sicuti hoc quod est nõ esse habiturum finalem gratiam est incomposibile ei quod est esse prędestinatum, quamuis sic in se possibile, ita esse habiturum finalem gratiam est incomposibile ei quod est esse prędscitum, quamuis in se sit possibile. Ad quintum dicendum, quod non est defectus 5
ex diuina scientia, quod tale scitum à Deo non sic necessarium simpliciter. sed est defectus ex causa proxima. Æternitatem autem, vt sit sine principio, & sine fine siue durans in medio, habet prędictas ex diuina scientia quę est ęterna, non ex causa proxima, quę est temporalis, & mutabilis & ideo non est simpliciter necessaria. Ad sextum dicen- 6
dum, quod quamuis de ratione finiti numeri non sit quin possit esse aliquis maior, tamen hoc potest esse ex aliquo alio, scilicet ex immobilitate diuinę prędsciętię vt in proposito apparet, sicut quod aliqua quantitate in rebus naturalibus accepta non possit alia maior inueniri, non est ex ratione quantitatis, sed ex ratione rei naturalis. Ad 7
septimum dicendum, quod bonitas diuina non communicat seipsam nisi secundum ordinem sapientię. hic est enim optimus communicandi modus. Ordo autẽ diuinę sapientię requirit, vt omnia sint facta in numero & pondere & mensura, vt dicitur Sapien. 9. Et ideo conuenit diuinę bonitati vt sit certus prędestinatorum numerus. Ad octa- 8
uum dicendum, quod sicut ex dictis patet, quamuis de quoliber absolutè concedi posset, quod Deus potest eum prędestinare vel non prędestinare, tamen supposito quod prędestinauerit nõ potest non prędestinare vel econuerso, quia non potest esse mutabilis. Et ideo dicitur cõmuniter quod hęc, Deus potest non prędestinarum prędestinare, vel prędestinatum nõ prędestinare, in sensu composito est falsa, in diuiso vera. Et ideo omnes locutiones illę quę sensum compositum implicant sunt falsę simpliciter. vnde non est concedendum quod numero prędestinatorũ possit fieri additio vel subtractio, quia additio prę supponit illud cui fit additio, & subtractio illud à quo subtrahitur, & eadem ratione non potest concedi, quod Deus possit plures prędestinare quam prędestinet vel pauciores. nec est simile quod inducitur de factione, quia falso est actus quidam, qui terminatur ad effectum exteriorẽ. Et ideo quod Deus facit primo & post non facit aliquid, non ostendit aliquam mutationem in ipso. sed in effectu solum. Sed prędestinatio & prędsciẽtia & huiusmodi sunt actus intrinseci, in quibus nõ posset esse variatio sine mutatione Dei, & ideo nihil

Universidad de Deusto
Biblioteca

quod ad variationem horum actuum pertineat cõcedi debet. Ad nonum autem decimum, patet responsio per hoc, 9
quod procedunt de potẽtia absoluta non facta aliqua præ- 10
suppositione. Ad vndecimũ dicendũ, quòd glo. illa intelligenda est, quod non intrãt tot de Iudæis quot sunt omnes 11
qui præordinati sunt ad vitã quia non soli Iudæi sunt prædestinati. vel potest dici quod nõ loquitur de præordinatione prædestinationis, sed præparationis qua per legẽ disponebantur ad vitam. Vel potest dici quod non intrauerũt in primitiua ecclesia tot, quia cum plenitudo gentium intrauerit, tunc omnis Israël saluus fiet in ecclesia finali.

Num Prædestinatis certa sit sua prædestinatio.

ARTIC. V.

Primum. QVinto quęritur. vtrum prædestinatis sit certa sua prędestinatio. Et videtur quod sic. quia vt dicitur primæ Ioan. tertio. vnctio docet nos de omnibus, & intelligitur de omnibus pertinentibus ad salutem: sed prædestinatio maxime pertinet ad salutem, quia est causa salutis. ergo per vnctionem receptam, omnes homines certi
2 redduntur de sua prędestinatione. ergo &c. Præterea, diuinæ bonitati conuenit cuius est omnia optimo modo facere vt homines optimo modo ducat ad præmiũ. sed optimus modus videtur vt vnusquisque sit certus de suo præmio. ergo vnusquisque certus redditur quod ad præmium perueniet qui illuc est peruenturus, & sic idem quod
3 prius. Præterea, dux exercitus omnes quos ascribit ad meritum pugnæ, ascribit etiam ad præmium, vt sicut sunt certi de merito, sic sint certi de præmio, sed homine. certi sunt, quod sunt in statu merendi. ergo & certi sunt quod ad præmium perueniant.

Contra.1. SED CONTRA Ecclesiasti. nono. Nemo scit vtrum odio vel amore dignus sit.

CONCLVSIO.

Tametsi non dedeceat Deũ alicui suam reuelare prædestinationem, inconueniens tamen esset omnibus reuelari suam prędestinationem.

RESP. RESPONDEO dicendũ, quod non est Deo in conueniens alicui suam prędestinationem reuelare Sed secundum legem communem, non est conueniens, vt omnibus reueletur duplici ratione. Quarum prima potest sumi ex parte eorum, qui non sunt prędestinati. si enim omnibus prędestinatis sua prędestinatio nota esset, tunc omnibus non prędestinatis certum esset se prędestinatos non esse, ex hoc quod se prędestinatos nescirẽt, & hoc quodammodo eos in desperationem inducerer. Secunda ratio potest sumi ex parte prędestinatorum. securitas enim negligentiam parit. Si autem certi essent de sua prędestinatione securi essent de sua salute, & ideo non tãtam solicitudinem ponerent ad vitanda peccata. Et propter hoc à diuina prouidẽtia salubriter est ordinatum, vt homines suam prędestinationem vel reprobationem ignorent.

Ad primũ. AD PRIMVM dicendum, quod cum dicitur quod vnctio &c. intelligendum est de illis, quorum cognitio ad salutem pertinet, non de omnibus quę secundum se ad salutem pertinent. Cognitio autem prędestinationis non est necessaria ad salutem, & si prędestinatio sit necessaria.
2 Ad secundum dicendum, quod non esset conueniens modus dandi præmium certificare de præmio habẽdo certitudine absoluta. Sed conueniens modus est, vt illi cui præmium præparatur detur certitudo conditionata. hoc est quod perueniet, nisi ex seipso deficiat, & talis certitudo vnicuique prædestinatio per virtutem spei infunditur.
3 Ad tertium dicendum, quod hoc non potest alicui per certitudinem esse notum vtrum sit in statu merẽdi, quamuis ex aliquibus coniecturis hoc possit probabiliter existimare. habitus enim nunquam cognoscitur, nisi per actus. Actus autem virtutum gratuitarum maximam similitudinem habent cum actibus virtutum acquisitarum, vt non possit de facili per huiusmodi actus de gratia certitudo haberi, nisi forte ex reuelatione certificetur aliquis ex speciali priuilegio. Et præterea in pugna seculari ille qui est à duce exercitus ad pugnã ascriptus non certificatur de præmio, nisi conditionaliter, quia non coronabitur, nisi qui legitime certauerit.

Num sanctorũ precibus prædestinatio iuuari possit.

ARTIC. VI.

SExto quæritur. vtrum prædestinatio possit iuuari pre- *Primum.*
cibus sanctorum. Et videtur quod non. quia eiusdem est adiuuari & impediri. sed prędestinatio non potest impediri aliquo. ergo nec adiuuari. Præterea, illud quo posito vel 2
remoto nihilominus alterum habet suum effectum non iuuat ipsum, sed prædestinatio oportet quod suum effectum habeat cum falli non possit siue oratio fiat siue non. ergo prædestinatio orationibus non iuuatur. Præterea, 3
nullum æternum prędeeditur ab aliquo tẽporali, sed oratio est temporalis, prędestinatio autem est ęterna. ergo prędestinationem oratio prędecedere nõ potest, & ita nec adiuuare. Præterea, membra corporis mystici gerunt in se 4
similitudinem membrorum corporis naturalis. vt patet 1. Cor. 12. Sed vnum membrũ in corpore naturali non acquirit perfectionem sibi debitam, nec suam per alterum. ergo nec in corpore mystico, sed membra corporis mystici maximè perficiuntur per prędestinationis effectus. ergo vnus homo non iuuatus ad effectus prędestinationis cõsequendos precibus alterius.

SED CONTRA est quod dicitur Gene. 25. quòd *Contra.1.*
Isaac rogauit dominũ pro Rebecca vxore sua &c. & dedit conceptum Rebeccę, & ex illo cõceptu natus est Iacob qui ab ęterno prędestinatus fuerat, nec vnquam fuisset prędestinatio impleta nisi natus fuisset. ergo oratione Isaac est impętratum. ergo orationibus prędestinatio iuuatur.

Præterea, in quodam sermone de conuersione sancti 2
Pauli, quasi legitur ex persona domini dicẽtis ad Paulum, nisi Stephanus seruus meus orasset pro te, disposui in mẽte mea perdere te. ergo oratio Stephani Paulum à reprobatione liberauit. ergo & per eam est prædestinatus, & sic idẽ quod prius. Præterea, aliquis potest alij mereri primã 3
gratiam. ergo eadem ratione & finalem. sed quicunq; gratiã finalẽ habet est prędestinatus. ergo aliquis potest iuuari precibus alterius ad hoc quòd sit prędestinatus. Præterea, 4
Grego. orauit pro Traiano & eum ab inferno liberauit, vt Damascẽ narrat in quodam sermone de mortuis, & ita videtur quod liberatus sit à societate reproborum orationibus Greg. & si idem quod prius. Præterea, membra cor- 5
poris mystici sunt similia membris corporis naturalis, sed membrum vnum iuuatur per alterum in corpore naturali. ergo etiam in corpore mystico, & sit idem quod prius.

CONCLVSIO.

Sanctorum precibus ac piis operibus diuina nunquam mutatur prædestinatio, sed his iuuamur ad prædestinationis effectum consequendum.

RESP. RESPONDEO dicendum, quod prædestinationem iuuari precibus sanctorũ dupliciter potest intelligi. videlicet vno modo, quod rationes sanctorum iuuent ad hoc, quod aliquis prædestinetur: & hoc non potest esse verum, neq; de orationibus secundũ quod in propria natura existunt, quia temporales sunt, prædestinatio autem æterna: neque etiam secundum quod existunt in præscientia Dei, quia præscientia meritorum vel propriorum vel aliorum non est causa prædestinationis, vt supra dictum est. Alio modo potest intelligi prædestinationem precibus sanctorum posse iuuari, quod oratio iuuet ad consequendum prædestinationis effectũ, sicut aliquis iuuatur instrumento, quo suum opus perficit, & sic est inquisitio de hac quæst. ab omnibus, qui Dei prouidentiam circa res humanas posuerunt, sed diuersimodè est ab eis determinatum. Quidam enim attendẽtes immobilitatem diuinæ ordinationis posuerũt, quod oratio vel sacrificium vel huiusmodi in nullo prodesse potest. Et hęc dicitur fuisse Epicureorum opinio, qui omnia immobiliter venire dicebãt, ex dispositione superiorum corporum, quæ Deos nominabant. Alij autem dicebant quod secundum hoc sacrificia & orationes valent, quia per huiusmodi mutatur præordinatio eorum, ad quos pertinet disponere de actibus humanis. Et hæc dicitur fuisse opinio Stoicorum, qui ponebant res omnes regi quibusdam spiritibus, quos Deos vocabant & cum ab eis esset prædiffinitum orationibus & sacrificiis poterat obtineri, quod talis definitio mutaretur placatis Deorum animis, vt dicebant & in istam sententiam quasi videtur incidisse Auicen. qui in fine suæ Metaphysicorum ponit

ponit quod omnia, quæ aguntur in rebus humanis, quorum principium est voluntas humana: reducuntur in animarum cœlestium voluntates. Ponit enim corpora cœlestia esse animata: & sicut corpus cœleste habet influentiam super corpus humanum, ita animæ cœlestes secũdum eum habent influentiã super animas humanas, & quod ad imaginationem earum sequuntur omnia, quę in his inferioribus eueniunt. Et ideo sacrificia & orationes valent secundum eum ad hoc, vt huiusmodi animæ concipiant ea, quæ nobis volumꝰ euenire. Sed istæ positiones à fide sunt alienæ, eo quod prima positio tollit libertatem arbitrij. Secunda autem tollit prædestinationis certitudinem. Et ideo est aliter dicendũ, scilicet quod prędestinatio diuina nũquam mutatur, sed tamen orationes & alia opera bona valent ad consequendum prædestinationis effectum. In quolibet eñ ordine causarum attendendus est non solum ordo primæ causæ ad effectum, sed etiam ordo secundæ causæ ad effectum, & ordo etiam causæ primæ ad secundam, quia causa secunda non ordinatur ad effectum, nisi ex ordinatione causæ primę. Causa autem prima dat secundæ quòd influat super causatum suum, vt patet in lib. de Causis. Dico igitur quod prædestinationis effectus est salus humana, quæ à Deo procedit sicut à causa prima, sed eius possunt esse mul
tæ causæ aliæ proximę quasi instrumentales, quæ sunt ordinatæ à diuina prædestinatione ad salutem humanam, sicut instrumenta applicantur ab artifice ad effectum artis explendum, vnde sicut prędestinationis diuinę est effectus quod istæ saluentur, ita & quòd per rationes tales vel merita talia saluetur. Et hoc etiam Gregorius dicit in primo lib. Dial. quod ea, quæ Sancti viri orando efficiunt, ita prædestinata sunt, vt precibus obtineãtur. propter quod, vt dicit Boëtius in lib. 5. de Consol. Preces cum rectæ sunt, ineffi-
Ad primũ. caces esse non possunt.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod nihil est quod ordinem prædestinationis possit infringere, & ideo impediri non potest, sed multa sunt quæ ordini prædestinationis subiacent, vt ęstas mediæ, & ista sunt, quæ dicun-
2 tur iuuare prædestinationem modo prædicto. Ad secundum dicendum, quo dex quo prescitum est quod talis orationibus talibus saluetur, nõ possunt orationes remoueri, nisi prædestinatione remota, sicut nec salus humana quæ
3 est prædestinationis effectus. Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit quod oratio non iuuet prædesti-
4 nationem quasi causa. & hoc concedendum est. Ad quartum dicendum, quod effectus prædestinationis, qui sunt gratia & gloria, non se habent per modum perfectionis primæ, sed per modum perfectionis secundæ, membra autem corporis naturalis, quamuis non iuuentur abinuicem in perfectionibus primis consequendis, iuuantur tamen adinuicem, quantum ad perfectiones secundas: & est etiam aliquod membrum in corpore, quod primo formatum iuuat ad formationem aliorum membrorum, scilicet cor. vnde ratio procedit ex falso.

Ad primũ in contrarium. PRIMVM autem in cõtrarium concedimus. Ad secundum dicendum, quod Paulus nunquam fuit reprobatus secundum dispositionem diuini consilij, quod est
2 immutabile: sed solum secundum dispositionem diuinæ sententiæ, quę accipitur secundum inferiores causas, quę quandoque mutantur. vnde non sequitur quod ratio fuerit causa prædestinationis, sed quod iuuerit solum ad prę-
3 destinationis effectũ. Ad tertium dicẽdum, quod quamuis prædestinatio & finalis gratia conuertantur, non tamen oportet quod quicquid est causa gratiæ finalis quocunque modo sit etiam causa prædestinationis: sicut patet ex præ-
4 dictis. Ad quartum dicendum, quod quamuis Troianus esset in loco reproborum, non tamen erat simpliciter reprobatus. Prædestinatum enim erat quod precibus Grego.
5 saluaretur. Quintum concedimus.

QVAESTIO SEPTIMA.

DE LIBRO VITAE, in octo articulos diuisa.

Primo enim quæritur, Num liber vitę sit aliquid creatum
2 Num liber dicatur in diuinis personaliter vel essentialiter.
3 Num liber vitę approprietur filio.
4 Num liber vitæ idem sit quod prędestinatio.
5 Num liber vitę dicatur respectu vitę increatę.
6 Num liber vitę respectu vitę in creaturis dicatur.
7 Num liber vitę dicatur simpliciter respectu vitæ gratię.
8 Num sicut dicitur liber vitę posit dici etiam liber mortis.

Num liber vitæ sit aliquid creatum.

ARTICVLVS I.



VAESTIO est libro vitę. Et primo quęritur. vtrum liber vitę sit alsquid creatum. Et videtur quod sic: quia Apoca. 20. super illud. Alius liber apertus est, qui est liber vitę. dicit glo. prima. Christus qui tunc apparebit potens & suis dabit vitam: sed Christus in iudicio in forma humana erit, quę non est aliquid increatum: ergo liber vitę nihil increatum dicit. Præterea, Gregorius in Moralibus dicit 2
quod liber vitæ dicitur ipse iudex venturus, quia quisquis eum viderit mox cuncta quæ fecit ad memoriã reuocabit: sed Christo datum est iudicium secũdum humanam naturam, vt patet Ioan. 5. potestatem dedit ei iudicium facere, quia filius hominis est. ergo Christus secũdum humanam naturam est liber vitæ: & sic idem quod prius. Præterea, 3
liber dicitur ex hoc quod est receptiuus scripturæ, sed receptiuum dicitur aliquid ex potentia materiali quæ in Deo esse non potest. ergo liber vitæ non dicitur aliquid increatum. Præterea liber cum importet quandam collectio- 4
nem designat distinctionem & differentiam: sed in natura increata quæ est simplicissima nulla diuersitas inuenitur. igitur liber ibi dici non potest. Præterea, in quolibet libro 5
differt scriptura libri ab ipso libro. Scriptura autem libri dicuntur figuræ quibus cognoscimus, quæ in libro scripta sunt & leguntur. Ideæ autem quibus Deus rex cognoscit non sunt aliud quam diuina essentia. ergo ipsa natura increata liber dici non potest. Sed dicendum, quod quamuis in natura diuina non sit aliqua realis differentia, est tamen ibi aliqua differentia secundum rationem. Sed contra, 6
quod est secũdum rationem solum est in intellectu nostro tantum. Si igitur differentia quam liber requirit est solum secundum rationem, oportet quod si tantum in intellectu nostro liber vitæ, & ita non erit quid increatum. Præ- 7
terea, liber vitæ videtur esse cognitio diuina de saluandis. Cognitio autem saluandorum sub scientia visionis continetur. cũ enim anima Christi omnia in verbo videat, quæ Deus cognoscit scientia visionis: videtur etiam quod numerum electorum cognoscat & omnes electos. ergo anima Christi liber vitæ dici potest, & sic est aliquid creatum.

Præterea, Ecclesiast. 23. dicitur. Hæc omnia liber vitæ. 8
glosa prima. nouum & vetus Testamentum. sed hæc sunt quid creatum. ergo liber vitæ dicitur quid creatũ. Præ- 9
terea, liber videtur ex eo dici quod in eo est aliquid scriptum, scriptura autem aliquam difformitatem requirit. vnde & intellectus noster in sui principio propter sui puritatem comparatur tabulæ in qua nihil est scriptum, sed diuina natura multo est purior & simplicior, quam intellectus noster. ego non potest dici liber. Præterea, liber 10
est ad hoc quod in eo legatur: sed non potest dici, quod diuina naturæ sit liber, quia ipse in seipso legat, vt per Aug. patet, qui dicit. quod non dicitur ideo liber vitæ, quia aliquid in seipso legat ad hoc, quod cognoscat in se quæ prius nescivit: similiter nec potest dici liber, quia alius in eo legat. Nullus enim potest legere aliquid nisi vbi inuenitur aliqua difformitas, sicut in charta non scripta nihil legitur propter sui vniformitatem. ergo diuina natura increata liber dici non potest. Præterea, à libro non acci- 11
pitur cognitio de rebus tanquam à causa rerum, sed tanquam à signo, sed in Deo accipitur scientia de rebus non quasi à signo, sed quasi à causa. ergo liber vitæ diuina cognitio dici non potest. Præterea, nihil est signum sui- 12
ipsius, liber autem est signum ipsius veritatis. Cum ergo Deus sit ipsa veritas, non potest ipsemet liber dici. Præ- 13
terea, alio modo est scientiæ principium liber quam magister, sed omnis sapientia dicitur esse à Deo, tanquam à magistro. non ergo quasi à libro. Præterea, alio modo 14
præsentatur res in speculo quam in libro. sed Deus dicitur

Universidad de Deusto
Biblioteca

speculũ Sapien. septimo. propter hoc quod res omnes repræsentãtur in ipso. ergo non debet dici liber. Præterea, ab vno libro originali etiamqui transcribũtur libri dicuntur, sed mentes humanæ & angelicæ quodãmodo transcribuntur à mente diuina dum ab ea cognitionem de rebus accipiunt, sit ergo mens diuina liber vitæ dicitur, & mẽtes creatæ libri debent dici, & sic liber vitæ non semper dicit
16 quod increatum. Præterea, liber vitæ videtur importare repræsentationem vitæ & quãdam causalitatem ad vitam, sed hoc totum conuenit Christo secundum quod homo, quia etiam in ipso sicut in exemplari repræsentatur omnis vita gratiæ & gloriæ, vt dictum est Moy. Exod. vigesimoquinto. Vade & fac omnia secundum exemplar quod tibi in monte monstratũ est. similiter ipse nobis vitam promeruit. ergo ipse secundũ quod homo potest dici liber vitæ.

Contra. SED CONTRÀ est quod dicit Augustinus in 20. de Ciuitate Dei. vis quædam intelligenda est diuina, qua fiet vt cuiq; opera sua vel bona vel mala ad memoriam reuocentur, quæ nimirum vis diuina libri nomẽ accepit, sed vis diuina est quid increatũ. ergo liber vitæ dicit quid in-
2 creatum. Præterea, Aug. in eodem dicit quod liber vitæ est præscientia diuina, quæ falli non potest, sed præscientia est quid increatum. igitur &c.

CONCLVSIO.

Liber vitę quo omnes, qui ad ęternam vitam vocati scripti sunt, aliquid increatum esse oportet, at liber, quo spiritualis vita auditui seu visui repræsentatur, aliquid creatum est.

RESP. RESPONDEO dicendũ, quòd liber in diuinis non potest dici nisi metaphoricè, vt ipsa repręsentatio vitę liber vitæ dicatur. Et ad hoc sciendum quod vita dupliciter repræsentari potest. Vno modo ipsa vita secundum se. Alio modo secundum quod ab aliquibus participabilis est. vita autem secundum seipsam repræsentari potest dupliciter. Vno modo, per modum doctrinæ, quæ quidem repræsentatio maxime pertinet ad auditum, qui est maxime sensus disciplinæ, vt dicitur in principio de Sensu & sensato. Et hoc modo liber vitæ dicitur in quo continetur doctrina de vita consequenda: & sic Nouum & Vetus testamentum liber vitæ dicuntur. Alio modo per modũ exemplaris, & hæc quidem repræsentatio pertinet ad visum. Et sic liber vitę dicitur ipse Christus, quia in eo sicut in exemplari possumus aspicere qualiter sit viuendum, vt perueniamus ad vitam æternam. Sic autem nunc non agimus de libro vitæ, sed secundum quod liber vitę dicitur repræsentatio eorum, qui ad vitam perueniẽt, qui dicuntur in libro vitæ conscripti secundum quandam similitudinem ad res humanas. In qualibet enim multitudine, quę prouidentia regitur alicuius gubernantis, ad multitudinem illam nullus admittitur, nisi secundum gubernãtis ordinationem: & ideo illi, qui debent admitti ad collegium multitudinis, conscribuntur quasi illius multitudinis consortes, & ex illa conscriptione dirigitur princeps multitudinis in admittendis vel excludendis ad consortium illius multitudinis sibi subiectæ. Multitudo autem, quæ conuenientissimo modo gubernatur, est collegium Ecclesię triumphantis, quę ciuitas Dei vocatur in scripturis. Et ideo conscriptio illorũ qui ad illam societatem sunt admittendi siue repræsentatio, liber vitæ dicitur quod patet ex modo loquẽdi in scripturis, dicitur enim Luc. decimo, Gaudete quia nomina vestra scripta sunt in cœlis, id est in libro vitę. Et Esa. quarto. Sanctus vocabitur omnis qui scriptus fuerit in vita in Hierusalem. Heb. duodecimo. accessistis ad montem Syon & ciuitatem Dei viuentis Hierusalem cœlestem, & multorum milium angelorum frequentiam, & Ecclesiam primitiuorum qui cõscripti sunt in cœlis. oportet igitur, vt similitudinem sequamur, vt ex hac conscriptione dirigatur ad vitam conferẽdam ille qui tali multitudini præest, quod soli Deo conuenit. Ipse autem non dirigitur ab aliquo creato, cum sit regula à nullo extrinseco directa. vnde liber vitæ, secundum quod nunc de eo loquimur aliquid increatum dicit.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo & secundum patet responsio
2 ex dictis. loquitur enim glo. & auctoritas Grego. de libro vitæ secundum aliam acceptionem: secundum quam dicitur exemplar viuẽdi, quo inspecto quilibet scire poterit in quo exẽplari concordauerit, & in quo discordauerit. Ad 3
tertium dicendum, quod in illis quæ translatiuè dicuntur de Deo, hoc est generaliter obseruandum, quod secundum nullam imperfectionem in diuinam prædicationem assumantur, & ideo auferendũ est quicquid ad materialitatem *Hæc sunt*
vel priuationem vel temporalitatem pertinet, quod autem *consideranda pro omnibus attributorũ translatione.*
sit liber acceptiuus alicuius extraneæ impressionis conuenit libro inquantum est temporalis & de nouo conscriptus, & secundum hoc in diuinam prædicationem non venit. Ad quartum dicendum, quod de ratione libri est 4
quod importat differentiam eorum quæ cognoscuntur per librum, quia per vnum librum multorum cognitio traditur. Sed quod oporteat ad multorum cognitionem tradendam in ipso libro esse diuersitatẽ hoc est ex defectu libri. Multo enim esset liber perfectior si per vnũ quoddã posset omnia edocere quæ per multa edisserit. vnde cum in Deo sit summa perfectio, ipse talis liber est, qui multa de- 5
monstrat per id quod est maximè vnum. Ad quintum dicendũ, quod hoc est ex defectu libri materialis quod literæ in eo scriptæ differunt à charta in qua scribuntur. hoc enim ad eius compositionem pertinet, ex qua contingit vt habens non sit, id quod habetur. Et ideo in Deo huiusmodi rationes rerum non differunt ab essentia eius secun- 6
dum rem, sed secundum rationem tantum. Ad sextum dicendum, quod quamuis diuersitas inter scripturam & id in quod scribitur sit in ratione tantum, tamen repręsentatio quæ complet rationem libri non est tantum in ratione nostra, sed in Deo, & ideo liber vitæ secundum rem est in Deo. Ad septimum dicendum, quòd liber vitæ, vt 7
dictum est habet dirigere Deũ qui dat vitam in hoc quod vitam det, quamuis autem anima Christi habeat in se cognitionem omnium saluandorum, tamen ex hac cognitione non dirigitur Deus, sed ex cognitione increata, quæ est ipse. vnde scientia animæ Christi non potest dici liber vitæ secundum quod de eo his loquimur. Ad octauum patet 8
responsio ex dictis. Ad nonum dicẽdum, quod quamuis 9
in Deo, nulla sit diuersitas sed summa puritas, tamen comparatur lib. scripto, & non tabulæ non scriptæ, sicut intellectus noster. Intellectus enim noster secundum hoc comparatur tabulæ rasæ, quod est in potentia ad omnes formas intelligibiles & nulla earum sit in actu, sed in intellectu diuino sunt omnes formæ rerum in actu, & omnes in eo sunt vnũ, & ideo cum vniformitate stat ibi ratio scripturæ. Ad decimum dicendum, quod in libro vitæ & 10
ipse Deus legit, & alij legere possunt, secundum quod eis datur, nec Augustinus remouere intendit quin Deus in libro vitæ legat, sed quia hoc modo non legit, vt cognoscat, quæ prius nesciuit. Alij etiam in eo legere possunt, quamuis sit vniformis per totum, inquantum secundum vnum, 11
& idem est ratio diuersorum. Ad vndecimum dicendum, quòd similitudo rei est duplex. vna est quæ est exemplaris, & hæc est causa rei. Alia quæ est exemplata, & hæc est effectus & signum rei, liber autem conformatur apud nos scięti æ nostræ quæ est causata à rebus, & ideo ab eo accipitur cognitio de rebus, nõ sicut à causa, sed sicut à signo, sed scientia Dei est causa rerum, continens rerum similitudines exemplare, & ideo à libro Vitæ accipitur scientia, sicut à causa, & non sicut à signo. Ad duodecimum dicen- 12
dum, quod liber vitę & est ipsa veritas increata, & est similitudo veritatis creatæ, sicut liber creatus est signũ veritatis. Ad decimumtertium dicendum, quod in Deo exem- 13
plaris causa & efficiẽs incidunt in idẽ. Et ideo ex hoc quòd est causa exemplaris potest dici liber. ex hoc autem quod est efficiens causa sapientiæ potest dici magister. Ad de- 14
cimumquartũ dicendũ, quòd repræsentatio speculi in hoc differt à repræsentatione libri, quòd repręsentatio speculi immediatè refertur ad res, sed liber mediante cognitione. Cõtinẽtur enim in lib. Figurę quę sunt signa vocũ, quę sunt signa intellectuũ, quæ sunt similitudines rerum. In speculo autem ipse formę rerum resultant. In Deo autem resultant vtroque modo rerum species inquantũ ipse cognoscit res, & cognoscit se cognoscere eas, & ideo ratio speculi, & ratio libri ibi inueniũtur. Ad decimũquintũ dicendũ, quòd 15
etiam mẽtes sanctorũ libri dici possunt, vt patet Apoc. 20. Libri aperti sunt, quod Aug. exponit de conscięntiis iustorum. non possunt tamen dici libri vitæ per modũ prius dictum, vt ex dictis pater. Ad decimũsextũ dicendum, quòd 16
licet Christus secundũ quòd homo sit exẽplar & causa vitę aliquo modo, non tamen secundũ quòd homo est causa vitæ gloriæ per auctoritatem, nec est exemplar Deum dirigens ad dandum vitam: vnde secundum quod homo non potest dici liber vitæ.

Num liber vitæ dicatur in diuinis personaliter vel essentialiter.

ARTIC. II.

Primum. SEcundo quæritur. vtrũ liber vitæ dicatur essentialiter vel personaliter in diuinis. Et videtur quod personaliter. In Psal. enim dicitur. In capite libri &c. glosa. Apud patrem qui est caput mei. sed nihil habet caput in diuinis, nisi quod habet principium: quod autẽ habet principium personaliter dicitur in diuinis. ergo liber vitæ dicitur per-
2 sonaliter. Præterea, sicut verbum dicit notitiam ex alio procedentem, ita & liber, quia scriptura libri à scriptore procedit, sed verbũ ratione prædicta dicitur personaliter in diuinis. ergo & liber vitę. Sed dicendum, quod verbum importat processum realem: liber autem processionem ra-
3 tionis tantum. Sed contra nos non possumus nominare Deũ nisi ex his quæ apud nos sunt, sed sicut apud nos verbum à prolatore procedit realiter & distinctum ab eo: ita & liber à scriptore. ergo eadem ratione vtrunque importabit in diuinis distinctionẽ realem. Præterea, verbum
4 vocis magis distat à dicente quam verbum cordis: & adhuc magis verbum scripturæ quod significat verbum vocis. si ergo verbum diuinum quod sumitur ad similitudinẽ verbi cordis, vt Augustinus dicit realiter distinguitur à di-
5 cente: multo magis liber qui scripturam importat. Præterea, illud quod attribuitur alicui: oportet quod ei conueniat secundum omnia quæ sunt de ratione ipsius: sed de ratione libri nõ solum est quod aliquid representet, sed etiã quod ab aliquo scribatur. ergo in diuinis accipitur nomen libri secũdum quod est ab alio, & sic personaliter dicitur.
6 Præterea sicut de ratione libri est quod legatur: ita quod scribatur, sed secundum quod scribitur est ab alio, secundum quod legitur est ad alium. ergo de ratione libri est
7 quod sit aliũ & ab alio: & sic personaliter dicitur. Præterea, liber vitæ dicitur notitiam expressam ab alio. sed quod exprimitur ab alio, oritur ab eo. ergo liber vitæ importat relationem originis, & sic dicitur personaliter.

Contra. SED CONTRA est quod liber vitæ est ipsa diuina prædestinatio vt Augustinus dicit in libro de Ciuitate Dei. Et vt habetur in glosa. Apoc. 20. sed prædestinatio dicitur essentialiter, & nunquam personaliter. ergo & liber vitæ.

CONCLVSIO.

Liber vitæ in diuina transumptus, vt repræsentationem eorum qui in ipso scribuntur, importat, non personaliter sed essentialiter in diuinis dicitur.

RESP. RESPONDEO dicendum, quod quidam dixerũt, quod liber vitæ quandoq; dicitur personaliter, quandoque essentialiter. secundum enim quod transfertur in diuina ex ratione scripturæ dicitur personaliter; & secundum hoc importat originẽ ab alio. liber enim non nisi ab alio scribitur. secundum autem quod importat repræsentationẽ eorũ quæ in libro scribuntur dicitur essentialiter. Sed ista distinctio non videtur rationabilis. quia nomen aliquod dictũ de Deo non dicitur personaliter nisi de sui ratione originem relationis importet secundũ hoc, quod in diuinam prædicationem venit. In his autem quæ translatiuè dicuntur, non accipitur Metaphora. secundum quãcunque similitudinem: sed secundum conuenientiam in illo, quod est de propria ratione rei, cuius nomen trãsfertur: sicut nomen leonis in Deo non transfertur propter conuenientiam, quæ est in sensibilitate: sed propter conuenientiam in aliqua proprietate leonis. vnde & liber vitæ non transfertur ad diuina secũdum id quod est commune omni artificiato, sed secũdum id quod est proprium libri inquãtum liber. Procedere autẽ à scriptore conuenit non li. inquantum est liber, sed inquantum est artificiatum sic enim & domus est ab artifice, & cultellus à fabro. Sed repræsentatio eorum, quæ scribũtur in lib. est de propria ratione libri inquantũ huiusmodi. vnde tali repræsentatione manente etiam si ab alio scriptus non esset: esset quidem liber, seu non esset artificiatus: vnde patet quod liber non transumitur ad diuina, ex hoc quod ab alio scribitur sed ex hoc quod repræsentat ea quæ scribũtur in libro. Et ideo cum repræsentatio sit cõmunis toti trinitati, liber in diuinis non dicitur personaliter: sed essentialiter tantum.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendum, quod ea, quæ in diuinis essentialiter dicuntur aliquando pro personis suppo nunt. vnde hoc nomen Deus quandoq; supponit pro persona patris, quandoque pro persona filij, vt cum dicitur Deus generans, vel Deus genitus. Et ita etiam liber quãuis essentialiter dicatur, tamen potest supponere pro persona filij. & secundum hoc dicitur habere caput vel principium in diuinis. Ad secundum dicendum, q; verbum 2
secundum suam rationem qua in diuinis dicitur importat originem ex alio, vt in quæst. de verbo dictum est: liber autem non importat originem ex sua ratione, secũdum quã ad diuina transfertur. & ideo non est simile. Ad tertium 3
dicendum, quod quamuis liber apud nos realiter procedat à scriptore, sicut verbum à prolatore, tamẽ ista processio nõ importatur in nomine libri, sicut importatur in nomine verbi. non enim plus importatur in noĩe libri processus à scriptore, quã in nomine domus processio ab ædificatore. Ad quartum dicendum, quod ratio illa proce- 4
deret, si de ratione libri esset verbum scriptum. hoc autem non est verum: vnde ratio non sequitur. Ad quintum di 5
cendum, quod ratio illa tenet in his quę proprie dicũtur. In his autem quæ Metaphorice dicuntur, sicut liber non oportet, quod conueniat eidem secundũ omnia prædicta quæ ei conueniũt proprie. aliàs oporteret quod Deus, qui dicitur leo Metaphoricè, haberet vngulas & pilos. Ad 6 & 7
sextum patet respõsio ex dictis. & similiter ad septimum.

Num liber vitæ approprietur filio.

ARTIC. III.

TErtio quæritur, vtrum liber vitæ approprietur filio. *Primum.*
Et videtur quod non. liber enim vitę ad vitam pertinet quæ attribuitur Spiritui sancto in scripturis. Ioã. 6. Spiritus est qui viuificat. ergo & liber vitæ Spiritui sancto appropriatur & non filio. Præterea, principiũ in vnoquo- 2
que potissimũ est. sed pater dicitur caput, siue principium libri, vt patet in Psal. In capite libri scriptum est de me. ergo patri appropriari debet nomen libri. Præterea, illud 3
in quo aliquid scribitur, habet proprie rationem libri, sed in memoria dicitur aliquid scribi. ergo memoria habet rationem libri: sed memoria appropriatur patri sicut intelligentia filio, & voluntas Spiritui sancto ergo liber vitæ dẽt patri appropriari. Præterea, caput libri pater est: sed in 4
capite libri, vt in Psal. habetur, scribitur de filio. ergo pater est liber fili, & sic patri debet appropriari.

SED CONTRA Augustinus dicit, quod liber vi- *Contra. 1.*
tæ est præscientia Dei, sed scientia filio appropriatur. 1. Corint. 1. Christum Dei virtutem & Dei sapientiam. ergo & liber vitæ filio appropriatur. Præterea, liber repręsentationem importat sicut speculum & imago & charac- 2
ter & figura, sed omnia ista filio appropriantur vel attribuuntur. ergo & liber vitæ filio appropriari debet.

CONCLVSIO.

Liber vitę, quamuis commune quippiam toti trinitati importet, ex ratione tamen notitiæ, appropriari filio potest inquantum assimilatur proprio filio.

RESP. RESPONDEO dicẽdum, quod appropriare nihil est aliud, quam commune trahere ad proprium. Illud autem, quod est commune toti trinitati, non potest trahi ad propriũ alicuius personæ, ex hoc quod magis vni personæ quam alij conueniat: hoc enim æqualitati personarum repugnaret. sed ex hoc quod id, quod est commune, maiorem habet similitudinem, ad id quod est proprium personæ vnius, quam cum proprio alterius: sicut bonitas habet quandam conuenientiam cum proprio Spiritu sancti, cum sit quidam amoris (est enim bonitas obiectum amoris) & similiter potentia appropriatur patri: quia potentia inquantum huiusmodi est quoddam principium: patri autem proprium est esse principium totius diuinitatis, & eadem ratione sapientia appropriatur filio: quia habet conuenientiam cum proprio eius, procedit enim filius à patre, vt verbum, quod nominat processionem intellectus. vnde cum liber vitæ ad notitiam pertineat filio appropriari debet.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicẽdum, quod quamuis vita
2 approprietur Spiritui sancto tamen vitæ cognitio appropriatur filio. hanc autẽ liber vitæ importat. Ad secundũ

Universidad de Deusto
Biblioteca

dicendum, quod pater dicitur caput libri, nō quia sibi ratio libri magis conueniat quam filio, sed quia filius cui appro
3 priatur liber vitę à patre oritur. Ad tertium dicendum, quod non est inconueniens aliquid appropriari diuersis personis ratione diuersa: sicut donum sapiętię appropriatur Spiritui sancto inquantum est donum. Omnis enim doni principium est amor, sed appropriatur filio inquantum est sapientia. Et similiter memoria appropriatur patri inquantum est principium intelligentię. Secūdum autem quod est quędam potentia cognitiua appropriatur filio, & hoc modo dicitur in memoria aliquid scribi: & sic memoria potest habere rationē libri, vnde & liber magis appro-
4 priatur filio, quam patri. Ad quartum dicendum, quod quamuis liber approprietur filio, tamen etiam cōuenit patri cum sit commune non proprium, & ideo non est inconueniens, si in patre aliquid scribi dicatur.

Num liber vitæ sit idem quod prædestinatio.

ARTIC. IIII.

Primum. QVarto queritur. vtrum liber vitę sit idem quod prędestinatio. Et videtur quod sic. Augusti. enim dicit quod liber vitæ est prædestinatio eorū quibus debetur vi-
2 ta æterna. Præterea, attributa diuina per effectus eorum cognoscimus: sed idem est effectus prædestinationis & libri vitæ scilicet finalis gratia & gloria. ergo idem est prædestinatio & liber vitę. Præterea, quicquid dicitur Me-
3 taphoricè in diuinis. oportet reduci ad aliquid dictū proprie: sed liber vitę dicitur Metaphoricè in diuinis. ergo oportet ad aliquid proprie dictum reduci: sed non potest ad aliquid magis proprie dictum, quam reduci ad prędestinationem. ergo idem quod prius.

Contra.1. SED CONTRA Liber dicitur ex eo quod in eo aliquid scribitur. sed ratio scripturę ad prædestinationem nō pertinet. ergo prędestinatio nō est idē quod liber vitę.
1 Præterea, libri de sui ratione nullam causalitatē importat respectu eorum ad quæ dicitur, prędestinatio autē importat. ergo non est idem prædestinatio cum libro vitæ.

CONCLVSIŌ.

Liber vitæ ac prædestinatio distinguuntur formaliter, inquantum liber vitæ, conscriptio est diuinæ prædestinationis.

RESP. RESPONDEO dicendum, quod sicut ex dictis patet: liber vitæ dicitur in diuinis ad similitudinem scripturæ, per quam princeps ciuitatis dirigitur in admittendis vel excludendis à ciuitatis suæ consortio: hæc autem scriptura inter duas operationes media inuenitur. Sequitur enim determinationem ipsius principiis, qui eligit eos, quos vult admittere ab his, quos excludit, & præcedit ipsam admissionem vel exclusionem. Scriptura autem prædicta non est nisi repræsentatio suæ prædestinationis. Ita etiam & liber vitæ nihil aliud est quā quædam conscriptio diuinæ prædestinationis in mente diuina. prædestinatio enim prædestinat eos, qui sunt ad vitam gloriæ admittendi. huiusmodi autem prędestinationis notitia semper apud Deum manet: & hoc quod est cognoscere se prædestinasse aliquos, est suam prædestinationem in eo esse scriptam, quasi in libro Vitæ. liber autem vitæ & prędestinatio formaliter loquendo non sunt idem, sed materialiter est liber vitæ ipsa prædestinatio: sicut dicimus, quod liber iste, materialiter loquendo, est doctrina Apostoli, quia doctrina Apostoli in eo conscripta continetur. Et hoc modo loquitur Augustinus cum dicit quod liber vitæ est prædestinatio.

1 & 2. VNDE patet responsio ad primum. Ad secundum dicendum, quod quamuis eundem effectum respiciant liber vitæ & prędestinatio, non tamen eodem modo, sed prædestinatio respicit illum effectum immediatè. liber autem vitæ mediante prædestinatione, sicut etiam in anima sunt rerum similitudines immediatè, sed in libro Conseri buntur signa vocum quæ sunt notæ passionum in anima,
3 & ita liber mediatè est signum rei. Ad tertium dicendum, quod liber vitæ ad aliquid proprie dictum in diuinis reducitur. hoc autem non est prædestinatio: sed prædestinationis cognitio: qua Deus aliquos se prædestinasse cognoscit. Ad ea quæ contra obiiciuntur non esset difficile respondere.

Num liber vitæ dicatur respectu vitæ increatæ.

ARTICVLVS. V.

Ad argu. in contrarium. QVinto quæritur, vtrum liber vitæ dicatur respectu vitæ increatæ. Et videtur qā sic, quia vt dicit Augusti. liber vitæ est notitia Dei, sed Deus sicut cognoscit vitā alienam, ita cognoscit suam. ergo liber vitæ respicit etiam vitam increatam. Præterea, liber vitæ est repræsentatio
2 vitæ, sed non vitæ creatæ. primum enim non repræsentat. secūdo sed econuerso. ergo liber vitæ est repræsentatiuus vitæ increatæ. Præterea, quod de pluribus dicitur de
3 vno per prius & de alio per posterius, dictum simpliciter intelligitur de eo de quo per prius dicitur, sed vita per prius de Deo dicitur, quam de creaturis, quia eius vita omnis vitæ est origo, vt ostendit Diony. de Diuinis nomi. 7. cap. ergo cū in libro vitæ, vita simpliciter nominetur debet intelligi de vita increata. Præterea, sicut liber repręsentationem importat ita & figura, maxime cum liber figuris quibusdam repræsenter, sed filius dicitur figura patris
4 Heb. 1. ergo & filius potest dici liber respectu vitæ patris.
Præterea, liber dicitur respectu eius quod in lib. scribitur, sed in lib. scribitur de filio. iuxta illud Psal. In capite libri scriptum est de me. vita autem filij est increata. ergo li
5 ber vitæ potest respicere vitam increatam. Præterea, nō
6 potest esse idem liber & cuius est liber respectu eiusdem, sed creata est liber respectu Dei. ergo Deus non potest dici liber respectu vitæ creatę. ergo restat quod liber vitę di
7 citur respectu vitæ increatæ. Præterea, sicut liber ad cognitionem pertinet ita & verbum, sed verbū per prius est ipsius diuinę essentię, quam creaturę. Pater enim dicendo se dicit omnem creaturā. ergo & liber vitæ per prius respicit vitam increatam. quam creatam.

Contra.1. SED CONTRA secundum Augusti. liber vitæ est
2 prædestinatio, prædestinatio autē non respicit nisi creaturas. ergo nec liber vitæ. Præterea, liber nō repræsentat aliquid nisi per aliqua figuras & similitudines, sed Deus non cognoscit seipsum per aliquas similitudines, sed per essentiam suam. ergo ipsæ non est liber respectu suiipsius.

CONCLVSIO.

Non dicitur liber vitæ respectu vitæ increatæ, sed creatæ, quam consequuntur ex alicuius collatione, qui in ipso scripti sunt.

RESP. RESPONDEO dicendum, quod sicut ex dictis patet, liber vitæ est quędam conscriptio, per quam dirigitur conferens vitam in vitæ collatione, secundum quod de aliquo præordinatum erat. Et ideo vita respectu cuius liber vitæ dicitur, duo habet. Vnum est, quod est acquisita per collationem alicuius. Aliud est, quia consequitur conscriptionem prædictam dirigentem in ipsam. Vtrumque autem deest vitæ increatæ: quia vita glorię non est in Deo per acquisitionem, sed per naturam: nec aliqua notitia vitā eius præcedit, sed ipsa Dei vita præcedit secundum modum intelligendi etiā ipsius notitiam. Vnde liber vitæ non potest dici respectu vitæ increatæ.

Ad primū. AD PRIMVM ergo dicendū, quod non quælibet notitia dicitur liber vitæ. sed illa quæ est de vita quam habituri sunt prędestinati, vt ex sequentibus verbis in auctoritate haberi potest. Ad secundū dicēdum, quod repręsentare aliquid est similitudinē eius continere. duplex autem est rei similitudo. Vna quę est factiua rei, sicut quę est in intellectu practico, & per modum huius similitudinis primum potest repręsentare secundum. Alia autem est similitudo accepta à re cuius est, & per hunc modum posterius repręsentat primum, & non econuerso. liber autem vitę non hoc modo, sed primo vitam repręsentat. Ad ter-
3 tium dicendum, quod aliquid simpliciter dictum intelligitur quandoq; de eo quod per posterius dicitur ratione alicuius adiuncti, sicut ens in alio intelligitur accidens, & similiter vita ratione eius quod adiūgitur, scilicet liber, intelligitur de vita creata, quę per posterius vita dicitur. Ad
4 quartum dicēdum, quod figura repręsentat id cuius est figura quodammodo, vt principium, eo quod figura & imago deducitur ab exemplari sicut à principio, sed liber vitę repręsentat vitam, vt principiatū ab ipso. Deo autem competit esse principiū filij qui est figura patris sed non cōpetit vitę eius quod aliquid sit ipsius principium, & ideo non
5 est simile de vita & figura. Ad quintum dicendum, quod illud

illud intelligitur de filio secundum humanam naturam.
6 Ad sextum dicēdum, quod causa repræsentat effectum, & econuerso. vt ex dictis patet, & secundum hoc Deus po
7 test dici liber creaturæ. & econuerso. Ad septimum dicendum, quod verbum nō significatur vt principium eius quod per verbum dicitur, sicut liber vitæ prout hic accipitur, & ideo non est simile.

Num liber vitæ, respectu vitæ in creaturis dicatur. Articulus 6.

Primum. SEXTO quæritur, vtrū liber vitæ dicatur respectu vitæ naturę in creaturis. Et videtur quod sic. quia sicut vita glorię repręsentatur in Dei notitia, ita & vita naturæ, sed Dei notitia dicitur liber vitæ respectu vitæ gloriæ: ergo etiam
2 debet dici respectu vitę naturæ. Præterea, diuina notitia continet omnia per modum vitæ, quia vt dicitur Ioan. 1. Quod factū est in ipso vita erat. ergo debet dici liber vitæ
3 respectu omnium & maxime viuētium. Præterea, sicut ex diuina prouidentia aliquis præordinatur ad vitam gloriæ: ita & ad vitam naturæ: sed notitia præordinationis ad vitam gloriæ dicitur liber vitæ, vt dictum est prius. ergo
4 & notitia præordinationis ad vitā naturę dici potest liber vitæ. Præterea, Apoca. 3. super illud. Non delebo nomina eorum de libro vitæ. dicit glosa. Liber vitæ est diuina notitia in qua constant omnia. ergo liber vitæ dicitur re-
5 spectu omnium, & ita etiam respectu vitæ naturæ. Præterea, liber vitæ est notitia quædam de vita gloriæ, sed nō
6 potest cognosci vita gloriæ nisi cognoscatur vita naturæ. ergo liber vitæ respicit vitam naturæ. Præterea, nomē vitæ translatum est à vita naturæ ad vitam gloriæ, sed verius dicitur aliquid de eo quod proprie dicitur quā de eo quod ad hoc transumitur. ergo liber vitæ magis respicit
7 vitam naturæ quam vitam gloriæ. Præterea, id quod est permanentius & communius est nobilius, sed vita naturæ est permanentior quam vita gloriæ vel gratiæ, & similiter communior, quia vita naturæ sequitur ad vitam gratię & gloriæ, sed non conuertitur. ergo vita naturæ est nobilior, quam vita gratiæ & glorię. ergo liber vitæ magis re-
Contra.1. spicit vitam naturæ, quam vitam gloriæ vel gratiæ.
SED CONTRA Liber vitæ est quodāmodo prædestinatio, vt patet per Augustinum, sed prædestinatio nō
2 est de vita naturæ. ergo nec liber vitæ. Præterea, liber vitæ est de illa vita quę immediatè à Deo datur, sed vita naturæ datur à Deo mediantibus causis naturalibus. ergo liber vitæ non est de vita naturæ.

CONCLVSIO.

Liber vitæ dicitur non vitæ naturalis, quæ cunctis communiter datur, sed vitæ illius dicitur, quæ secundum propositum Dei eligentis quibusdam datur, & quibusdam non datur.

RESP. RESPONDEO dicēdū, quod liber vitæ est quædā notitia dirigēs datorem vitæ in vitæ collatione, vt dictum est supra. In collatione autem aliqua non indigemus directione, nisi propter hoc quod oportet discernere eos quibus dandum est, ab eis quibus dandū non est. Vnde liber vitæ non est nisi respectu illius vitæ quæ cū electione datur. vita autem naturalis sicut & alia bona naturalia cōmuniter omnibus datur, secundū quod vnusquisq; est capax, & ideo respectu vitæ naturæ non est liber vitæ, sed solum respectu illius vitæ quæ secundum propositum Dei
Ad primū. eligentis quibusdam datur & quibusdam non datur.
AD PRIMVM ergo dicendum, quod quamuis vita naturæ repræsentetur in Dei notitia sicut & vita gloriæ, non tamē notitia vitæ naturæ habet rationem libri vitæ,
2 sicut notitia vitæ gloriæ ratione prædicta. Ad secūdum dicendū, quod liber vitæ nō dicitur liber vitæ, quia viuit, sed liber qui est de vita, ad quam aliqui secundum electio-
3 nem præordinātur, qui sunt conscripti in libro. Ad tertium dicendū, quod prouidentia Dei vitam aliquibus prouidet, vt debitum naturę ipsorū. sed vita gloriæ non prouidet nisi ex beneplacito suæ voluntatis, & ideo vitam naturæ dat omnibus qui capere possunt, non autem vitam gloriæ. & propter hoc nō est aliquis liber vitæ naturæ, si-
4 cut est vitæ gloriæ. Ad quartū dicēdum, quod glosa illa non est intelligenda hoc modo quod omnia constet, id est contineantur in libro vitæ, sed quia omnia quę in eo scriptur constat, id est firma sunt. Ad quintum dicēdum, 5
quod liber vitæ non solū importat notitiam respectu vitæ gloriæ, sed etiam quandam electionem. non autem respectu vitæ naturæ, vt dictum est. Ad sextum dicendum, q 6
vita gloriæ est minus nota nobis quā vita naturæ: & ideo ex vita naturæ deuenimus in cognitionem vitæ gloriæ, & similiter ex vita naturæ gloriæ vitam nominamus, quānis vita gloriæ plus habeat de ratione vitæ, sicut ex his quæ sunt apud nos nominamus Deum. vnde non oportet quod nomen vitæ intelligatur de vita naturæ quādo simpliciter profertur. Ad septimum dicendū, quod vita glorię quā- 7
tum est in se est permanentior, quam vita naturę: quia per vitam gloriæ vita naturæ stabilitur, sed per accidens vita naturæ est permanentior, quam vita gratiæ, inquantū scilicet est propinquior viuentium: cui secundū existentiam suam debetur vita naturæ: non autem vita glorię. commu nior autem est quodammodo vita naturę & quodammodo non. dicitur enim dupliciter aliquid cōmune. vno modo per consecutionem vel prædicationem, quādo scilicet aliquod vnum inuenitur in multis secūdum vnam rationem: & sic illud quod est communius, nō est nobilius, sed imperfectius, sicut animal homine, & hoc modo vita naturæ est communior quam gloriæ. Alio modo per modum causæ, sicut causa quæ vna numero manens ad plures effectus se extendit, & sic illud quod est communius, est nobilius, vt conseruatio ciuitatis quam conseruatio familiæ est nobilius. hoc autem modo vita naturæ non est communior quam vita gloriæ.

Non liber vitæ dicatur simpliciter respectu vitæ gratiæ. Arti. 7.

SEptimo quæritur, vtrum liber vitæ dicatur simpliciter respectu vitæ gratiæ. Et videtur quod sic. quia quod *Primum.* est in effectu nobilius inuenitur in causa, vt patet per Dionỹ. in libro de Diuinis nominibus. sed gloria est effectus gratię. ergo vita gratiæ est nobilior quā vita gloriæ. ergo liber vitæ principalius respicit vitā gratiæ quā vitam gloriæ. Præterea, liber vitæ est quędam prędestinationis cō scriptio, vt supra dictum est, sed prædestinatio est communiter præparatio gratiæ & gloriæ. ergo & liber vitæ vtrāque vitam communiter respicit. Præterea, per librū vi- 3
tæ aliqui designantur, vt ciues illius ciuitatis in qua est vita, sed sicut per vitam gloriæ aliqui efficiuntur ciues Hierusalem cœlestis, ita per vitam gratiæ aliquis efficitur ciuis ecclesiæ militantis. ergo liber vitæ respicit vitam gratiæ, sicut & gloriæ. Præterea, quod de pluribus dicitur 4
dictum simpliciter intelligitur de eo de quo per prius dicitur: sed vita gratiæ est prior vita glorię. ergo cum dicitur liber vitæ intelligitur de vita gratiæ.
SED CONTRA. Ille qui habet præsentē iustitiā, *Contra.1.* simpliciter habet vitam gratię. non autē dicitur simpliciter scriptus in libro vitæ, sed solū secūdum quid, id est secundum præsentē iustitiā. ergo liber vitę non respicit simpliciter vitā gratiæ. Præterea, finis est nobilior his quæ 2
sunt ad finē. sed vita gloriæ est finis gratiæ. ergo est nobilior. ergo simpliciter dicta vita intelligitur de vita glorię.

CONCLVSIO.

Liber vitæ dicitur, respectu vitæ gloriæ, non autem gratiæ simpliciter.

RESP. RESPONDEO dicendum, quod liber vitæ significat quandā conscriptionem alicuius ad vitam obtinendam, quasi quoddam præmium, & quasi possessionem quandam, ad quā huiusmodi homines consueuerunt conscribi. Illud autē proprie dicitur haberi, vt possessio, quod habetur ad nutum: & hoc est illud in quo nullū defectum patitur. Vnde Philosophus dicit in principio Meta. quod scientia, quæ est de Deo, non est humana possessio, sed diuina, quia solus Deus perfectè seipsum cognoscit. homo autem ad cognoscendum ipsum deficiens inuenitur. Et ideo tūc vita habetur, vt possessio quando per vitam omnis defectus vitę oppositus excluditur. Hoc autem facit vita gloriæ, in qua omnis mors & corporalis & spiritualis penitus absorbebitur, vt nec etiam remaneat potentia moriendi, non autem vita gratiæ. Et ideo liber vitę non respicit simpliciter vitam gratiæ, sed gloriæ tantum.
AD PRIMVM ergo dicendum, quod quędam cau- *Ad primū.* sæ sunt nobiliores his quorum sunt causę, scilicet efficiēs formalis

Universidad de Deusto
Biblioteca

formalis & finalis, & ideo quod est in talibus causis nobilius est in eis, quam in his quorum sunt causæ, sed materia est imperfectior eo cuius est causa: & ideo aliquid est in materia minus nobiliter, quã sit in materiato. in materia enim est incomplete & in potẽtia: & in materiato est actu. omnis autem dispositio quæ præparat subiectum ad aliquam formam vel perfectionem recipiendam reducitur ad causam materialem, & hoc modo gratia est causa gloriæ: & ita vita non est nobilius in gratia quam in gloria.

2 Ad secundum dicendum, quod prædestinatio non respicit gratiam nisi secundum quod ordinatur ad gloriam. Vnde esse prædestinatum non conuenit, nisi his qui habẽt
3 finalem gratiam, quam sequitur gloria. Ad tertium dicendum, quod quamuis illi qui habent vitam gratiæ, sint ciues Ecclesiæ militantis, tamen status Ecclesiæ militantis non est status in quo vita plenè habetur, cum adhuc remaneat potentia ad mortem, & ideo respectu huiusmodi non
4 dicitur liber vitæ. Ad quartum dicendum, quod quamuis vita gratiæ sit prior in via generationis, quam vita gloriæ: tamen vita gloriæ est prior secũdum viam perfectionis: vt finis his quæ sunt ad finem.

Num sicut dicitur liber vitæ, possit dici liber mortis. Articulus 8.

Primum. OCtauo quæritur. vtrum possit dici liber mortis, sicut dicitur liber vitæ. Et videtur quod sic. Luc. 10. super illud. Gaudete quia nomina vestra, dicit glosa. Si quis cœlestia siue terrestria gesserit per hoc quasi literis annotatus apud Dei memoriam æternaliter est affixus: sed sicut per opera cœlestia, quæ sunt opera iustitiæ, aliquis ordinatur ad vitam: ita per opera terrestria quæ sunt opera peccati ordinatur ad mortem. ergo sicut in Deo est cõscriptio ordinata ad vitã, ita est ibi conscriptio ordinata ad mortem. ergo sicut in Deo dicitur liber vitæ, ita & liber mortis.

2 Præterea, liber vitæ in Deo nõ ponitur nisi inquantum apud se conscriptos habet quos ad æterna præmia præparauit ad similitudinem eius, quod princeps terrenus conscriptos habet illos quos ad aliquas dignitates determinauit: sed sicut princeps ciuitatis habet descriptas dignitates & præmia: ita etiam pœnas & supplicia. ergo & similiter
3 apud Deum debet poni liber mortis. Præterea, sicut Deus cognoscit prædestinationem suam qua alios præparauit ad vitam, ita cognoscit reprobationem suã qua alios præparauit ad mortem: sed ipsa notitia, quam Deus habet de sua prædestinatione dicitur liber vitę, vt dictum est. ergo & notitia reprobationis debet dici liber mortis.

Contra. SED CONTRA, Secundum Dionysium in libro de Diuinis nominibus. in principio. de diuinis non est audendum aliquid dicere, nisi quod est per auctoritatem sacræ scripturæ introductum: sed liber mortis non inuenitur in scriptura dici de Deo, sicut liber vitæ. ergo non debemus ponere librum mortis.

CONCLVSIO.

Cum apud Deum bonorum, non autem malorum sit priuilegiata notitia, vitæ liber dicitur potius quam mortis.

RESP. RESPONDEO dicendum, quod de eo, quod in libro scriptum habetur, habet aliquis aliam notitiam præ aliis priuilegiatam. Vnde & respectu illorum scitorum a Deo liber dici debet de quibus aliquam specialem notitiam præ aliis habet. Est autem in Deo duplex cognitio, scilicet simplicis notitiæ, & scientia approbationis. Scientia simplicis notitiæ communis est omnibus bonis & malis, scientia autem approbationis est bonorum tantum. Et ideo boni habent aliquam priuilegiatam cognitionem in Deo præ aliis, ratione cuius in libro conscribi dicuntur. non autem mali, & ideo non dicitur liber mortis sicut dicitur liber vitæ.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicẽdum, quod quidam opera cœlestia exponunt de operibus cõtemplatiuæ, vitæ opera autem terrestria de operibus actiuæ. per vtraque autem aliquis cõscribitur ad vitam non ad mortem, & ita vtraque conscriptio ad librum vitæ pertinet & neutra ad librum mortis. Quidam vero per opera terrestria intelligũt opera peccati, per quæ quamuis aliquis per se loquendo ordinetur ad mortem, tamen per accidens aliquis ordinatur ad vitam inquantum aliquis post peccatum resurgit cautior & humilior. Vel potest dici & melius quod cum dicitur aliquid per alterum cognosci, hoc potest intelligi dupliciter. Vno modo vt præpositio designet causam cognitionis ex parte cognoscentis, & sic non potest intelligi in proposito, quia opera quæ quis facit bona vel mala nõ sunt causa neque diuinæ præscientiæ vel prædestinationis. neq; reprobationis æternæ. Alio modo vt designet causam ex parte cogniti, & sic intelligitur in proposito, dicitur enim aliquis esse annotatus apud Dei memoriam præ opera quę gessit: non quia huiusmodi opera sint causa quare Deus cognoscat, sed quia Deus cognoscit, quod propter huiusmodi opera aliquis habiturus est mortem vel vitam. vnde patet quod glosa illa non loquitur de cõscriptione vitę quę pertinet ad librum vitæ, quæ est ex parte Dei. Ad secundum 2
dicendum, quod aliqua conscribuntur in libro, vt perpetuo in notitia maneãt. Illi autem qui puniuntur per pœnas ipsas exterminãtur à notitia hominum, & ideo non conscribuntur, nisi forte ad tempus quousque eis pœna infligatur. Sed illi qui deputantur ad dignitates & præmia conscribuntur simpliciter, vt quasi in perpetua memoria habeantur. Ad tertium dicendum, quod de reprobis Deus non 3
habet notitiam priuilegiatam, sicut de prædestinatis, & ideo non est simile.

QVAESTIO OCTAVA.

DE COGNITIONE Angelorum, in xvij. articulos diuisa.

Primo enim quæritur, Num Angeli videant Deum per essentiam.

2 Num intellectus Angeli, vel hominis beati essentiam diuinam comprehendat.

3 Num Angelus ex propriis naturalibus ad videndum Deum per essentiam pertingere potuerit.

4 Num Angelus vidẽs Deũ per essentiã oĩa cognoscat.

5 Num visio rerum in verbo sit per aliquas similitudines in intellectu angelico existentes.

6 Num Angelus cognoscat seipsum.

7 Num vnus Angelus alium intelligat.

8 Num Angelus materialia cognoscat per aliquas formas, vel per essentiam sui cognoscentis.

9 Num formæ per quas Angeli cognoscunt res materiales sint innatæ, vel à rebus acceptæ.

10 Num Angeli superiores habeant cognitionem per formas magis vniuersales, quam inferiores.

11 Num Angelus singularia cognoscat.

12 Num Angeli futura cognoscant.

13 Num Angeli occulta cordium scire valeant.

14 Num Angeli simul multa cognoscant.

15 Nũ Angeli cognoscãt res discurrẽdo de vno in aliud.

16 Num in Angelis distingui debeat cognitio matutina & vespertina.

17 Num cognitio Angelica per matutinã vespertinam sufficienter distinguatur.

Num Angeli videant Deum per essentiam.

ARTICVLVS 1.

Primum. VAESTIO est de cognitione Angelorum. Et primo quæritur. vtrũ Angeli videant Deũ per essentiam. Et videtur quod non. dicitur enim Ioan. 1. Deum nemo vidit vnquam. super quo dicit Chrysost. Sed nec ipse dico cœlestes essentiæ scilicet ipsa Cherubin & Seraphin ipsum vt est. vnquam videre potuerunt, sed quicunq; videt Deum per essentiam videt ipsum, vt est. ergo Angelus non videt 2
Deum per essentiã. Præterea. Exod. 33. super illud. Loquebatur Dominus ad Moysem facie ad faciem, &c. dicit glo. substantiã Dei, nec hominum, nec Angelorum quisquam, sicut est, vnquã videre potuit: & sic idẽ quod prius. Præ- 3
terea, secundum Augustinum desiderium est rei non habite, sed Angeli desiderant in Deum respicere vt dicitur 1. Petri 2. ergo Deum per essentiam non videt. Præterea, Chrysostomus super Ioan. dicit. Ipsum quod est Deus nõ solum Prophetæ, sed nec Angeli nec Archangeli videre potuerunt, & sic idem quod prius, quia ipsum quod est Deus, est
5 essentia Dei. Præterea, omne quod videtur ab intellectu, per aliquã formã videtur: si ergo intellectus videt essentiam Dei: oportet quod per aliquã formam eã videat, sed nõ potest ipsam videre per ipsam diuinam essentiam, quia forma qua intellectus intelligit, facit eũ intellectum in actu, & sic est actus eius: & sic oportet quod ex ea & intellectu efficiatur vnum, quod non potest dici de diuina essentia quæ non potest venire, vt pars in constitutionem
6 alicuius. ergo oportet quod Angelus intelligẽs Deum videat eum mediãte aliqua alia forma, & sic non videt eum
7 per essentiam. Præterea, intellectus debet esse proportionatus intelligibili, cũ intelligibile sit perfectio intelligentis, sed nulla potest esse proportio inter essentiam diuinam & intellectum angelicum, quia in infinitum distant & talium nulla est proportio. ergo non potest Deum angelus per essentiã videre. Præterea, nullus assimilatur
8 alicui nisi secũdum similitudinem eius receptam in ipso, sed intellectus Angeli cognoscens Deum assimilatur ei, cum omnis cognitio sit per assimilationem. ergo oportet quod cognoscat eum per similitudinem & non per essentiam suam. Præterea, quicunque aliquid per essentiam
9 cognoscit, cognoscit de eo quid est. sed vt patet per Dionysium & Damascenum de Deo non potest sciri quid est, sed quid non est. ergo nullus intellectus potest videre Deum per essentiam. Præterea, sicut dicit Dionysius in Epistola ad Caium, in Deo tenebræ describũtur propter superabundantem eius claritatem, & propter hoc quod absconditur omni lumini, & occultatur omni cognitioni: sed cla-
10 ritas diuina non solum excedit intellectum nostrum sed etiam Angelorum: ergo eorum cognitioni claritas diuinæ essentiæ absconditur. Præterea, Dionysius sic arguit in primo capite de Diuinis nominibus. Omnis cognitio est existentium, sed Deus non est existens, sed superexistens. ergo non potest cognosci nisi supereſſentiali cogni-
11 tione, quæ est cognitio diuina. Præterea, sicut dicit Dionysius in Epistola ad Caium. Si quis videns Deum intelle xit quod vidit, non ipsum vidit, sed aliquid eorum quæ sunt eius. Ergo Deus per essentiam à nullo intellecto crea-
12 tu videri potest. Præterea, quanto visus est fortior, tanto aliquid magis remotum videri potest ab eo. ergo infinite distans videri nõ potest, nisi à visu infinitæ virtutis. sed essentia diuina in infinitũ distat ab omni intellectu creato. cum ergo omnis intellectus creatus sit finitę virtutis nullus intellectus creatus poterit videre Deũ per essentiam.
13 Præterea, ad cognitionẽ quãlibet requiritur iudiciũ, sed iudiciũ non est nisi superioris de inferiori. cũ ergo nullus intellectus sit superior diuina essentia, nullus intellectus
14 creatus Deũ per essentiã videre potest. Præterea, vt Boëtius dicit. iudicium est actus iudicantis. ergo iudicatum se habet ad iudicium vt passum: sed diuina essentia non potest se habere vt passum respectu alicuius intellectus creati. ergo intellectus creatus Deum per essentiam videre nõ
15 potest. Præterea, omne illud quod per essentiam videtur, intellectu attingitur: sed nullus potest attingere ad illud quod in infinitum distat ab ipso. ergo intellectus Angeli non potest videre essentiam Dei quę in infinitum distat ab eo.

Contra. SED CONTRA est quod dicitur Matthæi decimooctauo Angeli eorum semper vident faciem patris. fa- 1
ciem autem patris videre est videre essentiam ipsius. ergo Angeli vident Deum per essentiam. Præterea, Angeli 2
beati hoc modo vident Deum sicut nobis promittitur in statu beatitudinis: licet nos videbimus Deum per essentiam, vt patet per illud primæ Ioã tertię. Videbimus eum sicuti est. ergo & Angeli vident Deũ per essentiam. Præ- 3
terea, Angeli cognoscunt eum à quo facti sunt: sed ipsa essentia diuina est causa Angelorum. ergo essentiam diuinam vident. Præterea. omne quod videtur, videtur per 4
essentiam suam vel per similitudinem: sed in Deo non est aliud similitudo & essentia: quia quicquid est in Deo, Deus est. igitur cum Angeli Deum videant vident eum per es-
5 sentiam suam. Præterea, intellectus est fortior in cognoscendo, quam affectus in diligendo: vnde dicit Augustinus præcedit intellectus sequitur tardus aut nullus affectus, sed Angeli diligunt diuinam essentiam. ergo multo magis vident eam.

CONCLVSIO.

Angeli & quicunque beati, vident Deum per essentiam, & non per aliquam speciem ipsum repræsentantem.

RESP. RESPONDEO dicendum, quod circa hanc quæstionem quidam errauerunt dicentes Deum per essentiam à nullo vnquam intellectu creato videri posse attendentes distantiam, quæ est inter intellectum creatum & diuinam essentiam. Sed hęc positio sustineri non potest *Reprobæ.* cum sit hęretica. Cõstat enim, quod cuiusliber intellectualis creaturę beatitudo consistit in sua perfectissima operatione. Illud autem, quod est supremum in qualibet creatura rationali, est intellectus. Vnde oportet quod beatitudo cuiuslibet creaturæ rationalis in nobilissima visione intellectus cõsistat. nobilitas autem intellectiuę visionis est ex nobilitate intellecti: sicut etiã dicit Philosophus in decimo Ethico. quod perfectissima operatio visus, est visus bene dispositi ad pulcherrimum eorum, quæ cadũt sub visu. Si ergo creatura rationalis in sua perfectissima visione nõ peruenit ad videndum diuinam essentiam, beatitudo eius non esset ipse Deus, sed aliquid sub Deo, quod esse nõ potest: quia vltima perfectio cuiuslibet rei est quando pertingit ad suum principium. Ipse autem Deus omnes creaturas rationales immediatè condidit, vt fides nostra tenet. Vnde oportet secundum fidem, vt omnis creaturas rationalis, quę ad beatitudinem peruenit, Deum per essentiam videat. Sed oportet nũc considerare, & intelligere quis sit modus videndi Deum per essentiam. In omni siquidem visione oportet ponere aliquid, quo videns visum videat: & hoc est vel essentia ipsius visi, sicut eũ Deus cognoscit seipsum. vel aliqua similitudo eius, sicut homo videt lapidẽ. Et hoc ideo, quia ex intelligẽte & intelligibili oportet ali quo modo fieri in intelligendo vnũ. non autem potest dici quod essentia Dei videatur ab aliquo intellectu creato per aliquam similitudinẽ. In omni enim cognitione, quæ est per similitudinem, modus cognitionis est secundũ conuenientiã similitudinis ad illud, cuius est similitudo: & dico conuenientiam secundum repræsentationem, sicut species in anima conuenit cũ re, quæ est extra animam non secundum esse naturale. Et ideo si similitudo deficiat à repræsentatione speciei, non autem à repręsentatione generis, cognoscetur res illa secundum rationem generis, non secundum rationem speciei. Si autem deficiat etiam à repræsentatione generis, repręsentaret autem secundũ conuenientiam analogiæ tantum, tunc nec etiam secundũ rationem generis cognosceretur, sicut si cognosceretur substantia per similitudinem accidẽtis. Omnis autem similitudo diuinæ essentiæ in intellectu recepta non potest habere aliquam conueniẽtiam cum essentia diuina, nisi analogicè tantum. Et ideo cognitio quę esse per talem similitudinem, non esset ipsius Dei per essentiam, sed multo imperfectior, quam si cognosceretur substantia per similitudinem accidentis. Et ideo illi, qui dicebant quod Deus per essentiam non videtur. dicebant quod videbitur quidã fulgor diuinæ essentię, intelligentes per fulgorem illam similitudinem lucis increatæ, per quam Deũ videre ponebant deficientem, tamen à repræsentatione diuinæ essentiæ, sicut deficit lux recepta in pupilla à claritate quæ est in Sole. vnde non potest defigi acies videntis in ipsam Solis claritatem, sed videt inspiciens quosdã fulgores. Restat ergo vt illud, quo intellectus creatus Deũ per essentiam videt, sit essentia diuina. Non autem oportet quod ipsa diuina essentia fiat forma intellectus ipsius, sed quod se habeat ad ipsum vt forma: vt sicut ex forma, quæ est pars rei & materia efficitur vnum ens actu, ita licet dissimili modo, ex essentia diuina & intellectu creato fiat vnum in intelligẽdo dũ intellectus intelligit & essentia diuina per seipsam intelligitur. Qualiter autem essentia separata possit coniungi intellectui, vt forma sic ostendit Commen. in tertio de Anima. quandocunque in aliquo receptibili recipiuntur duo, quorum vnum est altero perfectius, proportio perfectioris ad minus perfectum est, sicut proportio formæ ad suum perfectibile: sicut lux est perfectio coloris quando ambo recipiuntur in Diaphano. Et ideo cum intellectus creatus qui inest substantię creatæ sit imperfectior diuina essentia in eo existente, comparabitur diuina essentia ad illum intellectum quodammodo, vt forma. Et huius exemplum aliquale in rebus naturalibus inueniri potest. Res enim per se subsistẽs non potest esse alicuius materiæ formæ

Universidad de Deusto
Biblioteca

ma, si in ea aliquid de materia inueniatur: sicut lapis non potest esse alicuius materiæ forma, sed res per se subsistēs: quæ materia caret, potest esse forma materiæ, sicut de anima patet. Et similiter quodammodo essentia diuina, quæ est actus purus, quamuis habeat esse distinctum omnino ab intellectu, efficitur tamen ei vt forma in intelligendo. Ideo dicit magister in secunda distinct. secundi sententiarum, quod vnio corporis ad animā rationalem est quoddam exemplum beatæ vnionis spiritus rationis ad Deum.

Ad primū. AD PRIMVM ergo dicēdum, quod cum dicitur, hoc videtur vt est, potest intelligi dupliciter. Vno modo vt modus quo res visa est, cadat sub visione. hoc est dictu, vt videatur in re visa ipse modus quo res est, & hoc modo Deus vt est ab angelis videtur & videbitur à beatis, quia videbunt essentiam eius habere illum modum quem habet, & sic intelligitur quod habetur primæ Ioan. tertię. Vi debimus eum sicuti est. Alio modo potest intelligi vt modus prædictus conformetur visioni videntis, vt scilicet talis sit modus visionis ipsius qualis est modus essentiæ rei in se, & sic à nullo intellectu creato potest Deus videri vt est, quia impossibile est vt modus visionis intellectus creati sit ita sublimis sicut modus quo Deus est, & hoc modo
2 3 & 4 intelligendum est verbum Chrysostomi. Et similiter di-
5 cendum est ad secūdum & tertiū & quartum. Ad quintum dicendū, quod forma qua intellectus videntis Deum per essentiam videt Deum, est ipsa essentia diuina. nec tamen sequitur quod sit forma, quæ est pars rei in essendo: sed quod se habeat hoc modo in intelligendo: sicut forma
6 quæ est pars rei in essendo. Ad sextum dicendum, quod proportio propriè loquendo nihil est aliud, quam habitudo quantitatis ad quantitatem, sicut quod æqualis sit vna alteri vel tripla, & exinde translatum est nomen proportionis, vt habitudo cuiuslibet rei ad rem alteram proportio nominetur, sicut dicitur materia esse proportionata formæ inquantum se habet ad formam vt materia eius, non considerata aliqua habitudine quantitatis, & similiter intellectus creatus est proportionatus ad videndum diuinam essentiam, inquantum se habet ad ipsam quodammodo, vt ad formam intelligibilem: quamuis secundum quātitatem virtutis nulla possit esse proportio propter di-
7 stantiam infinitam. Ad septimum dicendum, quod ad cognitionem non requiritur assimilatio, nisi propter hoc vt cognoscens aliquo modo cognito vniatur perfectior autem est vnio qua vnitur ipsa res per essentiam suam intellectui: quam si vniretur per similitudinem suam. Et ideo quia essentia diuina vnitur intellectui angeli, vt forma, non requiritur quod ad eam cognoscendam aliqua
8 eius similitudine informetur, qua mediante cognoscat. Ad octauum dicendum, quod auctoritas illa Dionysij & Damasceni intelligenda est de visione viæ qua intellectus viatoris videt Deum per aliquam formam, quia illa forma deficit à representatione diuinæ essentiæ, & ideo per eam non potest videri diuina essentia, sed tantum cognoscitur, quod Deus est super illud quod de ipso intellectui repræsentatur. vnde illud q̄ est remanet occultum. Et hic est nobilissimus modus cognitionis ad quem peruenire possumus in vita. Et ideo non videmus de Deo quid est,
9 sed quid non est. Sed ipsa diuina essentia sufficiēter repręsentat seipsam, & ideo quando fit intellectui, vt forma, de ipso Deo videtur non solum, quid non est: sed etiam quid est. Ad nonum dicendum, quòd diuina claritas intellectum viatoris excedit quantum ad duo. Excedit enim ipsam virtutem intellectiuam, & ex hoc sequitur, quod non sit tanta perfectio visionis nostra, quanta est perfectio essentiæ suę, quia efficacia actionis mensuratur secundū virtutem agentis. Excedit etiam formam, qua intellectus noster nunc intelligit: & ideo Deus nunc per essentiam non videtur, vt ex dictis patet. Sed in visione beata Deus excedet quidem virtutem intellectus nostri. vnde non ita perfectè videbitur sicut perfectè est. non autē excedet formam qua videbitur scilicet essentiam suam. & ideo ipsum quod est Deus
10 videbitur. Ad decimum dicendum, quod ratio Diony. procedit de cognitione vitæ, quæ est secūdum formas existentium creatorum, & ideo non potest pertingere ad id quod est supra existens. hoc autem non erit in visione primæ, & ideo ratio eius non est ad propositum.
11 Ad vndecimū dicendum, quod auctoritas illa Diony. est intelligenda de visione vitæ, qua cognoscitur Deus per aliquam formam creatam, & hoc ratione iam dicta. Ad
12 duodecimum dicendum, quod ideo oportet esse maiorem efficaciā visus ad hoc quod à remotiori videatur: quia visus est potentia passiua. potentia autem passiua quanto est perfectior tanto potest moueri à minori: sicut econuerso potentia actiua quanto est perfectior, tanto magis mouere potest, quāto enim aliquid magis mouere potest, quanto enim aliquid magis est calefactibile, tanto à minori calefit. quanto autē aliquid à remottiori videtur, tāto sub minori angulo videtur, & ita minus est quod ad visum de visibili peruenit. Sed si æqualis forma peruenīret à propinquo, & remoto non magis videretur propinquū quā remotum. Ipse autem Deus quamuis in infinitū distet ab intellectu angelico, tamen tota essentia sua intellectui coniungitur, & ideo non est simile. Ad decimumtertium dicen-
13 dum, quod duplex est iudiciū. Vnum quo iudicamus qualiter res esse debeat, & hoc iudicium non est nisi superioris de inferiori. Aliud est quo iudicatur qualiter res sit, & hoc iudicium potest esse & de superiori & de æquali. non enim minus possum iudicare de Rege, an stet, vel sedeat, quā de rustico, & tale iudicium est in cognitione. Ad decimum-
14 quartum dicendum, quod iudicium non est actio quę egrediatur ab agēte in rem exteriorem quæ per eam transmutetur, sed est operatio quædam in ipso operante consistens vt perfectio ipsius. Et ideo non oportet quod illud de quo iudicat intellectus vel sensus sit, vt passum, quāuis per modū passi significetur: immo magis sensibile & intelligibile, de quo est iudicium se habet ad intellectum & sensum, vt agens, inquātum sentire vel intelligere pati quoddam est. Ad decimūquintum dicendum, q̄ intellectus creatus nun-
15 quam pertingit ad essentiā diuinā vt sit eiusdē naturæ cum ea. pertingit tamē ad ipsam vt ad formam intelligibilem.

Num intellectus Angeli, ac beati essentiam diuinam compræhendat.

ARTIC. II.

Primum. SEcūdo quęritur, vtrum intellectus Angeli vel hominis beati essentiam diuinam cōprehendat. Et videtur quod sic. simplex em̄ si videtur totū videtur, sed essentia diuina est simplex. ergo cum Angelus beatus eam videat, totam videt, & sic cōprehendit. Sed dicere tur quod Ly. videatur tota, non tamen totaliter. Sed contra. totaliter dicit quæ-
2 dam modū, sed omnis modus diuinæ essentiæ est ipsamet essentia. ergo si videbitur ipsa essentia tota videbitur totaliter. Præterea, efficacia actionis mensuratur secundum
3 formam, quæ est principiū agendi ex parte ipsius agentis, sicut de calore & calefactione patet, sed forma qua intellectus intelligit est principiū intellectualis visionis. ergo tanta erit efficacia intellectus vidētis Deū, quanta est perfectio diuinæ essentiæ. ergo cōprehēdet ipsam. Præterea, sicut
4 per demōstrationē scire est perfectissimus modus cognoscendi complexa: ita scire quod quid est, est perfectissimus modus cognoscendi incōplexa: sed omne cōplexum quod scitur, per demonstrationem cōprehenditur. ergo omne id de quo scitur quid est comprehenditur. sed illi qui vident Deum per essentiā sciunt de eo quid est, cū nihil aliud scit scire quid est, quam scire essentiā rei. ergo comprehēdunt
5 Angeli diuinā essentiam. Præterea, Philip. 3. dicitur. Sequor autē si quo modo cōprehēdam, &c. sed Deus perfecte cōprehendit Apostolum. ergo Apostolus ad hoc tendebat quod perfecte cōprehenderet Deum. Præterea, glo. ibi-
6 dem dicit. vt comprehendam, id est, vt cognoscam quæ sit immensitas Dei quæ omnem intellectum excedit: sed non est incōprehēsibilis nisi ratione immensitatis. ergo beati perfecte comprehendunt diuinam essentiam.

Contra. SED CONTRA est quod Ambros. dicit super Luc. Eam, quæ in Deo habitat, plenitudinē bonitatis, nemo conspexit nemo mente, aut oculis comprehendit.

2 Præterea, secundū Augu. in eodem lib. illud cōprehenditur, cuius fines circunspici possunt: sed de Deo hoc est impossibile, cum sit infinitus. ergo non potest cōprehendi. Præterea, Augu. dicit in lib. de Videndo Deum. Dei
3 plenitudinem non solum oculis corporis, sed nec mente aliquis aliquando comprehendit.

CONCLVSIO.

Impossibile est quamuis creatum intellectum sic diuinam comprehendere essentiam quod ad perfectum cognitionis eius modum pertingat.

RESP

RESP. RESPONDEO dicendū, quod illud proprie dicitur cōprehendi ab aliquo, quod ab eo includitur dicitur enim aliquis aliquid comprehendere, quando simul ex omnibus partis apprehendere potest, quod est vndique inclusum habere quod autem includitur ab aliquo nō excedit includens, sed minus includente, vel saltem æquale, hæc autem ad quantitatem pertinent. vnde secundum duplicem quantitatem est duplex modus comprehensionis: scilicet secundum quantitatem dimensiuam, & virtualem, secundum dimensiuam quidem, vt dolium comprehendit vinum, secundum virtutem autem, vt materia dicitur comprehendere formam, quando nihil materiæ remanet imperfectum à forma. Et per hūc modum dicitur aliqua vis cognitiua comprehendere suum cognitum, inquantum scilicet cognitum perfectè subsłat cognitioni eius, tūc autem à comprehensione deficit, quando cognitum cognitionem excedit. hic autem excessus diuersimodè in diuersis potentiis considerandus est. In potentiis enim sensitiuis obiectum comparatur ad potentiam non solum secundum quantitatem virtualem, sed etiam secundum quantitatem dimensiuam, eo quod sensibilia mouent sensum, vtpote in magnitudine existētem, non solum ex vi qualitatis propriorum sensibilium: sed secundum quantitatem dimensiuam, vt patet de sensibilibus communibus. Vnde cōprehēsio sensus potest impediri dupliciter. Vno modo ex excessu sensibilis secundum quantitatem virtualem, sicut impeditur oculus à comprehensione Solis: quia virtus claritatis solis, quæ est visibilis, excedit proportionem virtutis visiuę, quæ est in oculo. Alio modo propter excessum quantitatis dimensiuę, sicut impeditur oculus ne comprehendat totam molam terræ, sed partem eius videt. & partem non, quod in primo impedimēto nō accidebat: simul enim omnes solis partes videntur à nobis, sed non perfectè, sicut visibilis est. Ad intellectū autem comparatur intelligibile per accidens quidem etiam secundum quantitatem dimensiuam, inquantum intellectus à sensu accipit: vnde etiam intellectus noster impeditur à comprehēsione infiniti secundum quantitatem dimensiuam: ita quod aliquid eius est in intellectu & aliquid extra intellectum, per se autem non comparatur ad intellectum intelligibile secundum quantitatem dimensiuā, cum intellectus sit virtus, non vtens organo corporali, sed per se comparatur ad ipsum solum secundum quantitatem virtualem. Et ideo in his quæ per se intelliguntur sine coniunctione ad sensum non impeditur comprehēsio intellectus, nisi propter excessum quantitatis virtualis: quando scilicet id quod intelligitur, habet modum intelligēdi perfectiorem quam sit modus, quo intellectus intelligit: sicut si aliquis cognoscat hanc conclusionem, triangulus habet tres angulos æquales duobus rectis, per probabilem rationem, vtpote per auctoritatē, vel quia ita communiter dicitur, non comprehendit ipsam, non quod vnam partē eius ignoret alia sciat: sed quia ista conclusio est scibilis per demōstrationem, ad quam cognoscens nondum peruenit & ideo non comprehēdit ipsam: quia nō stat perfectè sub cognitione eius. Constat autem quod in intellectu Angeli, præcipue quantum ad visionem diuinam, non habet locum quantitas dimensiua. Et ideo considerauda est ibi æqualitas vel excessus, secundum quantitatem virtualem tantū. virtus autem diuinæ essentiæ, qua est intelligibilis, excedit intellectum angelicum, & omnem intellectū creatum, secundū hoc quod est cognoscituus. veritas enim diuinæ essentiæ, qua cognoscibilis est, excedit lumen cuiuslibet intellectus creati, quo cognoscituus est: & ideo impossibile est quod aliquis intellectus creatus diuinam essentiam comprehendat, non quia partem aliquā eius ignoret: sed quia ad perfectum modum cognitionis ipsius pertingere non potest.

Ad primū. AD PRIMVM ergo dicendum, quod diuina essentia ab Angelo tota videtur: quia nihil eius est non visum ab eo, vt scilicet ly totam. exponatur privatiuè, non per positionem partium, non tamen perfectè videt. vnde non sequitur quod eam comprehendat. Ad secundū dicēdum,
2 quod in visione qualibet triplex modus cōsiderari potest. Primus modus est ipsius videntis absolutè, qui est mensura capacitatis eius. Et sic intellectus Angeli totaliter videt Deum, hoc est dictu totam vim intellectus sui adhibet ad videndum Deum. Alius modus est ipsius rei in se, & hic modus nihil est aliud, quam qualitas rei. Cum autem in Deo non aliud sit qualitas, quam substantia, modus eius est ipsa essentia. Et sic totaliter vident Deum, quia vident totum modum Dei eodem modo quo totam essentiam. Tertius est ipsius visionis quæ est medium inter videntem & rem visam, & dicit modū videntis per comparationem ad rem visam, vt tunc dicatur aliquis alterum videre totaliter, quando scilicet visio habet modo totalem. Et hoc est, quando ita est perfectus modus visionis ipsius videntis: sicut est modus visibilitatis ipsius rei. Et hoc modo non totaliter videtur diuina essentia, vt ex dictis patet. Sicut aliquis qui scit aliquam propositionem esse demōstrabilē, cuius demōstrationem ignorat, scit quidem totū modum cognitionis eius: sed nescit eam secūdum totum modum, quo cognoscibilis est. Ad tertium dicēdum, quod ratio 3
illa procedit quando forma, quæ est principium actionis agentis, coniungitur secūdum totum modum suum quod necesse est in omnibus formis non subsistentibus quarum esse, est in esse. Sed diuina essentia quamuis quodammodo sit vt forma intellectus: quia tamen non capitur ab intellectu, nisi secundū modum intellectus capiētis: & quia actio non est tantum formæ, sed etiam agentis, ideo non potest esse ita perfecta actio, sicut est perfecta forma quę est principium actionis, cum sit defectus ex parte agentis. Ad 4
quartum dicendum, quod res comprehenditur cuius diffinitio cognoscitur, si tamen ipsa diffinitio comprehendatur. Sed sicut possibile est cognoscere rem sine comprehēsione: ita & diffinitionē ipsius, & sic res ipsa remanet non comprehēsa. Angelus autem quamuis videat aliquo modo, quid est Deus, non tamen hoc comprehendit. Ad 5
quintum dicendū, quod visio Dei per essentiam potest dici comprehēsio in comparatione ad visionem vitæ quæ ad essentiam non pertingit: non tamen est comprehensio simpliciter, ratione iam dicta. Et ideo cū dicitur, comprehendam sicut &c. ly sicut notat comparationem similitudinis, non æqualitatis. Ad sextum dicendū, quod ipsa immen- 6
sitas Dei videbitur, sed non videbitur immensè. videbitur enim totus modus, sed non totaliter, vt dictum est.

Num Angelus ex propriis naturalibus ad videndū Deum per essentiam pertingere potuerit. Art. 3.

Primum. TErtio quæritur. vtrum Angelus ex propriis naturalibus potuerit pertingere ad videndū Deum per essentiam. Et videtur quod sic. quia secundum Augusti. super Gene. ad literam. Angeli in principio suæ conditionis in quo statu fuerunt in naturalibus tantū, vt multi dicunt. viderūt creaturas fiendas in verbo, sed hoc esse non potuisset nisi verbum vidissent. ergo per naturalia pura intellectus Angeli vidit Deum per essentiam. Præterea, quod 2
potest minus intelligere potest & maius intelligere: sed essentia diuina est maxime intelligibilis cum sit maxime à materia immunis ex quo cōtingit aliquid esse intelligibile actu: cū igitur intellectus Angeli naturali cognitione possit alia intelligibilia intelligere, multo fortius poterit intelligere ex naturalibus puris diuinam essentiam. Sed dicere tur. quod licet diuina essentia sit in se maxime intelligibilis, non tamen est maximè intelligibilis intellectu Angelico. Sed cōtra, illud quod est magis visibile in se 3
non est magis visibile nobis, causa est defectus nostri visus: sed in intellectu Angelico non est aliquis defectus, cū Angelus sit speculum purum incontaminatum, vt Dionysius dicit in quarto capite de Diuinis nominibus. ergo illud quod est maxime intelligibile in se est magis intelligibile Angelo. Præterea, Cōmen. dicit in tertio de Ani- 4
ma quod in intellectu qui est pœnitus à materia separatus sequitur hoc argumentum, quod Themistius faciebat, hoc est magis intelligibile. ergo magis intelligitur: sed intellectus Angeli est huiusmodi. ergo in eo prædictum argumentum sequitur. Præterea, excellens visibile propter 5
hoc est visibile minus visui nostro, quia corrumpit visum nostrum, sed excellens intelligibile non corrumpit intellectum, sed confortat. ergo illud quod est magis in se intelligibile magis ab intellectu intelligitur. Præterea, vi- 6
dere Deum per essentiam est actus intellectus, sed gratia est in affectu. ergo gratia non requiritur ad videndum Deum per essentiam, & ita secundum naturalia tantum ad hanc visionem peruenire potuerunt. Præterea, secun- 7
d um August. fides quia præsens est per essentiā in anima videtur in anima per sui essentiam, sed Deus per sui essentiam præsentialiter est in anima, & similiter in Angelo &

in qualibet

Universidad de Deusto
Biblioteca

in qualibet creatura. ergo Angelus Deum per essentiam
8 in puris naturalibus videre potuit. Præterea, secundum Augustinū decimo Confes. tripliciter est aliquid præsens in anima per speciem. per notationem. & per præsentiam essentiæ suæ. si ergo ista diuisio est conueniens: oportet eam esse per oppositā, & ita cum Deus sit præsens intellectui Angelico per essentiam non erit ei præsens per similitudinem, & ita non potest Deus ab Angelo per similitudinem videri. si ergo ex naturalibus puris potest eum cognoscere aliquo modo, videtur quod cognoscit eum per
9 naturalia essentialiter. Præterea, si videtur aliquid in speculo materiali, oportet quod ipsum speculū videatur: sed Angeli in statu suæ conditionis viderunt res in verbo quasi in quodam speculo. ergo viderūt verbum. Sed diceretur quod Angeli non fuerunt creati in puris naturalibus, sed cum gratia gratum faciente vel cum gratia gratis
10 data. Sed contra. sicut lumen naturæ deficit à lumine gloriæ, ita etiam à lumine gratiæ gratis datæ vel gratum facientis. si ergo existētes in gratia gratis data vel gratum faciente potuerunt videre Deum per essentiam, pari ra-
11 tione & in statu naturalium existentes. Præterea, res non videntur nisi vbi sunt, sed ante conditionem rerum res non erant nisi in verbo. ergo cum Angeli res fiendas cognouerint, in verbo eas cognouerunt: & ita viderunt
12 verbum. Præterea, natura non deficit in necessariis, sed attingere finem maxime est de necessariis naturæ. ergo vnicuique naturæ proiusum est vt possit pertingere ad finem suum: sed finis per quem est rationalis creatura est videre Deum per essentiam. ergo rationalis creatura ex naturalibus puris potest ad hanc visionem peruenire.
13 Præterea, superiores potentię sunt perfectiores inferioribus: sed inferiores potentiæ per suam naturam possunt in sua obiecta. sicut sensus in sensibilia, & imaginatio in imaginabilia. cum ergo obiectum intelligentiæ sit Deus, vt dicitur i libro de Spiritu & Anima. videtur quod per naturalia possit Deus videri ab intelligētia Angelica. Sed diceretur quod non est simile quia obiecta aliarū potentiarum non excedunt suas potentias: sed Deus excedit
14 omnem intelligentiam creatam. Sed contra. quantuncunque perficiatur intelligentia creata lumine glorię sem per Deus in infinitū ipsa excedit. si ergo iste excessus impedit visionem Dei per essentiam, nunquam intellectus creatus poterit peruenire in statu gloriæ ad videndum
15 Deum per essentiam, quod est absurdum. Præterea, in libro de Spiritu & Anima. dicitur quod anima est similitudo totius sapientiæ, eadem ratione Angelus: sed res naturaliter cognoscuntur per suam similitudinem. ergo naturaliter Angelus cognoscit ea de quibus est sapientia: sed sapientia est de diuinis, vt Augustinus dicit. ergo Angelus naturaliter peruenit ad videndum Deum per essen-
16 tiam. Præterea, ad hoc quod intellectus creatus videat Deum per essentiam, non requiritur nisi quod intellectus Deo conformetur, sed intellectus Angeli per naturam suā est deiformis. ergo ex naturalibus propriis potest videre
17 per essentiam. Præterea, omnis cognitio Dei vel est sicut in speculo vel est per essentiam, vt patet per hoc quod habetur prima Corinth. 13. Videmus nunc &c. sed Angeli in naturalibus suis existentes non cognouerunt Deum sicut in speculo, quia vt ait Augustinus. ex quo creati sunt æterna verbi Dei visione perfruūtur, non inuisibilia Dei per ea quæ facta sunt intellecta conspicientes: quod est in speculo videre. ergo Angeli naturaliter vident Deum per essentiam. Præterea, illud immediatè videtur de quo cogitamus non cogitando de aliquo altero. sed Angelus naturali cognitione potest cogitare de Deo sine hoc quod cogitet de aliqua creatura. ergo potest videre Deum im-
19 mediatè, quod est per essentiam videre. Præterea, Augustinus dicit. quod ea quæ sunt essentialiter in anima cognoscuntur ab ea per essentiam, sed diuina essentia sic
20 est in anima. ergo idem quod prius. Præterea, illud quod non videtur per essentiam videtur per speciem, si videtur, sed diuina essentia non potest videri per speciem: quia species est simplicior eo cuius est. cum ergo naturaliter cognoscatur ab Angelo, per essentiam cognoscitur ab eo.

Contra.1. SED CONTRA. Videre Deum per essentiam, est vita æterna, vt patet Ioan. 17. Hæc est vita æterna &c. sed ad vitam æternā non potest peruenire per pura naturalia. Rom. 6. Gratia Dei vita æterna. ergo nec ad visionē Dei per essentiam. Præterea, Augustin. dicit quod anima quamuis 2
sit nata cognoscere Deum, non tamen ad actum cognitionis perducitur nisi per fundatur diuino lumine, & sic ex naturalibus non potest aliquis videre Deum per essentiam.

Præterea, natura nō transcēdit limites suos, sed essentia diuina excedit omnem naturam creatam. ergo naturali cognitione diuina essentia videri non potest.

CONCLVSIO.

Cum cognoscere Deum per formam creatam, non sit ipsum videre per essentiam, ideo videre Deum per essentiam nullus intellectus creatus ex puris naturalibus potest.

RESP. RESPONDEO dicendū, quod ad hoc quod Deus per essentiam videatur, oportet quod essentia diuina vniatur intellectui quoddammodo, vt forma intelligibilis: perfectibile autem non vnitur formæ, nisi postquam est in ipso dispositio, quæ facit perfectibile receptiuum talis formæ, quia proprius actus fit in propria potentia: sicut corpus non vnitur animæ vt formæ, nisi postquam fuerit organizatum & dispositum. vnde oportet etiam in intellectu esse aliquam dispositionem per quā efficiatur perfectibile tali forma, quæ est essentia diuina, quod est aliquod intelligibile lumen. Quod quidem lumen, si fuerit natura ex naturalibus puris intellectus videre Deū per essentiam poterit. Sed quod sit naturale est impossibile. Sēper enim dispositio vltima ad formam & forma sunt vnius ordinis, in hoc quod si vnum est naturale & reliquum: essentia autem diuina non est naturalis forma intelligibilis intellectus creati: quod sic pater. Actus enim & potentia semper sunt vnius generis, vnde potētia in genere quantitatis nō respicit actum, qui est in genere qualitatis. vnde forma naturalis intellectus creati nō potest esse, nisi sit illius generis, in quo est potentia creati intellectus. vnde forma sensibilis, quę est alterius generis, non potest esse forma ipsius, sed forma immaterialis tantum quæ est generis sui. Sicut autem forma sensibilis est infra genus intellectiuæ potentiæ creatę, ita essentia diuina est supra ipsam. vnde essentia diuina non est forma, ad quam se extendit naturalis facultas intellectus creati. Et ideo lumen illud intelligibile, per quod intellectus creatus fit in vltima dispositione, vt coniungatur essentię diuinæ, vt formæ intelligibili, nō est naturale sed supra naturam. Et hoc est lumen gloriæ, de quo in Psal. dicitur. In lumine tuo videbimus lumen. naturalis igitur facultas cuiuslibet intellectus determinatur ad aliquam formam creatam intelligibilem, aliter tamen in homine & in Angelo: quia in homine ad formā intelligibilem à sensu abstractam, cum omnis eius cognitio à sensu oriatur. In Angelo autem ad formam intelligibilem, non à sensu abstractam, vel acceptam, sed præcipuè ad formam, quæ est essentia sua. Et ideo cognitio Dei, ad quam Angelus naturaliter peruenire potest, est vt cognoscat ipsum per substantiam Angeli videntis. Et ideo dicitur in lib. de Causis, quod intelligentia intelligit quod est supra se per modum substantiæ suę, quia inquantum creata est à Deo, substantia sua est similitudo quædam substantię vel essentię diuinę. Sed cognitio Dei ad quam naturaliter homo peruenire potest est vt cognoscat ipsum per formam intelligibilem, quę lumine intellectus agentis est à sensibilibus abstracta. Et ideo. Rom. primo super illud. Inuisibilia Dei, &c. dicit glos. quod homo iuuatur ad cognoscendum Deum per creaturas sensibiles per lumen naturalis rationis. Cognitio autē Dei, quę est per formam creatam, non est visio eius per essentiam, & ideo neque homo, neq; Angelus potest peruenire ad Deum per essentiam videndum ex naturalibus pueris.

Ad primū. AD PRIMVM ergo dicendū, quod hoc quod dicit Aug. q̄ Angeli viderūt res in verbo, potest intelligi nō à principio cōditionis, sed ex tunc ex quo beati fuerūt. Vel dicendū, quod quamuis verbum per essentiam nō viderint in statu naturalium, viderunt tamen aliquo modo per similitudinem in eis existentem. Et ex tali cognitione potuerunt creaturas cognoscere, quas tamen post modū in verbo multo plenius cognouerunt, quando verbum per essentiā viderunt. Secundū enim q̄ cognoscitur causa cognoscitur effectus per ipsam. Ad secūdū dicendū, q̄ quā- 2
uis essentia diuina sit in se maximè cognoscibilis, tamē nō est maximè cognoscibilis intellectui creato, quia est extra

genus

3 genus ipsius. Ad tertium dicēdum, quod intellectus angelicus dicitur esse speculum purum & incōtaminatum & fine defectu, quia non patitur defectum intelligibilis lumi nis considerata natura sui generis, sicut patitur intellectus humanus in quo intelligibile lumē obumbratur intantum vt necesse sit à phantasmatibus accipere & cum continuo & tempore & discurrendo de vno in aliud. propter quod Isaac dicit. quod ratio oritur in vmbra intelligentiæ. Et ideo potentia intellectiua eius potest intelligere omnem formam intelligibilem creatam quæ est sui generis. Sed intellectus angelicus comparatus ad diuinam essentiam, quæ est extra genus suum inuenitur defectiuus & tenebrosus, & ideo deficit à visione diuinæ essentiæ, quamuis ipsa
4 sit in se maxime intelligibilis. Ad quartum dicendum, quod verbum Commen. intelligitur de cognitione intelligibilium creatorum non de cognitione essentiæ increatæ. pro tāto enim substantia intelligibilis quæ in se est maxime intelligibilis fit nobis minus intelligibilis, quia excedit formam à sensu abstractam, quam naturaliter intelligimus, & similiter multo amplius essentia diuina excedit formam intelligibilem creatam, qua intellectus angeli intelligit. Et ideo intellectus angeli minus intelligit essentiam diuinam quamuis sit magis intelligibilis, sicut intellectus noster minus intelligit essentiam angeli: quamuis sit ma-
5 gis intelligibilis, quam res sensibiles. Ad quintum dicendum, quod excellentia intelligibilis quamuis non corrumpat intellectū sed confortet eum tamen excedit quandoq; repræsentatione formæ, qua intellectus intelligit, & ex hac causa intelligibilis excellētia impedit intellectum. Et secundum hoc verum est quod dicitur in secundo Metaphysicorum quod intellectus se habet ad manifestissima
6 naturæ, sicut oculus noctuæ ad lucem solis. Ad sextum dicendum, quod gratia nō requiritur ad videndum Deum per essentiam quasi immediata dispositio ad visionem: sed quia per gratiam homo meretur lumē gloriæ sibi dari per
7 quod Deum in essentia videat. Ad septimum dicendum, quod fides cognoscitur per essentiam suam inquantum essentia sua coniungitur intellectui, vt forma intelligibilis & non alio modo. Sic autem non coniungitur essentia diuina intellectui creato in statu vitæ, sed sicut sustinēs eum
8 in esse. Ad octauum dicendum, quod diuisio illa non est per oppositas res, sed per oppositas rationes, & ideo nihil prohibet aliquid esse per essentiam vno modo in anima & alio modo per similitudinem vel imaginem. In ipsa enim anima est imago & similitudo Dei. quāuis in ipsa sit Deus
9 per essentiam. Ad nonum dicendum, sicut ad primum.
10 Ad decimum dicendum, quod nec gratia gratū faciens, nec gratia gratis data sufficit ad videndum Deum per essentiam: nisi sit gratia consumata quæ est lumen glo-
11 riæ. Ad vndecimum dicendum, quod res antequam in propria natura essent, non solum fuerunt in verbo: sed etiam in mente angelica, & ita potuerūt videri quāuis ver-
12 bum non videretur. Ad duodecimum dicendum, quod sicut dicit Philosophus in secūdo Cœli & Mundi. in rebus inuenitur multiplex gradus perfectionis. Primus enim gradus & perfectissimus est vt aliquid habeat vel consequatur bonitatem suam sine motu & sine adminiculo alterius, sicut est perfectissima sanitas in eo qui per se est sanus sine auxilio medicinæ, & hic gradus est diuinæ perfectionis. Secundus gradus est eius quod potest cōsequi perfectam bonitatem cum modico auxilio & paruo motu, sicut eius qui habet sanitatem cum modico exercitio. Tertius gradus est eius quod acquirit perfectam bonitatem cum multis motibus, sicut ille qui acquirit sanitatem cum multis exercitiis. Quartus gradus est eius quod nūquam potest acquirere perfectam bonitatē, sed acquirit de bonitate aliquid in multis motibus. Quintus gradus est eius quod non potest acquirere aliquid de bonitate nec habet aliquem motum ad hoc, sicut est gradus illius in sanitate qui sanari non potest, vnde nullam medicinā accipit. Creaturæ igitur irrationales nullo modo ad perfectam bonitatem, quæ est beatitudo pertingere possunt, sed pertingunt ad aliquam bonitatem imperfectam quæ est eorum finis naturalis, quam ex vi naturæ suæ consequuntur sed creaturæ rationales possunt consequi perfectam bonitatem, id est beatitudinem: tamen ad consequendum indigent pluribus quam naturæ inferiores ad consequendū fines suos. Et ideo quamuis sint nobiliores, nō tamen sequitur quod ex propriis naturalibus possint attingere ad finem suum sicut naturę inferiores. Quodvero ad beatitudinē aliquam contingat per seipsum solius Dei est. Et similiter dicen- 13
dum ad decimūtertium de ordine potentiarum. Ad de- 14
cimumquartum dicendum, quod quāuis per lumen glorię intellectus creatus nunquā tantum eleuetur quin in infinitum distet ab eo diuina essentia, tamen illud lumen fit vt intellectus vniatur essentiæ diuinæ sicut formæ intelligibili, quod aliter fieri non posset. Ad decimūquintum di- 15
cendum, quod ad cognoscēdum Deum per similitudinem eius angelus ex propriis naturalibus potest, sed hæc nō est visio Dei per essentiam. Ad decimumsextum dicēdum, 16
quod cōformitas naturalis ad Deum, quæ est in intellectu angeli, non est vt intellectus angeli proportionetur ad diuinam essentiam sicut ad formā intelligibilem: sed in hoc quod non accipiat cognitionē sensibilium à sensu, sicut nos accipimus, & quantum ad alia in quibus intellectus angeli conuenit cum Deo, & differt ab intellectu humano. Ad 17
decimūseptimum dicendum, quod tripliciter aliquid videtur vno modo per essentiam suam, sicut quādo essentia visibilis cōiungitur visui, sicut oculus videt lucem. Alio modo per speciem scilicet quādo similitudo ipsius rei ab ipsa re imprimitur in visum, sicut cū video lapidem. tertio vero per speculum, & hoc est quādo similitudo rei per quam cognoscitur non fit in visu immediatè ab ipsa re, sed ab eo in quo similitudo rei repræsentatur sicut in speculo resultant species sensibiliū. primo modo igitur videre Deum est naturale soli Deo. supra naturā vero hominis, & angeli, sed secūdo modo videre Deū est naturale angelo tertio autem modo videre Deū est naturale ipsi homini, qui venit in cognitionē Dei ex creaturis, vtcunq; Deū repræsentantibus. Vnde cū dicitur quod omnis cognitio est per essentiā vel in speculo, intelligendū est de cognitione humana. Cognitio aūt angeli, quā de Deo naturaliter habet, est media inter istas duas. Ad decimūoctauum dicendū, quod imago 18
rei dupliciter potest cōsiderari. Vno modo inquātū est res quædā, & cū sit res distincta ab eo cuius est imago per modum istum alius erit motus virtutis cognitiuæ in imaginē & in id cuius est imago. Alio modo consideratur prout est imago, & sic idem est motus in imaginem & in id cuius est imago. Et sic quando aliquid cognoscitur per similitudinem in effectu suo existenten, potest motus cognitionis transire ad causam immediatè, sine hoc quod cogitetur de aliqua alia re, & hoc modo intellectus viatoris potest cogitare de Deo nō cogitando de aliqua creatura. Ad decimū- 19
nonum dicēdū, quod ea quæ sunt essentialiter in anima, vt coniunguntur ei vt formæ intelligibiles intelliguntur ab aīa per essentiam suā, sic autem essentia diuina nō est in aīa viatoris, & ideo ratio nō sequitur. Ad vigesimū dicendū, 20
quod ratio illa procedit de specie abstracta à re, q̄ oportet esse simpliciorem re ipsa. Talis autē similitudo non est per quam intellectus creatus cognoscit naturaliter Deū, sed est similitudo impressa ab ipso: & ideo ratio non sequitur.

Num Angelus videns Deum per essentiam omnia cognoscat.

ARTICVLVS IIII.

Primum. QVarto quæritur. vtrū angelus videns Deum per essentiā omnia cognoscat. Et videtur q̄ sic. quia sicut dicit Isidorus, angeli in verbo Dei omnia vident antequam fiāt.

Præterea, vniuscuiusque visus videt illud, *cuius simili-* 2
tudo est apud ipsum, sed essentia diuina, quæ est similitudo omnium intellectui angelico coniungitur, vt forma intelligibilis. ergo angelus videns Deum per essentiam, videt omnia. Præterea, si angelus non cognoscit omnia, opor- 3
tet quod hoc accidat vel ex defectu intellectū angelici, vel ex defectu rerū cognoscibilium, vel ex defectu medij, sed non ex defectu intellectus angelici, cum angelus sit speculum purum & immaculatum vel incontaminatum, vt dicit Dionys. nec etiam ex defectu intelligibilium, quia omnia sunt in diuina essentia cognoscibilia, nec etiam ex defectu medij quo cognoscūt, quia diuina essentia perfectè omnia repræsentat. ergo angelus videns Deum oīa vider. Præ- 4
terea, intellectus angeli est perfectior quā intellectus animæ humanæ: sed anima humana habet potentiā ad omnia cognoscendum. Ipsa enim est quodammodo omnia, vt in tertio de Anima dicitur secundum q̄ nata est omnia cognoscere. ergo & intellectus angelicus potest omnia cognoscere, sed nihil est efficacius ad educēdum intellectum angelicū in actum cognitionis, quam diuina essentia. ergo

Universidad de Deusto
Biblioteca

angelus videns essentiam diuinã omnia cognoscit. Præterea, sicut dicit Gregorius amor in prima cognitioni æquatur, quia quisque ibi tãtum deliget quantũ cognoscet, sed amans Deum amabit in ipso omnia diligibilia. ergo videns ipsum videbit omnia intelligibilia. Præterea, si angelus videns Deum non videt omnia, hoc non est nisi quia omnia intelligibilia sunt infinita: sed ipse nõ impeditur ab intelligẽdo propter intelligibilis infinitatem, quia essentia diuina distat ab eo sicut infinitũ à finito. ergo videtur quod angelus videns Deum omnia videre possit. Præterea, cognitio comprehensoris excedit cognitionẽ viatoris, quantuncunque eleuetur, sed viatori alicui possunt omnia reuelari, quod quidem de præsentibus patet, quia beato Benedicto totus mundus simul ostensus est, vt dicitur in secundo Dialogo de futuris etiam patere potest: quia Deus alicui Prophetæ aliqua futura reuelat, & eadem ratione potest sibi omnia reuelare & similis ratio est de præteritis: ergo multo fortius angelus videns Deum visione primę omnia cognoscit. Præterea, in quarto Dialogo Gregorius dicit. quid est quod non videant qui videntem omnia vident, sed angeli vident per essentiam Deum scientem omnia. ergo angeli cognoscunt omnia. Præterea, puritas angeli in cognoscendo non est minor quam puritas animæ: sed dicit Gregorius in secũdo Dialogo animę videnti creatorem angusta est omnis creatura. ergo & angelo: & sic idem quod prius. Præterea, lux spiritualis vehementius ingerit se menti quam lux corporalis oculo, sed si lux corporalis esset sufficiens ratio omnium colorum ingerens se oculo omnes colores manifestaret. ergo cum ipse Deus qui est lux spiritualis & rerũ omnium perfecta ratio menti angeli videntis eum se ingerat, angelus eo cognito omnia cognoscet. Præterea, cognitio est quasi quidam contactus cognoscentis & cognoscibilis, sed si simplex tangitur, tangitur quicquid in ipso est, sed Deus est simplex. ergo si cognoscitur cognoscuntur omnium rerum rationes quæ sunt in ipso. Præterea, nullius creaturæ cognitio est de substantia beatitudinis. ergo ad cognitionem beatitudinis æqualiter se habere videntur, aut ergo beatus omnes creaturas cognoscit, aut nullam, sed non nullam. ergo omnes. Præterea, omnis potentia non reducta ad actum est imperfecta, sed intellectus angeli est in potentia ad omnia cognoscenda, aliãs esset inferior intellectu humano, in quo est omnia fieri. si ergo in statu beatitudinis non omnia cognosceret, remaneret cognitio eius imperfecta, quod videtur repugnare beatitudinis perfectioni, quæ omnem imperfectionem tollit. Præterea, si angelus beatus non cognosceret omnia cum sit in potentia ad omnia cognoscenda, posset postmodum aliquid cognoscere: quod prius non cognouerat, sed hoc est impossibile, quia sicut dicit Augustinus in decimoquinto de Trinitate in angelis beatis non sunt cogitationes volubiles, quod esset si aliquid scirent quod prius nescissent. ergo angeli beati videntes Deum omnia vident. Præterea, visio beatitudinis æternitate mensuratur, vnde & vita æterna dicitur, sed in æternitate non est prius & posterius. ergo nec in visione beatitudinis. ergo non potest esse quod aliquid prius scitum non fuerit, & sic idẽ quod prius. Præterea, Ioan. 10. dicitur. Ingredietur & egredietur & pascua inueniet, quod in libro de Spiritu & Anima. sic exponitur. Ingredietur ad contemplandam diuinitatem Saluatoris, & egredietur ad contẽplandam vel intuendam humanitatem ipsius & vtrobique gloriosam refectionem inueniet, sed visus exterior ita perfectè pascetur in humanitate saluatoris quod nihil existens in corpore eius erit ei occultum. ergo & oculus mentis ita pascetur in diuinitate ipsius quod in ea existens nihil ignorabitur ab eo, & sic cognoscet omnia. Præterea, vt dicit tertio de Anima. intellectus intelligens maximum intelligibile nõ minus intelligit minus intelligibile, sed magis, sed maxime intelligibilis est Deus. ergo intellectus videns Deum, omnia videt. Præterea, effectus maxime cognoscitur per cognitionem causæ suæ, sed Deus est causa omnium. ergo intellectus videntis Deum omnia cognoscit. Præterea, colores in tabula depicti ad hoc quod visu cognoscantur non indigent nisi lumine eos illustrante, quo fiant actu visibiles, sed rerum omnium rationes sunt in essentia diuina actu intelligibiles diuino lumine illustrante. ergo intellectus videns essentiam diuinam omnia per rationes videt.

Contra.1. SED CONTRA est quod dicitur Ephe. 3. vt innotescat &c. vbi dicit glosa Hier. quòd angeli misteriũ incarnationis per prędicationem Ecclesię sunt edocti. ergo ante prædicationem illud ignorauerunt, & tamẽ per essentiam Deum viderunt. ergo videntes Deum per essentiam non omnia cognoscunt. Præterea Diony. dicit in fine Ecclesiasticæ Ierar. quòd multæ sacramentorũ rationes latẽt supernas essentias, & sic idem quod prius. Præterea, nihil alteri coëquatur in extensionem, quę est secundũ quantitatẽ molis, nisi sit ei æquale secundũ eandem quantitatem. ergo & nihil æquatur alteri in extensione virtualis quantitatis nisi coëquatur ei in virtute: sed intellectus angeli nõ coëquatur intellectui diuino in virtute. ergo nõ potest esse q9 intellectus angeli se extendat ad omnia ad quę se extendit intellectus diuinus. Præterea, Angelicũ sint facti ad laudandum Deũ, secundum hoc quod cognoscunt ipsum laudant eũ: sed nõ omnes æqualiter eũ laudant, vt patet per Chryso. super Ioã. ergo quidã in eo plura cognoscunt quam alij, & tamen, angeli minus cognoscentes vident Deum per essentiam: ergo videns Deum per essentiã non omnia videt.

Præterea, de substantia beatitudinis est cognitio & gaudium, sed angeli beati possunt gaudere de quo prius non gaudebant, sicut de peccatore conuerso. gaudium enim est angelis Dei &c. Luc. decimoquinto. Ergo & possunt cognoscere quę prius non cognoscebant. ergo videntes diuinam essentiam aliqua ignorant. Præterea, nulla creatura potest esse summe bona vel summe potens. ergo nec omnia sciens. Præterea, cognitio diuina in infinitum excedit cognitionem creaturæ. ergo non potest esse vt omnia quæ Deus scit creatura cognoscat. Præterea, Iere. 17. dicitur prauũ est cor hominis & inscrutabile, & quis cognoscet illud? ergo Dominus. Ex quo videtur quod angeli videntes Deum per essentiam, non cognoscunt secreta cordium, & ita non cognoscunt omnia.

CONCLVSIO.

Intellectus angeli videns Deum per essentiam non omnia cognoscit, quæ Deus scit scientia visionis, vel simplicis intelligentiæ, sed quanto maiori lumine quiuis creatus intellectus ad videndum Deum per essentiam eleuatur, tanto plura in ipso videt.

RESP. RESPONDEO dicendum, quod Deus videndo essentiam suam quædam cognoscit scientia visionis, scilicet præsentia, præterita, & futura: quædam autem scientia simplicis intelligentiæ, scilicet quæ potest facere, quamuis nec sint, nec fuerint, nec futura sint. impossibile autẽ videtur, quod creatura aliqua videns essentiam diuinam omnia sciat, quæ Deus scit scientia simplicis notitiæ. Constat enim, quod quanto aliquis causam aliquam perfectius cognoscit ex cognitione causæ, in plurium effectuum cognitionem deuenire potest: sicut ille, qui perfectius aliquod principium demonstrationis cognoscit, plures conclusiones ex eo deducere potest. Si ergo aliquis intellectus ex cognitione alicuius causæ omnes effectus eius cognoscat, oportet quod pertingat ad perfectum modũ cognitionis illius causæ, & sic quod illam causam compræhendat: quod est impossibile de essentia diuina respectu intellectus creati, vt ex dictis patet. vnde impossibile est, quod aliquis intellectus creatus videndo diuinã essentiam omnia cognoscat, quæ ex ipsa causari possunt. Possibile tamen est, vt aliquis intellectus creatus essentiã Dei videns omnia cognoscat, quæ Deus scit scientia visionis, vt de anima Christi ab omnibus tenetur. de aliis videntibus Deum per essentiam est duplex opinio. Quidã enim dicunt, quod omnes angeli & animæ beatorum videndo essentiam Dei necesse est vt omnia cognoscant: sicut qui videt speculũ videt omnia, quę in speculo relucent. Sed hoc dictis sanctorũ repugnare videtur, & præcipue Dionysij qui in septimo. cap. Ecclesiasticæ Ierar. expresse dicit inferiores angelos per superiores ab ignorantia purgari, & sic oportet ponere superiores angelos cognoscere quę inferiores ignorant, quamuis omnes communiter Deum contemplentur. Et ideo dicendum, quod res non sunt in essentia diuina sicut actu distinctæ, sed magis in eo omnia sunt vnum, vt Dio. dicit, per modum, quo multi effectus vniuntur: in vna causa imagines autẽ in speculo resultãtes sunt ibi in actu distinctę. Et ideo modus, quo res omnes sunt in essentia diuina similior est modo, quo sunt effectus in causa quam modo, quo sunt imagines in speculo. Non est autem necessarium quòd quicunq; cognoscit causam, cognoscit omnes effectus, qui possunt ex ipsa produci, nisi compræhendat ipsam quod non contingit alicui intellectui creato respectu diuinæ essentiæ. vnde in solo Deo necesse est, vt ex hoc quod per essentiam suam videt, omnia cognoscat quæ facere potest. vnde & eorum effectuum, qui ex ipsa producti sunt, tanto aliquis plures cognoscit videndo essentiam Dei, quanto plenius eam videt. Et ideo animæ Christi, quæ super omnes creaturas perfectius Deum videt, attribuitur quod omnia cognoscat præsentia, præterita & futura: aliis autem non: sed vnusquisque per mensuram, qua videt Deum videt plures vel pauciores effectus ex ipso.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendũ, quod sicut Magister in 2. sententiarum dicit, cum dicitur angeli in verbo vident omnia antequã fiant, hoc nõ intelligitur de omnibus angelis, sed forte de superioribus. nec illi etiã omnia perfecte vident, sed forte in cõmuni, & quasi implicite tantum aliqua sciunt, vel dicendum quod de vna re cognoscibili possunt intelligi plures rationes: sicut de triãgulo plures demonstrationes fiunt, & potest esse, quod aliquis sciat triangulum quid est qui nescit omnia quæ est de triangulo sciri possunt. Aliud igitur est scire omnes res, aliud autem scire omnia intelligibilia de rebus. Satis autem probabile videtur quod omnes videntes Deum per essentiam omnes creaturas cognoscant secundum species suas ad minus. Et hoc est quod Isidorus dicit quod sciunt in verbo omnia antequam fiant. Fieri enim rei est intelligibilis rationis. Non autem oportet, quod angelus sciens aliquam rem sciat omnes rationes intelligibiles de ipsa. Et si forte sciat omnes proprietates naturales quæ compræhensione essentiæ cognoscuntur, nõ tamen scit eam secundum omnes rationes quibus subsit ordini diuinæ prouidentiæ, qua vna res ordinatur ad varios euentus. Et de his rationibus inferiores angeli a superioribus vel supremis illuminãtur. Et hoc est quod dicit Dionys. 3. cap. de Diuinis nominibus quòd superiores angeli docent inferiores rerum scibiles rationes.

2 Ad secundum dicendum, quòd ratio illa procedit, quando visus similitudini coniungitur secundum posse totum similitudinis ipsius, tunc enim necesse est vt visus cognoscat esse id ad quod similitudo visus se extendit. Sic autem intellectus creatus nõ coniungitur diuinæ essentiæ, & ideo
3 ratio sequitur. Ad tertium dicẽdum, quod hoc quod angelus videns Deum non videat, omnia contingit ex defectu intellectus ipsius, qui nõ vnitur essentiæ diuinæ secundum totum posse eius. Hic autẽ defectus puritate eius non
4 repugnat, vt supra dictũ est. Ad quartum dicendũ, quod anima secundum potentiam naturalem non se extendit ad plura intelligibilia, quam ad ea quæ possunt manifestari per lumen intellectus agentis, quæ formæ sunt abstracte à sensibilibus. Et potentia similiter intellectus angelici naturalis est ad omnia illa cognoscenda, quæ manifestantur lumine suo naturali, quod non est sufficiens manifestatiuum omnium, quæ in Dei sapientia latent. Et præterea illorum etiã quæ anima naturaliter cognoscere potest. cognitionem non accipit, nisi per medium sibi proportionatum: vnde vno & eodem modo appræhenso aliquis in cognitionem alicuius deuenit, in quam alius tardioris ingenij deuenire nõ potest. Et similiter ex essentia Dei visa superior angelus multa cognoscit quæ inferior cognoscere nõ potest. In eorum tamen cognitione reducitur per medium sibi magis proportionatum, sicut per lumen superioris angeli. vnde necesse est quod vnus angelus alium illu-
5 minet. Ad quintũ dicendum, quod affectus terminarũt ad res ipsas, sed intellectus nõ solum sistit in rebus, sed res in multas intentiones diuidit. vnde illi intentiones, sunt intellectæ, non autem dilectæ, sed possunt esse dilectionis principium, siue ratio. dilectum autem proprie est res ipsa. Et quia angeli videntes Deum per essentiam omnes cognoscunt creaturas: possunt omnes amare. Quia vero non omnes rationes intelligibiles in eis apprehendunt, nõ ex omnibus rationibus: quibus res possunt diligi, eas diligũt.
6 Ad sextũ dicendum, q9 quãuis Deus distet ab intellectu angelico sicut finitum à finito, nõ tamen cognoscunt eum secundũ modum suæ infinitatis: quia nõ cognoscunt eũ infinite, & ideo nõ oportet q9 omnia infinita, quę ipse cogno
7 scit, cognoscãt. Ad septimũ dicẽdũ, q9 Deus alicui viatori reuelare posset tot, q9 plura de creaturis intelligeret, quã intellectus cõprehensoris: & similiter Deus posset cuilibet comprehensori inferiori reuelare omnia quę superior intelligit, vt etiam plura. Sed de hoc nunc nõ quærimus: sed solum de hoc quærimus, an ex hoc q9 essentiã Dei videt intellectus creatus: sequatur q9 omnia cognoscat. Ad octa- 8
uum dicendum, quod verbum Greg. potest intelligi de his quæ pertinent ad substantiam beatitudinis. Vel potest dici quod Greg. loquitur quãtum ad sufficientiam medij, quia ipsa essentia diuina est sufficiens medium demonstrationis rerum omnium. vnde per hoc vult habere quod non est in ipsa, si ea visa futura nõ cognoscũtur: sed quod omnia non cognoscantur, est ex defectu intellectus ea non cõprähendentis. Ad nonum dicendum, quòd ex illa auctoritate 9
habetur, quod ex quo anima videt diuinam essentiam, omnis creatura est ei angusta, id est nulla creatura occultatur ei propter eminẽtiam ipsius creaturæ. Sed alia ratio occultationis esse potest, quia scilicet non coniungitur ei mediũ proportionatum sibi, per quod illam creaturam cognoscere possit. Ad decimum dicendum, q9 illa ratio procede- 10
ret, si oculus corporalis lucẽ corporalem secũdum totum eius posse in se susciperet, quod patet, in proposito nõ esse.

Ad vndecimum dicendum, q9 intellectus cognitione sua tangens Deum cognoscit ipsum totum, sed non totaliter: 11
& ideo cognoscit omne id quod actu in ipso est. Non tamẽ oportet quod cognoscat habitudinem eius ad omnes suos effectus quod est cognoscere ipsum, secũdum quod est ratio omnium suorum effectuum. Ad duodecimum dicen- 12
dum, quod quamuis nulla cognitio creaturæ de substantia sit beatitudinis quasi beatificans, tamen aliqua creaturæ cognitio pertinet ad beatitudinẽ, quasi necessaria ad aliquam actum beati: sicut ad beatitudinem angeli pertinet, vt cognoscat omnes, qui suo officio cõmittuntur, & similiter ad sanctorum beatitudinem pertinet vt cognoscant eos, qui eorum beneficia implorant, vel etiam alias creaturas, de quibus laudare debent Deum. Vel dicẽdum, quod si etiam nullo modo ad beatitudinem pertineat creaturæ cognitio, non tamen sequitur quod omnis cognitio creaturæ æqualiter se habet ad visionem beatitudinis. cognita enim causa aliqua in prõptu est vt aliqui effectus cognoscãtur in ipsa, aliqui vero magis lateãt: sicut patet quod ex principiis demonstrationis statim aliquæ conclusiones eliciuntur, quædam vero non nisi per multa media. Et ad hæc cognoscenda non potest quilibet per se, sed oportet q9 ab alio manducatur. Similiter est etiam cognitio rationũ intelligibilium de effectibus respectu essentiæ diuinæ, quia quædam sunt latentiores, quędam manifestiores. Et ideo ex visione diuinæ essentiæ quædam cognoscũtur, quædam non. Ad 13
decimumtertium dicendum, quod aliquid est in potentia ad alterum dupliciter. vno modo in potẽtia naturali, & sic intellectus creatus est in potentia ad omnia illa cognoscenda, quæ suo lumine naturali manifestare possunt, & nihil horum angelus beatus ignorat. Ex horum enim ignorãtia remaneret intellectus angeli imperfectus. Quædam vero potentia est obedientiæ tãtum, sicut dicitur aliquid esse in potentia ad illa quę supra naturam Deus in eo potest facere. Et si talis potentia non reducitur ad actum non erit in potentia imperfecta. Et ideo intellectus angeli beati non est imperfectus, si non cognoscat omnia, quæ Deus potest ei reuelare. Vel dicendum, quod si aliqua potentia ad duas perfectiones ordinatur, quarũ prima sit propter secũdam. non erit imperfecta potentia, si habeat secundam sine prima: sicut si habet sanitatem sine adminiculis medicinę, quę sanitatem faciunt. omnis enim cognitio creaturæ ordinatur ad cognitionem Dei. Et ideo ex quo intellectus creatus cognoscit Deum etiam dato per impossibile quod nullam creaturam sciret, non esset imperfectus: nec etiam intellectus videns Deum qui plures creaturas cognoscit ex cognitione creaturę beatificatur: sed ex hoc quod perfectius Deũ cognoscit. vnde dicit Aug. in lib. Confessionũ. Infœlix homo qui scit omnia illa scilicet creata, te autem nescit, beatus autẽ qui te scit etiã si illa nesciat, si autẽ te & illa nouit nõ propter illa beatior, sed propter te solum beatus. Ad 14
decimumquartum dicẽdum, quod volubilitas cogitationũ quę à beatis angelis remouetur dupliciter intelligi potest. vno modo vt cogitatio dicatur volubilis propter discursum de effectibus in causis vel econuerso. Qui quidem discursus rationis proprius est, quę claritas intellectus angelici excedit. Alio modo volubilitas potest referri ad successionẽ eorum quæ cogitantur. Et sic sciẽdum, q9 quãtum ad illam cognitionem qua angeli cognoscunt res in ver-

Universidad de Deusto
Biblioteca

bo, non potest esse successio: quia per vnũ diuersa cognoscit. Sed quantum ad ea quæ cognoscunt per species innatas, vel per illuminationes superiorũ est ibi successio. vnde Augustinus dicit octauo super Gene. ad literam quam Deus mouet spiritualem creaturam per tempus, quod est
15 per affectiones mutari. Ad decimumquintum dicẽdum, quod visio beatitudinis est illa qua videtur Deus per essentiam & res in Deo, & in ista non est aliqua successio, nec in ea angeli proficiunt: sicut nec in beatitudine. Sed in visione rerum per species innatas vel per illuminationes superiorum proficere possunt. Et quantum ad hoc visio illa non mẽsuratur æternitate, sed tempore: non quidem tempore quod est mẽsura motus primi mobilis de quo Philosophus loquitur, sed tempore non continuo, quali creatio rerum mẽsuratur. quod nihil aliud est quam variatio prioris & posterioris in creatione rerum & in successione an-
16 gelicorum intellectuum. Ad decimumsextum dicẽdum, quod corpus Christi est finitum & comprehendi potest visu corporali, essentia autem diuina non compræhenditur
17 visu spirituali cum sit infinita: & ideo non est simile. Ad decimum septimum dicendum, quod ratio illa procederet si intellectus maxime cognoscibile, quod est Deus, perfectè cognoscerer. Quod quia non est ratio non sequitur.
18 Et similiter dicendum est ad decimumoctauum de causa
19 & effectu vt ex dictis patet. Ad decimumnonum dicendum, quod non sunt hoc modo rationes rerum in Deo sicut colores in tabula vel pariete, vt ex dictis patet, & ideo ratio non sequitur. Alia concedimus, quia verum concludunt, quamuis non debito modo.

Num visio rerum in verbo sit, per aliquas similitudines rerum in intellectu angelico existentes.

ARTIC. V.

QVinto quæritur vtrum visio rerum in verbo sit per aliquas similitudines rerum in intellectu angelico
Primum. existente. Et videtur quod sic. omnis enim cognitio est per assimilationem cognoscentis ad cognitum, si igitur intellectus angelicus cognoscit aliqua in verbo oportet quod cognoscat ea per aliquas similitudines apud se exi-
2 stente. Præterea, sicut se habet corporalis res ad visum corporalem ita spiritualis ad visum spiritualem: sed res corporalis non cognoscitur à visu corporali nisi per aliquam impressionem rei in ipso existentem. ergo simili-
3 ter est de visu spirituali. Præterea, gloria non destruit naturam sed perficit sed cognitio naturalis angeli est per aliquas species. ergo & cognitio gloriæ quę est visio in ver-
4 bo est per similitudines rerum. Præterea, omnis cognitio est per aliquam formam, sed verbum non potest esse forma intellectus, nisi forte exẽplaris: quia nullius rei est forma intrinseca. ergo oportet quod per aliquas formas cognoscat intellectus angeli ea quæ in verbo cognoscit.
5 Præterea, Paulus in raptu, Deum per essentiam vidit. vt patet. 2. Cor. 13. in glo. & ibi vidit arcana verba quæ non licet homini loqui: illorum autem verborum non fuit oblitus postquam verbum per essentiam videre desiit. ergo oportet quod per aliquas similitudines in intellectu remanentes illa cognosceret, & eadem ratione angeli quæ cognoscunt in verbo oportet, quod per similitudines aliquas cognoscant vt videtur. Sed dicendum quod abeunte verbo remanserunt in anima Pauli quędam reliquiæ illius visionis scilicet impressiones quædam vel similitudines quibus
reminisci poterat quæ in verbo viderat: sicut abeuntibus
6 sensibilibus remanent eorum impressiones in sensu. Sed contra. res aliqua magis imprimit in aliquam in sui præsentia quam in sui absentia. si ergo verbum in sui absentia reliquit impressionem in intellectu Pauli. ergo & in sui præsentia.

Contra.1. SED CONTRA. Quicquid est in Deo, est Deus, si ergo angelus videns essentiã Dei, non videt eam per ali-
2 quam similitudinem, nec ideas rerum in eo existentes, per aliquam similitudinem videt. Præterea, rationes rerum resultant in verbo sicut imagines in speculo. sed per vnam similitudinẽ speculi videntur omnia quæ in speculo relu-
3 cent. ergo & per ipsam formam verbi videntur omnia quę in verbo cognoscunt. Præterea, intellectus angeli est sicut tabula picta, eo quod omnis intelligentia est plena formis, vt dicitur in libro de causis: sed tabulæ pictæ non superadduntur aliæ picturæ. propter hoc enim probatur in tertio de Anima, quod intellectus possibilis potest omnia recipere: quia est sicut tabula, in qua nihil est scriptum. ergo non potest esse quod eorum quæ cognoscit angelus in verbo aliquas similitudines habeat.

CONCLVSIO.

Eorum quæ angelus in verbo cognoscit, non sunt in illius intellectu aliquæ aliæ similitudines.

RESP. RESPONDEO dicendum, quod omnis cognitio est per assimilationem cognoscentis ad cognitũ. quicquid autem assimilatur alicui secundum hoc quod illud est simile tertio, ipsum est tertio simile: vt si filius similatur patri in hoc quod ipse Pater est similatus auo, & filius auo similatur. Dupliciter igitur aliquid alicui similatur. Vno modo ex hoc, quod similitudinem eius immediatè ab eo accipit in se. Alio modo ex hoc quod assimilatur alicui, quod est simile ei. Et similiter etiã dupliciter fit cognitio. Cognoscimus enim per visum Sortem inquantum visus noster assimilatur Sorti, & inquãtum assimilatur imagini Sortis: & vtraque istarũ assimilationum sufficit ad cognoscendum Sortem. Dico ergo, quod quando aliqua res cognoscitur per similitudinem alterius rei, illa cognitio non fit per aliquam similitudinem aliam, quæ sit immediatè ipsius rei cognitæ. Est si cognoscens cognoscat vnam & eandem rem per similitudinem propriam, & per similitudinem alterius rei erunt diuersæ cognitiones. Quod sic patere potest. Et enim aliqua cognoscitiua potentia, quæ cognoscit tantum recipiendo, non autem ex receptis. aliquid formando, sicut sensus simpliciter cognoscit illud, cuius speciem recipit & nihil aliud. Aliqua vero potẽtia est, quæ non solum cognoscit, secundum quod recipit: sed etiam ex his quæ recipit potest aliquam aliam speciem formare: sicut patet in imaginatione, quæ ex forma auri recepta, & forma montis forma quoddam phantasma aurei montis. Et similiter est in intellectu, quia ex forma generis & differentię compræhensa format quidditatem speciei. In huiusmodi ergo potentiis quando vna res cognoscitur per similitudinem alterius rei, quando contingit quod prẽter similitudinem illam formatur alia species, quæ est rei immediatæ, sicut ex statua Herculis visa possium formare quandam aliam similitudinem, quæ sit ipsius Herculi immediatè, sed hæc cognitio iam est alia ab illa, qua cognoscebam Herculem in statua sua. Si enim esset eadem tunc oporteret hoc accidere in qualibet alia potentia, quod manifestè falsum apparet, cũ enim visus exterior videt Herculem in statua sua non fit cognitio per aliquam aliam similitudinem statuæ. Sic igitur dico quod ipsa diuina essentia est similitudo rerũ omnium. Et ideo intellectus angeli res cognoscere potest & per similitudines ipsarum rerũ: & per ipsam essentiam diuinam. Sed illa cognitio, qua cognoscit res per similitudines ipsarum rerum, erit alia à cognitione qua cognoscit res per verbum, quãuis etiam illæ similitudines causentur ex coniunctione intellectus angelici ad verbum, siue per operationem ipsius intellectus angelici, vt dictum est de imaginatione, siue quod est verius per influxum verbi.

Ad primũ AD PRIMVM ergo dicendum, quod ex quo essentia diuina est rerum similitudo quę cognoscuntur per verbum, intellectus angelicus diuinæ essentiæ coniunctus est rebus illis sufficienter assimilatus ad eas cognoscendas.

Ad secundum dicendum, quod à verbo potest fieri im- 2
pressio in intellectum angeli, sed cognitio quæ fit per illã impressionem est alia à cognitione quæ est per verbum, vt dictum est. Ad tertium dicendum, quod quamuis gloria 3
non destruat naturam, eleuat tamen eam ad id quod per se non poterat, hoc est adhec, quod videat res per ipsam essentiam Dei sine aliqua similitudine media in visione illa. Ad quartum dicendum, quod verbum non est alicu- 4
ius rei forma intrinseca ita quod sit pars essentiæ rei: est tamen intellectui forma intrinseca vt intelligibile per ipsum. Ad quintum dicendum, quod Paulus postquam de- 5
siit essentiam Dei videre memor fuit rerum quas in verbo cognouerat per similitudines rerum apud se remanentes.

Ad sextum dicendum, quod similitudines illæ quæ re- 6
manserunt post absentiam verbi, imprimebantur etiam quando verbum per essentiam videbat, sed tamẽ illa visio, qua videbat per verbum, non erat per illas impressiones, vt ex dictis patet.

Num

Num Angelus cognoscat seipsum.

ARTICVLVS VI.

Primum. SExto quæritur vtrum angelus cognoscat seipsum. Et videtur quod, quia non vt dicit Dionysius sexto capite Cœlestis Ierarchiæ angeli ignorant suas virtutes: sed si
2 cognoscerent se per essentiam cognoscerent suas virtutes: ergo angelus suam essentiam nõ cognoscit. Præterea, si angelus cognoscit seipsum, hoc non est per aliquam similitudinem, sed per essentiam suam: quia in his quæ sunt sine materia idem est intellectus & quod intelligitur, vt dicitur in tertio de Anima, sed per essentiam suam se cogno
3 scere non potest: quia illud quo intelligitur est forma intellectus: essentia autem angeli non potest esse forma intellectus eius: cum magis intellectus insit essentiæ, vt proprietas quædam, siue forma. ergo angelus nullo modo cognoscit se. Præterea, idem non potest esse agens & patiens, mouens & motum, nisi hoc modo quod vna pars eius sit mouens, vel agens, & alia mota vel passa: vt patet in animalibus, vt probatur in 8. Physic. sed intelligens & intellectum se habent vt agens & patiens. ergo non potest
4 esse vt angelus totum se intelligat. Præterea, si angelus intelligit se per essentiam suam oportet quod essentia sua sit actus intellectus eius, sed nulla essentia per se subsistens potest esse actus alicuius, nisi sit actus purus. Res enim non potest esse alicuius forma, esse autem actum purum nulli essentiæ conuenit nisi diuinæ. ergo angelus non potest se
5 per essentiam suam cognoscere. Præterea, nihil intelligitur nisi secundum quod denudatur à materia & à conditionibus materialibus: sed esse in potentia est quædam materialis conditio à qua angelus denudari non potest.
6 ergo angelus seipsum intelligere non potest. Præterea, si angelus intelligit se per essentiam suam, oportet quod essẽtia sua sit in intellectu suo: sed hoc esse nõ potest, quinimo intellectus est in essentia, non enim potest esse aliquid in altero & econuerso. ergo angelus non cognoscit se per
7 essentiam suam. Præterea, intellectus angeli habet potentiam admixtam, nihil autem de potentia in actum reducitur à seipso: cum ergo intellectus reducatur in actum cognitionis per ipsum cognoscibile, impossibile erit quod
8 angelus cognoscat vel intelligat seipsum. Præterea, nulla potentia habet efficaciam agendi, nisi ab essentia in qua radicatur. ergo intellectus angeli est efficax ad intelligendum ex virtute essentiæ suæ, sed non potest idem esse principium agendi & patiendi. Cum ergo illud quod intelligitur sit quodãmodo vt passum, videtur quod angelus essentiam suam cognoscere non possit. Præterea, demonstra-
9 tio est actus intellectus, sed non potest idem per idem demonstrari. ergo non potest esse, quod angelus per essen-
10 tiam suam intelligatur à se. Præterea, qua ratione reflectitur in se intellectus, & affectus: sed affectus angeli non reflectitur in se, nisi per dilectionem naturalem, quæ est quidam naturalis habitus. ergo nec angelus se cognoscere
11 potest nisi mediante aliquo habitu, & ita non cognoscit se per essentiam suam. Præterea, operatio cadit media inter agens & patiens, sed intellectus & intellectũ se habent, vt agens & patiens: cum igitur nihil medium cadat inter rem aliquam & seipsam impossibile videtur quod angelus seipsum intelligat.

Contra.1. SED CONTRA quod potest virtus inferior, potest superior, vt dicit Boëtius: sed anima nostra
2 seipsam cognoscit: ergo multo fortius angelus. Præterea, hæc est ratio quare intellectus noster seipsum intelligit, non autem sensus, vt dicit Auicen. quia sensus vtitur organo corporali, non autem intellectus: sed intellectus angelis est magis separatus ab organo corporali, quam etiam noster intellectus. ergo angelus etiam co-
3 gnoscit seipsum. Præterea, intellectus angeli cum sit deiformis maxime assimilatur intellectui diuino: sed Deus se per essentiam suam cognoscit: ergo & angelus.
4 Præterea, quanto intelligibile est magis proportionatum intellectui, tanto magis potest ipsum cognoscere: sed nullum intelligibile est magis proportionatum intellectui angelico, quam sua essentia. ergo essentiam
5 suam maxime cognoscit. Præterea, in libro de Causis dicitur quod omnis sciens scit essentiam suam, & redit ad essentiam suam reditione completa. ergo & angelus cum sit sciens.

CONCLVSIO.

Cum essentia angeli sit sicut actus in genere intelligibiliũ, maxime intelligit & cognoscit seipsum per essentiam suam, & non per aliquam speciem.

RESP. RESPONDEO dicendũ, quod duplex est actio, vna quæ procedit ab agẽte, in rem exteriorem, quam transmutat, & hæc est sicut illuminare, quæ etiam propriæ actio nominatur. Alia vero actio est, quæ non procedit in *9. Meta.* rem exteriorem, sed stat in ipso agente, vt perfectio ipsius: & hæc proprie dicitur operatio, & hæc est sicut lucere. Hæ autem duæ actiones in hoc conueniunt, quod vtraque non progreditur nisi ab existẽte in actu, secundũ quod est actu. vnde corpus non lucet, nisi secũdum quod habet lucem in actu. & similiter nõ illuminat. Actio autẽ appetitus & sensus & intellectus non est sicut actio progrediens in materiam exteriorem: sed sicut actio consistens in ipso agente, vt perfectio eius. Et ideo oportet quod intelligens secundum quod intelligit sit actu, non autem oportet quod intelligendo intelligens sit vt agens, intellectum vt passum: sed intelligens & intellectum, prout ex eis est effectum vnum quid, quod est intellectus in actu sunt vnum principium huius actus: qui est intelligere. Et dico ex eis effici vnum quid, inquantum intellectum coniungitur intelligenti, siue per essentiam suam siue per similitudinẽ. vnde intelligens nõ se habet vt agens vel vt patiens, nisi per accidens, in quantum scilicet ad hoc quod intelligibile vniatur intellectui requiritur actio vel passio: actio quidem secundum quod intellectus agens facit species esse intelligibiles actu: passio autem secundum quod intellectus possibilis recipit species intelligibiles: & sensus species sensibiles: sed hoc quod est intelligere consequitur ad hanc passionem vel actionem sicut effectus ad causam. Sicut ergo corpus lucidum lucet quando est lux actu in ipso: ita intellectus intelligit omne illud quod est actu intelligibile in eo. Sciendum est igitur quod nihil prohibet esse aliquid actu vnum, & in potentia alterum, sicut corpus diaphanum est actu quidem corpus: sed potentia tantum coloratum. Et similiter est possibile aliquid esse actuens, quod in genere intelligibilium est potentia tantũ. Sicut enim est gradus actus & potentiæ in entibus, quod aliquid est potentia tantum, vt materia prima: aliquid actu tãtum, vt Deus: aliquid actu & potẽtia, vt omnia intermedia: sic est in genere intelligibilium aliquid, vt actu tantũ, scilicet essentia diuina. aliquid vt potentia tãtum, vt intellectus possibilis, qui hoc modo se habet in genere intelligibilium sicut materia prima in ordine sensibilium, sicut dicit Comment. in 3. de Anima. omnes autem substantiæ angelicæ sunt mediæ habentes aliquid de potentia & actu, nõ solum in genere entium: sed etiam in genere intelligibilium. Sicut igitur materia prima non potest agere aliquam actionem, nisi perficiatur per formam, & tunc actio illa est quædam emanatio formæ ipsius magis quam materiæ, res autem existentes actu possunt agere actiones, secundum quod sunt actu, ita intellectus possibilis noster nihil potest intelligere antequam perficiatur forma intelligibili in actu: tũc enim intelligit rem cuius est illa forma, nec potest se intelligere nisi per formã intelligibilem actu in se existentem. Intellectus vero angeli, quia habet essentiam, quę est vt actus in genere intelligibilium, sibi præsentem, potest intelligere id, quod est intelligibile apud ipsum scilicet essentiam suã non per aliquam similitudinem: sed per seipsam.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendum, quod angeli cognoscunt virtutẽ suam secundũ quod in se consideratur eam cõprehendendo. Non autem secundũ quod deducitur ab exemplari æterno eam compræhendunt. Hoc enim esset ipsum exemplar compræhendere. Ad secundum di- 2
cendum, quod essentia angeli quãuis non possit cõparari ad intellectum eius vt actus ad potentiam in essendo, comparatur tamẽ ad ipsum vt actus ad potentiã in intelligẽdo.

Ad tertium dicendum, quod intellectum & intelligens 3
non se habent vt agens & patiens, sed ambo se habent vt vnum agẽs, vt patet ex dictis, quamuis quãtum ad modum loquendi videantur vt agens & patiens significari. Ad 4
quartũ dicendum, q̃ quamuis essentia angeli non sit actus purus, non tamen habet materiã partem sui, sed secundum hoc est in potentia quod esse non habet à seipso. Et ideo nihil prohibet ipsum comparari ad intellectum vt actum in intelligendo. Ad quintum dicendum, quod id quod 5

Universidad de Deusto
Biblioteca

intelligitur non oportet denudari à qualibet materia. Cõstat enim quod formæ naturales nunquam intelligũtur sine materia, cum materia in earum diffinitione cadat: sed oportet q̃ denudetur à materia indiuiduali quæ est materia, determinatis dimẽsionibus, substans. vnde minus oportet quòd separetur à potẽtia tali, qualis est in angelis. Ad
6 sextũ dicendũ, quòd nihil prohibet aliquid esse in altero: & illud in eo diuersis modis, sicut totũ in partibus, & eõuerso: & similiter est in proposito. essentia enim angeli est in intellectu eius sicut intelligibile in intelligẽte, intellectus autẽ in essentia sicut potẽtia in substantia. Ad septimũ dicendũ, quòd intellectus angeli non est in potentia respectu
7 essentiæ eius: sed respectu eius semper est in actu, respectu autẽ aliorũ intelligibiliũ potest esse in potentia: nec tamen sequitur, q̃ quãdo intellectus est in potẽtia, quod per aliud agens reducatur in actũ semper: sed solũ quando est in potentia essentiali, sicut aliquis antequã addiscat, quando autẽ est in potẽtia accidẽtali, sicut habens habitũ dum nõ considerat, potest per seipsum exire in actum, nisi dicatur quod reducitur in actum per voluntatem, quam mouetur ad actu
8 considerandũ. Ad octauũ dicendum, quod illud quod intelligitur non est, vt passum: sed vt principium actionis, vt patet ex dictis: & ideo ratio non sequitur. Ad nonũ dicen-
9 dum, quod aliquid potest esse cognitionis causa dupliciter. vno modo ex parte ipsius cognoscibilis, & sic magis notũ est causa cognoscendi minus notũ, & hoc modo mediũ demonstrationis est causa cognoscendi vel intelligendi. Alio modo ex parte cognoscẽtis, & sic causa cognitionis est illud quod facit cognoscibile esse actu in cognoscẽte: & sic nihil
10 prohibet aliquid per seipsum cognosci. Ad decimũ dicen-
11 dum, quòd dilectio naturalis nõ est habitus sed actus. Ad vndecimum dicẽdum, quod operatio intelligibilis non est media secundum rem inter intelligens & intellectum: sed procedit ex vtroque, secundum quod sunt vnita.

Num vnus Angelus intelligat alium.

ARTIC. VII.

Primum. SEptimo quæritur, vtrum vnus angelus intelligat alium. Et videtur quòd non, quia vt Dio. dicit 6. cap. Cœl. Ierar. ipsi angeli suam ordinationem ignorabant: si autem angelus vnus cognosceret aliũ suam ordinationem scirẽt,
2 ergo vnus alium non cognosceit. Præterea, omnis intelligẽtia scit quod est supra se, inquãtum causa est ei, vt dicitur in libro de Causis, & quod est infra se, inquãtum est causatum ab ea: sed secundum fidem non ponitur, quod vnus angelus est causa alterius. ergo vnus alium non cognoscit.
3 Præterea, sicut dicit Boẽtius, vniuersale est dum intelligitur, singulare dum sentitur. sed angelus est quoddam singulare cum sit persona, cũ igitur angelus tãtum per similitudinem cognoscat, videtur quod angelus angelum nõ co-
1 gnoscat. Itẽ videtur quod vnus angelus aliũ non cognoscat per essentiã cogniti. id enim quo intellectus intelligit oportet esse intrinsecum ipsi intellectui, sed essentia vnius angeli non potest esse intrinseca intellectui alterius, quia nihil illabitur menti nisi solus Deus. ergo angelus non po-
2 test cognoscere alium angelum per essentiam eius. Præterea, posibile est vnum angelũ cognosci ab omnibus angelis, id autem quo aliquid cognoscitur est coniunctum ipsi cognoscenti: si ergo angelus cognosceret alium per essentiam angeli cogniti: oporteret quod angelus cognitus esse pluribus in locis: cum angeli cognoscentes in pluri-
3 bus locis sint. Præterea, angeli essentia substantia quædã est, intellectus autem accidens cum sit potentia quædam: sed substantia non est forma accidẽtis. ergo essentia vnius
4 angeli non potest esse alterius forma, qua intelligat. Præterea, nihil cognoscitur ab intellectu per sui præsentiam quod est separatum ab eo, sed vnius angeli essentia est separata ab intellectu alterius. ergo vnus angelus ab alio non
1 cognoscitur per essentiæ suæ præsentiam. Item videtur quod vnus angelus non cognoscat per essentiam sui cognoscentis alium. Sicut enim superioribus angelis subsunt inferiores, ita & sensibiles creaturæ: si ergo superior angelus cognoscendo essentiam suam cognoscit alios angelos: eadem ratione per essentiam suam cognoscit omnes res sensibiles, & non per aliquas formas, vt dicitur in
2 libro de Causis. Præterea, nihil ducit in cognitionem alterius, nisi quod habet similitudinem cum eo, sed essentia vnius angeli non conuenit cum alio, nisi in genere: si ergo vnus alium cognoscat solum per essentiam sui cognoscentis, non cognoscet eum nisi in genere, quod est imper-
3 fecte cognoscere. Præterea, illud per quod aliquid cognoscitur est ratio ipsius: si ergo vnus angelus per essentiã suam omnes alios cognoscat, essentia sua erit ratio propriaomnium, quod videtur soli diuinæ essentiæ conuenire.

Item videtur quod vnus angelus non cognoscat alium 1
per similitudinem, siue per speciem aliquam in se existentem: quia vt dicit Dionysius. angeli sunt diuina lumina: sed lumen non cognoscitur per aliquam speciem, sed per se. ergo nec angelus. Præterea, omnis creatura tenebra 2
est, vt patet per Orige. super illud Ioannis primo. Et tenebræ eam &c. sed similitudo tenebræ oportet quod sit tenebra, tenebra autem non est principium manifestationis, sed occultationis: cum igitur angelus sit creatura & sit tenebra, non poterit cognosci per suam similitudinem: sed si cognoscitur, oportet quod cognoscatur per lumẽ diuinum in ipso existens. Præterea, angelus est Deo propinquior 3
quam rationalis anima: sed secundum Augustinum anima cognoscit omnia & iudicat de omnibus, secundum connexionem quam habet ad rationes æternas, non per aliquas artes quas secum ad corpus detuleri. ergo multo fortius angelus non cognoscit alium angelum per similitudinem eius, sed per rationem æternam. Item videtur quod nec 4
per similitudinẽ innatam, quia æqualiter similitudo innata se habet ad præsens & distans, si igitur vnus angelus aliũ cognoscat per similitudinem innatam: non cognoscet de eo quando erit præsens, & quando erit distans. Præterea, 5
Deus potest de nouo facere vnum angelum, sed angelus qui non est, formam non habet penes se: si ergo angelus naturali cognitione non cognoscit alium angelum, nisi per formam innatam. angeli qui modo sunt non cognoscerent naturali cognitione angelũ qui de nouo fieret. Item vi- 6
detur quod nec per formas impressas ab intelligibilibus sicut sensus per formas impressas à sensibilibus, quia secũdum hoc inferiores angeli non cognoscerentur à superioribus, cum non possint imprimere in eos. Item videtur 7
quòd nec per formas abstractas à phantasmatibus, quia sic inferiores non cognoscerent superiores, ex quibus omnibus videtur quod vnus angelus alium non cognoscat.

SED CONTRA in libro de Causis dicitur: omnis *Contra.*
intelligentia scit res, quæ non corrumpuntur, nec cadunt in tempore: sed angeli sunt incorruptibiles & supra tẽpus ergo vnus angelus ab alio angelo cognoscitur. Præter- 2
ea, similitudo est causa cognitionis, sed cum intellectu vnius angeli magis conuenit alius angelus, quam res materiales: cum ergo angeli res materiales cognoscant, multò fortius &c. Præterea, intellectui vnius angeli magis 3
est proportionata essentia alterius angeli, quam essentia diuina. ergo cum angeli videãt Deum per essentiam, multò fortius vnus angelus essentiam alterius angeli cognoscet. Præterea, vt dicitur in libro de intelligentis. omnis 4
substantia immaterialis & immixta est omnium cognoscitiua, & hoc probatur ex hoc quod habetur tertio de Anima, quod intellectus est immixtus, vt omnia cognoscat, sed esse immateriales & immixtos maxime conuenit angelis. ergo ipsi omnia cognoscunt, & ita vnus alium.

Item videtur quod vnus angelus alium cognoscat per 1
essentiam angeli cogniti. Augustinus enim dicit 12. super Genesim ad literam, quod angeli sua visu demonstrant per commixtionem spiritus, sed commixtio non potest esse. nisi vnus spiritus alteri per essentiam coniungatur. ergo vnus angelus potest alteri per essentiam coniungi. & ita per essentiam ab alio cognosci. Præterea, cognitio est 2
actus quidam, ad actionem autem exigitur vel sufficit contactus. ergo cum inter vnum angelum & alium possit esse spiritualis contactus, vnus alium per essentiam suam cognoscere poterit. Præterea, magis conuenit intellectus 3
vnius angeli cum essentia alterius angeli, quam cum similitudine rei naturalis: sed intellectus angeli potest informari similitudine rei ad cognoscendam rem materialem. ergo & essentia alterius angeli potest esse forma intelle- 4
ctus angelici, qua alium angelum cognoscat. Præterea, secundum Augustinum 12. super Genesim ad literam, intellectualis visio est earum rerum quarum similitudines non sunt aliud quam earum essentiæ: sed vnus angelus non cognoscit alium, nisi intellectuali visione. ergo non cognoscit eum per similitudinẽ, quæ sit aliud quam essentia eius, & sic idem quod prius.

CON

CONCLVSIO.

Angelus vnus alterum cognoscit & intelligit nõ quidem per essentiam, sed per illius similitudinem in eius intellectu existentem.

RESP. RESPONDEO dicendum, quod vnus angelus absq; dubio alium cognoscit, cum quilibet angelus sit substantia intelligibilis in actu per hoc quod est à materia immunis. Intellectus autem angelicus non accipit à sensibilibus, & ideo in formas ipsas intelligibiles & immateriales fertur eas intelligẽdo. Sed de modo cognitionis videtur esse diuersitas in sententia, consideratis diuersorum dictis. Comment. enim in 11. Metaphysic. dicit, quod in substantiis separatis à materia non differt forma, quæ est in intellectu, à forma, quę est extra intellectũ. Quod enim apud nos forma domus quæ est in mente artificis, sit aliud à forma domus, quæ est extra, procedit ex hoc quod forma exterior est in materia: forma autem artis est sine materia. & secundum hoc, cum angeli sint substantiæ & formæ immateriales, vt dicit Dionysius videtur sequi quod forma, qua vnus angelus intelligitur ab alio, sit idem quod essentia eius, qua in se subsistit. Sed istud non videtur esse possibile vniuersaliter. Forma enim qua intellectus intelligit cum sit intellectus, perfectio est nobilior intellectu. & propter hoc Philosophus in 11. Metaphys. probat quod Deus non intelligit extra se, quia illud perficeret intellectum eius, & esset eo nobilius. Si igitur superiores angeli intelligerent inferiores per essentiam inferiorum, sequeretur quod inferiorum essentiæ essent perfectiores intellectibus superiorum & eis nobiliores, quod est impossibile. Posset autem forte dici, quod hic modus est conueniens quantum ad modum intelligendi, quo inferiores intelligunt superiores, vt scilicet inferior superiorem intelligat per essentiam superioris. Et huic videntur consonare verba Diony. 4. cap. de Diuinis nominibus. vbi angelos distinguere videtur per intelligibiles, & intellectuales substantias: superiores quidẽ intelligibiles vocans, inferiores autem intellectuales. vbi etiam dicit, quod in inferioribus sunt superiores, vt cibus, quod videtur posse intelligi hoc modo, inquantum scilicet superiorum essentiæ sunt formæ, quibus inferiores intelligunt. Sed hęc via posset sustineri fortasis apud Philosophos, qui posuerunt superiores intelligentias esse inferiorum creatrices. Si enim poterãt ponere quodãmodo quod superior angelus inferiori esset intimus, quasi causa conseruans eum in esse. quod quidem apud nos dici non potest nisi de solo Deo, qui mentibus angelicis & humanis illabitur. Forma autem, qua intellectus intelligit, oportet quod sit intra intellectum intelligentem in actu. vnde non potest dici de aliqua substantia spirituali, quod per essentiam suam ab alia videatur, nisi de solo Deo. Quod etiam philosophorum opinio non fuerit quod angelus per essentiam suam ab alio videatur, hoc manifeste patet eorum dicta intenti. dicit enim Commen. in 11. Metaphysicorum quod illud quod intelligit motor orbis Saturni de motore primi orbis, est aliud ab eo quod intelligit de ipso motore orbis Iouis. Quod non potest esse verum, nisi quantum ad id quo vterque intelligit. Et hoc non esset si vterque intelligeret motorem orbis superioris per essentiam eius. In commento etiam libri de causis dicitur, quod intelligentia inferior quod est supra se per modum substantiæ suę intelligit, & non per modum substantiæ superioris. Auicen. etiam dicit in Metaphysica sua. quod intelligentias esse in nobis nihil est aliud, quam impressiones earum in nobis esse non quod per essentiam suam sint in intellectu. Quod vero supra inductum est ex verbis Comment. in 11. Metaphysicor. intelligendum est quando aliqua substantia separata à materia intelligit se ipsam. Tunc enim non oportet, quod si aliud forma in intellectu: & forma qua res in se subsistit: eo quod ipsa forma, qua talis res in se subsistit est intelligibilis in actu propter immunitatem suam à materia. Dionys. etiam verba non sunt secundum hunc intellectum accipienda, sed eosdem vocat intelligibiles & intellectuales: vel superiores vocat intelligibiles & inferiorum cibum, inquantum in eorum lumine inferiores intelligunt. Ex aliorum autem dictis videtur, quod angelus per essentiam suam, id est videntis alium angelum videat. Et hoc videtur ex verbis August. 10. de Trinitate, vbi sic dicit, mens ipsa sicut corporearum rerum notitias per corporis sensus colligit: ita & incorporearum per semetipsam. Ex quo videtur similiter etiam de mente angeli, quod cognoscendo seipsam cognoscat alios angelos. Huic videtur etiã attestari, quod dicitur in libro de Causis, quod intelligentia intelligit quod est supra se, & infra se, per modum substantiæ suæ. Sed illud non videtur sufficere: quia, cum omnis cognitionis per assimilationem, angelus per essentiam non potest plus de alio angelo cognoscere, quam hoc, in quo essentiæ est similis. Vnus autem angelus alteri non similatur nisi in natura communi, & sic sequeretur quod vnus alium non cognosceret cognitione completa, & præcipuè quantum ad illos, qui ponunt plures angelos esse vnius speciei. Quantum enim ad illos, qui ponunt plures angelos specie abinuicem differre, forte posset aliquo modo sustineri modus iste. Quilibet enim angelus cognoscendo essentiam suam cognoscit perfectè intellectualem naturam. Cognita autem natura intellectuali perfectè cognoscuntur omnes gradus naturæ intellectualis: diuersæ autem species in angelis non distinguuntur, nisi secundum gradus perfectionis intellectualis naturæ, & secundum hoc vnus angelus essentiam suam videns concipit singulos gradus naturæ intellectualis, & per huiusmodi conceptiones de omnibus aliis angelis cognitionem completa habet. Et sic potest saluari quod quidam alij dicunt, quod vnus cognoscit alium per formam acquisitam, vt prædicta conceptio forma acquisita dicatur. Sicut si albedo seipsam intelligeret perfectè cognosceret naturam coloris, & per consequens omnes species colorum secundum gradus colorum distinctè & vlterius etiam omnes indiuiduos colores: si in vna specie non esset nisi vnum indiuiduum. Sed adhuc hic modus nõ videtur sufficere. Quamuis enim in vna specie non sit nisi vnus angelus, tamen in angelo alicuius speciei aliud erit quod ei conuenit & ex ratione suæ speciei, & aliud, quod ei conueniet inquantum est quoddam indiuiduum, sicut operationes particulares ipsius: & has secundum modum prædictum nullo modo de eo alius angelus cognoscere posset. Auctoritas autem Augustin. non sonat, quod mens per seipsam sicut per medium cognoscendi cognoscat alia, sed sicut per potentiam cognoscitiuam, sic enim per sensus corporalia cognoscit. Vnde alius modus est eligendus, vt dicatur, quod vnus angelus alios cognoscit per similitudines eorum in intellectu eius existentes: non quidem abstractas aut impressas ab alio angelo vel aliquo modo acquisitas, sed à creatione diuinitus impressas, sicut & res materiales per huiusmodi similitudines cognoscit, & hoc magis per sequentia patebit.

Nullus intellectus aliquid intelligit per essentiam suã sed per similitudinem præter diuinũ intellectum.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod ordinationem suam in se consideratam angeli cognoscunt, non autem comprehendunt, secundum quod diuinæ prouidentiæ substat, hoc enim esset ipsam prouidentiam comprehendere. Ad secundum dicendum, quod ratio causæ & causati, non est ratio cognitionis, nisi quatenus causatum similitudinem habet suæ causæ: & eõuerso. vnde si in vno angelo ponamus similitudinẽ alterius præter hoc quod sit causa vel causatum eius remanebit sufficiens ratio cognitionis, cum cognitio sit per assimilationem. Ad tertium dicendum, quod auctoritas Boẽtij intelligitur de particularibus materialibus quæ sensui substant. huiusmodi autem particulare nõ est angelus, & ideo ratio non sequitur. Rationes autem illas, quæ probant, quod angelus non cognoscant angelum alium per essentiam angeli visi, vel videntis, concedimus: quamuis ad eas possit responderi aliquo modo.

Ad primũ.

Ad argumenta. 2. posita.

AD RATIONES vero illas, quæ probant quod vnus angelus alium per similitudinem nõ cognoscit respondendum est. Ad quarum primam dicẽdum, quod etiam luminis posibile est esse similitudinẽ aliquam, vel eo deficientiorem, sicut quædam similitudo eius est color vel etiam perfectiorem: sicut lux in substantia illuminante. Similiter etiã cum angeli dicantur lumina inquantum sunt formę actu intelligibiles, non est inconueniens quod eorum similitudines sint per modum sublimiorem in superioribus, & per modum inferiorem in inferioribus.

Ad 3. inducta.

Ad primũ.

Ad secundum dicendum, quod cum dicitur quod omnis creatura est tenebra, vel falsa, vel nihil in se considerata, non est intelligendum quod essentia sua sit tenebra, vel falsitas: sed quia non habet nec esse, nec lucem: nec veritatem nisi ab alio, vnde si consideretur sine hoc quod ab alio

Universidad de Deusto
Biblioteca

3 habet,est nihil, & tenebra,& falsitas. Ad tertium dicendum, quod anima conuertitur rationibus æternis inquantum impressio quædam rationum æternarum est in mente nostra, sicut sunt principia naturaliter cognita per quæ de omnibus iudicat. Et huiusmodi etiam impressiones sunt in Angelis similitudines rerum per quas cognoscunt.

4 Ad quartum dicendum, quod Angelus non cognoscit alium angelum per similitudinem vel per abstractam vel per impressam, sed per similitudinem innatam per quam ducitur in cognitionem angeli alterius non solum quantum ad essentiam eius, sed etiam quantum ad omnia accidentia eius. Et ideo per eam scit quando angelus est distans vel præsens. Et per hoc patet ad tria sequentia. Rationes autem probantes quod vnus angelus alium cognoscit concedimus.

Ad. 4. loco endu. *Ad primũ.* AD RATIONES vero probantes quod angelus cognoscitur per essentiam suam ab alio angelo respondendum est. Ad quarum primam dicendum est, quod illa cognitio de qua Augustin. loquitur non intelligitur quantum ad essentiam, sed quantum ad operationem, secundum
2 quod superior spiritus illuminat inferiorem. Ad secundum dicendum, quod cognoscens & cognitum non se habent sicut agens & patiens vt ex dictis patet, sed sicut duo ex quibus fit vnum cognitionis principium. Et ideo non sufficit ad cognitionem contactus inter cognoscens & cognoscibile, sed oportet quod cognoscibile cognoscenti vniatur vt forma, vel per essentiam suam vel per similitu-
3 dinem suam. Ad tertium dicendum, quod quamuis essentia angeli magis conueniat cum intellectu angeli alterius, quam cum similitudine rei materialis secundum participationem naturæ vnius: non tamen secundum cõuenientiam habitudinis quæ requiritur inter perfectionem & perfectibile, sicut etiam vna anima magis conuenit cum alia anima, quam cum corpore: & tamen vna anima non est for-
4 ma alterius animæ, sicut est corporis. Ad quartũ dicendum, quod auctoritas Augu. potest dupliciter exponi. Vno modo vt dicatur quod Augustin. loquitur de illa visione intellectuali qua spiritus creatus videt Deum, vel seipsum, vel alia quæ in ipso sunt per essentiam suam. Constat enim quod lapis per essentiam suam non est in anima quamuis intelligatur. Alio modo potest exponi vt referatur ad obiectum cognitionis, non ad formam qua cognoscitur. Sensus autem & imaginationis obiectum sunt exteriora accidentia quæ sunt similitudines rei, & non res ipsa, sed obiectum intellectus est quod quid est id est ipsa essentia rei. vt dicitur in tertio de Anima. Et sic similitudo rei quæ est in intellectu est similitudo directe essentiæ eius similitudo autem quę est in sensu vel imaginatione est similitudo accidentium eius.

Num angelus res materiales cognoscat per formas aliquas, an per essentiam sui cognoscentis.

ARTIC. VIII.

Primum. OCtauo quæritur, vtrũ Angelus res materiales cognoscat per formas aliquas, an per essentiam sui cognoscentis. Et videtur quod per essentiã sui. vnaquæque enim res sufficienter cognoscitur in suo exemplari: sed in quinto capite de Diuinis nominibus inducitur Clementis Philosophi opinio qui dixit, quod superiora in entibus sunt inferiorum exemplaria, & sic essentia rerum materialium est in angelis. ergo angeli cognoscunt materialia per es-
2 sentiam suam. Præterea, res materiales melius cognoscuntur in essentia diuina quam in propriis naturis: quia clarius ibi relucent, sed essentia angeli est propinquior diuinæ essentiæ quam res materiales. ergo potius possunt cognosci in essentia angeli, quam in propriis naturis. cum ergo nos eas in propriis naturis cognoscimus, ergo multo fortius angeli suam essentiam intuentes omnia mate-
3 rialia cognoscunt. Præterea, lumen intellectus agentis est pars animæ nostræ: sed in lumine intellectus agentis omnia materialia cognoscimus: quia illud lumen est actus omnium intelligibilium. ergo multo fortius Angelus co-
4 gnoscendo lumẽ suum omnia materialia cognoscit. Præterea, cum Angelus res materiales cognoscat: oportet quod eas vel per speciem vel per essentiam suam cognoscat, sed non per speciem, quia neque per particularẽ. cum sit immunis a materia, neque per vniuersalem: quia sic non haberet perfectam & propriam cognitionem de eis. ergo per essentiam suam cognoscit res materiales. Præterea, 5 si lux corporalis seipsam cognosceret, omnes colores ex hoc cognoscerẽt, eo quòd ipsa est actus omnium colorum, cum igitur angelus sit lux spiritualis, seipsum cognoscẽdo cognoscit omnia materialia. Præterea, intellectus angeli 6 medius est inter diuinũ & humanum: sed intellectus diuinus omnia cognoscit per essentiã suã, intellectus autẽ humanus omnia per species. ergo intellectus angelicus ad minus quędam cognoscendo essentiã suã cognoscet. Præ- 7 terea, Diony. dicit 7. cap. de Diuinis nominibus. Angelos scire dicimus eloquia sacra, scilicet ea quæ sunt in terra nõ secundum sensus ipsa cognoscentes: sed secundũ propriam Deiformis mentis virtutem & naturam. ergo videtur quod cognoscẽdo virtutem & naturam suam materialia cognoscant. Præterea, si speculum materiale cognosciturũ esset, 8 cognosceret res materiales per essentiam suam: nisi à rebus species in ipsum resultarent, sed in intellectu angeli non resultant species à rebus materialibus, vt patet per Diony. in 7. cap. de Diuinis nominibus, si ergo materialia cognoscant, oportet quod per essentiam suam ea cognoscant, cum sint quoddam speculum. vt patet per Diony. 4. cap. de Diuinis nominibus. Præterea, potentia cognoscitiua in an- 9 gelis est perfectior, quam potentia naturalis rerum materialium: sed multæ potentiæ materialiũ rerum possunt per seipsas in sua obiecta, sine hoc quod aliquid eis addatur. ergo multo fortius intellectus angelicus poterit cognoscere res materiales per essentiam suam sine aliqua specie.

Præterea, efficacior est angelus in cognoscẽdo, quã ignis 10 in comburendo: sed ignis comburit sine hoc quod aliquid combustibile sit in ipso. ergo idem quod prius. *Contra.1.*

SED CONTRA est quod dicitur in libro de Causis, quod omnis intelligẽtia est plena formis. Et in eodem libro dicitur, quod formæ sunt in ea per modũ intelligibilẽ. ergo per huiusmodi formas intelligit res, & non per essentiã suam. Præterea, magis conuenit essentia angeli cũ 2 alio angelo, quã cum re materiali: sed non potest angelus ex hoc quod cognoscit essentiã suam alios angelos cognoscere. ergo nec cognoscendo essentiã suam materialia cognoscet. Præterea, illud quod est principium vnitatis non 3 potest esse principium distinctionis. sed essentia angeli est principium vnitatis ipsius quia per eam angelus vnus est. ergo nõ potest esse principium distinctiõis cognitionis de rebus. Præterea, nihil præter Deum est illud quod habet: 4 sed angelus habet potentiam intellectiuam. ergo non est potentia intellectiua. ergo multo minus est id quo intelligit. ergo non intelligit res per essentiam suam.

CONCLVSIO.

Cognoscit angelus materialia non per essentiam suam, sed per formas earum apud se existentes.

RESP. RESPONDEO dicendum, quod omnis cognitio est per assimilationem: similitudo autem inter aliqua duo est secundum conuenientiam in forma. Cum autem vnitas effectus vnitatem causæ demonstret, & sic in genere cuiuslibet formæ ad vnum primum principium illius formæ redire oporteat: impossibile est aliqua duo adinuicem esse similia, nisi altero duorum modorum: vel ita quod vnũ sit causa alterius. vel ita quod ambo ab vna causa causentur, quæ eandẽ formam vtique imprimat: & secundum hoc diuersimodè ponimus angelos materialia cognoscere ab eo quod Philosophi posuerunt. Nos enim nõ ponimus angelos esse causas materialium rerum: sed Deum creatorem omnium visibilium & inuisibilium. & ideo non potest in angelo esse similitudo naturalium rerum, nisi ab eo qui est materialium rerum causa. omne autem, quod aliquid habet, non à seipso, sed ab altero: est ei præter essentiam suam. & per hunc modum probat Auic. quod esse cuiuslibet rei præter primum ens est aliquid præter essentiam ipsius, quia omnia ab alio esse habẽt. vnde oportet quod similitudines rerum materialium in angelo existẽtes, sint aliud ab essentia ipsius impresse in ipsum à Deo. Rationes enim rerum materialium in mente diuina sunt quidem lux & vita: vita quidem sunt inquantum procedunt ad rerum cõstitutionem in esse, sicut forma artis procedit in artificiatum: lux vero sunt, inquantum eædem impressiones quasdam efficiunt sibi similes in mentibus angelorum. Philosophi autem posuerunt rerum materialium esse angelos creatores. Et tamen secũdum eorum positionem adhuc oportet quod res materiales non per essentiam suam, sed per formas superditas cognoscãt. Similitudines enim effectuum non sunt in causa nisi per modum, quo in ea est virtus ad producendum effectum, vt habetur in libro de Causis. Intelligentia autem non dat esse rebus inferioribus nisi per virtutem diuinã, quæ est in ipsa. vnde hanc eius operationem dicit diuinam. Et sic hæc virtus est ei non ex principiis essentiæ suę prodiens, sed ab alio accepta, & sic huiusmodi virtus est ei præter essentiam suam. vnde & similitudines materialium rerum si ponantur eius effectus, erunt præter essentiam ipsius Angeli. Et sic patet quocunq; modo ponatur q; Angelus non cognoscit res materiales per essentiam suam sed per earum formas apud se existentes.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendũ, quod exemplar propriè si accipiatur importat causalitatiẽ respectu exemplatorum, quia exemplar est, ad cuius imitationem fit aliud. vnde & Dionysius ibidem sententiã Clementis improbat volens exemplaria rerum dici rationes in Deo existentes. Si tamen exemplar largè dicatur omne illud quod aliquo modo ab alio repræsentatur, sic etiam Angelorũ essentiæ possunt dici exemplaria materialium rerum. Sed essentia diuina sic est proprium exẽplar vniuscuiusque rei per ra-
2 tionem idealem eius, quam apud se habet, ita & essentia Angeli est propria similitudo rei materialis secundũ formam quam habet apud se, quãuis ista forma non sit idem quod essentia, sicut erat idea in Deo. Ad secundũ dicendum, quod essentia diuina est infinita. vnde non determinatur ad aliquod genus, sed colligit in se perfectiones omnium generum vt dicit Dionysius vltimo cap. de Diuinis nominibus & Philosophus & Cõmen. eius in quinto Metaphy. & ita potest esse per seipsam propria rerũ omnium similitudo, & sic per ipsam possunt omnia perfectè cognosci. essentia autem Angeli est determinata ad aliquod genus. vnde non habet in se vnde sit similitudo materiũ omnium, nisi ei aliud superaddatur, quo res in propria natura
3 cognoscat. Ad tertium dicẽdum, quod intellectu agente non cognoscuntur omnia quasi similitudine sufficiente ad cognoscendum omnia, eo quod non est actus omnium formarum intelligibilium inquantum est hæc vel illa forma, sed inquantum solum sunt intelligibilia, sed per intellectum agentem dicuntur cognosci omnia, sicut per prin-
4 cipium cognitionis actiuum. Ad quartũ dicẽdum, quod Angelus cognoscit res non per species particulares neque vniuersales eo modo quo formæ vniuersales sunt, quæ à sensibus abstrahũtur, sed eo modo quo sunt vniuersalium & particularium similitudines, vt infra melius apparebit.
5 Ad quintum dicendũ, quod lux corporalis si seipsam cognosceret non propter hoc omnes colores determinare cognosceret sed cognosceret eos solum inquantũ sunt visibiles, alias etiam oculus videndo lucem, omnes colores vi-
6 deret, quod est manifestè falsum. Ad sextum dicendũ, q; intellectus Angeli quantũ ad hoc est medius inter intellectum diuinum & humanum, quod res alias cognoscit per formas essentiæ superadditas, in quo deficit ab intellectu diuino, se autem cognoscit per essentiam, in quo excedit
7 intellectum humanum. Ad septimum dicendũ, quod auctoritas Dionysij. non est intelligenda quod ita virtus & natura Angeli sit mediũ quo Angelus alia cognoscit, sed quia modus cognitionis angelicæ sequitur proprietatem naturæ & virtutis ipsius, non autem proprietatem naturæ rerum cognitarũ, quod patet ex hoc, quia immaterialiter
8 cognoscit materialia, & sensibilia sine sensu. Ad octauũ dicendum, speculũ materiale si seipsum cognosceret, nullo modo essentiam suam cognoscendo cognosceret res alias, nisi quatenus cognosceret formas resultantes in ipso, nec differret vtrum formæ illæ essent acceptæ à rebus,
9 vel naturaliter inditæ. Ad nonum dicendum, quod potentia cognitiua Angeli ordinatur ad nobiliorem actum quam potentia naturalis rei materialis. vnde quamuis pluribus adminiculis indigeat, nihilominus perfectior & di-
10 gnior remanet. Ad decimum dicendum, quod cognoscens non se habet ad cognoscibile sicut comburens ad combustibile, quorum vnum est agẽs & alterum patiens, sed cognoscens & cognoscibile se habent vt vnum principium cognitionis, inquantum ex cognoscibili & cognoscente fit aliquo modo cognitio, vt ex prædictis patet, & ideo ratio non sequitur.

Num formæ, per quas Angeli cognoscunt res materiales sint innatæ, vel à rebus acceptæ.

ARTIC. IX.

Primum. NOno quæritur vtrum formę, per quas Angeli cognoscunt res materiales, sint innatæ, vel à rebus acceptæ. Et videtur quod non sint innatæ. In hoc enim differt scientia speculatiua à practica, quod practica est ad res, speculatiua à rebus: sed Angeli non habẽt de rebus materialibus scientiam practicam, cum non sint earum factores, vt Damascenus dicit, sed speculatiuam tantum. ergo sciẽtia eorum est à rebus accepta, & non per species innatas. Præ- 2
terea, Ephes. tertio dicitur. Vt innotescat principatib⁹ &c. vnde accipit Hieronymus, quod Angeli mysterium incarnationis didicerunt ab Apostolis, sed scientia quæ est per species innatas non est ab aliis acquisita. ergo non est per
species innatas sciẽtia angelorum. Præterea, species in- 3
natæ angelis æqualiter se habent ad præsentia & futura, scientia autem angelorum non se habet æqualiter ad vtraque, cum sciant præsentia, ignorẽt autem futura. ergo angelorũ scientia nõ est per species innatas. Præterea, an- 4
geli rerũ cognitionem distinctam habent. sed cognitio distincta de rebus haberi non potest, nisi per hoc quod est distinctionis principium, cum sit idem principiũ essendi & cognoscendi. principium autem distinctionis rerũ materialium sunt formæ quæ sunt in eis. ergo oportet, q; sciẽtia angelorũ de rebus naturalibus sit per formas à rebus
acceptas. Præterea, ea quę sunt innata vel naturaliter in- 5
sunt, semper eodem modo se habent, sed scientia angelorũ non semper eodem modo se habet, quia nunc quædã sciũt quæ prius nescierũt. vnde secundum Diony. à scientia aliqui eorũ purgantur. ergo scientia eorum non est per formas innatas. Præterea, formæ quæ sunt in angelis sunt 6
vniuersales, sed vniuersale nihil est aut posterius, vt dicitur in primo de Anima. ergo formę illę vel nihil sunt vel sunt rebus posteriores velut à rebus acceptæ. Præterea, 7
nihil cognoscitur nisi secũdum quod est in cognoscente, si ergo angelus cognoscit res materiales, oportet quod ipsæ res materiales in intellectu fiãt per formas ab eis in intellectu angeli impressas. Præterea, lumen intelligibile in 8
angelis est efficacius quã animæ humanæ, sed per lumen intellectus agẽtis in nobis abstrahũtur species à phantasmatib⁹, ergo & multo magis intellectus angeli potest formas alias à rebus sensibilibus abstrahere. Præterea, q; 9
potest virtus inferior, potest & superior, sed anima nostra quæ est angelis inferior potest seipsam cõformare rebus formãdo in se aliquas formas, quę neq; ei innatę sunt, neque à rebus acceptæ, sicut imaginatio formar phantasma montis aurei quem nũquam vidit. ergo multo fortius angelus potest ad præsentiam rerum seipsum rebus conformare & hoc modo res cognoscere, & sic nõ oportet quod per species innatas res materiales cognoscat, sed per eas quas facit apud se.

Contra.1. IN CONTRARIVM est quod dicit Dionysius octauo cap. de Diuinis nominibus, quod angeli non colligunt cognitionem ex sensibilibus, vel sensibus, aut ex rebus diuisibilibus. ergo non cognoscũt per formas à rebus acceptas. Præterea, angeli magis excedunt corpora om- 2
nia, quam corpora superiora excedant inferiora, sed corpora superiora propter sui nobilitatem non recipiunt aliquam impressionem à corporibus inferioribus, ergo multo minus intellectus angelici aliquas formas à corporalibus rebus accipiunt, quibus intelligunt.

CONCLVSIO.

Cognoscunt angeli materialia omnia non per species à rebus accepta, sed innatas.

RESP. RESPONDEO dicendũ, q; suppositio quod angeli non cognoscant res materiales per suã essentiam, sed per aliquas formas, de formis illis est triplex opinio. *Opinio.1.* Quidam enim dicunt, quod formæ illæ per quas angeli cognoscũt, sunt à rebus materialibus acceptæ. Sed hoc esse *Reproba.* non potest. Intellectus enim, qui recipit formas aliquas à reb⁹, dupliciter se habet ad res: vt agẽs scilicet & vt patiẽs, largo modo actione & passione acceptis. Formę enim quę sunt in rebus materialibus, aut in sensibus vel in phantasmate, cũ non sint omnino à materia deputatæ, nõ sunt intelligibiles actu, sed in potentia tãtum: & ideo requiritur quod per actionẽ intellectus efficiãtur actu intelligibiles:

Universidad de Deusto
Biblioteca

& hæc est necessitas ponendi intellectum agentem in nobis, formis autem intelligibilibus factis: nondum per eas res intelligeremus, nisi formę ille intellectui vnirentur, vt sic intelligés & intellectum sint vnum. & ita oportet quod intellectus formas huiusmodi recipiat. & sic à rebus quodãmodo patitur prout scilicet omne recipere, pati quoddam est. Sicut autem forma cõparatur ad materiã vt actus ad potẽtiam, ita agens ad patiens, cum vnum quódq; agat inquantum est actu, patiatur vero inquantum est potentia. Et quia actus proprius propriam potentiam respicit, ideo & proprio agenti respondet determinatũ patiens, & econuerso, sicut se habet de forma & de materia. vnde oportet quod agens & patiens sint vnius generis, cum potentia & actus vnumquodq; genus entis diuidant. non enim album patitur à dulci nisi per accidens, sed à nigro tantum. Res autem materiales & intelligibiles sunt omnino diuersorũ generum. Ea enim, quæ nõ communicant in materia, non communicant in genere, vt patet per Philosophum in 5. Metaph. & in 10. vnde non potest esse quod res materiales immediate patiantur ab intellectu, aut agant in ipsum. Et ideo in nobis prouidit naturæ conditor sensitiuas potentias, in quibus formæ sunt medio modo inter modum intelligibilem & modum materialem. Conueniunt siquidem cum formis intelligibilibus, inquantum sunt formæ sine materia, cum materialibus vero formis, inquantum nondum sunt à conditionibus materiæ denudatæ. Et ideo potest esse actio & passio suo modo inter res materiales & potentias sensitiuas, & similiter inter has & inter intellectum. vnde si angeli intellectus à rebus materialibus formas aliquas acciperet oporteret haberé angelum potentias sensitiuas, & ita habere corpus naturaliter sibi vnitum. vnde eiusdem sentẽtiæ esse videtur angelos esse animalia, vt quidem Platonici posuerunt, & eos à rebus materialibus formas accipere quod auctoritati sanctorum, & rectè rationi repugnat. Et ideo alij dicũt quod angelus non acquirit formas, quibus cognoscat accipiendo à rebus, neq; tamen intelligit per formas innatas, sed quod in potentia eius est conformare essentiam suam cuilibet rei apud eius præsentiam. Et ex tali conformitate dicunt sequi rei cognitionem. Sed hoc iterum nihil esse videtur. Non enim potest aliquid alteri conformari nisi secundum quod forma eius apud ipsum sit, nec potest dici, quod ipsa essentia angeli eo faciente fiat forma rei materialis, quia essentia eius est semper vnius rationis. vnde oportet quod illa forma, quæ se rei conformat, sit addita essentiæ, & quod fuerit primo potentia in ipso angelo. Non enim conformaret se nisi prius conformabilis esset. Nihil autem reducitur de potentia in actum, nisi per id quod est actu. vnde oportet apud angelum præexistere aliquas formas, secũdum quas esset potens se reducere de potentia conformabilitatis in actum conformationis: sicut videmus quod imaginatio nostra formatnouam speciẽ, vt montis aurei, ex speciebus, quas apud se prius habebat, scilicet montis & auri, & similiter intellectus ex formis generis & differentiæ format diffinitionem speciei. vnde oportet redire in hoc quod ali quæ formæ præexistant in angelo, & has oportet esse vel acceptas à rebus vel innatas. Et ideo dicendũ videtur secundum quod tertia opinio dicit, quæ cõmunior est & verior, quod angeli res materiales per formas innatas cognoscunt. Sicut enim ex rationibus æternis in mente diuina existentibus procedunt formæ materiales ad rerum substantiam ita procedunt à Deo formæ rerum omnium in mentes angelicas ad rerum cognitionem: vt sic intellectus angeli nostrum intellectum excedat, sicut res formata excedit materiam informem. vnde intellectus noster comparatur tabulæ, in qua nihil est scriptum. Intellectus autem angeli tabulæ depictæ vel speculo, in quo rerum rationes resplendent.

Reprobat. *2. Opinio.* *3. Opinio.* *Ad primũ.*

AD PRIMVM ergo dicẽdum, quod differentia illa speculatiuæ & practicæ scientiæ non est per se, sed per accidens: inquantum scilicet sunt humanæ. homo enim de rebus quas ipse non facit, non habet cognitionem, nisi per formas à rebus acceptas, secus autem est de angelo, qui habet à sui creatione formas rerum sibi inditas. Ad 2
secundum dicendum, quod mysterium incarnationis primo est scitum ab angelis quam ab hominibus. vnde & homines de ipso per angelos sunt edocti, vt dicit Dionysius cap. quarto cœlestis Hierarchiæ. Ipsi enim incarnationis mysterium mundo absconditum à seculis cognouerũt, & per angelorum ecclesiam quæ est in cœlestibus, principibus & potestatibus huius mundi prædictũ mysterium innotuit, vt exponit Augustinus quinto super Gene. ad literam. Et quod ibi dicitur de ecclesia referendum est ad ecclesiam angelorum, vt Augustinus exponit quinto super Gene. ad literam, quamuis Hieronymus contrarium dicere videatur. Sed tamen verba eius non sunt hoc modo intelligenda quod angeli ab hominibus scientiã acquirant, sed quia Apostolis prædicantibus res iam completas quæ fuerant prius per prophetas prędictę angeli plenius cognouerũt, sicut plenius sciunt præsentia quam futura, vt infra patebit. Ad tertium dicendum, quod angeli quamuis futura 3
non cognoscant aliqua, quæ tamen dum sunt præsentia sciunt, non tamen sequitur ex hoc quod species aliquas à rebus accipiant, per quas cognoscunt, cum enim cognitio fiat per assimilationem cognoscentis ad cognitũ, hoc modo contingit nouam cognitionẽ de aliquo accipere quomodo cõtingit de nouo aliquid alicui assimilari, quod quidem contingit dupliciter, vno modo per motum suũ. Alio modo per motum alterius ad formam quam ipse iam habet. Et similiter aliquis incipit de nouo aliquid cognoscere. vno modo ex hoc quod cognoscẽs de nouo accipit formam cogniti, sicut in nobis accidit. Alio modo per hoc q̃ cognitum de nouo peruenit ad formam quæ est in cognoscente. Et hoc modo angeli de nouo cognoscũt præsentia quæ prius fuerũt futura, vtputa si aliquid nondum erat homo ei non assimilatur intellectus angelicus per formã hominis quam habet apud se: sed cũ hoc accipit esse homo secundum eandem formam incipit intellectus angelicus sibi assimilari sine aliqua mutatione facta circa ipsum.

Ad quartũ dicendum, quod sicut in intellectu nõ est ipsa forma qua res existit, sed similitudo eius ita distincta cognitio aliquarum rerum non requirit vt apud cognoscentẽ sint ipsa distinctionis principia, sed sufficit quod apud ipsum sint eorum similitudines, nec differt vndecunque illę similitudines accipiantur quantum ad cognitionem distinctam. Ad quintum dicendum, quod intellectus angeli 5
sine hoc quod acquirat nouas formas intelligibiles potest aliqui de nouo intelligere dupliciter. vno modo per hoc quod aliquid de nouo assimilatur illis formis, vt iam dictum est. Alio modo per hoc quod intellectus confortatur aliquo fortiori lumine, ad plures cognitiones ex eisdẽ formis eliciendas, sicut ex eisdem formis in phantasia existentibus superueniente lumine prophetiæ aliqua cognitio accipitur quæ accipi non poterat per lumen naturale 6
intellectus agentis. Ad sextum dicendum, quod verbum Philosophi est intelligendũ de vniuersali secundũ quod est in comprehensione nostra, qua cõprehendimus res naturales: hoc enim est à rebus naturalibus acceptum. Sed vniuersale etiam in nostra cõprehensione existẽs respectu artificialiũ non est posterius, sed prius: quia per formas artis vniuersales apud nos existẽtes artificiata producimus, & similiter per rationes æternas Deus producit creaturas à quibus effluũt formę in intellectu angelico, vnde nõ sequitur quod formę intellectus angelici sint posteriores rebus: sed quod sint posteriores rationibus æternis. Ad septimũ 7
dicendũ, quod cognitũ est in cognoscẽte similiter: siue cogniti forma in cognoscente existens sit à cognito accepta, siue non: & ideo ratio non est ad propositũ. Ad octauum 8
dicendum, quod non est proportio inter lumen intellectus angelici & res sensibiles vt per lumen prædictũ efficiantur actu intelligibiles, vt ex prædictis patet, & ideo ratio non sequitur. Ad nonum dicendum, quod anima non format 9
in seipsa aliquas formas nisi aliquibus formis præsuppositis in ipsa: & ideo vt ex dictis patet non cogit ratio.

Num angeli superiores habeant cognitionẽ per formas, magis vniuersales quam inferiores.

ARTIC. X.

DEcimo quæritur, vtrum angeli superiores habeãt cognitionem per formas magis vniuersales quam inferiores. Et videtur quod non. Superiorũ enim angelorum *Primum.*
cognitio perfectior est, quam inferiorũ: sed quod cognoscitur in vniuersali, imperfectius cognoscitur, quam quod in particulari: ergo superiores angeli non cognoscunt per formas magis vniuersales. Præterea, si cognitio superio- 2
rum est vniuersalior, quam inferiorũ: aut hoc est quantum ad operationem, aut quantũ ad cognitionem, non quãtum

ad operationem, quia non sunt operatores rerum, vt Damascẽ. dicit, nec quantum ad cognitionem, quia omnes cognoscũt res naturales tam superiores quam inferiores. ergo superiorum angelorum cognitio non est magis vniuer-
3 salis. Præterea, si omnia quæ cognoscunt inferiores angeli etiam superiores cognoscũt. & tamen per formas magis vniuersales, oportet, quod forma quæ est in intellectu superiores, ad plura se extendat, sed idem non potest esse propria ratio plurium. ergo angeli superiores non cognoscunt res in propria natura, & sic imperfectius cogno-
4 scent quam inferiores, quod est absurdum. Præterea, cognitio angelorum est secundum virtutem & naturam cognoscẽtis, vt dicit Diony. septimo cap. de Diuinis nomini. sed natura superiores angeli est magis actualis quã natura inferioris. ergo & similiter cognitio, sed cognitio vniuersalis est in potentia, cognitio vero in particulari est actu. ergo superiores angeli cognoscunt res per formas minus vniuersales.

Contra. 1. IN CONTRARIVM est quod dicit Dionysius 12. cap. Cœlestis Hierar. vbi dicit, quod superiores angeli, vt Cherubin, habent scientiam altiorẽ & vniuersaliorem, inferiores autem angeli habẽt particularem & subiectam
2 scientiam. Præterea, in lib. de Causis dicitur. quod intelligentiæ superiores continent formas magis vniuersales.
3 Præterea, superiores angeli sunt simpliciores, quam inferiores. ergo & formæ in eis sunt simpliciores. ergo & magis vniuersales, quia quod est vniuersalius est simplicius.

CONCLVSIO.

Cognoscunt angeli superiores ipsas res per formas magis vniuersales quam inferiores.

RESP. RESPONDEO dicendum, quod potentia quæ ad multa se habet determinatur ad vnum per actũ. vnde forma & actus inuenitur esse principium vnionis, sed potentia inuenitur esse principium multiplicationis & diuisionis. Et quia efficacia rei in operando est ex hoc quod est in actu, inde est, quod omnis virtus, quanto est magis vnita tanto est efficacior ad operandum. Et ideo quanto aliqua virtus est alior, tanto inuenitur ex paucioribus operari, quæ tamen ad plura se extendunt. Et hoc videmus communiter in operatiuis & cognitiuis virtutibus. Ars enim architectonica, vtpote ædificialis, per vnã formam artis dirigitur in omnibus, quæ ad artem suam spectãt, in quibus tamen inferiores artifices, vtpote cemẽtarij & cæsores lignorum & alij huiusmodi per diuersa artificiata diriguntur. Similiter etiam in cognitiuis aliquis qui est elatioris intellectus, ex paucis principiis penes se retentis habet in promptu procedere ad varias conclusiones, ad quas peruenire non possunt, qui sunt hæbetiores ingenij, nisi per varias inductiones & per principia particulariter coaptata conclusionibus, vnde cum in Deo sit perfectissima virtus & puritas actus, ipse per vnum, quod est essentia sua omnia operatur & omnia cognoscit efficacissimè. Ad ipsa autem effluunt rationes rerum intelligibilium in angelis, vt ex dictis patet, nõ quidem ad causandum res. sed ad cognoscendum. vnde quanto in angelo fuerit plus de actu, & minus de potentia, tanto emanatio huiusmodi rationum minus in ipso multiplicatur, & virtus eius cognitiua erit efficacior. & secundum hoc superiores angeli cognoscunt res per formas magis vniuersales, quam inferiores.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendum, quod cognoscere aliquid in vniuersali potest intelligi dupliciter. vno modo vt referatur ad cognitionem ex parte cogniti, & sic cognoscere aliquid in vniuersali est cognoscere naturam vniuersalem cogniti, & sic propositio veritatẽ habet, quia quando cognoscitur de aliquo natura vniuersalis tantum, imperfectius cognoscitur, quam si cognoscantur cũ hoc propria ipsius. Alio modo vt referatur ad cognitionẽ ex parte eius quo cognoscitur, & sic cognoscere aliquid in vniuersali, id est per mediũ vniuersale, est perfectius dũmodo
2 cognitio vsq; ad propria reducatur. Ad secundũ dicendum, quod dicuntur esse formæ magis vniuersales quantũ ad cognitionẽ non quia plurium rerũ cognitionem causent, sed quia per pauciores formas ad eadẽ cognoscenda superior intellectus perficitur, & etiam ad perfectius cognoscendum, vtpote si superior angelus per vnã formam animalis omnes species animaliũ cognoscat, inferior autem nõ nisi per multas species, & præter hoc superior angelus plures rationes intelligibiles ex eisdẽ rebus cognoscit. Ad tertium dicendum, quod id quod vnum est, non 3
potest esse propria ratio plurium si sit eis adæquatum, sed si sit superexcedẽs potest esse propria ratio plurium, quia continet in se vniformiter propria vniuscuiusque quæ in eis diuisim inueniuntur. Et hoc modo essentia diuina est propria ratio rerũ omnium, quia in ipsa vniformiter præexistit quicquid diuisim in omnib' creaturis inuenitur, vt Dionysius dicit. Et similiter cum formæ intellectus angelici sint excellentiores rebus ipsis, vtpote diuinæ essentiæ propinquiores, non est inconueniens si vna forma intellectus angelici, sit ratio propria plurium secundum diuersas eius habitudines ad diuersas res: ex quibus habitudinibus consurgit pluralitas idearũ. Sed formæ intellectus nostri accipiũtur ex rebus: vnde non sunt super excedentes rebus, sed quasi adæquatæ quantum ad repræsentationem: licet sint excedentes quantum ad modum essendi, inquantum habent immateriale esse: vnde forma intellectus nostri non potest esse ratio propria plurium. Ad 4
quartum dicendum, sicut ad primum.

Num angelus cognoscat singularia.

ARTIC. XI.

VNdecimo quæritur, vtrum angelus cognoscat singu- *Primum.*
laria. Et videtur quod nõ, quia, vt dicit Boëtius. vniuersale est dũ intelligitur, singulare dum sentitur: sed angelus non sentit: ergo non cognoscit singularia. Sed dicendum quod auctoritas intelligitur de intellectu nostro, nõ autem de angelo. Sed contra, intellectui nostro conue- 2
nit non intelligere materialia vel singularia ratione suæ immaterialitatis, vnde cognitiuæ potentiæ materiales in nobis existentes singularia cognoscunt, vt sensus & imaginatio: sed intellectus angeli est immaterialior, quã humanus. ergo non cognoscit singularia. Præterea, omnis co- 3
gnitio est per assimilationem cognoscentis ad cognitum: sed intellectus angeli nõ potest assimilari singulari inquãtum est singulare, quia singulare est singulare per materiam: intellectus autẽ angeli est omnino separatus à materia. ergo intellectus angeli non cognoscit singularia in
4 sui singularitate. Præterea, idem est principium essendi & cognoscendi secundum Philosophum: sed forma indiuiduata est principium essendi singulari. ergo ipsa est principium cognoscendi singulare, sed intellectus angelicus accipit sine materia & conditionibus materiæ ex quibus formæ indiuiduãtur. ergo accipit vniuersale tantũ & non
5 singulare. Præterea, omne quod est in altero est in eo per modũ recipiẽtis, sed intellectus angeli est simplex & immaterialis. ergo similitudines particulariũ in eius intellectu existẽtes sunt in eo immaterialiter & simpliciter, & sic
6 vniuersaliter, & ita per eas singularia nõ cognoscit. Præterea, diuersa in quantum diuersa non per idem medium cognoscuntur propriè, sed per aliud & aliud: quia aliquorum cognitio per medium commune est eorum inquantum sunt vnum: sed quælibet forma à materia abstracta, est cõmunis multis particularibus. ergo non potest esse quod per eam diuersa particularia in propria natura propriè cognoscantur: sed in intellectu angeli non est aliqua forma nisi immaterialis. ergo nullo modo potest cognoscere sin-
7 gularia. Præterea, vniuersale cõtra singulare diuiditur, per hoc quod vniuersale est in intellectu, singulare extra intellectum, sed vniuersale nunquã est extra intellectum. ergo nec singulare vnquam est in intellectu, & sic non po-
8 test per intellectũ cognosci. Præterea, nulla potẽtia extenditur vltra suum obiectũ: sed quidditas deputata à materia est obiectum intellectus, vt dicitur in tertio de Anima. ergo cum essentia singularis sit concreta cum materia sensibili, non potest per intellectum cognosci. Præterea, 9
quod per certitudinẽ cognoscitur non potest aliter se habere: quia intellectus est similiter præsentium & absentiũ, de his autem quæ possunt aliter se habere non est certitudo, cum fiant absentia, vt dicitur in 7. Metaphy. sed singularia possunt habere se aliter, cum sint motui & variationi subiecta. ergo non possunt per intellectum cognosci, &
10 sic idẽ quod prius. Præterea, forma intellectus est simplicior intellectu, sicut perfectio perfectibili, sed intellectus angeli est immaterialis. ergo & formæ ipsius sunt immateriales, sed formæ nõ sunt indiuiduæ nisi sint materiales. ergo formæ illæ sunt vniuersales, & ita nõ sunt principiũ

cogno

Universidad de Deusto
Biblioteca

cognoscendi particulare. Præterea, mẽsura quia est principium cognoscendi mensuratum, debet esse homogenea mensurato, vt dicitur in 10. Metaphys. ergo & species quæ principium cognoscendi debet esse homogenea rei quæ per ipsam cognoscitur, sed forma intellectus angelici non est homogenea singulari, cum sit immaterialis. ergo per eã non potest angelus singularia cognoscere. Præterea, potestas gloriæ excedit potestatem naturæ. ergo cognitio intellectus humani glorificati excedit cognitionẽ angeli naturalem, sed intellectus hominis glorificati non cognoscit singularia quæ hic sunt, quia vt dicit August. in lib. de Cura pro mortuis agenda, nesciunt mortui etiã sancti quid agant etiã eorum filij. ergo nec angeli singularia cognoscere possunt cognitione naturali. Præterea, si angelus singularia cognoscit, aut hoc est per species singulares, aut per vniuersales, sed non per singulares, quia oportet quod tot apud ipsum essent species quot singularia, singularia autem sunt in potentia infinita, quod præcipuè apparet si ponatur quod mundus in posterum non deficiat ab hoc statu, quod constat Deo esse possibile, & sic essent infinitę formę in intellectu angeli, quod est impossibile, nec per vniuersales, quia sic non haberet distinctam cognitionem de singularibus, & hoc esset cognoscere singularia imperfectè, quod non est angelis attribuendum. ergo nullo modo angeli singularia cognoscunt.

Contra.1. SED CONTRA nullus custodit illud, quod ignorat: sed angeli custodiunt singulares homines, vt patet in Psal. angelis suis mandauit, &c. ergo ipsi cognoscunt singularia. Præterea, amor non est nisi cogniti, vt patet per Aug. in lib. de Trinitate. sed angeli cum habeant charitatẽ amant singulares homines, etiam quantum ad sensibilia corpora quæ sunt ex charitate diligẽda. ergo & eos cognoscunt. Præterea, Philosophus dicit in lib. Posteriorum, quod sciens vniuersale scit particulare, sed nõ conuertitur, sed angeli cognoscunt rerũ vniuersales causas. ergo & singularia cognoscũt. Præterea, quicquid potest virtus inferior potest superior, vt Boëtius dicit in lib. de Consol. sed sensitiua & imaginatiua hominis singularia cognoscit. ergo multo fortius intellectiua ipsius angeli.

CONCLVSIO.

Cognoscunt angeli singularia non abstractione, seu innatæ formæ per ipsa applicatione, vel vniuersaliter, sed per innatas formas cognoscunt ipsa sua singularitate, & vniuersalitate.

RESP. RESPONDEO dicendum, quod quidam circa hoc errauerunt dicentes angelos singularia non cognoscere. Sed hæc positio & à fide est aliena, quia remouet ministeria angelorũ circa homines, & etiam rectæ rationi repugnat: quia si angeli ignorant ea, quæ nos cognoscimus, ad minus quantum ad hoc imperfectior est eorũ cognitio. sicut & Philosophus dicit in primo de Anima, quod accideret Deum insipientissimum esse si discordiam nesciret, quã alij sciũt. Vnde hoc errore excluso quatuor modi inueniuntur assignati à diuersis, quibus angeli singularia cognoscunt. Quidam enim dicunt quod singularia cognoscunt, singularium species ab eis abstrahendo, sicut & nos per sensus ea cognoscimus. Sed ista positio est omnino irrationabilis. primo, quia angeli non habẽt cognitionem à rebus acceptã, vt patet per Diony. & August. in secũdo super Gene. ad literã, & ex his, quæ supra dicta sunt. Secundo, quia dato, quod à rebus acciperent, formę tamen receptę in intellectu angelico essent per modũ intellectus recipientis, & sic eadem difficultas remaneret qualiter per eas possent singularia cognosci, quæ ex materia individuantur. Alius modus est, quẽ Auice. ponit in sua Metaphysic. dicens, quod Deus & angeli singularia cognoscunt vniuersaliter, & nõ singulariter. vt intelligatur aliquid singulariter cognosci quando cognoscitur prout est hic, & nunc secundũ omnes conditiones indiuiduantes, vniuersaliter vero quando cognoscitur secundũ principia & causas vniuersales. sicut singulariter cognoscit aliquis hãc eclypsim cum eam sensu percipit, vniuersaliter vero, cũ ex motibus cœlestibus eam prænunciat. Et sic ab angelis singularia cognoscuntur vniuersaliter, inquantum cognitis causis omnibus vniuersalibus, nihil remanet ignoratum in singularibꝰ effectibus. Sed hic modus cognitionis nõ videtur sufficere, ponimus enim angelos singularia cognoscere etiã secundum ea quæ ad eorũ singularitatẽ pertinent, sicut quod cognoscunt singulares hominum actus, & huiusmodi quæ spectãt ad officiũ custodiæ. Vnde tertius modus affignatur à quibusdã, scilicet qui dicunt quod angeli habent penes se formas vniuersales totius ordinis vniuersi à creatione sibi inditas, quas applicant ad hoc vel ad illud singulare, & sic ex formis vniuersalibꝰ singularia cognoscunt. Sed hic modus etiã non videtur conueniẽs, quia non potest aliquid ad alterum applicari, nisi illud alterum sit aliquo modo præcognitum, sicut nos vniuersalem cognitionem singularibus applicamus, quę in cognitione nostra sensitiua præexistunt. In angelis autem non est alia cognitio quam intellectiua, in qua singularium cognitio præexistat. vt sic vniuersales formæ intellectus eorũ possint singularibꝰ applicari. vnde patet, quod applicatio vniuersalis ad particulare præexigit cognitionẽ intellectualem singulariũ in angelis, & non est causa ipsius. Et ideo quarto modo secundum alios dicitur, quod formæ, quæ sunt in intellectu angeli, sunt efficaces ad causandum cognitionem, non solum vniuersalium, sed etiam particularium, nulla applicatione præsupposita. quamuis non sit ita de formis nostri intellectus quæ se habent ad res dupliciter. vno modo vt causæ rerum, sicut formæ practici intellectus. Alio modo sicut causatæ à rebus. sicut formę intellectus speculatiui, quibus naturalia speculamur, per formas autem practici intellectus artifex non operatur nisi formam. Vnde forma illa est similitudo solius formæ. Et quia omnis forma inquantum huiusmodi vniuersalis est, ideo per formam artis non habet cognitionem artifex de artificiato, nisi vniuersalẽ, sed cognitionem illius in singulari acquirit per sensum, sicut & quilibet alius. Si autem per formas artis faceret materiam & formam, tunc forma illa exemplar esset formæ & materiæ. & sic per illam formam cognosceretur res artificiata. non solum in vniuersali, sed etiam in singulari, quia principium singularitatis est materia. Formæ autem, quæ sunt in intellectu speculatiuo, fiunt in nobis quodammodo ex actione ipsarum rerum: omnis autem actio est à forma, & ideo quantum est ex virtute agentis non fit aliqua forma à rebus in nobis, nisi quæ sit similitudo formæ, sed per accidẽs contingit, vt fit similitudo etiam materialium dispositionum, inquantum recipitur in organo materiali, quia materialiter recipit, & sic retinentur aliquæ conditiones materiæ. Ex quo contingit quod sensus & imaginatio singularia cognoscunt. Sed quia intellectus omnino immaterialiter recipit, ideo formæ, quæ sunt in intellectu speculatiuo, sunt similitudines rerũ secundum formas tantũ. Rationes vero ideales in Deo existentes sunt effectiuæ rerum non solum quantum ad formam, sed etiam quantum ad materiam, & ideo similitudines sunt rerum quantum ad vtrumque. Et propter hoc cognoscitur res à Deo nõ solum in vniuersali natura ex parte formę, sed etiam in sua singularitate ex parte materiæ. Sicut autẽ ab intellectu diuino effluũt res naturales secundũ formam & materiam ad essendum ex vtroque, ita effluunt formæ intellectus angelici ad cognoscendum vtrumque. Et ideo per formas innatas cognoscunt res in sua singularitate & vniuersalitate, inquantum sunt similes formis factiuis, scilicet ideis in mente diuina existentibus quamuis ipsæ non sint rerum factiuæ.

Tertius. *Reproba-tio.* *Quartus & probabilior.*

AD PRIMVM ergo dicendum, quod verbũ Boëtij intelligitur de intellectu nostro, qui accipit formas ex rebus, non autem de intellectu angelico, qui accipit formas immediatè à Deo, & hoc ratione iam dicta. Ad secũdum dicendum, quod quia in intellectu angeli formæ immaterialius recipiũtur quam in intellectu nostro iam sunt efficaciores, & sic se extendunt ad repræsentandum rem non solum quantum ad principia formalia, sed etiam secũdum materialia. Ad tertium dicẽdum, quod inter cognoscens & cognitum non exigitur similitudo quæ est secundũ conuenientiam in natura sed secundum repræsentationẽ tantum. Constat enim quod forma lapidis in anima est longe alterius naturæ quam forma lapidis in materia, sed inquãtum repręsentat eam sic est principium ducẽs in cognitionem eius, vnde quamuis formæ quæ sunt in intellectu angeli sint immateriales secundũ naturã sui, nihil tamẽ prohibet quin per eas assimiletur rebus non solũ secundũ formam, sed etiam secundum materiam. Ad quartum dicendũ, quod nõ oportet formam quæ est principio essendi rẽ per essentiam suam, sed solum secundum suam similitudinem. Forma enim qua lapis est, non est in anima, sed similitudo

Ad primũ 2 3 4

eius. vnde non oportet quod forma intellectus angelici, qua singulare cognoscit, sit indiuiduata, sed solũ quod sit formæ indiuiduatæ similitudo. Ad quintũ dicendum, quod formę in intellectu angelico sunt immaterialiter, & tamen similitudines rerum materialium, sicut & ideæ in Deo existentes quæ sunt multo immaterialiores, & sic per eas possunt cognosci singularia. Ad sextum dicendum, quod vna species potest esse propria ratio diuersorum inquantum est superexcedens, vt ex dictis supra patet, per vnum autem medium adæquatum non possunt diuersa distinctæ cognosci. Ad septimum dicendũ, quod quamuis vniuersale habeat esse in intellectu, tamen esse in intellectu, est plus quã vniuersales, & ideo in processu est fallacia consequentis. Ad octauum dicendũ, quod per illam speciem à materia deputatam, quam intellectus angeli penes se habet, intelligit etiam materiales conditiones rei, vt ex dictis patet. Ad nonum dicẽdum, quod intellectus angeli per speciem, quam apud se habet, cognoscit singulare non solum in sua substantia, sed etiam secundum omnia accidentia eius. Et ideo cognoscit cuicũque accidenti singulare variatum subsit. & sic variatio singularis certitudinem cognitionis angelicæ non tollit. Ad decimum dicendum sicut ad prædicta. Ad vndecimum dicendum, quod mensura inquantum est principium cognoscendi mensuratum est vnius generis cum mẽsurato, & non simpliciter, sicut patet quod vlna est mensura panni, & non conuenit cum eo nisi in quantitate, sic enim est mensura eius. Sic etiam forma intellectus angeli non oportet quod conueniat cum singulari extra animam existente secundum modum essendi, cum singulare sit materiale, & forma prædicta sit immaterialis. Ad duodecimum dicendum, quod sancti qui sunt in gloria cognoscunt in verbo ea quæ hic aguntur, vt manifestè Gregorius dicit in Morasibus. verbum autem Augustini intelligendum est quãtum ad naturalem cognitionem. nec est simile de angelo & anima, quia angelus naturaliter habet formas à creatione sibi inditas quibus singularia cognoscit. Ad decimumtertium dicendum, quod formæ intellectus angelici neque sunt singulares, sicut formæ imaginationis vel sensus, cum sint penitus immateriales neque sunt hoc modo vniuersales, sicut formæ intellectus nostri, quibus nos nisi natura vniuersalis repræsentatur, sed in se immateriales existentes exprimunt & demonstrant vniuersalem naturam & particulares conditiones.

2 5 8 10 11 12 13

Num angeli cognoscant futura.

ARTIC. XII.

Primum. DVodecimo quæritur, vtrum angeli cognoscant futura. Et videtur quod sic. Angeli enim cognoscũt res per formas innatas: sed formæ illæ æqualiter se habent ad præsentia & futura: ergo cum angeli per eas præsentia cognoscant, similiter & futura. Præterea, Boëtius in 5. de Consola. hãc causam assignat, quare Deus futura contingẽtia infallibiliter præscire potest, quia eius visio est tota simul cum æternitate mensuretur, sed visio beata est tota simul, cum æternitate participata mẽsuretur. ergo angeli beati futura contingẽtia cognoscunt. Præterea, Greg. 4. Dialo. dicit. quod anima cum recedit à nexibus corporis, vi subtilitatis naturę cognoscit futura, sed angelus est maximè à nexibus corporis absolutus, & est subtilissimæ naturæ. ergo cognoscit futura. Præterea, intellectus possibilis animæ nostræ est in potentia ad omnia cognoscẽda, & ita ad cognoscenda futura, sed potentia intellectus angelici est tota terminata per formas innatas, vt supra dictum est. ergo ipsi habẽt notitiam de futuris. Præterea, quicunque habet prouidentiam super aliquem, debet habere & præscientiam eorum quæ spectant ad ipsum, sed angeli habent prouidentiam & curam de nobis per officium custodiæ. ergo ipsi cognoscunt ea quæ nobis sunt futura. Præterea, intellectus angelicus excedit humanum intellectũ, sed intellectus humanus cognoscit futura, quæ habent causas determinatas in natura. ergo intellectus angelicus cognoscit futura cõtingẽtia ad vtrũlibet, quæ non habent aliquas causas determinatas. ergo &c. Præterea, propter hoc nos aliter nos habemus ad cognoscẽda præsentia & futura, quia cognitionem à rebus accipimus, vnde oportet res cognitas præexistere scientiæ nostrę, sed angeli non accipiũt cognitionem à rebus. ergo æqualiter se habent ad cognoscenda præsentia & futura, & sic idem quod prius. Præterea, intellectiua cognitio non cõcernit aliquod tempus: quia abstrahit ab hic & nunc, & sic æqualiter se habet ad omne tempus: sed angelus non habet cognitionem nisi intellectiuam. ergo æqualiter se habet ad cognoscenda præsentia, præterita & futura: & sic idẽ quod prius. Præterea, plura cognoscit angelus quam possit homo cognoscere: sed homo in statu innocentiæ cognoscebat futura: vnde Gene. secundo. Adam dixit. propter hoc relinquet &c. ergo & angeli cognoscunt futura.

1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13

Contra.1. SED CONTRA est quod dicitur Isa. 41. quæ ventura sunt annunciate, & dicemus, quoniam dij estis vos: & sic scire futura est diuinitatis iudicium, sed angeli non sunt dij. ergo futura ignorant. Præterea, certitudinalis cognitio haberi non potest nisi eorum quæ habent veritatem determinatam: sed futura contingentia non sunt huiusmodi, vt patet in primo Periherme. ergo angeli futura contingentia non cognoscunt. Præterea, futura cognosci non possunt nisi vel per speciem artis, sicut artifex cognoscit ea quæ facturus est, vel in causis suis, sicut cognoscitur frigus futurum in signis & dispositionibus stellarum: sed angeli non cognoscũt futura per artem: quia ipsi non sunt rerum operatores, nec iterum in causis suis, quia futura contingentia non sunt determinata in suis causis: aliàs essent necessaria. ergo nullo modo angeli contingẽtia futura cognoscũt. Præterea, Hugo de sancto Victore dicit in libro de Sacramentis, quod monstratum est angelis quid facturi essent, non autem quid eis esset futurum. ergo multo minus alia futura cognoscunt.

1 2 3 4

CONCLVSIO.

Angeli ipsa sua naturali cognitione per innatas formas ea futura præscire possunt, quæ in suis causis determinata sunt vel in vna tãtũ causa, vel in collectione plurium.

RESP. RESPONDEO dicendum, quod vnũquodq; hoc modo cognoscitur in aliquo, quo est in eo. quædam igitur futura in causis suis proximis determinata sunt hoc modo, vt ex eis necessario contingant. sicut solẽ oriri eras: & tales effectus futuri in suis causis cognosci possũt. Quidam vero futuri effectus in causis suis nõ sunt determinati, vt aliter euenire non possint, sed tamen eorũ causæ magis se habent ad vnum quam ad alterum. & ista contingẽtia sunt, quæ vt in pluribus vel paucioribus accidũt, & huiusmodi effectus in causis suis non possunt cognosci infallibiliter. sed cũ quadam certitudine coniecturæ. Quidem autem effectus futuri sunt, quorum causæ indifferenter se habent ad vtrumque: hæc autẽ vocantur contingentia ad vtrumlibet, vt sunt illa præcipue, quæ pendent ex libero arbitrio. Sed quia ex causa ad vtrumlibet, cum sit quasi in potentia, non progreditur aliquis effectus, nisi per aliquã aliam causam determinetur magis ad vnum, quã ad aliud, vt probat Commen. in secũdo Physi. ideo huiusmodi effectus in causis quidẽ ad vtrumlibet nullo modo cognosci possunt per se acceptis: sed si adiungantur causæ illæ, quæ causas ad vtrumlibet inclinant magis ad vnum quam ad aliud: potest aliqua certitudo coniecturalis de effectibus prædictis haberi, sicut de his quæ ex libero arbitrio dependent aliqua futura coniicimus, ex consuetudinibus & cõplexionibus hominum, quibus inclinantur ad vnum: omnes autem huiusmodi effectus qualescunque sint eorum causæ proximæ: tamen in causa prima omnes sunt determinati, quæ sua præsentia omnia intuetur, & sua prouidentia omnibus modum imponit. Angeli autem & diuinam essentiam intuentur, & per formas innatas cognitionem omnium rerum & causarum naturalium habent. Cognitione igitur naturali illa tantum per formas innatas futura præscire possunt, quæ in causis naturalibus sunt determinata, vel in vna tantũ causa, vel in collectione plurium. quia aliquid est contingẽs respectu causæ vnius, quod respectu concursus plurium causarum est necessarium. Angeli autem omnes causas naturales cognoscunt. vnde quędam quæ contingentia videntur, aliquibus causis eorum pensatis angeli vt necessaria cognoscunt, dum omnes causas ipsorum cognoscunt. Si autem diuinam prouidentiam comprehenderent omnes futuros euentus certitudinaliter scirent. Sed quia quidam perfectius aliis diuinam prouidentiam intuentur: quamuis nullus eorũ perfectè comprehendat, ideo quidam in verbo plura futura etiam de contingentibus ad vtrumlibet sciunt.

AD

Universidad de Deusto
Biblioteca

Ad primū. AD PRIMVM ergo dicendum, quod species, quę sunt in mente angeli, non se habent æqualiter ad præsentia & futura: quia illa quæ sunt præsentia, sunt similia in actu formis in angelis existentibus, & sic per ea possunt cognosci, illa vero quæ sunt futura, nondum sunt similia, & ideo per formas prædictas non cognoscuntur, vt supra determinatum est. Ad secundum dicendum, quod quātum ad visionem, qua vident res in verbo, indifferenter se habent ad cognoscenda præsentia & futura, nō tamen sequitur quod in verbo omnia futura cognoscant, quia verbum non compræhendunt. Ad tertium dicendum, quod sicut Augustinus narrat duodecimo super Gene. ad literam, quidam posuerunt quod anima in seipsa quādam diuinationis vim habet. Sed hoc Aug. ibidē reprobat, quia si p seipsam posset futura prędicere, semper esset præscia futurorum, nunc autem videmus quod nō sit in potestate sua cognitio futurorum quandocunq; voluerit, quamuis aliquādo præsciat, vnde oportet q̄ hoc adiutorio alicuius eueniat quod futura cognoscat. Adiuuatur autem aliquo superiori spiritu creato, vel increato, bono, vel malo. Et quia mole corporis aggrauatur, & dum sensibilibus intendit minus est intelligibilium capax, ideo quādo à sensibus abstrahitur, vel per somnium, vel per ægritudinem vel quocunque alio modo fit ex hoc magis idonea ad impressionem superioris spiritus recipiendam. Et ideo dum prædicto modo à nexibus corporis absoluitur, futura prænoscit aliquo spiritu reuelā te, qui ea futura reuelare potest, quæ ipse præscit vel naturali cognitione vel in verbo, vt dictum est. Ad quartum dicendū, quod duplex est potentia, vna naturalis, quæ potest per agens naturale in actum reduci, & talis potētia est in angelis totaliter completa per formas innatas, sed secūdum talem potētiam intellectus possibilis noster nō est in potentia ad futura quælibet cognoscenda. Est autē alia potentia obedientiæ, secundum quam in creatura fieri potest quicquid in ea fieri voluerit creator. Et sic intellectus possibilis est in potentia ad futura cognoscenda quælibet, inquantum scilicet ei possunt diuinitus reuelari. Talis autem potentia intellectus angelici non est totaliter cōpleta per formas innatas. Ad quintū dicendum, quod ille qui habet aliquorū prouidentiam, non oportet quod præsciat futuros euentus, sed vt præuideat qui euentus cōtingere possunt, vt secundū hoc remedia adhibeat. Ad sextū dicendum, quod intellectus angeli excedit humanū in hoc quod cōtingentium determinatorū in suis causis plura & certius nouit, non autē oportet quod excedat quantū ad hoc quod obiectio tangit. Ad septimū dicendum, sicut ad primum.

Ad octauum dicēdum, quod angelus per intellectiuam cognitionē cognoscit ea quæ sunt hæc & nūc, quamuis ipse intellectus cognoscens sit abstractus ab hoc & nūc, vt ex dictis patet. Et ideo non est mirum, si alio modo cognoscit præsentia quā futura, nō ex hoc quod ipse aliter se habeat ad ea, sed ex hoc quod illa aliter se habent ad eū, vt ex dictis patet. Ad nonum dicendum, quod homo in statu innocentiæ futura contingētia præscire non poterat, nisi vel in causis suis, vel in verbo, vt angeli cognoscunt, vt ex dictis patet. Ad ea vero quæ in contrariū obiiciūtur inquantum contra veritatem procedunt patet respōsio ex dictis.

Num Angeli occulta cordium scire possint.

ARTICVLVS. XIII.

Primum. DEcimotertio quæritur, vtrum angeli possint scire occulta cordium. Et videtur quod sic. Angelorū enim officium est purgare, sed puritas aqua purgamur, est in conscientia. ergo angeli conscientias nostras cognoscunt.

Præterea, sicut corpus figuratur figura, ita intellectus figuratur specie eius quod actu cogitat, sed oculus videns corpus videt simul figuram corporis. ergo & angelus intellectum videns alterius angeli videt eius cogitationem.

Præterea, species quæ sunt in intellectu cum sint intelligibiles actu sunt magis intelligibiles quā formæ in rebus materialibus existentes quę sunt intelligibiles in potentia tantum, sed angeli per formas quas apud se habent intelligunt rerum materialium formas. ergo multo fortius intelligūt formas existētes in intellectu nostro, & sic cognoscent cogitationes nostras. Præterea, cognitio hominis nunquā est sine phantasmate, sed angeli cognoscunt phantasmata quæ sunt in nostra imaginatione, vnde Augustinus dicit duodecimo super Gen ad literā quod spirituales corporaliū similitudines in animo nostro innoteſcunt spiritibus etiam immundis. ergo angeli cogitationes nostras cognoscunt. Præterea, angelus per formas quas apud se habet cognoscit quicquid potest per eas facere, sed ipse potest imprimere in intellectum nostrum illuminando & purgando nos, ergo multo fortius potest cogitationes nostras cognoscere. Præterea, Augustinus dicit in libro de Diuinationibus dæmonum, quod dæmones aliquando hominum disputationes non solū voce prolatas. verū etiam cogitatione conceptas, dū ex anima exprimuntur in corpore tota facilitate perdiscūt, sed non est aliqua cogitatio quæ motum aliquem non relinquat in corpore. ergo omnes cogitationes nostras dæmones, & multo amplius angeli sancti cognoscunt. Præterea, Orige. super illud ad Roma. 2. Et inter se cogitationum accusantium aut defendentium, dicit. quod intelligendum est de cogitationibus quæ prius fuerunt, quarum quædam signacula in cogitantibus remanserunt. ergo ex cogitatione qualibet signum aliquod in anima relinquitur, sed hoc signum non potest esse angelo ignotum, qui totam animā videt. ergo angeli cogitationes nostras cognoscunt. Præterea, angeli in causis cognoscunt effectus, sed notitia procedit à mente, vt Augustinus dicit nono de Trinitate ex notitia habituali procedit notitia actualis. ergo cum angeli mentem nostram cognoscant cognoscent nostram notitiam & cogitationem actualem.

SED CONTRA Hiere. 17. prauum est cor hominis, quis cognoscet illud? ego Dominus. ergo solius Dei secreta cordium est scire. Præterea, in Psal. dicitur. Scrutans corda & renes Deus, & ita videtur hoc esse solius Dei proprium. *Contra.* 1. 2

CONCLVSIO.

Hominum cogitationes & occulta cordiū solus Deus nouit: angeli vero in verbo eius tantum cognoscere possunt, sed naturali cognitione nō nisi in generali cognoscunt meritum, vel in corpore aliquid consequens mentis cogitationem cognoscentes.

RESPONDEO dicendum, quod angeli cogitationes hominum per se & directē intueri non possunt. Ad hoc enim quod mēs actu aliquid cogitet requiritur intentio volentis, qua mens conuertatur in actu ad speciem, quam habet, vt patet per Augustinum in libro de Trinitate motus autem voluntatis alterius non potest angelo notus esse naturali cognitione: quia angelus naturaliter cognoscit per formas sibi inditas, quæ sunt similitudines rerum in natura existentium. motus autem voluntatis non habet dependentiam, nec connexionem ad aliquam causam naturalem, sed solum ad causam diuinam, quæ in voluntate sola imprimere potest. vnde motus voluntatis & cordis cogitatio nō potest cognosci in aliquibus similitudinibus rerum naturalium, sed solū in essentia diuina, quæ in voluntatem imprimit. & sic angeli cognoscere nō possunt cogitationes cordium directē, nisi in verbo eis reuelentur, sed per accidens possunt cognoscere cogitationē cordis quandoq;. Et hoc dupliciter. vno modo inquātū ex cogitatione actuali resultat aliquis motus in corpore, dum aliquis gaudio vel tristitia afficitur ex his quæ cogitat, & sic cor quodammodo mouetur, per hunc enim modum etiam medici quandoque possunt passionē cordis cognoscere. Alio modo inquantum ex actuali cogitatione aliquis meretur vel demeretur, & sic mutatur quodammodo status agentis vel cogitantis in bonum vel in malum, & hanc dispositionem mutationum angeli cognoscunt. Sed tamē ex hoc non cognoscitur cogitatio nisi in generali. Ex multis enim & diuersis cogitationibus eodem modo aliquis meretur vel demeretur, gaudet vel tristatur. *RESP.*

AD PRIMVM ergo dicēdum, quod purgatio illa, de qua loquitur Diony. non est intelligenda ab impuritate peccati, sed ab ignorantia. Ad secundum dicendum, quod ex vna specie quam intellectus penes se habet in diuersas cogitationes prodit, sicut per speciem hominis varia de homine possumus cogitare: vnde & si angeli videant intellectum nostrum figurari per speciem hominis, non sequitur quod cogitationem cordis determinatē cognoscant. Ad tertium dicendum, quod non omnia actu cogitamur, quorum species apud nos habemus, cum quandoque species sint in nobis in habitu tantum, vnde ex hoc quod *Ad primū.* 2 3

quod species nostri intellectus videtur ab angelo, non sequitur, quod cogitatio cognoscatur. Ad quartum dicendum, quod ex eisdē phantasmatibus ratio nostra in diuersa tendit cogitando. Et ideo etiam phantasmatibus cognitis quibus anima intendit, non sequitur quod cogitatio cognoscatur. vnde & ibidem Augustinus subdit. Si dæmones internam virtutum speciem possent in hominibus cernere non tentarent. Ad quintum dicendum, quod ex actione angeli efficimur potentes ad aliquid cogitandum, sed ad hoc quod in actum cogitationis prodeamus requiritur intentio voluntatis, quæ nullo modo ab angelo dependet, vnde quamuis angeli possint cognoscere virtutem intellectus nostri, scilicet qua possumus intelligibilia speculari, non tamē sequitur quod actuales cogitationes cognoscāt. Ad sextum dicendum, quod motus corporis, qui est in passionibus animæ, nō sequitur quamlibet cogitationem, sed tātum practicam. Cum enim aliquid speculatiuæ consideramus hoc modo nos habemus ad considerata ac si essemus in picturis considerantes. vt dicitur in tertio de Anima. Et tamen quando etiam motus corporales sequūtur motus illi non indicant cogitationem nisi in generali, vt dictum est. Ad septimum dicendum, quod signacula illa nihil sunt aliud, quam merita & demerita, per quæ cogitatio non nisi generaliter cognoscitur. Ad octauum dicendū, quod quamuis mens & notitia habitualis cognoscatur ab angelo, non tamē sequitur quod cogitatio actualis: quia ex vno habituali notitia multæ considerationes actuales progrediuntur. 4 5 6 7 8

Num Angeli simul multa cognoscant.

ARTICVLVS XIIII.

Primum. DEcimoquarto quæritur, vtrum angeli simul multa cognoscant. Et videtur quod sic, quia, vt dicit Augustinus decimoquinto de Trinitate, In prima omnem scientiam nostram simul vno conspectu videbimus: sed hoc modo vident nunc angeli, sicut nos videbimus in prima. ergo & nunc angeli simul multa actu cognoscunt. Præterea, angelus intelligit hominem non esse lapidem, sed quicūque hoc intelligit simul intelligit hominem & lapidem. ergo angelus simul multa intelligit. Præterea, intellectus angeli est fortior quā sensus communis, sed sensus communis simul multa apprehendit, quia numerus est eius obiectū cuius partes sunt multæ vnitates. ergo multo fortius angelus potest simul multa cognoscere. Præterea, illud quod conuenit angelo ex virtute suæ naturæ, conuenit ei secundum quodcunque medium intelligat, sed angelo ex virtute naturæ suæ conuenit multa intelligere, vnde dicit Augustinus quarto super Gene. ad literam potentia spiritualis mentis angelicæ cuncta quæ voluerit simul notitia facilima cōprehēdit, ergo siue cognoscat res in verbo, siue per species proprias, potest simul multa cognoscere. Præterea, intellectus & intelligibile relatiuē adinuicem referuntur, sed vnū intelligibile potest simul conspici à diuersis intellectibus. ergo & vnus intellectus potest simul intelligere diuersa intelligibilia. Præterea, Augustinus dicit decimo de Trinitate, quod mēs nostra semper meminit sui, intelligit se, & vult se, & eadem ratio est de mente angeli, sed angelus quandoque intelligit alias res. ergo simul tūc plura intelligit. Præterea, sicut intellectus dicitur ad intelligibile, ita scientia ad scibile, sed sciens potest simul multa scire. ergo intellectus multa simul potest intelligere. Præterea, mēs angeli est multo spiritualior, quam sit aër, sed in aëre propter sui spiritualitatē possunt esse simul diuersæ formæ, vt albi & nigri, sicut si à diuersis vidētibus album & nigrum videatur, tali dispositione existēte quod lineæ directē ab oculis ad res visas intersecent se in vno puncto, per quod oportebit simul & semel speciem albi & nigri deferri. ergo multo fortius intellectus angeli potest simul formari diuersis formis, & ita potest simul multa intelligere. Præterea, intellectus reducitur in actum intelligēdi per species quas apud se habet. sed in intellectu angeli sunt simul multæ species, cum intelligentia sit plena angeli sunt simul multæ species, cum intelligentia sit plena formis vt dicitur in lib. de Causis. ergo angelus simul multa intelligit. Præterea, multa inquātum sunt vnum possunt simul intelligi, sed omnia intelligibilia sunt vnū insunt simul intelligi ab angelo. Præterea, plus distat essentia diuina à formis creatis, quā vna forma creata ab alia, sed angelus simul intelligit per essentiam diuinam, & per formam creatam, cum enim semper res in verbo videat, nisi simul posset per species innatas res cognoscere, nunquam res per species innatas intelligeret. ergo multo fortius potest simul per formas concreatas intelligere, & sic potest multa intelligere simul. Præterea, si nō intelligit multa simul. ergo in actione eius, qua intelligit hoc & illud, cadit prius & posterius, sed omnis huiusmodi actio cadit sub tempore. ergo propria operatio angeli cadit sub tēpore, quod est contra id quod habetur in libro de Causis, quod intelligentia est res cuius substantia & operatio est supra tempus. Præterea, propter hoc intellectus noster, vt videtur, nō potest simul multa intelligere, quia intelligit cum cōtinuo & tempore: sed hoc intellectui angelico non conuenit, cum nō accipiat à sensibus. ergo potest simul multa intelligere. Præterea, formæ intellectus cū sint perfectiones secūdæ sunt formæ accidentales, sed plures formæ accidentales, quæ non sunt contrariæ, possunt esse in eodem subiecto, vt albedo & nigredo. ergo & intellectus angeli potest simul informari diuersis formis cum non sint contrariæ, & ita simul multa intelligere. Præterea, Musica & Grāmatica sunt formæ in vno genere, & simul per eas informatur anima eius qui vtrūq; habitum habet. ergo etiā intellectus potest simul formari diuersis formis, & sic idem quod prius. Præterea, intellectus angeli intelligit se intelligere, & sic per consequēs se intelligere aliquid quod sit extra ipsum, simul ergo intelligit se & illud aliquid, & ita simul multa intelligit. Præterea, intellectus angeli quantum est de se æqualiter se habet ad omnes formas in ipso existētes. ergo vel simul per omnes intelligit, vel per nullam, sed non per nullam. ergo simul per omnes, & ita simul intelligit multa. 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17

SED CONTRA est quod Philosophus dicit. contingit intelligere vnū scire vero plura. Præterea, ad hoc quod aliquid actu consideretur requiritur intentio, vt Augustinus dicit. sed intentio cum sit motus quidam non potest simul ferri in diuersa, quia vnius motus non est nisi vnus terminus ad quem. ergo angelus non potest simul multa intelligere. Præterea, sicut corpus figuratur figura, ita intellectus figuratur specie eius quod actu intelligit, vt dicit Algazel, sed vnum corpus non potest simul figurari diuersis figuris. ergo nec vnus intellectus potest simul formari diuersis speciebus, & ita nec simul multa intelligere. Præterea, sicut angelus intelligēdo res in propria natura intelligit eas per formas distinctas, ita intelligendo res in verbo intelligit eas per distinctas rationes. ergo nec in propria natura nec in verbo potest simul multa intelligere. Præterea, virtus rei non excedit substantiam eius, sed substantia angeli non habet esse simul in pluribus locis. ergo nec secundum virtutem intellectiuam potest simul intelligere. Præterea, illud quod se extendit ad multa compositionem quādam habet, sed intellectus angeli est simplex. ergo non potest se extendere ad multa simul intelligenda. *Contra.* 1. 2 3 4 5 6

CONCLVSIO.

Potest angelus in verbo simul multa intelligere, at per species & forma innatas non potest, nisi vna & eadem sit forma multa simul repræsentans.

RESPONDEO dicendū, quod intellectus omne, quod intelligit, intelligit per aliquam formā, & ideo ex formis intellectus, quibus intelligit, oportet cōsiderari an simul angelus possit multa intelligere. Sciendum est igitur, quod formarum quædam sunt vnius generis, quędā autem generum diuersorum. Formæ quidem quæ sunt diuersorum generum, diuersas potentias respiciūt, cum vnitas generis ex vnitate materiæ siue potentiæ procedat secundum Philosophum, vnde impossibile est vnum subiectum simul perfici diuersis formis diuersorum generum, quia tunc vna potentia non determinabitur ad diuersos actus, sed diuersè. sicut si aliquod corpus est simul album & dulce, albedo inest ei secundum quod participat de natura diaphani, dulcedo autem secundum naturam humidi. Formæ vero, quæ sunt vnius generis, vnam potentiam respiciunt, siue sint contrariæ, vt albedo & nigredo: siue non, vt triangulus & quadratum. Hæ igitur formæ in subiecto tripliciter esse dicuntur. vno modo in potentia tantum, & sic sunt simul: quia vna potentia est contrariorum & diuersarum *RESP.*

Universidad de Deusto
Biblioteca

sarum formarum vnius generis. Alio modo secundū quod sunt in actu imperfecto, vt cum sunt in fieri, & sic etiam simul esse possunt, vt patet, cum aliquis dealbatur: tunc enim toto dealbationis tempore albedo inest vt in fieri, nigredo vero, vt in corrumpi. Tertio modo vt in actu perfecto. vt cum iam albedo est in termino dealbationis, & sic impossibile est duas formas vnius generis esse simul in eodē subiecto. oporteret enim eandem potentiam ad diuersos actus terminari: quod est impossibile, sicut & vnam lineam ex vna parte terminari ad diuersa puncta. Sciēdum est igitur, quod omnes formæ intelligibiles sunt vnius generis, quantuncunq; res, quarum sunt, sint generum diuersorum, omnes enim eandem potētiam intellectiuam respiciunt, & ideo in potentia omnes simul esse possunt in intellectu, & similiter in actu incompleto, qui est medius inter potentiam & actum perfectum, & hoc est species esse in habitu, qui est medius inter potentiam & operationem. Sed in actu perfecto plurium specierum intellectus simul esse non potest. Ad hoc autem, quod actu intelligat oportet quod sit in actu perfecto illius speciei secundum quam intelligit: & ideo impossibile est, quod simul & semel secundum diuersas formas actu intelligat. Omnia igitur diuersa, quæ diuersis formis intelligit, non potest simul intelligere. Illa vero, quæ intelligit per eandem formam, simul intelligit. vnde omnia, quæ intelligit per vnam verbi essentiam, simul intelligit, ea vero, quæ intelligit per formas innatas, quæ sunt multæ, non simul intelligit si diuersis formis intelligat: quilibet enim angelus per eandem formā multa intelligit, ad minus omnia singularia vnius speciei per vnam speciei formam. Superiores vero angeli plura possunt vna specie intelligere, quam inferiores, vnde magis possunt simul multa intelligere. Sciendum tamen quod aliquid est vnum quoddam modo, & alio modo multa. sicut continuū est vnum in actu, & multa in potentia. Et in huiusmodi si intellectus vel sensus feratur vt est vnum, simul videtur, si autē vt est multa, quod est considerare vnamquanque partem secundum se, non sic potest totum simul videri. & sic etiam intellectus quando considerat propositionem considerat multa, vt vnum: & ideo inquantum sunt vnum simul intelliguntur, dum intelligitur vna propositio, quæ ex eis constat, sed inquantum sunt multa, non possunt simul intelligi, vt scilicet intellectus simul conuertat se ad rationes singulorum secundum se intuenda. Vnde Philosophus dicit in sexto Metaphy. dico autem simul & separatim intelligere affirmationem & negationem, quasi non deinde, sed vnum quid sit. Non enim simul intelliguntur inquantum habent ordinem distinctionis adinuicem, sed inquantum vniuntur in vna propositione.

Ad primū. AD PRIMVM ergo dicendum, quod Augustinus loquitur de cognitione beata qua cognoscemus omnia in verbo. Ad secundū dicendum, quod angelus cognoscendo hominem non esse lapidem cognoscit multa vt vnum, vt ex dictis patet. Et similiter dicendum est ad tertium. Ad quartum dicendum, quod ex natura mentis angelicæ est quod per vnam formam possit multa intelligere, & sic cum voluerit conuertendo se ad illam speciem, omnia quæ per illam speciē cognoscit simul intelligere potest. Ad quintū dicēdum, q̄ nihil intellectus est in intelligibili, sed aliquid eius quod intelligitur est in intellectu, & sic non est eadem ratio intelligendi, simul multa ab vno intellectu, & intelligendi vnum simul à multis intellectibus. Ad sextum dicēdum, q̄ sicut Augustinus exponit seipsum in decimoquinto. de Trinitate hoc quod dixerat in decimo libro, quod mens nostra semper sui meminit, semper se intelligit. semper se vult, ad interiorē memoriā est referendum, vnde anima nostra non semper actualiter se intelligit, sed mens angeli semper se actualiter intelligit, quod ideo contingit, quia mens angeli intelligit se per essentiam suam, qua semper informatur, mens autē nostra forte intelligit quodāmodo per intentionem, nec tamen cum mens angeli quodammodo se intelligit, & aliquid aliud, intelligit simul multa nisi vt vnum, quod sic patet. Si enim aliqua duo ita se habeant quod vnum sit ratio intelligendi aliud, vnum eorum erit quasi formale, & aliud quasi materiale, & sic illa duo sunt vnū intelligibile cum ex forma & materia vnum constituatur, vnde intellectus quando intelligit aliquid per alterum, intelligit vnū tantum intelligibile, sicut patet in visu: lumen enim est quo videtur color, vnde se habet ad calorem quasi formale, & sic color & lumen sunt vnum tantum visibile & simul à visu videntur, essentia autem angeli est ei ratio cognoscendi omne quod cognoscit: quamuis non perfectē, propter quod formis superadditis indiget. cognoscit enim omnia per modum substantiæ suæ, vt dicitur in libro de Causis, & secundum propriam virtutem & naturam, vt dicit Dionysius septimo cap. de Diuinis nominibus. vnde cum intelligit se & illa: non intelligit simul multa nisi vt vnum.

Ad septimum dicendū, quod sciētia nominat habitum, intelligere vero actum. Formę autē possunt esse simul plures in intellectu vt in habitu, non autē vt in actu perfecto, vt ex prædictis patet, & ideo contingit simul multa scire, non simul multa intelligere. Ad octauum dicendum, q̄ formæ illę non sunt in aēre nisi vt in fieri: sunt enim in eo vt in medio deferente. Ad nonum dicendum, quod species multæ sunt simul in intellectu angeli, sed non vt in actu perfecto. Ad decimum dicendum, quod sicut omnia sunt intelligibilia, ita simul intelliguntur inquātum sunt intelligibilia, & hoc est dū ipsa intelligibilitas itelligitur.

Ad 11. dicendum, q̄ essentia diuina est ratio omniū formarū concreatarū angelo, cum ex ea velut exēplare deriuētur, non autē vna forma est ratio alterius: & ideo nō est simile. Ad duodecimum dicendum, quod illa operatio per se cadit sub tempore quæ expectat aliquid in futurum ad hoc quod eius species compleatur, sicut patet in motu, qui non habet speciem completam donec ad terminum, perducatur, non enim est idem specie motus ad medium, & ad terminum. operationes vero quæ statim habent speciem suam completam non mensurantur tempore, nisi per accidens, sicut intelligere sentire & huiusmodi, vnde Philosophus dicit in decimo Ethicorum, quod delectari non est in tempore. Tamen in tempore possunt esse tales operationes inquantū motui coniunguntur in natura temporis subiecta existentes, quæ est natura corporea generabilis & corruptibilis: qua vt organo potentiæ sensitiuę vtuntur, à quibus noster intellectus accipit, vnde patet quōd ipsum intelligere angeli, neque per se, neque per accidens cadit sub tempore: vnde in vna eius operatione qua intelligit vnum intelligibile, non est prius & posterius: sed hoc non prohibet quin plures operationes possint esse ordinatę secundum prius & posterius. Ad decimumtertium dicendum, quod non est tota ratio quare intellectus possibilis noster non possit simul plura intelligere, quam obiectio tangit, secundum quod supra dictum est. Ad decimumquartum dicendum, quod formæ accidentales, non contrarię possunt esse simul in eodem subiecto, si potentias respiciunt diuersas, non autem si sint vnius generis eandem potentiam respicientes, sicut patet de triangulo & quadrato. Ad decimumquintum dicendū, quod Musica & Grammatica cum sint habitus, non sunt actus completi, sed formæ quædam mediæ inter potentiam & actum. Ad decimumsextū dicendū, quòd intelligēs & intellectum in actu sunt vnum quodāmodo, vnde quando aliquis intelligit se intelligere aliquid: intelligit multa & vnū. Ad decimumseptimum dicendum, quòd intellectus angeli non similiter se habet ad omnes formas quas penes se habet, quia quandoque est in actu perfecto vnius formæ, & non aliarum, & hoc est per voluntatem quæ reducit intellectū de tali potentia in actum. vnde etiā Augustinus dicit, quod cum voluerit intelligit, vt patet in auctoritate prius inducta.

Ad primū. AD PRIMVM vero quod in contrarium obiicitur dicendum, quod vnum tantum contingit simul intelligere, vt vnum & per vnam formam: nihil tamen prohibet multa vt vnum simul intelligi vel per vnam formam. Ad secundum dicendum, quod quantitas virtualis attenditur secundum comparationem virtutis ad obiecta, vnde sicut corpus per quantitatem dimensiuam potest ex diuersis suis partibus diuersa tangere, ita & virtus potest diuersis applicari secundum diuersas comparationes ad diuersa, dūmodo sit perfecta virtus in actu: sicut ignis simul vndique calefacit diuersa corpora. Et ita etiam intellectus perfectus per formam potest simul ferri in diuersa ad quæ extendit se repræsentatio illius formę, & erunt multæ intentiones ex parte eius in quod fertur intellectus. sed vna ex vnitate intellectus & formæ. Ad tertium dicēdum, quod intelligit simul multa ad quæ intelligēda requiritur, quod diuersis formis figuretur. Ad quartum dicendum, quod rationes ideales non differunt, nisi secundum habitudines diuersas

diuersas, vnde omnes sunt vnum per essentiam, quod non est de formis concreatis angelo. Ad quintum dicendum, quod cum dicitur quod virtus non excedit substantiā non est sic intelligēdum quod nihil cōueniat virtuti, quod non conueniat substantiæ, sed quod efficacia virtutis est secundum modum substantiæ, vt si substantia est materialis, & virtus materialiter agit. Ad sextum dicendū, quod quanto aliquid est simplicius, tāto virtute ad plura se extendit, sed quantitate dimensiua ad pauciora, & sic extēsio dimensiuæ quātitatis ad multa indicat compositionem, extensio vero virtutis indicat simplicitatem.

Num Angeli cognoscant res discurrendo de vno in aliud.

ARTICVLVS XV.

Primum. DECIMOQUINTO quęritur, vtrum angeli cognoscant res discurrendo de vno in aliud. Et videtur quod sic. quicunque enim cognoscit vnum per alterum cognoscit discurrendo: sed angeli cognoscunt vnū per aliud, dum creaturas in verbo intuentur: ergo cognoscunt res discurrendo. Præterea, sicuti nos scimus quædam, & quædā ignoramus, ita etiam angeli vt ex prædictis patet, sed nos ex notis possumus in ignota deuenire cum igitur angeli sint altiores intellectus quam nos videtur quod ipsi possint ex his quæ sciunt in cognitionem ignoratorū deuenire, hoc aūt est discurrere. ergo ipsi de vno in aliud discurrūt. Præterea, in operatione intellectus nō potest attendi alius motus, nisi secūdum quod discurrit de vno in aliud, sed angeli intelligendo mouentur, vt dicit Dionys. 4. cap. de Diuinis nominibus, quod angeli mouentur circa bonū & pulchrū circulariter, oblique & rectē, sicut & animæ. ergo sicut animæ discurrunt intelligendo, ita & angeli. Præterea, sicut dicit Aug. in lib. de Diuinatione dæmonum, dæmones cognoscunt cordium cogitationes ex motibus qui in corpore apparent, hoc autem est de vno in alterum discurrere. ergo dæmones cognoscunt res discurrentes de vno in aliud, & eadem ratione angeli, cum eadem sit cognitio in vtrisque naturalis. Præterea, Maximus dicit in expositione. 7. capit. de Diuinis nominibus, quod animæ nostræ more angelorum multa in vnum conuoluunt, sed conuoluere multa in vnum est per collationem. ergo angeli conferendo cognoscunt. Præterea, angeli cognoscunt causas & effectus naturales ita perfectè sicut & nos. sed nos in causis videmus effectus, & in effectibus videmus causas. ergo & angeli, & ita sicut nos conferimus conferunt & ipsi. Præterea, omnis cognitio per experimentum accepta est cognitio collatiua, quia ex experimento & ex singularibus memoriis multis vna communis acceptio sumitur, vt dicit in primo Metaphy. sed dæmones per experientiam longi temporis multa cognoscunt de naturalibus effectibus, vt dicit Augustinus in lib. de Diuinationibus dæmonum, & in duodecimo super Genes. ad literam. ergo in eis est cognitio collatiua.

Contra. SED CONTRA omnis discursus vel est ex vniuersalibus ad particularia, vel à particularibus ad vniuersalia, quia omnis ratio reducitur ad syllogismum & inductionem, sed sicut dicit Dionys. septimo cap. de Diuinis nominibus angeli neque à dissimilibus, sensibus congregant diuinam cognitionem, neq; ab aliquo communi ab ista particularia simul aguntur. ergo in eis non est aliquis discursus. Præterea, secundum hoc homo rationalis dicitur quod inquirendo discurrit, sed angelus nō dicitur rationalis, sed intellectualis, vt patet per Diony. 4. cap. Cœlest. Hierar. ergo angeli non cognoscunt discurrendo.

Præterea, vt dicitur in libro de Spiritu & Anima, ratiocinatio est rationis inquisitio, sed in angelis non est ratio, quia ratio ponitur in diffinitione animæ sicut proprium eius, vt patet in eodem libro. ergo angelus non ratiocinatur, & sic non discurrit. Præterea, in eodem libro dicitur quod eiusdem est visibilium rationes cognoscere & inuisibilia inuestigare. Primum autem est hominis inquantum habet sensus. ergo & secundum, & sic non videtur angelo conuenire, qui non habet sensus. Præterea, Comment. Maximus dicit in septimo de Diuinis nominib⁹, quod angeli non circumeunt circa existentium varietatem, sicut & nostræ animæ, sed secundum hoc animæ circuire dicuntur rerum existentium varietatem, quod de vno in aliud discurrunt. ergo, &c.

CONCLVSIO.

Angeli cum lumine intelligibili, quo omnia naturalia cognoscunt: perfecti sint, sine discursu intelligunt, sicut intellectus hominis in prima principia sine discursu, illi eorum lumen imperfectæ participans.

RESP. RESPONDEO dicēdum, q̄ discurrere propriè est ex vno in cognitionē alterius deuenire. Differt autem cognoscere aliquid in aliquo, & aliquid ex aliquo quādo ēm aliquid in aliquo cognoscitur, vno motu fertur cognoscans in vtrūmq;. sicut patet quando aliquid cognoscitur in aliquo, vt in forma cognoscibili, & talis cognitio nō est discursiua, nec differt quantū ad hoc, vtrum aliquid videatur in propria specie, vel in specie aliena. visus ēm non dicitur conferre nec; videndo lapidem per speciem à lapide acceptā, neq; videdo lapidem per eius speciem in speculo resultantem. Sed tūc dicitur aliquid ex aliquo cognosci, quando non est idem modus in vtrūq;, sed primo mouetur intellectus in vnū, & ex hoc mouetur in aliud: vnde hic est quidam discursus. sicut patet in demonstrationibus. Primo enim intellectus fertur in principia tantum, & secundario fertur per principia in conclusiones. Intellectus autē angeli à sua creatione per formas innatas est perfectus respectu totius cognitionis naturalis, ad quam se extēdit virtus intellectiua. Sicut & materia cœlestium corporū totaliter est perfecta vel terminata per formam, ita q̄ non remanet in potētia ad aliam formam. & propter hoc dicitur in lib. de Causis, quod intelligentia est plena formis, non enim esset plena nisi tota sua potentia per formas illas terminaretur: vnde nihil eorū, quæ naturaliter cognoscere potest, est ei ignotū. Sed intellectus noster participans defectiuè lumen intellectuale, non est completus respectu omnium cognoscibilium, quę naturaliter cognoscere potest, sed est perfectibilis, nec posset se de potentia in actum reducere nisi quantum ad aliqua esset eius cognitio completa per naturam. vnde oportet q̄ in intellectu nostro sint quędam quæ intellect⁹ noster naturaliter cognoscit, scilicet prima principia, quamuis etiam ipsa cognitio in nobis non determinetur nisi per acceptionē à sensibus. vnde sicut intellectus noster se habet ad ista principia sic se habet angelus ad omnia, quæ naturaliter cognoscit. Et cum cognitio principiorum in nobis sit altissimū nostræ scientiæ, pater q̄ in supremo nostræ naturæ attingimus quodāmodo infimum naturæ angelicæ. vt enim dicit Dionys. 7. cap. de Diuinat. nominib. diuina sapientia, fines primorū coniungit principiis secundorum. vnde sicut nos sine discursu principia cognoscimus simplici intuitu, ita & angeli omnia quæ cognoscunt, vnde & intellectuales dicuntur, & habitus principiorum in nobis dicitur intellectus.

Ad primū. AD PRIMVM ergo dicendum, q̄ angeli cognoscūt creaturas in verbo, sicut cognoscitur res in sua similitudine absque omni discursu. Ad secundū dicendū q̄ angelus nō est ignotum aliquid eorum ad quæ possunt per naturalem cognitionē peruenire, sed aliqua ignorant quæ naturalem cognitionē excedunt, & in horū cognitionem ex seipsis venire nō possunt conferendo, sed solum ex reuelatione diuina. Sed intellectus noster non nouit omnia quæ naturaliter cognoscere potest. Et ideo ex his quæ nouit potest in ignota deuenire, non autē in ignota quæ naturalem cognitionem excedunt, sicut ea quæ sunt fidei. Ad tertium dicendū, q̄ motus de quo Dionys. loquitur nō accipitur pro transitu de vno in aliud, sed illo modo quo omnis operatio motus dicitur, sicut intelligere est quidā motus, & sentire. Et sic triplicem motū & in angelis & in animalibus distinguit Dionysius quātum ad cognitionem diuinam, scilicet circularem, obliquum & rectum secundum hanc similitudinē, circularis ēm motus est totaliter vniformis. Tum propter æqui distantiam omniū partium circuli à centro. Tum propter hoc quod in motu circulari nō est assignare magis ex vna parte, quam ex altera principiū & finem, motus autem rectus est difformis. Tum ex proprietate lineæ, cum partes nō æqualiter distent ab vno puncto signato. Tum ex parte motus qui habet principium & finem signatum, obliquus autē motus habet aliquid vniformitatis secundū quod conuenit cum motu circulari, & aliquid difformitatis secundum q̄ cōuenit cum motu recto, non est autem idem motus vniformitatis & difformitatis in angelo & anima, vnde diuersimodē hos motus in vtroque distinguit. Angelus enim in ipso actu cognitionis di-

Universidad de Deusto
Biblioteca

uinæ non se extendit ad diuersa, sed in ipso Deo vno figitur, & secundum hoc dicitur circa Deum moueri quasi motu circulari, non deueniens in ipsum, sicut in finem cognitionis ex aliquo principio, sicut circulus nõ habet principium, neque finem. Et ideo dicit quod angeli mouentur circulariter sine principiis & interminabilibus illuminationibus pulchri & boni, vt intelligamus ipsas illuminationes diuinas in mentes angelicas prouenientes, sicut lineas prouenientes de centro ad circunferentiam, quibus quodammodo substantia circunferentiæ constituitur, vt sic cognitio Dei quam de seipso habet comparetur centro, cognitio autem quam angelus habet de ipso comparetur circulo qui imitatur vnitatem centri sed deficit ab ea. Sed difformitas in angelo respectu diuinæ cognitionis non inuenitur quantum ad ipsam cognitionem, sed solum quantum ad cognitionis cõmunicationem secundũ quod diuersis diuinam cognitionem tradit. Et hoc ponit quantum ad rectũ motum in angelis, vnde dicit quod in directum mouentur quando prouidentes eorum subiectorum prouidentiã recta omnia transeũtes, obliquum vero motum ponit quasi compositum ex vtroque, inquantum scilicet ipsi in vnitate diuinæ cognitionis permanentes exeunt per actionem in alios reducendos in Deum, vnde dicit quod obliquè mouentur quando prouidentes minus habentibus inegresibiliter manent in identitate circa identitatis causam, sed in anima etiam quantum ad ipsam diuinam cognitionem inuenitur vniformitas & difformitas. Tribus enim modis anima mouetur in Deum, vno modo inuisibilia Dei per ea quæ facta sunt visibilia conspiciens, & iste est motus rectus, vnde dicit quod in directum mouetur anima quãdo ab ea quæ circa seipsam progreditur, & ab exterioribus sicut à quibusdam signis variatis & multiplicatis ad simplices & vnitas sursum agitur contemplationes. Alio modo mouetur in Deum, ex illuminationibus ex Deo receptis, quas tamen recipit secundum modũ suum sensibilibus figuris velatas, sicut Isaias vidit Deũ sedentẽ super soliũ excelsũ & eleuatum. Et hic motus est obliquus habens aliquid de vniformitate ex parte diuinę illuminationis, & aliquid de difformitate ex parte sensibilium figurarum, vnde dicit quod oblique mouetur anima inquantum secundum proprietatem suam diuinis illuminatur cognitionibus, non intellectualiter & singulariter, sed rationabiliter & diffuse. Tertius modus est quando anima à se omnia sensibilia abiicit supra omnia Deum cogitans, & etiam supra seipsam, & sic ab omni difformitate separatur. Et hic est motus circularis, vnde dicit quod animę circularis motus est introitus ad seipsam ab exterioribus. & intellectualiũ virtutum ipsius conuolutio, & quod demum iam vniformis facta vnitur vnitis virtutibus, & sic manu ducitur ad id quod est super
4 omnia. Ad quartum dicẽdum quod cordis abscondita in motibus corporis intuentur angeli, sicut causæ videntur in similitudinibus suorum effectuum absque omni discursu, nec propter hoc quod illos motus de nouo percipiunt aliqua collatione indigent, statim enim vt res sensibiles fiunt similes sunt angelorũ formis, & sic ab angelis cognoscuntur, & sic sine discursu sensibilia de nouo facta cognoscunt.
5 Ad quintum dicendum, quod conuolutio illa non significat collationem, sed magis circularẽ imitationem animę
6 & ipsius angeli. Ad sextum dicendũ, quod angeli vident causas in effectibus & effectus in causis non quasi discurrẽdo ex vno in aliud, sed sicut res videtur in sua imagine sine
7 discursu. Ad septimum dicendum, quod experimentalis cognitio in dæmonibus non sit per collationem, sed secundum quod vident effectus in causis, vel causas in effectibus modo prædicto. Et quanto sunt tempore diuturniores tanto plures effectus alicuius causæ cognoscũt: & sic de ipsa maiorem cognitionem habẽt quodammodo, non quidem intensiuè, sed extensiuè secundum quod in pluribus effectibus eius virtutem vident.

Num Angelis distingui debeat cognitio matutina & vespertina.

ARTIC. XVI.

Primum. DEcimosexto quæritur, vtrũ in angelis distingui debeat cognitio matutina & vespertina. Et videtur quod non. vespere enim & mane diei sunt tenebræ admixtæ: sed in intellectu angeli nullæ sunt tenebræ, cum sint specula clarissima, vt Diony. dicit. ergo in angelis nõ debet distin-

gui cognitio matutina & vespertina. Præterea, secundum 2
Augustinum. 4. super Gene. ad literam. Cognitio matutina dicitur qua angeli cognoscunt res fiendas in verbo: vespertina autem qua cognoscunt res in propria natura, sed non aliter cognoscunt res antequã sint, & aliter postquam sunt, cum intellectum habeant deiformem, & à rebus cognitionem non accipiant. ergo in eis cognitio matutina & vespertina distingui non debet. Præterea, cognitio vesper- 3
tina est qua res cognoscuntur in propria natura, sed res in verbo in propria natura cognoscuntur. verbum enim expresius propriam naturam rei repræsentat, quam ipsæ etiam formæ. cum ergo cognitio matutina sit cognitio in verbo, videtur quod vespertina cognitio à matutina in angelis non distinguatur. Præterea, Genesis primo dicitur 4
quod factum est vespere & mane dies vnus, sed dies accipitur ibi pro ipsa angeli cognitione. vt Augustinus dicit quarto super Gene. ergo vna & eadem est in angelis cognitio matutina & vespertina. Præterea, Lux matutina cresceit in 5
meridianam, sed cognitio quę est rerum in verbo non possunt crescere in aliquam ampliorẽ cognitionem. ergo cognitio rerum in verbo non propriè potest dici matutina: & sic nõ distinguitur in angelis cognitio matutina & vespertina, per hoc quod est cognoscere res in verbo & in propria natura. Præterea, prius est cognitio rei fiendæ, quam fac- 6
tæ. sed cognitio vespertina præcedit matutinam, vt patet Gene. 1. Factum est vespere & mane. ergo non cõuenienter distinguitur cognitio vespertina à matutina, vt cognitio vespertina sit cognitio rei iam factæ, matutina vero rei fiendæ. Præterea, Augusti. comparat cognitionem rerum 7
in verbo & in propria natura cognitioni artis & operis, & cognitioni lineæ, quæ intelligitur, & quæ in puluere scribitur: sed illud nõ patitur diuersa cognitionis genera. ergo nec cognitio rerum in verbo & in propria natura sunt duæ cognitiones, & sic matutina & vespertina cognitio non distinguitur. Præterea, angelus in principio suæ creationis 8
cognouit cognitione matutina, non autem cognouit verbum, quia non fuit creatus beatus. videre autem verbum est actus beatitudinis. ergo cognitio rerum in verbo non est cognitio matutina, & sic idem quod prius. Sed dicendum quod quamuis non cognouerit verbum per essentiam, cognouit tamẽ per aliquam similitudinem creatam, & sic cognouit res in verbo. Sed contra, omnis cognitio quæ est 9
per formas creatas est obumbrata: quia omnis creatura in se considerata est tenebra, sed cognitio obumbrata. est cognitio vespertina. ergo cognoscere res in verbo vel verbũ modo prædicto esset cognitio non matutina sed vespertina. Præterea, Augustin. cõtra Manicheos dicit quod mens 10
fortis & intentata cum illam primam veritatem conspexit, cætera obliuiscitur. ergo videndo verbũ nihil aliud videtur in verbo, & sic matutina cognitio in angelis nõ potest dici cognitio rerum in verbo. Præterea, cognitio matutina est 11
clarior quam vespertina, sed cognitio rerũ in verbo est minus clara quam cognitio rerum in propria natura: quia res in verbo sunt secundum quid in propria autem natura sunt simpliciter. Melius autem cognoscitur aliquid vbi est simpliciter, quam vbi est secundum quid. ergo hoc modo distingui non potest vt cognitio rerum in verbo dicatur matutina, in proprio autem genere dicatur vespertina. Præ- 12
terea, cognitio quæ est ex propriis & immediatis est perfectior quam quę est ex causa communi, sed Deus est causa communis rerũ omnium imperfectior est ergo illa cognitio qua res cognoscuntur in verbo quã illa qua cognoscuntur in propria natura. Præterea res cognoscũtur in verbo 13
sicut in quodam speculo, sed perfectius cognoscũtur res in seipsis quam in speculo. ergo & perfectius in propria natura quam in verbo, & sic idem quod prius.

Contra. IN CONTRARIVM est quod Augustinus quarto & quinto super Genesis ad literam has cognitiones distinguit modo prædicto.

CONCLVSIO.

Ex parte medij cognoscendi distinguuntur in angelis duæ cognitiones, altera qua cognoscuntur res in verbo, quæ matutina dicitur, altera qua cognoscunt res in seipsis, quæ vespertina dicitur.

RESP. RESPONDEO dicendũ, quod hoc, quod dicitur de matutina & vespertina angelorum cognitione, introductum

ductum est ab August. hac necessitate, vt posset ponere ea, quæ in sex primis diebus facta leguntur, sine successione temporum esse completa. vnde per dies illos non temporum distinctiones vult intelligi, sed angelorum cognitionem. Sicut enim præsentatio lucis corporalis super hæc inferiora diem facit tẽporalem: sic præsentatio vel operatio luminis intellectus angelici super res creatas diem spiritualem facit: & secundum hoc multi dies distinguuntur, quod intellectus angeli diuersis rerum generibus cognoscendis comparatur: & sic ordo diei non fuit ordo temporis: sed ordo naturæ, qui in cognitione angeli attẽditur secundum ordinem cognitorum adinuicem, prout alterum altero est prius natura. Sicut autẽ in die temporali mane est diei principiũ, vespere vero finis, ita in cognitione angeli respectu eiusdem rei est considerare principium, & finem secundum ordinẽ rei cognitæ, principium autem cuiuslibet rei est in sua causa, à qua fluit: terminus autẽ ipsius est in ipsa re ad quam actio causæ producentis terminatur. vnde primitiua alicuius rei cognitio est, secundum quod consideratur in causa sua, quæ est verbum æternum. vnde cognitio rerum in verbo dicitur matutina cognitio, vltima autem rei cognitio est secundum quod cognoscitur in seipsa, & talis cognitio dicitur vespertina. Sciendum tamẽ quod ista distinctio potest dupliciter intelligi. Vno modo ex parte rei cognitæ. Alio modo ex parte medij cognoscẽdi. Ex parte quidem rei cognitæ, vt dicatur res in verbo cognosci, quando cognoscitur esse eius quod habet in verbo, in propria vero natura secũdum quod cognoscitur ipsum esse rei quod habet in seipsa. & hic non est conueniens intellectus, quia esse rei, quod habet in verbo, non est aliud ab esse verbi, quia vt Anselmus dicit, creatura in creatore est creatrix essentia. vnde hoc modo cognoscere creaturam in verbo non esset cognitio creaturæ: sed magis creatoris. Et ideo oportet hanc distinctionem intelligi ex parte medij cognoscendi, vt dicatur res cognosci in verbo quãdo per verbum ipsa res in propria natura cognoscitur, in propria vero natura, quãdo cognoscitur per formas aliquas creatas rebus creatis proportionatas, sicut cũ cognoscit per formas sibi inditas, vel etiã si per formas acquisitas
Ad primũ. cognosceret quantum ad hoc pertinet, nihil differt.

AD PRIMVM ergo dicendũ, quod non accipitur similitudo in cognitione angeli vespere & mane secũdum hoc quod vespere & mane diei tẽporalis sunt cum tenebrarũ admixtione: sed magis secundum rationẽ principij & termini, vt dictum est. Vel potest dici, quod omnis intellectus creatus, inquantum est ex nihilo, tenebrosus est cõparatus claritati intellectus diuini. Habet autem lucis admixtionem inquantum diuinum intellectum iuuatur. Ad secũdum dicendum, quod quamuis per verbum 2
eodem modo cognoscant angeli res fiendas & factas, tamen alio modo cognoscũt angeli res fiendas per verbum. alio modo res factas per propriam naturam secundum similitudinem eius: quam penes se habet & secundum hoc 3
matutina cognitio à vespertina distinguitur. Ad tertiũ dicendum, quod quamuis res expresius repræsentẽtur in verbo quã in formis intellectus angelici tamen formæ intellectus angelici sunt magis rebus proportionatę: & quasi eis adæquatæ: & ideo ista cognitio dicitur esse rerum in
4 propria natura & nõ prima. Ad quartũ dicendum, quod sicut vna tota scientia. comprehendit sub se diuersas scientias particulares, quibus conclusiones diuerse cognoscuntur, ita etiam ipsa vna cognitio angeli quæ est quasi quoddam totum comprehẽdit sub se cognitionem matutinam & vespertinam quasi partes, sicut mane & vespere sunt par-
5 tes diei temporalis. Ad quintum dicendum, quod non oportet quantum ad omnia spiritualia corporalibus similia esse. non igitur cognitio rerum in verbo propter hoc dicitur matutina, quia in aliquã maiorem cognitionẽ crescat, sed quia ad aliquam cognitionem inferiorem terminatur vt dictum est. Ad sextum dicẽdum, quod cognitio
6 matutina præcedit vespertinam ordine naturæ respectu vnius & eiusdem rei, sed respectu diuersarum rerum vespertina cognitio prioris intelligitur esse prior cognitione matutina posterioris, prout in cognitione attẽditur ordo respectu rerum cognitarũ. Et ideo Genesis primo vespere ante mane ponitur hac necessitate, quia opus primæ diei est lux, quam Augustinus intelligit spiritualem naturam quæ illuminatur per cognitionem ad verbum. Angelus autem seipsum primo in seipso cognouit naturali cognitione, & in se cognito non in seipso permansit quasi seipso fruens & in se finem ponens, sic enim nox factus esset vt angeli qui peccauerunt, sed cognitionem suam in Dei laudem retulit, & sic ex sui contemplatione conuersus est in verbi contemplationem in quo est mane sequentis diei, secundum quod in verbo accepit cognitionẽ sequentis creaturæ, scilicet firmamenti. Sicut autem videmus in tempore continuo quod idem nunc est duorum temporum, prout est finis præteriti & principium futuri, ita matutina cognitio secundæ diei est primę diei terminus & secundæ diei initium: & sic deinceps vsq; ad diem septimam.

Ad septimum dicendum, quod non est eadem cognitio 7
artificiati secũdum quod cognoscitur ex forma artis, & secũdum quod cognoscitur ex ipsa re iam facta. Prima enim cognitio est vniuersalis tantum secunda autem potest esse etiam particularis, secundum quod intueor aliquã domum factam. Et præterea non est simile omnino. Ars enim creata magis est proportionata & adæquata rebus artificiatis, quam ars increata rebus creatis. Ad octauum dicendum 8
quod angelus in principio suæ creationis non fuit beatus, nec per essentiam Deum vidit. vnde nec cognitionem matutinam habuit, sed primo habuit vespertinã, & ex vespertina profecit in matutinã. vnde signanter primus dies mane non dicitur habuisse: sed primo vespere, quod vespere transiuit in mane, quia lux illa spiritualis quæ primo die facta dicitur, scilicet substantia angelica statim facta seipsam cognouit, quod fuit cognitionis vespertinæ, & hanc cognitionẽ retulit ad laudem verbi, in quo facta est ei cognitio matutina. Et propter hoc dicitur Genes. 1. Factum est vespere & mane, &c. Ad nonum dicẽdum, quod cum 9
cognitio vespertina à matutina distinguatur ex parte medij cognitionis, & non ex parte rei cognitæ: cognitio creatoris per creaturam est vespertina, sicut econtrario cognitio creaturæ per creatorem est matutina. Vnde quãtum ad
10 hoc ratio recte procedit. Ad decimum dicendum, quod mens fortis rebus diuinis intenta dicitur aliorũ obliuisci, non quidem quãtum ad scientiam, sed quantum ad rerum estimationem, quia illa quæ nobis in creaturis maxima videbantur, diuina celsitudine considerata minima iudicamus. Ad vndecimum dicendum, quod cognitio rerum
11 in verbo est perfectio, quam cognitio earũ in propria natura, inquantum verbum clarius repræsentat vnamquamq; rem quam creata species. Res autem esse verius in seipsis quam in verbo potest intelligi dupliciter. Vno modo vt habeant nobilius esse in se, quam esse quod habent in verbo, quod falsum est, quia in seipsis habent esse creatum, in verbo aut increatum, & ita esse quod habent in seipsis est secundum quid respectu illius quod habent in verbo. Alio modo vt res sit perfectius hæc in seipsa quam in verbo, & hoc quodammodo verum est. Res enim in seipsa materialis est: quod est de ratione quarundam rerum, in verbo autem materialis non est: sed est ibi similitudinem habens quantum ad formam & materiam. Et tamen quamuis secundum hoc quod est talis res in verbo sit secundum quid, tamen perfectius cognoscitur per verbum quam per seipsam etiam inquantũ est talis: quia perfectius repræsentatur etiam propria rei ratio in verbo, quam in seipsa: quamuis secundum propriam rationem existendi sic verius sit in seipsa. Cognitio autem sequitur formæ repræsentationem. vnde res cum non sit in anima nisi secundum quid per suam similitudinem simpliciter tamen cognoscitur.

Ad duodecimum dicendum, quod ipse Deus est pro- 12
pria & immediata causa vniuscuiusque rei, & quodammodo magis intima cuique, quam ipsum sit intimum sibi, vt Augustinus dicit. Ad decimumtertium dicẽdum, 13
quod formæ non transfunduntur à speculo in res: sed econuerso à verbo transfunduntur in res. vnde non est simile de cognitione rerum in speculo & in verbo.

Num angelica cognitio sufficienter diuidatur per matutinam & vespertinam.

ARTIC. XVII.

Primum. DEcimoseptimo quæritur, vtrũ cognitio angelica sufficienter per matutinam & vespertinam distinguatur. Et videtur quod non. vt enim dicit Aug. 3. super Gene. ad literam. Cognitio vespertina est, qua res cognoscitur in seipsa, matutina vero, cùm refertur in laudem creatoris, & sic cognitio matutina videtur à vespertina distingui per

Universidad de Deusto
Biblioteca

relatum & non relatum sed præter cognitionem creaturæ in seipsa relatã ad verbum & non relatam est accipere aliã creaturarum cognitionem magis differentem ab eis, quam differat aliqua istarũ ab alia, scilicet cognitionẽ creaturarũ in verbo. ergo matutina & vespertina cognitio non sufficiẽ
2 ter diuidunt cognitionem angelicam. Præterea, Augu. 2. super Gene. ad literã ponit triplex esse creaturæ, vnũ quod habet in verbo, aliud quod habet in propria natura tantũ. tertium quod habet in mente angelica, sed penes primum esse, & secundum accipitur cognitio matutina & vespertina. ergo penes tertium debet accipi tertia eius cognitio.

3 Præterea, cognitio matutina & vespertina distinguitur per hoc quod est cognoscere res in verbo, & res in propria natura, & per hoc quod est cognoscere res factas, & fiẽdas: sed hæ possunt quadrupliciter diuersificari. Vno modo, vt dicantur cognoscere res fiendas in verbo. Alio modo factas in verbo. tertio modo factas in propria natura. quarto modo fiendas in propria natura, quæ quidem videtur esse inutilis coniugatio, quia in propria natura nõ cognoscitur aliquid antequam sit. ergo saltem oportet tres esse cognitiones angelicas. & sic insufficienter distinguitur per duas.

4 Præterea, vespere & mane dicuntur in cognitione angelica ad similitudinem diei temporalis, sed in die temporali inter mane & vespere est meridies. ergo & in angelis inter cognitionem matutinam & vespertinam debet poni meridiana.

5 Præterea, angelus non solum cognoscit creaturas, sed etiam ipsum creatorẽ, sed cognitio matutina & vespertina in angelis distinguitur quantũ ad cognitionem creaturæ. ergo præter cognitionem matutinam & vespertinam
6 in angelis est assignare tertiam. Præterea, cognitio matutina & vespertina pertinẽt ad cognitionem gratiæ, aliãs angeli mali haberent cognitionem matutinam & vespertinam, quod non videtur esse verũ. cum in dæmonibus non sit dies, vespere autem & mane sint diei partes. ergo cum cognitio naturalis sit in angelis præter gratuitam, videtur quod sit in eis ponere tertiam cognitionem.

Contra. SED CONTRA cognitio matutina & vespertina distinguuntur per creatũ & increatũ. sed inter hęc nihil est mediũ. ergo nec inter cognitionẽ matutinã & vespertinã.

CONCLVSIO.

Nulla est in angelis secundum cognitionis rationem alia cognitio præter matutinam & vespertinam, sed secundum vespertini & matutini rationem, aliqua in illis præter has cognitiones reperitur cognitio, siue naturalis, seu gratuita.

RESP. RESPONDEO dicendum, quod de cognitione matutina & vespertina dupliciter loqui possumus. Vno modo quãtum ad id, quod cognitionis est. & sic inter vtrãque nihil cadit medium. Cognitio enim matutina à vespertina distinguitur, vt supra dictũ est, per mediũ cognoscendi. quod quidem si creatum est facit cognitionem vespertinam quocunque modo, si autem increatum, facit cognitionem matutinam. nõ potest autem aliquid esse mediũ inter creatum & increatum. Si autem cõsideretur quantum ad rationem matutini & vespertini, sic cadit inter ea aliquod mediũ duplici ratione. primo, quia mane & vespere sunt partes diei, dies autem est in angelis per illustrationem gratiæ secundum Aug. vnde non se extendunt vltra cognitionem gratuitam bonorum angelorũ. & sic naturalis cognitio est præter has duas. Secundo. quia vespere inquantum huiusmodi terminatur ad mane, & mane ad vespere. vnde cognitio rerũ in propria natura non quælibet potest dici vespertina, sed illa tantum quę refertur in laudẽ creatoris. sic enim vespere redit ad mane, & sic cognitio dæmonum, quã habent de rebus, nec est matutina, nec vespertina, sed solummodo cognitio gratuita, quæ est in angelis beatis.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendũ, quòd cognitio rerum in propria natura semper est vespertina. nec relatio eius ad cognitionẽ in verbo facit eam matutinã. sed facit eam terminari ad matutinam. Non ergo dicitur quod ex hoc angelus cognitionem matutinam habeat, quia cognitionem
2 rerum in propria natura ad verbum referat, quasi ipsa cognitio relata sit cognitio matutina, sed quia ex hoc quod refert meretur cognitionem matutinam accipere. Ad secundũ dicendũ, quod ratio illa procederet si cognitio matutina & vespertina distinguerentur ex parte rei cognitæ, sic enim esset triplex cognitio, secundũ triplex esse cognoscibile de rebus. Cum autem cognitio matutina distinguatur à vespertina penes mediũ cognoscendi, quod est creatum vel increatum, per vtrumlibet istorũ mediorũ quodlibet illorũ esse cognoscitur, & sic non oportet tertiam cognitionem ponere. Ad tertium dicendũ, quod omnis cognitio quæ est in verbo vocatur cognitio matutina, siue sit res iam facta, siue non sit facta, quia talis cognitio est conformis diuinę cognitioni quę cognoscit omnia simpliciter antequã fiant, sicut postquam facta sunt, & tamẽ omnis cognitio rei in verbo est rei, vt fiendæ siue sit res iam facta siue non vt ly fiendum non dicat tempus, sed exitum creaturæ à creatore, sicut est cognitio artificiati in arte quæ est eius secundum suum fieri, quamuis etiam ipsum artificiatũ iam sit factum. Ad quartum dicẽdum, quod Augu. nomi 4
nat cognitionẽ matutinam, quę est in plena luce. vnde continet sub se meridianã. vnde quandoq; nominat eam diurnam, quandoq; autẽ matutinam. Vel potest dici quod omnis cognitio intellectus angelici habet tenebras admixtas ex parte cognoscentis. Vnde nulla cognitio alicuius intellectus angelici potest dici meridiana, sed sola cognitio quã Deus cognoscit omnia in seipso. Ad quintum dicẽdum, 5
quod eadẽ cognitione verbũ cognoscitur, & res in verbo. vnde etiam cognitio verbi dicitur matutina. Et hoc patet quia septima dies quæ significat quietẽ diei in seipso, habet mane. vnde matutina cognitio est secundum quod angelus Deum cognoscit. Ad sextum patet responsio ex dictis. 6

QVAESTIO NONA.

DE COGNITIONE SCIENtiæ angelicæ per illuminationẽ & loquutionem in septẽ articulos diuisa.

Primo quæritur. vtrum vnus angelus alium illuminet.
2 Vtrũ angelus inferior semper illuminetur à superiori vel quandoque à Deo immediatè.
3 Vtrum vnus angelus alium illuminãdo purget eum.
4 Vtrum vnus angelus aliis loquatur.
5 Vtrum inferiores angeli superioribus loquantur.
6 Vtrum requiratur determinata distãtia localis ad hoc vt vnus angelus aliis loquatur.
7 Vtrum vnus angelus posit aliis loqui, ita quod alij loquutiones eius non percipiant.

Num vnus Angelus alium illuminet.

ARTICVLVS I.



Primum. QVAESTIO est de Cognitione scientiæ angelicæ. Et primo quæritur vtrum vnus angelus alium illuminet. Et videtur quod non, quia vt dicit Aug. solus Deus potest mẽtem formare, sed illuminatio angeli est quædam formatio mẽtis illuminatę vel illuminati. ergo solus Deus potest angelũ illuminare. Præterea, in angelis non est aliud 2
lumen nisi gratiæ & naturæ, sed lumine naturę vnus angelus alium non illuminat, quia vnusquisque habet naturalia sua immediatè à Deo, similiter nec lumine gratiæ quę immediatè à solo Deo est. ergo vnus angelus aliũ non potest illuminare. Præterea, sicut se habet corpus ad lumẽ cor- 3
porale, ita spiritus ad lumẽ spirituale, sed corpus illuminatum. à lumine superexcellẽti, non illuminatur simul à minori lumine, sicut aër illuminatus à lumine solis non simul illuminatur à luna. ergo cũ plus excedat spirituale lumẽ diuinũ quodlibet lumen creatũ, quã lumen solis lumẽ cãdelę vel stellę, videtur quòd cũ omnes angeli illuminẽtur à Deo quòd vnus ab alio non illuminetur. Præterea, si vnus an- 4
gelus aliũ illuminat, aut hoc est per mediũ aut sine medio, sed nõ sine medio, quia sic oporteret vnũ angelũ alteri illuminatio per ipsum esse coniunctũ, quod esse nõ potest, cum solus Deus mẽtibus illabatur, similiter nec per mediũ, quia nec per corporale mediũ, cum nõ sit spiritualis luminis receptiuũ, nec per spirituale, quia hoc spirituale mediũ non potest

potest poni aliud, quam angelus, & sic esset vel abire in infinitum in mediis, quod si esset non posset sequi aliqua illuminatio. cũ sit impossibile infinita pertransire, vel erit deuenire ad hoc quod vnus angelus alium immediatè illumi
5 net, quod ostẽsum est esse impossibile, ergo impossibile est quod vnus angelus alium illuminet. Præterea, si vnus angelus alium illuminat, aut hoc est per hoc quod tradit ei lumen propriũ, aut per hoc q̃ dat ei aliud lumen, sed non primo modo, quia sic vnum & idem lumen esset in diuersis illuminatis, nec iterũ secundo modo quia sic oporteret q̃ illud lumẽ esset factum à superiori angelo. Ex quo sequeretur q̃ angelus esset creator illius luminis, cũ illud lumen
6 nõ fiat ex materia. ergo videtur quod vnus angelus alium nõ illuminet. Præterea, si vnus angelus ab alio illuminatur, oportet q̃ angelus illuminat⁹ reducatur de potẽtia in actũ, quia illuminari est quoddã fieri, sed quandocunq; aliquid reducitur de potẽtia in actũ, oportet in eo aliquid corrumpi, cũ igitur in angelis nihil corrũpatur, videtur q̃ vn⁹
7 angelus ab alio nõ illuminetur. Præterea, si vnus ab alio illuminatur, lumẽ q̃ alius alij tradit, aut est substantia, aut accidens, sed non potest esse substantia, quia forma substantialis superaddita variat speciẽ. sicut vnitas speciem numeri, sicut dicitur. 8. Meta. & sic sequeretur q̃ angelus qui illuminaretur secundum speciem variaretur. Similiter nõ potest esse accidens, quia accidens nõ se extendit vltra suum
8 subiectũ. ergo vnus aliũ non illuminat. Præterea, ad hoc visus noster corporalis & intellectualis lumine indiget, quia eius obiectum est intelligibile & visibile in potentia, vt per lumen fiat intelligibile & visibile in actu, sed obiectũ cognitionis angelicæ, est intelligibile in actu quod est ipsa diuina essentia, vel essentia angelica. ergo ad cognoscendũ intellectuale lumine nõ indigẽt. Præterea, si vnus
9 aliũ illuminat, aut hoc est respectu cognitionis naturalis aut respectu cognitionis gratiæ, sed nõ respectu cognitionis naturalis, quia tam in superioribus quam inferioribus naturalis cognitio est perfecta per formas innatas, similiter nec quantum ad cognitionem gratiæ qua res in verbo
10 cognoscuntur, quia omnes angeli verbum immediatè vident. ergo vnus alium non illuminat. Præterea, ad cognitionem intellectus nõ requiritur nisi forma intelligibilis & lumen intelligibile, sed vnus angelus alteri non tradit neq; formas intelligibiles, quæ sunt cõcreatæ, neq; lumen intelligibile, cum vnusquisq; à Deo illuminetur secũdum illud Iob 25. Nunquid est numerus militum eius & super quem non fulget lumen illius. ergo vnus angelus aliũ non
11 illuminat. Præterea, illuminatio ordinatur ad tenebras pellendas, sed in cognitione angelorum nulla est tenebra vel obscuritas. Vnde 2. Corinth. 12. dicit glos. quod in regione intelligibilium, quam constat esse regionem angelorum, sine omni imaginatione corporis, mens videt perspicuam veritatem, nullis opinionum fallarum nebulis fu-
12 scatã ergo angelus ab angelo nõ illuminatur. Præterea, intellectus angelicus est nobilior, quam intellectus agens animæ nostræ, sed intellectus agens animæ nostræ nunquam illuminatur, sed solũ illuminat. ergo nec angeli nun-
13 quam illuminantur. Præterea, Apoc. 21. dicitur, quod ciuitas beatorũ non eget sole neq; luna. nam claritas Dei illuminabit eam, & exponit glos. doctores maiores & minores. ergo cum iam angelus sit ciuis illius ciuitatis, nõ illu-
14 minabitur nisi à solo Deo. Præterea, si angelus angelum illuminat, aut hoc est per abũdantiã naturalis luminis, aut per abundantiam gratuiti, sed non primo modo, quia cum angelus qui cecidit fuerit de supremis angelis habuit naturalia excellentissima quæ in eo integra manent, vt dicit Dionys. 4. cap. de Diuinis nominib. & sic dæmon angelum illuminaret, quod est absurdum, similiter nec per abundantiam luminis gratiæ, quia aliquis homo in statu vitæ est maioris gratię, quam inferiores angeli. cũ ex virtute gratiæ aliqui hominis transferantur ad ordinem superiorum angelorum & sic homo in statu vitæ existẽs angelum illu-
15 minaret, quod est absurdum. ergo vnus alium non illuminat. Præterea, Dion. dicit 4. c. Cœl. Hier. q̃ illuminatio est diuinæ scientiæ assumptio, sed diuina scientia nõ potest dici nisi quæ est de Deo vel quæ est de rebus diuinis, vtroliber autẽ modo scientiam diuinam non assumunt an-
16 geli nisi à Deo. ergo vnus alium nõ illuminat. Præterea, cum potẽtia intellectus angelici sit tota terminata per formas innatas, formæ innatæ sufficiunt ad omnia cognoscenda, quę angelus cognoscere potest. ergo nõ oportet quod à superiori illuminetur ad aliquid cognoscendũ. Præterea, 17
angeli omnes adinuicem specie differunt, vel saltẽ illi qui sunt diuersorum ordinum: sed nihil illuminatur à lumine alterius speciei, sicut res corporalis non illuminatur lumine spirituali. ergo vnus angelus ab alio non illuminatur.

Præterea, lumẽ intellectus angelici est perfectius quam 18
lumẽ intellectus agẽtis nostri, sed lumẽ intellectus nostri agentis sufficit ad oẽs species, quas à sensu accipimus. ergo & lumen intellectus angelici sufficit ad omnes species innatas, & sic nõ oportet quod aliud lumen superaddatur.

SED CONTRA est quod Dionys. dicit 4. c. Cœle. Hierar. quod ordo Hierar. est hoc quidem illuminare, illos vero illuminari. Præterea, sicut est ordo in homi- 2
nibus, ita est ordo in angelis, vt patet per Dionys. sed in hominib⁹ superiores illuminãt inferiores, vt dicitur Ephe. 3. Mihi enim sanctorum minimo, data est gratia hæc, illuminare oẽs. &c. & sic superiores angeli inferiores illuminant. Præterea, lumen spirituale est efficacius quam cor- 3
porale: sed superiora corpora illuminat inferiora. ergo & superiores angeli illuminant inferiores.

Contra. 1.

CONCLVSIO.

Hoc modo vnus angelus aliũ illuminare dicitur, quod inferioris angeli intellectus per aliquid respectũ in superiori confortatur & vigoratur ad alia cognoscenda.

RESP. RESPONDEO dicendum, quod de lumine intellectuali oportet nos loqui ad similitudinẽ luminis corporalis. lumen autẽ corporale est mediũ, quo videmus, & seruit nostro visui in duobus. Vno modo in hoc, quod per ipsum sit nobis visibile actu, quod erat potentia visibile. Alio modo in hoc, quod visus ipse confortatur ad videndum ex luminis natura. vnde & oportet esse lumen in cõpositione organi. vnde & lumen intellectuale potest dici ipse vigor intellectus ad intelligẽdum, vel etiã id, quo aliquid fit nobis notum. Vnde secundũ duo potest aliquis illuminari ab alio scilicet secũdum hoc quod eius intellectus confortatur ad cognoscendum, & secundum hoc, quod intellectus ex aliquo manuducitur in aliquid cognoscẽdum. Et hæc duo cõiunguntur in intellectu, sicut patet cum aliquis per aliquod mediũ, quod mente concipit, intellectus eius confortatur ad alia videnda, quę prius videre non poterat. Secundum hoc ergo vnus intellectus ab alio illuminari dicitur, in quantũ traditur ei aliquod medium cognoscendi, quo intellectus confortatus potest in alia cognoscibilia, in quæ prius non poterat. Quod quidem dupliciter apud nos contingit. Vno modo per sermonem, vt cum docens loquendo verbo suo tradit aliquod medium discipulo, per quod intellectus eius confortatur ad alia intelligenda: quæ prius intelligere non poterat, & sic magister dicitur illuminare discipulum. Alio modo inquantum aliqui proponitur aliquod sensibile signũ, ex quo quis potest manudici in aliquius intelligibilis cognitionem, & sic dicitur sacerdos illuminare populum secundum Dionysium inquantum populo sacramenta ministrat: & ostendit quæ sunt manuductiones in diuina intelligibilia. Sed angeli neque per sensibilia signa in cognitionem diuinorum deueniunt, neque intelligibilia media recipiunt cum varietate & discursu, sicut nos recipimus, sed immaterialiter. Et hoc est quod Dionysi. dicit 7. cap. Cœlestis Hierarchiæ, ostendens quomodo superiores angeli illuminentur. Contemplatiuæ inquit sunt primæ angelorum essentiæ sensibilium symbolorum, aut intelligibilium speculatiuæ, nõ vt varietate scripturæ in Deum reductæ, sed sunt immaterialis scientiæ altiori lumine repletæ. Nihil ergo est aliud angelum ab angelo illuminari, quam confortari intellectũ inferioris angeli per aliquid inspectũ in superiori ad alia cognoscenda. Et hoc quidem hoc modo fieri potest. Sicut enim in corporibus superiora sunt quasi actus respectu inferiorum: vt ignis respectu aëris, ita & superiores spiritus sunt quasi actus respectu inferiorum. Omnis autem potentia cõfortatur & perficitur ex coniunctione ad actũ suum. vnde & corpora inferiora conseruantur in superioribus, quæ sunt locus eorum: & ideo etiam inferiores angeli confortantur ex eorum continuatione ad superiores, quę quidem continuatio est per intuitum intellectus, & pro tanto dicuntur ab eis illuminari.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendum, quod August.

Universidad de Deusto
Biblioteca

loquitur de formatione vltima qua mẽs formatur per gra-
2 tiam, quæ est immediatè à Deo. Ad secundũ dicendum, quod ab angelo illuminãte non fit nouũ lumen gratiæ vel naturę nisi vt participatũ Cum enim omne quod intelligitur ex vi intellectualis luminis cognoscatur, ipsum cognitum inquantum huiusmodi includit in se intellectuale lumen vt participatum: ex cuius virtute habet intellectum confortare, sicut patet quando magister tradit discipulo aliquod medium alicuius demonstrationis, in quo participatur lumen intellectus agentis, vt instrumento. prima enim principia sunt quasi instrumenta intellectus agentis, vt dicit Commen. in tertio de Anima. & similiter omnia principia secunda quæ continent propria media demonstrationum. vnde per hoc quod superior angelus suum cognitum alteri angelo demonstrat, eius intellectus confortatur ad alia cognoscenda, quæ, prius non cognoscebat. Et sit non fit in angelo illuminato nouum lumen naturæ vel gratiæ, sed lumen quod prius inerat cõfortatur per lumen
3 contentum in cognito percepto à superiori angelo. Ad tertium dicendum quod non est simile de lumine corporali & spirituali. quodliber enim corpus potest indifferenter illuminari à quocunque lumine corporali, quod ideo est, quia omne lumen corporale ad formas visibiles æqualiter se habet. Sed non quilibet spiritus potest æqualiter illuminari quolibet lumine, quia quodlibet lumẽ non æqualiter continet formas intelligibiles. lumen enim supremum continet formas intelligibiles magis vniuersales. Et ideo cum inferior intellectus sit proportionatus ad accipiendũ cognitionem per formas magis particulares, non sufficit ei quod illuminetur à superiori lumine, sed oportet quod illuminetur lumine inferiori ad hoc quod in cognitionem rerum adducatur, sicut patet apud nos. Philosophus enim primus habet cognitionem rerum in principiis vniuersalibus, medicus autem considerat res maxime in particulari. vnde non accipit immediatè principia à primo Philosopho, sed accipit immediatè à naturali, qui habet principia magis contracta, quam primus Philosophus. Naturalis autem cuius cõsideratio est vniuersalior quam medici quare potest accipere immediatè principia suæ considerationis à primo Philosopho. vnde cũ in lumine intellectus diuini rerum rationes maxime vniantur quasi in vno principio maxime vniuersali, inferiores angeli non sunt proportionati ad hoc quod per id lumen solum cognitionem accipiant, nisi adiungatur lumen superiorum angelo-
4 rum, in quibus formæ intelligibiles contrahuntur. Ad quartum dicendum, quod angelus quandoque alium angelum illuminat per medium, quandoque sine medio. per medium autem spirituale tamen sicut angelus superior illuminat medium, & medius illuminat infimum virtute luminis superioris angeli. Sine medio autem sicut cum angelus superior angelum immediatè sub se existentem illuminat. nec oportet quod hoc modo coniungatur illuminans illuminato quasi in eius mentem illabatur, sed quasi continuati adinuicem, per hoc quod vnus alium intue-
5 tur. Ad quintum dicendum, quod vnum & idem numero mediũ quod cognoscitur à superiori angelo cognoscitur ab inferiori, sed cognitio superioris angeli de illo est alia à cognitione inferioris: & sic quodammodo idem est lumen & quodammodo aliud. Nec tamen sequitur quod secundum hoc quod est aliud sit creatum à superiori angelo: quia res non per se subsistentes, non fiunt per se loquendo: sicut nec per se sunt. vnde non fit color sed coloratum. vt dicitur septimo Metaphysicorũ. vnde non fit ipsum lumen angeli: sed fit ipsum illuminatum, de potentia illumi-
6 nato, actu illuminatum. Ad sextum dicendum, quod sicut in illuminatione corporali non remouetur aliqua forma, sed sola priuatio luminis quæ est tenebra: ita etiam in illuminatione spirituali. vnde non oportet quod sit ibi ali-
7 qua corruptio, sed solum negationis remotio. Ad septimum dicendum, quod illud lumen angeli quo illuminari dicitur non est perfectio essentialis ipsius angeli: sed perfectio secunda quæ reducitur ad genus accidentale. nec sequitur quod accidens se extendat vltra subiectum, quia illa cognitio qua illuminatur superior angelus, non est in angelo inferiori eadem numero, sed specie & ratione inquantum est eiusdem: sicut & eadem specie non numero
8 lux est in aëre illuminato & sole illuminante. Ad octauum dicendum, quod per lumen fit aliquod intelligibile actu, quod prius erat intelligibile in potentia. Sed hoc potest esse dupliciter. Vno modo ita quod id quod est in se intelligibile in potentia, fiat intelligibile actu vt in nobis accidit, & sic lumine nõ indiget angelicus intellectus: cum non abstrahat speciem à Phantasmatibus. Alio modo ita quod illud quod est intelligibile in potentia alicui intelligenti, fiat ei intelligibile actu: sicut nobis fiunt substantiæ superiores intelligibiles actu, per media quibus in eorum cognitionem deuenimus, & hoc modo intellectus angeli lumine indiget ad hoc vt ducatur in actualem cognitionem eorum ad quæ cognoscenda est in potentia. Ad no- 9
num dicendũ, quod illuminatio, quæ vnus angelus alium illuminat, non est de his quæ ad naturalem cognitionem angelorum pertinẽt: quia sic omnes ex principio suæ conditionis perfectam haberent naturalem cognitionem, nisi forte poneremus quod superiores essent causa inferiorũ: quod est contra fidem, sed cognitio ista est de his quæ reuelantur angelis eorum cognitionẽ naturalem excedentibus. sicut de diuinis mysteriis pertinentibus ad Ecclesiam superiorem vel inferiorem. Vnde & ponitur actio Hierarchia à Dionysio nec sequitur quod quamuis omnes verbum videant, quod quicquid vident in verbo superiores angeli videant & inferiores. Ad decimum dicendũ, quod 10
quando vnus angelus ab alio illuminatur non infunduntur ei nouæ species, sed ex eisdem speciebus quas prius habebat intellectus eius confortatus per lumen superioris, modo prædicto efficitur plurium cognoscitiuus, sicut & noster intellectus confortatus per lumen diuinum & angelicum ex eisdem Phantasmatibus in plurium cognitionem peruenire potest, quam per se posset. Ad vndeci- 11
mum dicendum, quod quamuis in angelis non sit aliqua obscuritas erroris, est tamen in eis aliquorum nescientia, quæ naturalem eorum cognitionem excedunt, & propter hoc illuminatione indigent. Ad duodecimum dicẽdum, 12
quod nulla res quantuncunque materialis recipit aliquid secundum id quod est formale in ipsa, sed solum secundum id quod est materiale in ea, sicuti anima nostra non recipit illuminationem ratione intellectus agentis, sed ratione possibilis, velut etiã res corporales non recipiunt aliquam impressionem ex parte formę, sed ex parte materiæ: & tamen intellectus possibilis noster est simplicior, quam aliqua forma materialis. Ita etiam & intellectus angeli illuminatur, secundum id quod habet de potẽtialitate quamuis ipse sit nobilior intellectu agente nostro, qui non illuminatur. Ad decimumtertium dicendum, quod auctori- 13
tas illa intelligenda est de his quæ pertinent ad cognitionem beatitudinis, in quibus omnes angeli illuminantur à Deo. Ad decimum quartum dicendum, quod ista illumi- 14
natio de qua loquimur fit per lumen gratiæ perficiens lumen naturæ. Nec tamen sequitur quod homo in statu vitæ possit illuminare angelum, non enim habet maiorem gratiam in actu, sed solum in virtute, quia habet gratiam per quam vel ex qua potest mereri perfectiorem statum, sicut etiam pullus æqui statim natus est maior virtute, quam asinus, minor autem actuali quantitate. Ad decimum quin- 15
tum dicendum, quod cum dicitur quod illuminatio est diuinæ scientiæ assumptio: scientia dicitur diuina, quia ex diuina illuminatione originẽ habet. Ad decimumsextum 16
dicendum, quod formæ innatæ sufficiunt ad omnia cognoscenda quæ naturali cognitione ab angelo cognoscuntur: sed ad ea quæ sunt supra naturalem cognitionem indigent lumine altiori. Ad decimumseptimum dicendum, quod 17
in angelis specie differentibus non oportet, quod sit lumen intelligibile specie differens, sicut & in corporibus specie differentibus est idem specie color, & hoc est præcipuè verum de lumine gratiæ, quæ etiam in hominibus & in angelis est eadem specie. Ad decimumoctauum di- 18
cendum, quod lumen intellectus agentis in nobis sufficit ad ea quæ sunt cognitionis naturalis: sed ad alia requiritur altius lumen, vt fidei vel Propheticæ.

Num inferior Angelus semper illuminetur à superiori, vel quandoque à Deo immediatè.

ARTIC. II.

SEcundo quæritur, vtrũ inferior angelus semper illumi- *Primum.*
netur à superiori, vel quãdoq; à Deo immediatè. Et videtur quòd quãdoq; à Deo immediatè. Angelus enim inferior est in potentia ad gratiã affectus & intellectus illuminationẽ: sed tantũ suscipit de gratia à Deo quãtũ est capax.

ergo

ergo tantum suscipit de illuminatione à Deo quantum est capax, & ita immediate à Deo illuminatur non per ange-
2 lum intermedium. Præterea, sicut inter Deũ & inferiores angelos sunt medij superiores. ita inter superiores & nos sunt medij inferiores, sed superiores angeli quandoq; illuminant nos immediatè, sicut Seraphin illuminauit Isaiam vt patet Isa. 6. ergo angeli quandoq; illuminantur
3 immediatè à Deo. Præterea, sicuti est ordo quidã determinatus in substantiis spiritualibus, ita & in corporalibus. sed quãdoq; in rebus corporalibus diuina virtus operatur prætermissis causis mediis, sicut cum suscitat mortuũ non cooperãte corpore cœlesti, ergo etiã & quãdoq; illuminat inferiores angelos sine ministerio superiorum. Præterea,
4 quicquid potest virtus inferior potest superior. si ergo angelus superior potest illuminare inferiorẽ angelum. multo fortius Deus potest immediatè eum illuminare, & ita non oportet quod illuminationes diuinę semper deferantur per superiores ad inferiores.

Contra 1. SED CONTRA est quod dicit Dionys. hanc legẽ esse diuinitatis immobiliter firmatã, vt inferiora reducantur in Deum mediantibus superioribus. ergo nunquã illu-
2 minantur inferiores immediatè à Deo. Præterea, sicuti angeli secundũ naturam sunt superiores corporibus, ita superiores inferioribus præeminent, sed nihil fit à Deo in corporalibus rebus nisi ministerio angelorum quãtum ad eorum gubernationem pertinet, vt patet per Augustinum de Trinitate. ergo nihil fit à Deo in inferioribus angelis nisi
3 mediantibus superioribus. Præterea, à corporibus superioribus non mouentur inferiora corpora nisi per media, sicut terra à Cœlo mediante aëre, sed ita est ordo in corporibus sicut in spiritibus. ergo & summus spiritus non illuminant inferiores nisi per medios.

CONCLVSIO.

Quanquã probabile sit nõnunquã inferiores angelos non à superioribꝰ, sed immediatè à Deo illuminari, rationabilius tamẽ est, ac diuinius semper inferiores, nõ à Deo immediatè, sed à superioribus illuminari.

RESP. RESPONDEO dicendũ, quod ex bonitate diuina procedit, quod ipse de perfectione sua creaturis cõmunicet secundũ earum proportionem. Et ideo nõ solum in tantum cõmunicat eis de sua bonitate quod in se sint bona & perfecta, sed etiam vt aliis perfectionem largiantur, Deo quoddãmodo cooperante. Et hic est nobilissimus modus diuinæ imitationis. Vnde dicit Diony. 3. cap. Cœle. hierarch. quod omniũ diuinius est Dei cooperatorẽ fieri. Et exinde procedit ordo, qui est in angelis, quod quidam alios
Diuersa opiniones. illuminant. Sed circa hũc ordinem quidam diuersimodè opinantur: Quidam enim estimant hunc ordinem ita esse firmiter stabilitum, vt nunquam præter ipsum aliquid accidat, sed in omnibus & semper hic ordo seruetur. Alij vero estimant, ita hunc ordinem stabilem vel stabilitum, vt secundum hunc ordinem eueniat vt frequenter, quandoq; tamen ex causis neeessariis prætermittatur, sicut etiã naturalium rerum cursus mutatur diuina dispensatione aliqua noua causa subortа, vt patet in miraculꝭ. Sed prima opinio videbitur rationabilior propter tria. Primo, quia cũ sit de dignitate superiorũ angelorum vt per eos inferiores illuminentur, dignitati eorum derogaretur, si quãdoq; præter eos illuminarentur. Secundo, quia quãto aliqua sunt Deo, qui est summe immobilis, propinquiora, tanto debent esse immobiliora. vnde corpora inferiora, quæ maximè à Deo distant, quandoq; deficiunt à cursu naturali corpora vero cœlestia semper naturalem motum seruant. Vnde non videtur esse rationabile vt ordo cœlestium spiritũ, qui sunt Deo propinquissimi, aliquãdo immutetur. Tertio, quia in rebus, quæ pertinent ad statũ naturæ, nõ fit aliqua immutatio diuina virtute, nisi propter aliquid melius scilicet propter aliquid, quod pertineat ad gratiam vel gloriam. Sed statu gloriæ in quo ordines angelorum distinguuntur, nullus est altior status. vnde nõ videtur rationabile vt ea, quæ
ad primũ. ad ordines angelorum spectant, aliquando immutentur.

AD PRIMVM ergo dicendũ, quod & de gratia & de illuminatione dat Deus angelis secundum eorum capacitatem, differẽter tamen, quia gratia, quæ ad effectum pertinet immediatè à Deo omnibus datur, eo quod in voluntatibus eorũ non est ordo, vt vnus in alium imprimere possit, sed illuminatio descendit à Deo in vltimos per primos & medios. Ad secundũ dicendum, quod Dionys. 13. cap. Cœleſt. hierarc. dupliciter soluit. vno modo quod ille angelus qui ad purgandum prophete labia missus est cum de inferioribus fuerit, æquiuocè tamen Seraphin dictus est, eo quod incendendo purgauit calculo scilicet ignito, quem forcipe tulera de altari, dicitur enim Seraphin quasi ardens vel incendens. Alio modo sic. dicit enim quod ille angelus inferioris ordinis, quia labia Prophete purgauit non intendebat reducere in seipsum, sed in Deum. & in superiorem angelũ, quia vtriusq; virtute agebat. vnde ostendit ei Deum & superiorem angelum, sicut etiã Episcopus dicitur absoluere aliquẽ quando sacerdos auctoritate eius absoluit. Et sic non oportet quod Seraphin æquiuocè dicatur, neq; quod Seraphin prophetam purgauerit immediatè. Ad tertiũ dicendum, quod cursus naturalis habet ali- 3
quem statum nobiliorem propter quẽ dignum est vt quandoq; immutetur, sed statu gloriæ nihil est nobilius, & ideo non est simile. Ad quartum dicendum, quod non est ex impotentia Dei vel superiorũ angelorum quod inferiores 4
mediantibus mediis à Deo, & primus angelis illuminãtur, sed est ad hoc, vt seruetur dignitas & perfectio omnium, quod est dum plures in eodem Deo cooperantur.

Num vnus Angelus alium illuminando eum purget.

ARTICVLVS III.

TErtio quæritur, vtrum vnus angelus alium illuminando eum purget. Et videtur quod non. Purgatio enim *Primum.*
est ab impuritate: sed in angelis non est aliqua impuritas. ergo vnius altum purgare nõ est. Sed dicendum, quod purgatio illa non intelligitur à peccato, sed ab ignorantia siue nescientia. Sed contra. cum illa ignorantia non possit esse 2
in beatis angelis ex peccato, quia in eis nullum fuit, non erit nisi ex natura, sed quæ sunt naturalia non remouentur natura manente. ergo angelus ab ignorantia purgari non potest. Præterea, illuminatio tenebras pellit, in angelis 3
autem non possunt intelligi aliæ tenebræ nisi ignorantiæ vel nescientiæ. si ergo per purgationẽ nescientia remouetur, purgatio & illuminatio idem erunt, nec debent distingui. Sed dicendũ, quod illuminatio respicit terminum, ad quẽ purgatio vero terminum à quo. Sed contra, in nullo me- 4
dio est inuenire terminũ præter terminum à quo & terminum ad quẽ. si ergo iste duæ actiones hierar. distinguuntur penes terminos à quo & ad quem, non erit ponere tertiam actionem, quod est contra Dionys. qui tertio loco ponit perfectionem. Præterea, quandiu est aliquid in statu 5
proficiendi non est perfectum, sed cognitio angelorum ali quo modo crescit vsque ad diem iudicij vt magister dicit in 2. Senten. 11. di. ergo nunc vnus alium perficere non potest. Præterea, sicut illuminatio est causa purgationis, ita 6
est perfectionis, sed causa est prior causato. ergo sicut illuminatio præcedit perfectionẽ, ita præcedit purgationem, si purgatio sit à nescientia.

SED CONTRA est, quod Dionis. huiusmodi *Contra.*
actiones hoc modo distinguit & ordinat. 3. cap. Cœlest. hierarch. dicens quod ordo hierar. est hos quidem purgari, illos veros purgare, hos illuminari, illos vero illuminare, hos quidem perficí, illos autem perficere.

CONCLVSIO.

Perficitur angelorũ cognitio dum in hoc purgantur quod ab ignorantia remouentur, & illuminantur inquantum quippiã illis manifestatur per altiorẽ illuminationẽ, perficiuntur autẽ lumine scientiæ lucidarum scientiarum.

RESP. RESPONDEO dicẽdum, quod istæ tres actiones in angelis non nisi ad acceptionem cognitionis pertinẽt, vt dicit Diony. 7. cap. Cœle. hierar. quod purgatio & perfectio & illuminatio est diuinæ scientiæ assumptio. distinctio vero earum hoc modo accipienda est. In qualibet eĩ generatione vel mutatione est duos terminos inuenire scilicet terminũ à quo & terminum ad quẽ. vterq; autem diuersimodè inuenitur in diuersis. In quibusdã enim terminis à quo est aliquid contrarium perfectioni acquirendæ, sicut nigredo est cõtraria albedini, quæ per dealbationem acquiritur. Quandoq; vero perfectio acquirenda non habet cõtrarium directè, sed præcedit in subiecto di-

Universidad de Deusto
Biblioteca

spositiones, quæ sunt contrariæ dispositionibus ordinantibus ad perfectionem inducendam, sicut in corporis animatione. Quandoque vero nihil præsupponitur nisi priuatio siue negatio introducendæ formæ, sicut in aëre illuminãdo præcedũt tenebræ, quæ per lucis præsentiam remouentur. Similiter etiam terminus ad quẽ quandoq; est vnus tãtum, vt in dealbatione terminus ad quem est albedo. Quandoque vero sunt duo termini ad quem, quorum vnus ad aliũ ordinatur, sicut patet in alteratione elementorũ, cuius terminus vnus est dispositio, quæ est necessitas, alius autẽ ipsa forma substantialis. In acceptione igitur cognitionis quantum ad terminum à quo inuenitur prędicta diuersitas, quia quandoque in accipiente scientiam præexistit error cõtrarius scientię acquirendę, quandoq; vero dispositiones contrariæ, sicut impuritas animæ, aut immoderata occupatio circa res sensibiles, vel aliquid aliud. Quandoq; vero præexistit solummodo cognitionis priuatio vel negatio, sicut cum in cognitione de die in diem proficimus, & sic tãtummodo est accipere terminũ à quo in Angelis. ex parte autem termini ad quem est inuenire in acceptione cognitionis duos terminos. primus est id, quo intellectus perficitur ad aliquid cognoscendum, siue sit forma intelligibilis aut lumen intelligibile, vel quodcunque cognitionis medium. Secundus autẽ terminus est ipsa cognitio, quę exinde procedit, quæ est vltimũ in acceptione cognitionis. Sic igitur purgatio est in angelis per remotionẽ nesciẽtiæ. Vnde dicit Diony. 7. cap. Cœl. hierar. quod diuinæ scientiæ assumptio est purgans ignorantiã. Illuminatio vero est per primum terminũ ad quem. vnde dicit ibidẽ quod illuminantur angeli inquãtum eis aliquid manifestatur per altiorem illuminationem. Sed perfectio est quantum ad ipsum terminũ vltimũ. vnde dicit ꝙ proficiuntur ipso lumine scientia lucidarũ scientiarum. Et hoc modo intelligitur differre illuminatio & perfectio, sicut formatio visus per speciẽ visibilis & cognitio ipsius visibilis. Et secundũ hoc Diony. in Ecclesiastica hierar. cap. 5. dicit. quod ordo dyaconorum est ad purgandum institutus, sacerdotum ad illuminandum, Episcoporum ad perficiendum: quia scilicet dyaconi habebant officiũ super Cathecuminos & energuminos, in quibus sunt dispositiones contrariæ illuminationi, quę eorum ministerio remouentur: sacerdotũ autem officium est populo sacramenta communicare, & ofẽdere, quæ sunt quasi quædam media, quibus deducimur in diuina, Episcoporum autem officium est populo aperire spiritualia, quę erant in sacramentorum significatione velata.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendũ, quôd sicut dicit Diony. 7. cap. Ecclesiasticę hierar. purgatio in Angelis non est intelligenda ab aliqua impuritate, sed solummodo à nesci-
2 entia. Ad secundum dicendum, quod aliqua negatio vel defectus dicitur esse ex natura dupliciter. Vno modo quasi sit naturæ debitum talem negationem habere, sicut non habere rationem est naturale asino, & huiusmodi naturalis defectus nunquam remouetur tali natura remanente. Alio modo quia non est naturæ debitum, talem perfectionem habere dicitur esse negatio ex natura, & præcipuè quando naturę facultas non sufficit ad huiusmodi perfectionem acquirendam, & talis naturalis defectus tollitur, sicut de ignorantia quam pueri habent, & de defectu gloriæ qui à nobis tollitur per gloriæ collationem, & si-
3 militer etiam ab Angelis nesciẽtia aufertur. Ad tertium dicendum, quod illuminatio & purgatio se habent in acquisitione scientiæ Angelicæ sicut generatio & corruptio in acquisitione formæ naturalis, quæ quidem sunt vnum
4 subiecto. differunt autem ratione. Ad quartum patet re-
5 sponsio ex dictis. Ad quintum dicendum, quod perfectio non accipitur in proposito respectu totius cognitionis Angelicæ, sed respectu vnius cognitionis tantum, quæ perficitur dum in cognitionem alicuius rei perficitur.

6 Ad sextum dicendũ, quod sicut forma est quodammodo causa in materiæ inquantum dat ei esse actu, quodam vero modo materia est causa formæ inquãtum sustentat ipsam, ita etiam quodammodo ea quæ sunt ex parte formæ sunt priora his quæ sunt ex parte materiæ, quædam vero econuerso. Et quia priuatio se tenet ex parte materiæ, ideo remotio priuationis est prior introductione formæ naturaliter secundum ordinem, quo materia est prior forma, qui dicitur ordo generationis, sed introductio formæ est prior illo ordine quo forma est prior materia, qui est ordo perfectionis, & eadem ratio est de ordine illuminationis & perfectionis.

Num vnus Angelus aliis loquatur.

ARTIC. IIII.

Primum. QVarto quæritur. vtrum vnus angelus alij loquatur. Et videtur quod non. quia, vt dicit Gregorius in Mora. & super illud Iob. 18. Non adæquabitur ei aurum vel vitrum, tunc erit vnus conspicabilis alteri, sicut nunc est vnusquisque sibi, sed nũc non oportet quod aliquis sibi loquatur ad hoc, quod conceptum suum cognoscat. ergo nec in patria erit necessarium, vt vnus alteri loquatur ad suum conceptum demonstrandum. ergo nec in angelis, qui sunt beati necessaria est locutio. Præterea, Gregorius ibidem dicit. Cum vnusquisque vultus attenditur, simul & conscientia penetratur. ergo non requiritur ibi locutio ad hoc quod vnus alterius conceptum sciat. Præterea, maximus in commento. super Ecclesiasticam Hie. 2. capite sic dicit de angelis loquens. In incorporalitate consistentes & in alterutrum accedentes & discedentes, omni sermone expressius alterutrorum sensus speculãtes, quodammodo mutuo disputant per silẽtium verbi communicantes alterutris: sed silentium locutioni opponitur. ergo angeli cognoscunt inuicem sensus suos sine locutione.

Præterea, omnis locutio est per aliquod signum: sed signum non est nisi in sensibilibus. quia signum est præter speciem quam ingerit sensibus & cætera. vt habetur prima distin. quartæ senten. ergo cum angeli non accipiant scientiam à sensibilibus non accipient cognitionem per aliqua signa, & ita nec per locutionem. Præterea, signum videtur esse id quod est notius quo ad nos, minus autem notum secundum naturam, & secundum hoc distinguit Commen. in principio libri Physicorum demonstrationem signi contra demonstrationem simplicem, quæ est demonstratio propter quid: sed angelus non accipit cognitionem ex his quæ sunt posteriora in natura. ergo nec per signum, & ita non per locutionem. Præterea, in omni locutione oportet esse aliquid quòd excitet audientem ad attendendum verbis loquentis: quod apud nos est ipsa vox loquentis. hoc autem non potest poni in angelo. ergo nec locutio. Præterea, vt Plato dicit, sermo ad hoc datus est nobis, vt cognoscamus voluntatis indicia, sed vnus angelus cognoscit indicia voluntatis alterius angeli per seipsum: quia sunt spiritualia & omnia spiritualia ab angelo eadem cognitione cognoscuntur. vnde cum angelus per seipsum spiritualem naturam alterius angeli cognoscat, per seipsum cognoscet voluntatem ipsius, & ita
8 non indigent aliqua locutione. Præterea, formæ intellectus angelici ordinantur ad cognitionem rerum sicut rationes rerum in Deo ad earum productionem, cum sint similes eis. sed per rationes ideales producitur res & quicquid est in re vel intus vel extra. ergo & angelus per formas intellectus sui cognoscit angelum & omne quod est intrinsecum angelo: & ita cognoscit conceptum eius, & sic
9 idem quod prius. Præterea, locutio in nobis duplex est scilicet interior & exterior, exterior autem in angelis non ponitur. alias oporteret quod voces formarentur dum vnus alij loqueretur, locutio autem interior non est nisi cogitatio, vt patet per Anselmum & Augustinum. ergo in angelis non potest poni locutio præter cogitationem.

10 Præterea, Auicen. dicit quod in nobis causa locutionis est multitudo desideriorum, quam constat ex multis defectibus prouenire: quia desiderium est rei non habite, vt Augustinus dicit. cum ergo in angelis non sit ponere defectuum multitudinem: non erit in eis ponere locutionem. Præterea, vnus angelus non potest alterius
11 cogitationem cognoscere per essentiam ipsius cogitationis: cum non sit per essentiam intellectui eius præsens. ergo oportet quod per aliquam speciem eam cognoscat: sed angelus per seipsum sufficit ad cognoscendum omnia quæ naturaliter sunt in alio angelo per species innatas. ergo eadem ratione per easdem species cognoscit omnia quæ voluntate fiunt in alio angelo, & ita non videtur quod in angelis sit ponenda locutio ad hoc, quod conceptus vnius
12 alteri innotescat. Præterea, nutus & signa non sunt ad auditum, sed ad visum: locutio autem sit ad auditum. Angeli autem conceptus suos mutuo sibi indicant nutibus & signis, vt dicitur primæ Corinthiorum decimotertio in glosa super illud. si linguis &c. ergo non communicant per

13 locutionem. Præterea, locutio est motus quidam cognoscitiuæ virtutis: sed motus cognoscitiuæ terminatur ad animam & non ad id quod est extra. ergo per locutionem nõ ordinatur angelus ad alium vt ei suum conceptũ demon-
14 stret. Præterea, in omni locutione oportet manifestari aliquid ignotũ per notum, sicut nos manifestamus conceptus nostros per sonos sensibiles: sed hoc in angelis nõ potest poni: quia angeli natura quæ est alteri angelo naturaliter nota, est infigurabilis: vt dicit Dionysius. & sic non potest in ea fieri aliquid quo mõstretur id quod est in ea igno-
15 tũ. ergo locutio in angelis esse non potest. Præterea, angeli sunt quædam naturalia lumina, sed lumen ex hoc ipso quod videtur seipsum totaliter manifestat. ergo ex hoc ipso quod angelus videtur totaliter cognoscitur omne illud quod in ipso est, & sic locutio in eis locum non habet.

Contra. SED CONTRA est quod dicitur 1. Cor. 14 si linguis hominum loquar & angelorũ: sed frustra esset lingua
2 si non esset locutio. ergo angeli loquuntur. Præterea, ꝙ potest virtus inferior, potest superior secundum Boẽtium, sed homo potest cõceptum suum alteri homini reuelare. ergo similiter angelus potest, hoc autem est eum loqui.
3 ergo in eis est locutio. Præterea, Dama. dicit quod angeli sermone prolato sine voce tradũt sibiinuicem voluntates & consilia & intelligentias, sermo autem non est nisi per locutionem. ergo in angelis est locutio.

CONCLVSIO.

Dicitur angelus vnus alteri loqui manifestando ei interiorem mentis conceptum.

RESP. RESPONDEO dicendum, ꝙ in angelis aliquem modum locutionis ponere oportet. Cũ enim angelus secreta cordis non cognoscat specialiter & directè, vt in præcedẽti quæstione de Cognitione angelorum habitum est, oportet quod vnus alteri manifestet suum conceptum, & hæc est locutio angelorum. In nobis enim locutio dicitur ipsa manifestatio interioris verbi, quod mẽte concipimus. Quomodo autem angeli suos conceptus aliis manifestent, oportet accipere ex similitudine rerũ naturalium, eo quod formæ naturales sunt quasi imagines immaterialium, vt Boẽtius dici. Inuenimus autem formam aliquam existere in materia tripliciter. Vno modo imperfectè, medio scilicet modo inter potentiam & actũ, sicut formæ quæ sunt in fieri. Alio modo in actu perfecto, perfectione dico, qui habens formam est perfectum in seipso. Tertio modo in actu perfecto, secũdum quod habens formã potest communicare alteri perfectionem. Aliquid enim est in se lucidum & alia illuminare non potest. Similiter & intelligibilis forma in intellectu existit tripliciter. Primo quasi medio modo inter potentiam & actum: quando scilicet est in habitu. Secundo vt in actu perfecto quantum ad ipsum intelligentem: & hoc est quãdo intelligens actu cogitat secundum formam, quam penes se habet. Tertio vero in ordine ad alterum. & transitus quidem de vno in alterum est quasi de potentia in actum per volũtatem. Ipsa enim voluntas angeli facit vt actualiter se conuertat ad formas, quas in habitu habebat. & similiter voluntas facit, vt intellectus angeli adhuc perfectius fiat in actu formæ penes ipsum existentis: vt scilicet non solum secundum se, sed in ordine ad alium tali forma perficiatur. Et quando sic est tunc alius angelus eius cognitionem percipit, & secundum hoc dicitur alteri angelo loqui, & similiter esset apud nos si intellectus noster posset ferri in intelligibilia immediatè. Sed quia intellectus noster à sensibilibus naturaliter accipit, oportet quod interiores conceptus expri mendos quædam sensibilia signa aptentur: quibus cognitiones cordium nobis manifestentur.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendum, ꝙ verbum Gregorij potest intelligi & de corporali visione & de spiritua li. In prima enim sanctorum corporibus glorificatis vnus corporali oculo poterit videre intima corporis alterius, quæ nũc non potest etiam inspicere in seipso: quia corpora gloriosa erunt quasi peruia. vnde ibidem Grego. cõparat ea vitro. Similiter etiam oculo spirituali vnusquisq; vi
2 debit an alius habeat charitatem & mensuram charitatis. quod nunc non potest scire aliquis de seipso. Non tamen oportet quod actuales cogitationes ex voluntate dependentes vnus in altero cognoscat. Ad secũdum dicẽdum, quod conscientia alterius dicitur penetrari quantũ ad habitus, & non quantum ad actuales cogitationes. Ad ter- 3
tium dicendum, quod silentium ibi priuat locutionem vocalem qualis est in nobis, non spiritualem qualis est in angelis. Ad quartum dicendum, quod signum propriæ lo- 4
quendo non potest dici aliquid, ex quo deueniat in cognitionem alterius quasi discurrendo, & secundũ hoc signum in angelis non est, cum eorum scientia non sit discursiua, vt in præcedentibus est habitum. Et propter hoc etiam in nobis signa sunt sensibilia, quia nostra cognitio quæ discursiua est à sensibilibus oritur. sed communiter possumus signum dicere quodcũque notum in quo aliquid cognoscatur, & secũdum hoc forma intelligibilis potest dici signũ rei quæ per ipsam cognoscitur. Et sic angeli cognoscũt res per signa, & sic vnus angelus per signum alij loquitur scilicet per speciem in cuius actu intellectus eius fit in ordine ad alium. Ad quintum dicendum, quod quamuis in na- 5
turalibus quorum effectus sunt nobis magis noti quã causæ, signum sit id quod est posterius in natura, tamen de ratione signi proprie accepta, non est quod sit vel prius vel posterius in natura, sed solummodo quod sit nobis præcognitum. vnde quandoque accipimus effectus vt signa causarum, vt pulsum sanitatis. Quandoque vero causas signa effectuum, sicut dispositiones corporum cœlestium signa imbrium & pluuiarum. Ad sextum dicendum, quod an- 6
geli ex hoc ipso quod se ad alios conuertunt, dum sunt in actu aliquarum formarum in ordine ad alios, quodammodo alios excitant ad eis intendendum. Ad septimum di- 7
cendum, quod angelus eodẽ ordine cognoscit omnia spiritualia scilicet intellectualiter. Sed hoc quod est cognoscere per se vel per alterũ nõ pertinet ad cognitionis speciem, sed magis ad modum accipiendi cognitionem. vnde non oportet quod si vnus angelus cognoscat naturam alterius angeli per seipsum, quod etiam locutionẽ alterius per seipsum cognoscat, quia cogitatio angeli nõ est ita cognoscibilis alteri angelo sicut eius natura. Ad octauum 8
dicendum, quod ratio illa procederet si formæ intellectus angelici essent ita efficaces ad cognoscendum sicut sunt rationes rerum in Deo efficaces ad producendum: sed hoc non potest esse verum, cum nulla sit æqualitas creaturę ad creatorem. Ad nonum dicendũ, quod quamuis in ange- 9
lis non sit locutio exterior, sicut in nobis scilicet per signa sensibilia: est tamẽ alio modo, vt ipsa ordinatio cogitationis ad alterũ exterior locutio in angelis dicatur. Ad de- 10
cimum dicendum, quod multitudo desideriorum pro tanto dicitur esse causa locutionis, quia ex multitudine desideriorum sequitur multitudo conceptuũ, qui non possunt nisi signis valde variis exprimi. Animalia autem bruta habent valde paucos conceptus, quos paucis naturalibus signis exprimunt. vnde cum in angelis sint multi conceptus requiritur etiam ibi locutio. Nec multitudo conceptuum alia desideria requirit in angelis quam desiderium communicandi alteri quod ipse mente concepit, quod desi- 11
derium in angelis imperfectionẽ non ponit. Ad vndecimum dicendum, quod vnus angelus cogitationem alterius cognoscit per speciem innatam, per quam alium angelum cognoscit, quia per eandem cognoscit omne quod cognoscit in alio angelo. Vnde quam cito angelus se ordinat ad alium angelum secundum actũ alicuius formæ, ille angelus cognoscit eius cogitationẽ, & hoc quidem dependet ex voluntate angeli. Sed cognoscibilis naturæ angelicæ non dependet ex voluntate angeli, & ideo non requiritur locutio in angelis ad cognoscẽdum naturam: sed 12
ad cognoscẽdam cogitationẽ tantum. Ad duodecimum dicendum, quod secundum Augustinum visus & auditus solummodo exterius differunt, interius autem sunt idem in mente, quia in mente non est aliud videre & audire, sed in sensu exteriori tãtum. vnde apud angelũ qui sola mente vtitur non differt audire & videre, sed tamen dicitur locutio in angelo ad similitudinẽ eius quæ in nobis fit. Nos enim per auditum scientiam ab aliis accipimus, nutus autem & signa hoc modo possunt in angelis distingui, vt signum dicatur ipsa species, nutus autẽ ordinatio ad alium, sed possibilitas hæc faciendi dicitur lingua. Ad decimũ- 13
tertium dicendum, quod locutio est motus cognoscitiuæ nõ qui sit ipsa cognitio, sed qui est cognitionis manifestatio. Et ideo oportet quod sit ad alium, vnde etiam Philosophus dicit in tertio de Anima, quod est lingua vt significet alij. Ad decimumquartum dicendũ, quod essentia ange- 14
li non est figurabilis figura corporali sed intellectus eius

Universidad de Deusto
Biblioteca

25 quasi figuratur forma intelligibili. Ad decimũquintum dicendum,q̃ lux corporalis manifestat seipsam ex necessitate naturæ. vnde vniformiter se manifestat quantum ad omnia quæ in ipsa sunt. Sed in angelis est voluntas cuius conceptus manifesti esse non possunt,nisi secundum imperium voluntatis,& ideo opus est locutione.

Num inferiores angeli superioribus loquantur.

ARTICVLVS V.

Primum. QVinto dicitur, vtrum inferiores angeli superioribus loquantur. Et videtur quod non per glosam,quę habetur 1.Cor.13.si linguis.&c.quæ sic dicit.linguæ sunt,quibus angeli propositi minoribus significant, quod de Dei voluntate primi sentiunt. ergo locutio , quæ est actus linguæ, ad solos superiores angelos pertinet. Præterea, à
2 quolibet loquẽte fit aliquid in audiente,sed ab angelis inferioribus nihil potest in superiores fieri: quia superiores nõ sunt in potentia respectu inferiorum, sed magis econuerso:cum superiores habeant magis de actu,& minus de potentia.ergo inferiores angeli nõ possunt loqui cum superioribus. Præterea,locutio supra cognitionẽ addit scię
3 tiæ infusionem, sed inferiores angeli non possunt aliquid infundere superioribus, quia sic in eos agerent, quod esse
4 non potest. ergo eis nõ loquũtur. Præterea, illuminatio nihil aliud est quam manifestatio alicuius ignoti:sed locutio est in angelis ad manifestãdum aliquid ignotum. ergo locutio in angelis est manifestatio quædam. ergo cum angeli inferiores non illuminent superiores : videtur quod
5 inferiores superioribus nõ loquãtur. Præterea, Angelus ad quem fit locutio est in potentia cognoscens id quod locutione,exprimitur: per locutionem autem fit actu cognoscens.ergo angelus loquens reducit illum cui loquitur de potentia in actũ:sed hoc non est possibile inferioribus angelis respectu superiorum,quia sic essent nobiliores. ergo
6 nõ loquuntur inferiores superioribus. Præterea, quicũq; loquitur alicui de aliquo ignoto,ei docet ipsum.si ergo inferiores angeli loquuntur superioribus de propriis conceptionibus quos illa ignorant, videtur quod eos doceant,& sic eos perficiunt:cũ perficere sit docere secundum Diony. & hoc est cõtra ordinem Hierarchiæ,secundum quem inferiores à superioribus perficiuntur.

Contra. SED CONTRA est quod Greg. dicit in 5.Moral. quod Deus loquitur angelis,& angelus loquitur Deo.ergo & eadem ratione superiores inferioribus,& econuerso.

CONCLVSIO.

Loquuntur angeli inferiores superioribus & econtra si præter illuminationem consideretur loquutio , vt verò loquutio illuminationi adiũgitur superiores solum inferioribus loquuntur.

RESP. RESPONDEO dicendum, q̃ ad euidentiam huius quæstionis oportet scire qualiter illuminatio & loquutio differant in angelis. quod quid sic potest accipi. Intellectus enim aliquis deficit à cognitione alicuius cognoscibilis propter duo. Vno modo propter absentiam cognoscibilis:sicut dũ non cognoscimus gesta præteritorum temporum,vel aliorum locorum remotorum,quæ ad nos non peruenerunt. Alio modo propter defectum intellectus,qui non est adeo fortis vt possit pertingere ad illa cognoscibilia,quæ penes se habet in primis principiis naturaliter notis , quas tamen non cognoscit nisi roboratus exercitio vel doctrina. Loquutio igitur propriè est,qua aliquis ducitur in cognitionem ignorati, per hoc, quod sit ei præsens quod alias erat sibi absens:sicut apud nos patet dum vnus refert alteri aliquid,quod ille non vidit:& sic facit ei quodammodo præsentiam per loquelam. Sed illuminatio est quando intellectus cõformatur ad aliquid cognoscendũ supra id quod cognoscebat, vt ex dictis patet. Sed tamen sciendum , quod loquutio potest esse in angelis & in nobis sine illuminatione:quia quandoque contingit ali qua nobis manifestari per loquutionem, ex quibus intellectus nullo modo ad intelligendum magis roboratur : sicut cum recitatur mihi aliquæ historiæ, vel cum vnus angelus alteri conceptionem suam demonstrat. huiusmodi enim indifferẽter possunt cognosci & ignorari ab eo, qui habet debilem intellectũ & fortem. Sed illuminatio semper habet loquutionem adiunctam,& in angelis,& in nobis.non enim secundum hoc alium illuminamus, quod et aliquod medium tradimus,quo intellectus eius roboratur ad aliquid cognoscendũ:quod per locutionem fit. Similiter etiam oportet, quod & in angelis fiat per locutionem. Superior enim angelus habet cognitionem de rebus per formas magis vniuersales. Vnde inferior angelus non est proportionatus ad accipiendum cognitionem à superiori angelo:nisi superior angelus cognitionem suam quodammodo diuidat & distinguat,concipiẽdo in se illud, de quo vult illuminare per modum talem, quo fit comprehẽsibile ab inferiori angelo : & talem conceptũ suum alteri angelo manifestando eum illuminat. vnde dicit Diony.15. capite Cœl.Hierar. Vnaqueque intellectualis essentia donatam sibi à deiformæ vniformem intelligẽtiam, prouida virtute diuidit & multiplicat ad inferioris ductricem analogiam. Et est simile de magistro,qui videt discipulũ non posse capere ea quę ipse cognoscit per illum modum,quo ipse cognoscit: & ideo studet distinguere & multiplicare per exempla:vt sic possint à discipulo comprehendi. Dicẽdum est igitur quod illa loquutione , quæ illuminationi adiungitur superiores solum inferioribus loquuntur, sed secundum aliam loquutionem indifferenter loquuntur, & superiores inferioribus & econuerso.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendum, q̃ glosa illa loquitur de loquutione adiuncta illuminationi. Ad secũdum 2
dicendum, quod angelus loquẽs nihil facit in angelo, cui loquitur,sed fit aliquid in angelo ipso loquente, & ex hoc ab alio cognoscitur modo prius dicto. vnde non oportet etiã quod loquens aliquid infundat ei cui loquitur. Et per
hoc patet solutio ad tertiũ. Ad quartũ patet respõsio ex 3 & 4
dictis. Ad quintum dicendũ,quod angelus cui aliquis lo- 5
quitur fit actu cognoscens de potẽtia cognoscẽte , non per hoc quod ipse reducatur de potentia in actum:sed per hoc quod ipse angelus loquens reducit seipsum de potentia in actum,dum facit se in actu perfecto alicuius formę secundum ordinem ad alterum. Ad sextum dicendum,quod 6
doctrina est propriè de his quibus perficitur intellectus . hoc autem quod vnus angelus cognoscit cognitionem alterius non pertinet ad perfectionem intellectus eius:sicut nec pertinet ad perfectionẽ intellectus mei quod cognoscam res absentes quæ ad me non pertinent.

Nũ ad hoc quod vnus angelus alii loquatur, requiratur determinata localis distantia.

ARTIC. XVI.

SExto quæritur,vtrum requiratur determinata distantia localis ad hoc quod vnus angelus alij loquatur. Et vide- *Primum.*
tur quod sic.quia vbicunque requiritur accessus & recessus, necessaria est determinata distãtia:sed angeli accedẽtes ad alterutrum & discedentes , sibi suos sensus mutuo conspiciunt,vt Maximus dicit super sextũ capitulum. Cœl. Hierar.ergo &c. Præterea,secundũ Dama.angelus vbi ope- 2
ratur ibi est , si igitur alteri angelo loquitur oportet quod sit vbi est ille cui loquitur & sic requiritur determinata distãtia. Præterea, Isa.6.dicitur,quod alter clamabat ad al- 3
terum:sed loquutio clamosa non habet locum, nisi propter distantiam eius cui loquimur. ergo videtur quod distantia impediat loquutionem angeli. Præterea, loquutio oportet quod deferatur à loquẽte in audientẽ:& hoc non potest 4
esse, nisi sit localis distantia inter loquentẽ angelum & audientem : quia loquutio spiritualis per medium corporale non defertur. ergo distantia localis loquutionem angeli impedit. Præterea,anima Petri si esset hic,cognosceret ea 5
quæ hic aguntur.cum autem est in cælo non cognoscit.vnde Isa.63. super illud Abraam nesciuit vos. dicit glo. Augusti.nesciunt mortui,etiã sancti,quid agant viui etiam eorum filij. ergo distantia localis impedit animæ beatæ cognitionem. eadem etiam ratione angeli loquutionem.

SED CONTRA est , quod maxima distantia est *Contra.*
inter Paradisum & Infernum : sed illi mutuo se inspiciunt maxime ante diem iudicij,vt patet per illud quod habetur Lucæ. 16. de Lazaro & diuite. ergo nulla distantia localis impedit animæ separatæ cognitionem,& similiter nec angeli & eadem ratione nec loquutionem.

CONCLVSIO.

Sicut localis distantia non impedit animæ separatæ cognitionem, ita nec localis distãtia requiritur ad mutuam angelorum cognitionem.

RES

RESP. RESPONDEO dicendũ, quod actio sequitur modum agentis , & ideo illa quæ corporalia & situalia sunt corporaliter & situaliter agũt, quę vero sunt spiritualia,non nisi spiritualiter agunt.vnde, cum angelus inquantum est intelligẽs nullo modo sit situalis actio intellectus ipsius nullo modo proportionem habet ad situm. & ideo, cum loquutio sit operatio intellectus ipsius : nihil facit ad eam propinquitas vel distantia loci,& sic æqualiter à propinquo vel remoto angelus loquutionem angeli percipit, illo modo quo angelo in loco esse dicimus.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendum, q̃ accessus ille & recessus non est intelligendus secũdum locũ,sed secũdum
2 conuersionẽ ad alterutrũ. Ad secundũ dicendũ,quod cũ dicitur angelus est vbi operatur intelligendũ est de operatione , quã circa aliquod corpus agit, quæ quidẽ operatio situalis est ex parte eius in quod terminatur. loquutio autem angeli nõ est talis operatio, & ideo ratio nõ sequitur.
3 Ad tertium dicẽdum, q̃ clamor ille quo Seraphin clamasse dicũtur designat magnitudinem eorũ quę loquebãtur, scilicet vnitatẽ essentiæ & trinitatẽ personarũ dicẽtes,
4 sanctus &c. Ad quartum dicẽdũ, quod angelus ad quem fit loquutio, vt dictum est. non recipit aliqui à loquẽte sed per speciem,quas penes se habet & alium angelũ & loquutionem eius cognoscit.vnde non oportet ponere aliquod
5 mediũ per quod deferatur aliquid ab vno in alterũ. Ad quintum dicendũ, q̃ Aug.loquitur de cognitione naturali animarũ per quam etiam sancti non possunt cognoscere quæ hic aguntur, sed ex virtute gloriæ ea cognoscunt, vt expresse dicit Grego. in Mor. exponens illud Iob siue fuerint nobiles filij eius siue ignobiles,non intelligẽt, sed angeli habent naturalem cognitionem magis eleuatam, quam animæ. vnde non est simile de angelo & anima.

Num vnus angelus possit alij loqui, ita quod alij loquutionem eius non percipiant.

ARTIC. VII.

Primum. SEptimo quæritur,vtrum vnus Angelus possit alij loqui ita quod alij loquutionẽ eius nõ percipiant. Et videtur quod nõ.ad loquutionem enim nihil aliud requiritur, quã intelligibilis species & conuersio ad alterum : sed species illa & conuersio sicut cognoscuntur ab vno angelo , ita & ab alio. ergo loquutio vnius angeli æqualiter ab omnibus
2 percipitur. Præterea, eisdem nutibus vnus angelus ad omnes angelos loquitur. si ergo aliquis angelus cognoscit loquutionem qua aliquis angelus loquitur ei , eadem ratione cognoscet loquutionẽ qua idem angelus aliis lo-
3 quitur. Præterea,quicunque intuetur aliquem angelum percipit speciem eius,qua intelligit,& loquitur:sed angeli seinuicem semper intuentur. ergo vnus angelus semper cognoscit loquutionem alterius , siue sibi , siue alteri lo-
4 quatur. Præterea,si aliquis homo loquatur æqualiter auditur ab omnibus qui ei æqualiter appropinquant : nisi sit defectus ex parte audientis. vtpote si deficit in auditu:sed quandoque alius angelus est propinquior angelo loquenti , quam ille ad quem loquitur secundum ordinem naturæ, vel etiam secundum locum. ergo non solum auditur ab eo ad quem loquitur.

Contra. SED CONTRA. Inconueniens videtur dicere quod nos aliquid possumus quod angeli non possunt , sed homo potest cõceptum cordis sui alteri intimare ita quod alij absconditum remaneat.ergo & angelus potest alteri loqui sine hoc,quod ab aliquo alio percipiatur.

CONCLVSIO.

Potest angelus alteri loqui sine hoc quod ab aliquo alio percipiatur.

RESP. RESPONDEO dicendum,quod sicut ex prędictis patet ex hoc ipso cognitio vnius angeli in cognitionem,alterius venit per modum cuiusdã spiritualis loquutionis:quod angelus fit in actu alicuius speciei,non solum secundum seipsum,sed etiam in ordine ad alium:& hoc fit per propriam volũtatem angeli loquentis. Ea autem quæ sunt voluntatis,non oportet quod eodem modo se habeãt ad omnes,sed secũdum modum à voluntate præfixum. Et ideo loquutio prædicta nõ æqualiter se habebit ad omnes angelos , sed secundum quod voluntas angeli determinabit. vnde si angelus fiat per propriam voluntatem in actu alicuius speciei secundum intellectum in ordine ad vnum tantum angelum, percipietur ab illo vno tantum eius loquutio. si vero in ordine ad plures percipietur à pluribus.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicẽdum,quod in loquutione nõ requiritur cõuersio vel directio quasi cognita,sed quasi cogitationem faciens. vnde ex hoc ipso,quod vnus angelus ad alterũ conuertitur illa conuersio facit eum cognoscere alterius angeli cogitationem. Ad secundum dicen- 2
dum, q̃ in generali est vnus nutus , quo ad omnes loquitur,sed in speciali sunt tot nutus , quot sunt conuersiones ad diuersos. vnde vnusquisque cognoscit secũdum nutum ad se factum. Ad tertium dicẽdum, quod quamuis vnus 3
angelus alterum intueatur, non tamen oportet quod speciem prout ea actu aliquid cogitat videat,nisi ille angelus conuertatur ad eum. Ad quartum dicendum , quod lo- 4
quutio humana mouet auditum actione , quæ est per necessitatem naturæ, quia impellendo aërem vsque ad aurẽ, sed hoc modo , non est in loquutione angeli , vt dictum est,sed totum dependet ex voluntate angeli loquentis.

QVAESTIO DECIMA.

DE MENTE IN TRE-decim articulos diuisa.

Primo quæritur. vtrum mens prout est in ea imago Trinitatis si essentia animæ, vel aliqua potentia eius.
2 Vtrum in mente sit memoria.
3 Vtrum memoria distinguatur ab intelligentia sic potentia à potentia.
4 Vtrum mens cognoscat res materiales.
5 Vtrum mens nostra possit cognoscere materialia in singulari.
6 Vtrum mens humana accipiat cognitionem à sensibus.
7 Vtrum in mente sit imago Trinitatis , secundum quod materialia cognoscit,non solum secundum quod cognoscit æterna.
8 Vtrum mens seipsam per essentiam cognoscat, aut per aliquam speciem.
9 Vtrum anima cognoscat habitus in ipsa existentes per essentiam suam,vel per aliquam, similitudinem.
10 Vtrum aliquis possit scire se habere charitatem.
11 Vtrum mens aliqua in statu vitæ possit videre Deum per essentiam.
12 Vtrum Deum esse per se sit notum mẽti humanæ sicut prima principia demõstrationis , quæ nõ possunt cogitari non esse.
13 Vtrum per naturalem rationem cognosci possit Trinitas personarum.

Num mẽs prout in ea est imago Trinitatis, sit essentia animæ , vel aliqua eius potentia.

ARTICVLVS I.



Primum. QVÆSTIO Est de mente , in qua est imago Trinitatis. Et primo quæritur,vtrũ mens,prout est in ea imago Trinitatis, sit essentia animæ, vel aliqua potẽtia eius. Et videtur quod sit ipsa essentia animæ,quia August. dicit.nono de Trinitate,quod Mens & Spiritus non relatiuè dicũtur , sed essentiam demonstrant,& non nisi essentiam animæ. ergo
2 mens est ipsa essentia animæ. Præterea, diuersa genera potentiarum animæ non inueniuntur nisi in essentia , sed appetitiuum & intellectiuum sunt diuersa genera potentiarũ animę.ponũtur enim in fine primi de anima quinq; genera communissima potentiarum animæ, scilicet vegetatiuum,sensitiuum,appetitiuum,motiuum secundum locum, & intellectiuum, cum ergo mens comprehendat in se appetitiuum & intellectiuum:quia in mente ponitur ab August.intelligentia & volũtas, videtur quod non sit mẽs aliqua potentia, sed ipsa essentia animæ. Præterea, Au- 3
gustinus vndecimo de Ciuitate Dei dicit,quod nos sumus ad imaginem Dei inquantum sumus,nouimus nos esse,& amamus vtrũq;. In nono vero de Trinitate assignat imaginem Dei in nobis secũdum notitiam,mentem, & amorem.cum ergo amare sit actus amoris,& nosce sit actus no

titiæ

Universidad de Deusto
Biblioteca

titiæ, videtur quod esse sit actus mẽtis: sed esse est actus essentię. ergo mens est ipsa essentia animæ. Prẽterea, eadẽ ratione inuenitur mẽs in angelo & in nobis: sed ipsa essentia angeli est mens eius. Vnde Dionys. frequẽter nominat angelos, diuinas vel intellectuales mentes. ergo etiam & mens nostra est ipsa essentia animæ. Prẽterea, Aug. dicit in 10. de Trinitate, quod memoria & intelligentia, & voluntas sunt vna mens, vna essentia, vna vita: ergo sicut vita ad essentiam pertinet ita & mens. Prætereа, accidens nõ potest esse principium subſtantialis distinctionis: sed homo subſtantialiter distinguitur à brutis in hoc quod habet mentem. ergo mens non est aliquod accidens sed potentia animæ est proprietas eius secundum Auic. & sic est de genere accidentis. ergo mens non est potentia sed est ipsa essentia animæ. Prætereа, ab vna potentia non egrediuntur diuersi actus secundum speciem, sed à mente egrediuntur diuersi actus secundũ speciem, scilicet memorari, intelligere, & velle, vt paret per Augu. ergo mens non est aliqua potentia animæ, sed ipsa essentia eius. Prætereа, vna potentia non est subiectũ alterius potentiæ, sed mens est imaginis subiectum; quæ consistit in tribus potẽtis: ergo mens non est potentia, sed ipsa essentia animæ. Prætereа, nulla potentia comprehendit in se plures potentias: sed mens comprehendit intelligentiã & voluntatem. ergo non est potentia sed essentia.

Contra. SED CONTRA Anima nõ habet alias partes nisi suas potentias sed mens est quædam pars animæ superior vt Augusſt. dicit in lib. de Trinitate. ergo mens est potentia animæ. Prætereа, essentia animę communis est omnibus potentiis, quia omnes in ea radicantur, sed mens non est cõmunis omnibus potentiis, quia diuiditur contra sensum. ergo mens nõ est ipsa essentia. Prætereа, in essentia animæ non est accipere supremũ & infimũ: sed in mente est supremũ & infimum. diuidit enim Augu. mentem in superiorem, & inferiorem rationem. ergo mens est potentia animæ non essentia. Prætereа, animę essentia est principium viuendi, sed mens non est principium viuendi sed intelligendi. ergo mens nõ est ipsa essentia animæ, sed potentia eius. Prætereа, subiectum non prædicatur de accidente, sed mens prædicatur de memoria, intelligentia & volũtate, quę sunt in essentia animę sicut in subiecto. ergo mens non est essentia animæ. Prætereа, secũdum Augu. in lib. de Trinitate. anima non est ad imaginẽ secundum se totam, sed secundum aliquid sui. est autẽ secundum mentem. ergo mens nõ nominat totam animã, sed aliquid animæ. Prætereа, nomen mentis ex eo quod meminit sumptum esse videtur, sed memoria designat aliquam potentiam animæ. ergo & mens, & non essentiam.

CONCLVSIO.

Mens prout ipsa imago Trinitatis est, non essentiam animæ, sed ipsius altissimam potentiam nominat.

RESP. RESPONDEO dicendum, quod nomen mentis à mensurando est sumptum. Res autem vniuscuiusque generis mẽsuratur per id, quod est minimũ & principium primum in genere suo, vt patet in decimo Metaphysicorũ. & ideo nomen mentis hoc modo dicitur in anima, sicut & nomen intellectus. Solum enim intellectus accipit cognitionem de rebus mensurando eas, quasi ad sua principia. Intellectus autem, cum dicatur per respectũ ad actum potentiam animæ designat. virtus enim siue potentia est medium inter essentiam & operationem, vt patet per Dionysium 11. cap. Cœleſt. hierar. Quia vero rerum essentię sunt nobis ignotæ, virtutes autem earum innotescũt nobis per actus: vtimur frequenter nominibus virtutum vel potentiarum ad essentias significãdas. Sed quia nihil notificatur nisi ex hoc quod est sibi proprium, oportet quod cum aliqua essentia designatur per suam potentiã, quod designetur per potentiam sibi propriam. In potentiis autem hoc communiter inuenitur, quod illud, quod potest in plus, potest in minus, sed non conuertitur, sicut qui potest ferre cẽtũ libras, potest ferre viginti, vt dicitur in primo Cœli & Mundi. Et ideo si aliqua res per suam potentiã debeat designari, oportet quod designetur per vltimũ potentiæ suę. Anima autem quæ est in plantis habet infimum gradum inter potentias animæ: vnde ab ea denominatur, cum dicitur nutritiua vel vegetabilis. Anima autẽ bruti pertingit ad altiorem gradũ scilicet qui est sensus. Vnde ipsa anima vocatur sensitiua, vel quandoque etiam sensus. Sed anima humana pertingit ad altissimum gradum, qui est inter potentias animæ, & ex hoc denominatur. vnde dicitur intellectiua & quandoque etiam intellectus: & similiter mens inquantum scilicet ex ipsa nata est effluere talis potentia, quia est sibi proprium præ aliis animabus. patet ergo quod mens in anima nostra dicit illud, quod est altissimum in virtute ipsius: vnde cum secundum id quod est altissimum in nobis diuina imago inueniatur in nobis, imago nõ pertinebit ad essentiam animæ, nisi secundum mentem, prout nominat altissimam potentiam eius. Et sic mens, prout in ea est imago, nominat potentiã animæ, & non essentiam, vel si nominat essentiam, hoc non est nisi inquantum ab ea fluit talis potentia.

AD PRIMVM ergo dicẽdum, quod mens non dicitur significare essentiam, secundum quod essentia contra potẽtiam diuiditur, sed secundũ quod essentia absoluta diuiditur contra id quod relatiuè dicitur, & sic mens diuiditur contra notitiam sui, inquantum per notitiam mens ad seipsam refertur; ipsa vero mẽs dicitur absolutè. vel potest dici, quod mens accipitur ab Aug. secundum quod significat essentiam animæ, simul cum tali potentia. *Ad primũ.*

2 Ad secundum dicendum, quod genera potentiarum animæ distinguũtur dupliciter. Vno modo ex parte obiecti. Alio modo ex parte subiecti, siue ex parte modi agendi, quod in idem redit. Si igitur distinguãtur ex parte obiecti: sic inueniuntur quinque potentiarũ genera supra enumerata. Si autem distinguantur ex parte subiecti vel modi agendi, sic sunt tria genera potentiarum animæ, scilicet vegetatiuum, sensitiuum & intellectiuum, operatio enim animæ tripliciter potest se habere ad materiã. Vno modo ita quod per modum naturalis actionis exerceatur & talium actionũ principium est potentia nutritiua, cuius actus exercentur qualitatibus actiuis & passiuis: sicut & aliæ actiones materiales. Alio modo ita, quod operatio animę non pertingat ad ipsam materiam, sed solum ad materiæ conditiones: sicut est in actibus potẽtię sensitiuę, in sensu enim recipitur species sine materia, sed tamen cum materiæ conditionibus. Tertio modo ita quod operatio animæ excedat & materiã & materiæ conditiones, & sic est pars animæ intellectiua. Secundum igitur has diuersas potentiarum animę participationes contingit aliquas duas potentias animæ adinuicem comparatas in idem, vel diuersum genus reduci. si enim appetitus sensibilis & intellectualis qui est voluntas considereturſecundum ordinem ad obiectum, sic reducũtur in vnum genus, quia vtriusque obiectum est bonum. Si vero considereтur quantum ad modum agẽdi, sic reducuntur in diuersa genera, quia appetitus inferior reducetur in genus sensitiui, appetitus vero superior in genus intellectiui. Sicut enim sensus non appræhendit suum obiectum sine cõditionibus materialibus, prout scilicet est hic, & nũc, sic & appetitus sensibilis in suum obiectum fertur in bonũ scilicet particulare. Appetitus vero superior in suum obiectum tendit per modum quo intellectus appræhendit, & sic quantum ad modum agendi voluntas ad genus intellectiui reducitur. modus autem actionis prouenit ex dispositione agentis: quia quanto fuerit agens perfectius, tanto est eius actio perfectior. Et ideo si considerẽtur huiusmodi potentiæ secundum quod egrediuntur ab essentia animæ, quę est subiectum earum, voluntas inuenitur in eadem coordinatione cum intellectu. non autem appetitus inferior qui in irascibilem & cõcupiscibilem diuiditur. Et ideo mens potest comprehendere voluntatem & intellectum absque eo, quod sit animæ essentia: inquantum scilicet nominat quoddam genus potentiarum animæ, vt sub mẽte intelligantur comprehendi omnes illæ potentiæ, quæ in suis actibus omnino à materia & conditionibus materiæ recedunt. Ad tertium dicendum, quod ab Auguſt. & aliis *3* sanctis imago Trinitatis in homine multipliciter assignatur: nec opoſtet quod vna illarũ assignationum alteri correspondeat, sicut patet quod Aug. assignat imaginem Trinitatis secundum mentem, notitiam & amorem, & vlterius secundum memoriam intelligentiam & voluntatem. Et quamuis voluntas & amor sibiinuicem correspondeant: & notitia & intelligentia. non tamen oportet, quod mẽs correspondeat memorię, cum mens omnia tria contineat. quę in alia assignatione dicũtur. Similiter etiam illa assignatio Aug. quam obiectio tãgit est alia à duabus prẽmissis. Vnde non oportet quòd si amare amori correspondeat, & nosse notitiæ

notitiæ, quod esse respondeat menti sicut proprius actus eius inquantum est mens. *4* Ad quartum dicendum, quod angeli dicuntur mentes: non quia ipsa mens siue intellectus angeli sit eius essentia prout intellectus & mens potẽtiam nominant, sed quia nihil aliud habent de potentiis animæ nisi hoc quod sub mente comprehenditur. vnde totaliter sunt mens. Animæ vero nostræ adiunguntur aliæ potẽtiæ, quæ sub mente non cõprehenduntur; ex eo quod est actus corporis scilicet sensitiuæ & nutritiuæ potentiæ. vnde non ita potest dici anima esse mens, sicut & angelus.

5 Ad quintũ dicendum, q̃ viuere addit supra esse, & intelligere supra viuere. Ad hoc autem quod imago Dei in aliquo inueniatur. oportet quod ad vltimum genus perfectionis perueniat, quo creatura tendere potest. vnde si habeat esse tantum sicut lapides. vel esse & viuere sicut plantæ & bruta: non saluatur in hoc ratio imaginis, sed oportet ad perfectam imaginis rationem, vt creatura sit, viuat & intelligat. In hoc enim perfectissimè secundum genus conformatur essentialibus attributis. Et ideo quia in assignatione imaginis mens locũ diuinæ essentiæ tenet, hæc vero tria quæ sunt memoria, intelligentia, & voluntas tenent locum trium personarũ, ideo Auguſt. menti ascribit illa quæ requiruntur ad imaginem in creatura. cum dicit quod memoria sunt vna vita, vna mens, vna essentia. nec tamen oportet quod ex hoc ipso dicatur etiam mens & vita quo & essentia, quia nõ est idem in nobis esse & viuere & intelligere, sicut & in Deo: dicũtur tamen hæc tria vna essentia inquantum ab vna essentia mentis procedunt, vna vita inquantum ad vnum genus vitæ pertinent: vna mens inquantum sub vna mente comprehenduntur, vt partes sub toto, sicut visus & auditus comprehenduntur sub parte animæ sensitiuæ. Ad sextum dicendum, q̃ secundum Philosophum in 8. Meta. quia subſtãtiales rerũ differentiæ sunt nobis ignotæ, loco earum interdũ diffiniẽtes accidentalibus vtuntur, secundũ quod ipsa designãt vel notificant essentiam, vt proprij effectus notificãt causam. vnde sensibile secundũ quod est differẽtia constitutiua animalis, non sumitur à sensu, prout nominat potentiam: sed prout nominat ipsam animæ essentiam à qua talis potentia fluit & similiter est de ratione vel de eo quod est habẽs *6* mentem. Ad septimum dicendum, q̃ sicut pars animæ sensitiua non intelligitur esse vna quædam potentia præter omnes particulares potentias, quæ sub ipsa cõprehenduntur, sed est quasi quoddam totum potentiale comprehendens omnes illas potentias, quasi partes, ita etiã mens non est vna quædã potentia præter memoriam intelligentiam & voluntatẽ, sed est quoddam totum potentiale cõprehendens hæc tria, sicut etiam videmus quod sub potentia faciendi domum, comprehenditur potentia dolandi lapides, & erigendi parietes, & sic de aliis. Ad octauum dicendum, quod mens non comparatur ad intelligentiam & voluntatem sicut subiectum, sed magis sicut totum ad partes, prout mens potentiam ipsam nominat. Si vero sumatur mens pro essentia animæ, secundum quod ab ea nata est progredi talis potentia: sic nominabit subiectũ potentiarum. *9* Ad nonum dicendum, quod vna potentia particularis non comprehendit sub se plures, sed nihil prohibet sub vna generali potentia comprehendi plures, vt partes, sicut sub vna parte corporis plures partes organicæ comprehenduntur, vt digiti sub manu.

Num in mente sit memoria.

ARTIC. II.

Primum. SEcundo quæritur, vtrũ in mente sit memoria. Et videtur quod non. quia secundũ Aug. 12. de Trinitate. illud quod est cõmune nobis & brutis non pertinet ad mẽtem: memoria autẽ nobis & brutis communis est, vt patet per *2* Augustinum decimo Confessionum. ergo &c. Prætereа, Philosophus in libro de Memoria & Reminiscẽtia dicit, quod memoria non est intellectui, sed potius sensitiui. cũ ergo mens sit idẽ quod intellectus, vt ex prædictis patet. *3* videtur quod memoria non sit in mẽte. Prætereа, intellectus & omnia quæ ad intellectum pertinent abstrahunt ab hic & nunc, memoria vero non abstrahit, concernit nãque determinatum tempus, scilicet præteritum, memoria *4* nãque præteritorum est, vt dicit Tullius. ergo &c. Prætereа, cum memoria conseruentur aliqua quæ non apprehendũtur actu, vbicũque ponitur memoria oportet quod ibi differat apprehendere, & retinere. in intellectu autem non differũt, sed potius in sensu. propter hoc enim in sensu differre possunt, quia sensus organo corporali vtitur. nõ autem omne quod tenetur in corpore apprehenditur. intellectus autem nõ vtitur organo corporali. vnde nihil in eo retinetur nisi intelligibiliter, & sic oportet quod actu intelligatur. ergo memoria non est in intellectu, siue in mente. Prætereа, anima non memoratur prius quam apud se aliquid retineat. sed antequam aliquas species recipiat à sensibus à quib⁹ nostra cognitio oritur, quas retinere possit, est ad imaginem cum ergo memoria sit pars imaginis non videtur quod possit esse in mente. Prætereа, *6* mens secundum quod est ad imaginem Dei fertur in Deũ, sed memoria non fertur in Deum. est enim eorum quæ cadunt sub tempore. Deus autem est omnino supra tempus. ergo &c. Prætereа, si memoria esset pars mentis species *7* intelligibiles in ipsa mente conseruarentur, sicut conseruantur in mente angeli: sed angelus conuertendo se ad species, quas habet penes se, potest intelligere. ergo & mens conuertendo se ad ipsas species retentas: & ita posset intelligere sine hoc quod ad phantasmata conuerteretur: quod manifestè apparet esse falsum. Quantumlibet enim aliquis scientiam in habitu habeat, læso tamen organo imaginatiuæ virtutis, vel memoratiuæ, in actum exire non potest: quod non esset si mens in actu intelligere posset non conuertendo se ad potentias quæ organis vtuntur. vnde memoria non est in mente.

Contra. SED CONTRA. Philosophus dicit in tertio de Anima. quod anima est locus specierum, prẽter quod non tota, sed intellectiua, loci autem est conseruare contenta in eo. cũ ergo cõseruare species ad memoriam pertineat, videtur quod in intellectu sit memoria. Prætereа, illud *2* quod æqualiter se habet ad omne tempus, non concernit aliquod tempus particulare: sed memoria etiam propriè accepta æqualiter se habet ad omne tempus, vt dicit Auguſt. 12. de Trinitate. & probat per dicta Virg. qui proprio nomine memoriæ & obliuionis vsus est. ergo memoria non concernit aliquod tempus particulare, sed omne ergo ad intellectum pertinet. Prætereа, memoria propriè *3* accipiendo est præteritorum: sed intellectus nõ solum est præsentium, sed etiam futurorum & præteritorum: intellectus enim compositionem format, secundum omne tempus intelligens hominem fuisse, futurum esse, & esse, vt patet tertio de Anima. ergo memoria propriè loquendo ad intellectum pertinere potest. Prætereа, sicut memo- *4* ria est præteritorum, ita prouidentia futurorum secũdum Tullium, sed prouidentia est in parte intellectiua propriè accipiendo. ergo eadem ratione & memoria.

CONCLVSIO.

Probabilius est memoriam pertinere ad intellectũ, quam ad sensum, quæ est illa pars intellectus: in qua reseruantur species intelligibiles: quæ autem sensus est, est illa in qua reseruantur particulares intentiones,

RESP. RESPONDEO dicendum, q̃ memoria secũdum communem vsum loquentium accipitur pro notitia præteritorum. Cognoscere autem præteritum vt præteritum est, eius cuius est cognoscere præsens, vt præsens, vel nunc, vt nunc. hoc autem est sensus. sicut enim intellectus non cognoscit singulare vt est hoc, sed secundum communem quandam rationem, vt inquantum est homo, vel albus: vel etiam particulare, non inquantum est hic homo, vel particulare hoc: ita etiã intellectus cognoscit præsens & præteritum, non inquantum est nunc, & hoc præteritũ. vnde cum memoria secundum propriam sui acceptionem respiciat ad id, quod est præteritum respectu huius nunc. constat quod memoria proprie loquendo, non est in parte intellectiua, sed sensitiua tantum, vt Philosophus probat. Sed quia intellectus non solũ intelligit intelligibile, sed etiã intelligit se intelligere tale intelligibile: ideo nomen memoriæ potest extendi ad notitiam, qua & si non cognoscatur obiectũ, vt in præteritione modo prædicto, cognoscitur tamen obiectum de quo etiam prius est notitia habita, inquantũ aliquis scit se eam prius habuisse. Et sic omnis notitia non de nouo accepta potest dici memoria. Sed hoc contingit vno modo, quando consideratio secundum notitiam habitam non est intercisa, sed continua. Alio vero modo quando est intercisa, & sic habet plus de ratione præteriti. vnde & magis propriè ad rationẽ memoriæ attingit,

Universidad de Deusto
Biblioteca

tingit,vt si dicamur illius rei habere memoriã, quã prius habitualiter cognouscebamus:nõ autem in actu. Et sic memoria est in parte intellectiua nostræ animæ,& hoc modo videtur Aug. memoriã accipere ponens eam partem imaginis. vult enim omne illud quod habitualiter in mente tenetur,vt in actum nõ prodeat ad memoriam pertinere.

Opinio Auic. Quomodo autem hæc possit cõtingere à diuersis diuersimodè ponitur. Auicen. eñ 6. de Naturalibus. ponit q̃ hoc non contingit quod anima habitualiter teneat notitiã alicuius rei quã actu non considerat. ex hoc quod aliquæ species conseruentur in parte intellectiua,sed vult quod species actu non consideratæ, non possunt conseruari, nisi in parte sensitiua, vel quantum ad imaginationem, quæ est thesaurus formarum à sensu acceptarum, vel quantum ad memoriam quantum ad intellectiones particulares nõ acceptas à sensibus. In intellectu vero non permanet species, nisi quando actu considerat: post considerationem vero in eo actu esse desinit. vnde quando iterum vult considerare aliquid, oportet quod species de nouo fluant in intellectum possibilem ab intellectu agente. nec tamen sequitur secundum ipsum quod si aliquis de nouo debet considerare, quę prius sciuit quod oporteat eum iterum adiscere vel inuenire sicut à principio, quia relicta est in eo quædã habilitas per quam facilius se conuertit ad intellectum agentem, vt ab eo species effluẽtes recipiat, & hęc habilitas est habitus scientiæ in nobis. Et secũdum hanc opinionẽ memoria non esset in mente secundum retentionem aliquarum specierum: sed secundum habilitatem ad accipiẽdum de nouo. Sed ista opinio non videtur rationabilis. Primo, quia cum intellectus possibilis sit stabilioris naturæ quam sensus, oportet q̃ species in eo recepta stabiliꝰ recipiatur. vnde magis possunt in eo seruari species quã in parte sensitiua. Secundo quia agens intelligentia æqualiter se habet ad influendum species conueniẽtes scientiis omnibus. vnde si intellectu possibili non conseruarentur aliquę species, sed sola habilitas cõuertendi se ad intellectum agentem, æqualiter remaneret homo habilis ad quodcunq; intelligibile, & ita ex hoc quod homo adisceret vnam scientiam nõ magis sciret illam quam alias. Præterea, hoc videtur esse expresse contrariũ sententię Philosophi in 3. de Anima. qui cõmendat antiquos in hoc quod posuerũt animam esse locum specierum, quãtum ad intellectiuam partem. Et ideo alij dicunt quod species intelligibiles in intellectu possibili remanent post actualem considerationẽ, & harum ordinatio est habitus scientiæ, & q̃ hæc vis, qua mens nostra retinere potest species intelligibiles post actualem considerationem memoria dicitur, & hoc magis accedit ad propriam significationem memoriæ.

Cum hoc impugnat in calce argum. Sidetur positio Caietani, vepro. trip.

1
2
3

2. opinio.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendũ, quod memoria quæ cõmunis est nobis & brutis, est illa in qua conseruentur particulares intẽtiones: sed hęc non est in mẽte, sed illa tantum in qua cõseruantur species intelligibiles. Ad secundum dicendũ, quod Philosophus loquitur de memoria, quæ est præteriti, prout est relatũ ad hoc nunc inquantum est hoc, & sic nõ est in mente. Ad tertiũ dicendum, est per idem. Ad quartum dicendum, quod in intellectu possibili differt actu apprehendere & retinere: non ex eo quod species sit in eo aliquo modo corporaliter: sed intelligibiliter tantũ. nec tamen sequitur quod semper intelligatur secundum illam speciem, sed solum quando intellectus possibilis perfectè sit in actu respectu illius speciei. Quandoque vero est imperfectè in actu eius quodam modo medio inter puram potentiam & purum actum, & hoc est habitualiter cognoscere, & de hoc modo cognitionis reluctur in actum perfectum per voluntatem quę secundum Ansel. est motor omnium virium. Ad quintũ dicẽdum, quod mens est ad imaginem, præcipuè secundum q̃ fertur in Deum & in seipsam. Ipsa autem est sibi præsens & similiter Deus antequã aliquæ species à sensibus accipiãtur, & mẽs non dicitur habere vim memorativam ex hoc quod aliquid actu teneat, sed ex hoc quod est potens tenere. Ad sextum patet responsio ex dictis. Ad septimum dicendum, quod nulla potentia potest aliquid cognoscere non conuertendo se ad obiectum suum, vt visus nihil cognoscit, nisi conuertendo se ad colorem. vnde cum phantasmata se habeant hoc modo ad intellectum possibilem sicut sensibilia ad sensum, vt patet per Philosophũ in tertio de Anima, quantũcunque aliquam speciem intelligibilem apud se habeat, nunquam tamen actu aliquid considerat secundum illam speciem, nisi conuertendo se ad phantasmata. Et ideo sicut intellectus noster secundũ statum vitæ indiget phantasmatibus ad actum considerandum, antequam accipiat habitum, ita & postquam acceperit. secus autem videtur de angelis, quorũ intellectus obiectum non est phantasma.

1
2
3
4
5
6. & 7.

Ad primũ in contrarium. AD PRIMVM vero eorum quæ in contrariũ obiiciuntur dicendum, quod ex auctoritate illa haberi non potest q̃ in intellectu sit memoria, nisi secundũ modum qui dictus est, non autem q̃ propriè. Ad secundũ dicendum, quod verbũ Aug. est intelligendũ q̃ memoria potest esse de præsentibus obiectis. nunquã tamen potest dici memoria nisi cõsideretur aliquid præteritum ad minus ex parte ipsius cognitionis. Et secundũ hoc etiã dicitur aliquis sui obliuisci vel etiam memorari, inquantum de seipso qui est præsens sibi non cõseruat præteritam cognitionem. Ad tertium dicendũ, q̃ inquantũ intellectus cognoscit differentias temporum secundum cõmunes rationes: & sic formare potest compositiones, secundũ quemlibet differentiam temporis. Ad quartum dicendum, q̃ prouidentia non est intellectus, nisi secundum generales rationes futuri, sed ad particularia applicatur mediante ratione particulari, quam oportet mediam intercedere inter rationem vniuersalem mouentẽ & motũ, qui in particularibus consequitur, vt patet per Philosophum in tertio de Anima.

1
2
3
4

Num memoria distinguatur ab intelligentia sicut potentia à potentia.

ARTIC. III.

Primum. TErtio quæritur, vtrũ memoria distinguatur ab intelligentia sicut potentia à potẽtia. Et videtur quod non, diuersarum enim potentiarũ sunt diuersi actus, sed intellectus possibilis & memoriæ prout sunt in mente ponitur esse idem actus qui est speciem retinere. Hoc enim quod Augustini memoriæ: Philosophus intellectui possibili attribuit. ergo memoria non distinguitur ab intelligentia, sicut potentia à potentia. Præterea, accipere aliquid non concernendo aliquam differẽtiam temporis est proprium intellectus, qui abstrahit ab hic & nunc, sed memoria non concernit aliquem differentiam temporis, quia secundum Augustinum 14. de Trinitate. memoria est communiter præsentium, præteritorum, & futurorum. ergo memoria ab intelligentia non distinguitur. Præterea, intelligentia accipitur dupliciter secũdum Augustinum 14. de Trinitate. Vno modo prout dicitur intelligere id quod non actu cõsideramus. Alio modo prout dicitur intelligere id quod actu cogitamus. sed intelligentia secundum quam id tantum dicimur intelligere quod actu cogitamus, est intelligere in actu, quod non est potentia, sed operatio alicuius potentiæ, & sic non distinguitur à memoria sicut potentia à potẽtia. secundum vero quod intelligimus ea quæ in actu consideramus nullo modo à memoria distinguitur, sed ad memoriã pertinet. quod patet per Augustinum 14. de Trinitate vbi sic dicit. Si nos referamus ad interiorem mẽtis memoriam, qua sui meminit, & interiorem intelligentiam, qua se intelligit, & interiorem volũtatem, qua se diligit, vbi hæc tria simul semper sunt, siue cogitẽtur, siue non cogitentur, videtur quidem imago Trinitatis ad solam memoriam pertinere. ergo intelligentia à memoria nullo modo distinguitur, sicut potentia à potentia. Si dicatur quod intelligentia in anima est quædam potentia, secundum quam anima est potens actu cogitare & alia secundum quam actu cogitat, sic etiam intelligentia qua nos dicimur intelligere non cogitando distinguitur à memoria, sicut potẽtia à potentia. Contra. eiusdem potentiæ est habitum habere & vti habitu, sed intelligere non cogitando, est intelligere in habitu. intelligere autem cogitando est habere habitum. ergo ad eandem potentiam pertinet intelligere, non cogitando & intelligere cogitando, & sic per hoc non diuersificatur intelligentia à memoria, sicut potentia à potentia.

1
2
3
4
5

Præterea, intellectiua parte animæ nõ inuenitur alia potentia, nisi cognoscitiua & motiua vel affectiua, sed voluntas est affectiua vel motiua, intelligentia autẽ cognoscitiua. ergo memoria non est alia potentia ab intelligentia.

Contra. SED CONTRA est quod Augustinus dicit 14. de Trinitate. quod secũdum hoc anima est ad imaginẽ Dei, quod vti ratione atque intellectu ad intelligendum Deũ & conspiciendum potest. sed potest anima conspicere secundum potentias. ergo imago in anima attenditur secundũ potentias, sed in anima attenditur imago secundum quod hæc tria in ea inueniuntur memoria intelligentia & voluntas. ergo hæc tria sunt tres potẽtię distinctæ. Præterea, si ista non sunt tres potentiæ, oportet aliquid eorum esse actum siue operationem: sed actus non semper est in anima. non enim semper in actu intelligit vel vult. ergo ista tria non semper erũt in anima, & sic non esset anima ad imaginem Dei, quod est contra Aug. Item inter hæc tria inuenitur æqualitas, per quam æqualitas diuinarũ personarum repræsentatur: sed inter actum vel habitũ vel potẽtiam non inuenitur æqualitas, quia ad plura se extẽdit potẽtia quam habitus & habitus quã actus: quia vnius potentię sunt plures habitus, & ab vno habitu plures actus eliciuntur. ergo nõ potest esse, quod aliquid eorũ sit habitus & aliud actus.

1
2
3
4

CONCLVSIO.

Non est memoria ab intellectu distincta sicut potentia à potentia.

RESP. RESPONDEO dicendũ, quod Augustinus dupliciter assignat imaginẽ Trinitatis in mente. primo secundum hæc tria, mens, notitia & amor, vt patet in nono de Trinitate. Secundo quantum ad hæc tria, quæ sunt memoria, intelligentia & volũtas. Dicẽdum ergo, quod imago Trinitatis in anima potest assignari dupliciter. Vno modo secũdum perfectam imitationem Trinitatis. Alio modo secũdum imperfectam. Anima enim perfecte Trinitatẽ imitatur secũdũ quod meminit actu, intelligit actu, & vult actu. Quod ideo est, quia in illa Trinitate increata media in Trinitate persona est verbum: verbum autẽ sine actuali cogitatione esse non potest: vnde secundum hunc modum perfectę imitationis assignat Augu. imaginem in his tribus: memoria, intelligentia, volũtate: prout memoria importat habitualẽ notitiam: intelligentia vero actualem cogitationem ex illa notitia procedentẽ: voluntas vero actualem voluntatis motum ex cogitatione procedentem. Et hoc patet expresse per hoc quod dicit in 14. de Trinitate sic dicẽs. Quia ibi scilicet in mente verbũ esse sine cogitatione nõ potest. cogitamus enim omne, quod dicimus illo interiori verbo, quod ad nullius gentis pertinet linguã, in tribus potius illis imago ista ponitur, memoria scilicet, intelligentia & volũtate. hanc autem dico intelligẽtiam, qua intelligimus cogitantes, & eam voluntatem quæ istam prolẽ parentẽmque coniungit imago vero secundum imperfectam imitationem, est quãdo assignatur secundum habitus & potentias. Et sic assignat imaginem Trinitatis in anima nono de Trinitate, quã ũ ad hæc tria: mens, notitia, amor: vt mens nominat potentiam, notitia vero & amor, habitus in ea existentes: & sicut posuit notitiam, ita ponere potuisset intelligẽtiam habitualem: vtrũque enim habitualiter accipi potest. vt patet ex hoc quod dicitur 14. de Trinitate. nũquid recte possumus dicere iste musicus nouit quidem musicam, licet non eam intelligat, qui eam non cogitat: intelligit vero nunc geometria. hãc enim nunc cogitat. absurda est quantum apparet ista sententia. Et sic secundum hanc assignationem hæc duo quæ sunt notitia & amor habitualiter accepta ad memoriã tantum pertinent, vt patet per auctoritatem eiusdem in obiiciendo inductam. Sed quia actus sunt in potentiis radicaliter, sicut effectus in causis, ideo etiam perfecta imitatio, quæ est secundum memoriã intelligentiam & volũtatem actualem potest originaliter inueniri in potẽtiis, secundũ quas anima potest meminisse, intelligere actualiter: & velle, vt per verba Aug. inducta patet. Et sic imago attẽditur secundum potentias, non tamen hoc modo quod memoria possit esse in mente alia potentia præter intelligentiã. quod sic patet. potentiæ non diuersificantur ex diuersitate obiectorum, nisi diuersitas obiectorum sit ex his, quæ per se accidunt obiectis, secundũ quod sunt talium potentiarum obiecta. vnde calidum & frigidum, quæ colorato accidunt: inquantum huiusmodi, non diuersificant potentiã visiuam. eiusdem enim visiuæ potẽtiæ est videre coloratũ, calidum & frigidũ dulce & amarũ: quamuis autem mens siue intellectus aliquo modo possit cognoscere præteritũ, tamen cum indifferenter se habeat ad cognoscenda præsentia, præterita & futura differẽtia præsentis & præteriti accidentalis intelligibili est inquantum huiusmodi. vnde quamuis in mente aliquo modo possit esse memoria, non tamen potest esse vt potentia quædam per se distincta ab aliis, per modum quo Philosophi de distinctione potẽtiarum loquuntur, sed hæc solũmodo potest inueniri memoria in parte sensitiua quę fertur ad præsens, inquantum est præsens. vnde si debẽt ferri in præteritũ requiritur aliqua altior virtus, quam ipse sensus. nihilominus tamẽ & si memoria non sit potentia distincta ab intelligẽtia, prout intelligentia sumitur pro potẽtia, tamen inuenitur Trinitas in anima etiam considerando ipsas potẽtias, secundum q̃ vna potentia, quæ est intellectus, habet habitudinem ad diuersa, scilicet ad tenendam notitiam alicuius habituabiliter sicut & Augustinus distinguit rationem inferiorem à superiori secundum habitudinem ad diuersa.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicẽdum, quod quamuis memoria prout est in mente non sit alia potentia ab intellectu possibili distincta, tamen inter intellectum possibilem & memoriam inuenitur distinctio secũdum habitudinem ad diuersa, vt ex dictis patet. Et similiter dicendum est ad quatuor sequentia.

Ad reliqua. Ad primũ. in contrarium. AD PRIMVM vero in contrarium dicendum, q̃ Augustinus ibi loquitur de imagine inuẽta in anima, non secundum perfectam imitationem, quæ est quãdo actu imitatur Trinitatem intelligendo eam. Ad secundũ dicendum, quod semper est in anima imago Trinitatis aliquo modo, sed non secundũ perfectam imitationem. Ad tertium dicendum, quod inter potentiã & actum & habitum potest esse qualitas, secũdum quod comparantur ad vnum obiectũ: & sic imago Trinitatis inuenitur in anima secundum quod fertur in Deũ. Et tamen etiam communiter loquendo de potentia habitu & actu inuenitur in eis æqualitas, non quidem secundum proprietatem naturæ, quia alterius modi habet esse operatio habitus & potentia: sed secundum comparationem ad actum: secundum quam considerantur horum trium quantitas, nec oportet quod accipiatur vnus tantum actus numero, aut vnus habitus, sed habitus & actus in genere.

1
2
3

Num mens cognoscat res materiales.

ARTICVLVS IIII.

Primum. QVarto quæritur, vtrum mens cognoscat res materiales. Et videtur quod non. mens enim nõ cognoscit aliquid nisi intellectuali cognitione: sed vt habetur in glo. 2. Cor. 12. Illa est intellectualis visio quæ illas res continet, quæ non habent imagines sui similes, quæ non sunt quod ipsæ. cum igitur res materiales non possint esse in anima per seipsas, sed solum per imagines sui similes, quæ non sunt quod ipsæ, videtur quod mens materialia nõ cognoscat. Præterea, Augustinus 15. super Gene. ad literam dicit. mente intelliguntur quæ nec corpora sunt, nec similitudines corporum: sed res materiales sunt corpora & similitudines corporum. Habent ergo &c. Præterea, mens siue intellectus habet cognoscere quidditates rerum, quia obiectum intellectus est, quod quid est, vt dicitur in tertio de Anima. sed quidditas rerum materialium non est ipsa corporeitas. alias oporteret omnia quę quidditatẽ habent corpus esse. ergo &c. Præterea, cognitio mẽtis consequitur formam, quæ est principium cognoscendi: sed formæ intelligibiles, quæ sunt in mẽte, sunt omnino immateriales. ergo per eas mens non potest res materiales cognoscere. Præterea, omnis cognitio est per assimilationem: sed non potest esse assimilatio inter mẽtem & materialia: quia similitudinẽ facit vnitas qualitatis, qualitates autem rerum corporaliũ sunt corporalia accidentia, quæ in mente esse non possunt. ergo &c. Præterea, mens nihil cognoscit nisi abstrahendo à materia & à conditionibus materiæ: sed res materiales, quæ sunt res naturales, non possunt etiam secundum intellectum à materia separari: quia in eorum diffinitionibus cadit materia. ergo &c.

1
2
3
4
5
6

Contra. SED CONTRA. Ea quæ ad scientiã naturalẽ pertinent mente cognoscũtur: sed scientia naturalis de rebus materialibus est. ergo materialia per mentẽ cognosci possunt. Præterea, vnusquisq; bene iudicat quæ cognoscit, & horum est optimus iudex, vt dicitur in primo Ethicorum. sed sicut dicit Augustinus 12. super Gene. ad literã, per mentem ista inferiora iudicantur. ergo hæc inferiora materialia per mentem intelliguntur. Præterea, per sensum non cognoscimus nisi materialia: sed cognitio mentis à sensu oritur. ergo & mens naturales res cognoscit.

1
2
3

CON

Universidad de Deusto
Biblioteca

CONCLVSIO.

Cognoscit mens humana materialia. Materialem de eis cognitionem habendo, mens vero angelica ac diuina ea immaterialius ac perfectius cognoscit.

RESP. RESPONDEO dicẽdum, quod omnis cognitio est secundum aliquam formã, quæ est in cognoscente principium cognitionis. Forma autem huiusmodi potest considerari dupliciter. Vno modo secũdum esse, quod habet in cognoscente. Alio modo secũdum respectum, quem habet ad rem, cuius est similitudo. Secundum quidem primum respectum facit cognoscentem actu cognoscere, sed secundum, secundum respectum determinat cognitionem ad aliquod cognoscibile determinatum. Et ideo modus cognoscendi rem aliquam, est secũdum conditionem cognoscentis, in quo forma recipitur secundũ modum eius. Non autem oportet quod res cognita sit secundum modum cognoscentis, vel secundum modum illum, quo forma, quæ est cognoscẽdi principium, esse habet in cognoscente. vnde nihil prohibet per formas, quæ in mẽte immaterialiter existunt, res materiales cognosci. Hoc autem differenter contingit in mente humana, quæ cognitionẽ accipit à rebus, & in diuina vel angelica, quæ à rebus non accipiunt. In mente enim accipiente scientiã à rebus formæ existunt per quandam actionem rerum in animam. Omnis autem actio est per formam. vnde formæ, quæ sunt in mente nostra, primo & principaliter respiciunt res extra animã existentes, quantum ad formas earum. Quarũ est duplex modus, quædam enim sunt, quæ nullam sibi materiam determinant, vt linea, superficies & huiusmodi. Quædam autem determinant sibi specialem materiam, sicut omnes formæ naturales. Ex cognitione autem formarum, quæ nullam sibi materiam determinant: non relinquitur aliqua cognitio de materia: sed ex cognitione formarũ, quæ determinant sibi materiam, cognoscitur etiam ipsa materia aliquo modo, scilicet secundum habitudinem, quam habet ad formã. Et propter hoc dicit Philosophus in 1. Phys. quod materia prima est scibilis secũdum analogiam ad formam. Et sic per similitudinem formæ ipsa res materialis cognoscitur: sicut aliquis ex hoc ipso quod cognoscit similitatem cognoscit nasum simum. Sed formæ rerum in mente diuina existentes sunt, ex quibus fluit esse rerum, quod est cõmune formæ & materiæ. vnde & formæ illæ respiciunt & formam & materiam immediatè, & nõ vnum per alterum, & similiter formæ intellectus angelici, quæ sunt similes formis mentis diuinæ, quãuis non sint causa rerũ. Et sic mens nostra de rebus materialibus materialem cognitionem habet. mens vero diuina & angelica materialia immaterialiùs, & tamen perfectiùs cognoscit.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendũ, quod auctoritas illa dupliciter potest exponi. Vno modo, vt referatur ad visionem intellectualem, quantũ ad omnia quæ sub ipsa comprehenduntur: & sic dicitur intellectualis visio illarũ tantum rerum, quæ non habent imagines sui similes quæ non sunt quod ipse, nõ vt hoc intelligatur de imaginibus quibus res intellectuali visione videntur, quæ sunt quasi medium cognoscendi: sed quia ipsa cognita per intellectualem visionem sunt res ipsæ, & non rerum imagines, quod in visione corporali, scilicet sensitiua & spirituali, scilicet imaginatiua non accidit. Obiecta enim imaginationis, & sensus sunt quædam accidentia, ex quibus quædam rei figura vel imago constituitur, sed obiectum intellectus est ipsa rei essentiæ, quãuis essentiã rei cognoscat per eius similitudinẽ, sicut per mediũ cognoscẽdi, non sicut per obiectũ in quo primo fertur eius visio. Vel dicit, quod hoc quod in auctoritate dicitur, pertinet ad visionẽ intellectualem, secundũ q̃ excedit imaginatiuam & sensitiuam. sic enim Aug. ex cuius verbis glosa sumitur intendit assignare differentiã trium visionum, attribuẽs superiori visioni id in quo inferiorem excedit: sicut dicitur, quod spiritualis visio est cũ absentia cogitamus per similitudines quasdã, & tamen spiritualis siue imaginaria visio etiam est de his quæ præsentialiter videntur, sed in hoc quod etiam absentia videt imago sensum transcendit: & ideo ponitur hoc quasi propriũ eius. Similiter etiam intellectualis visio in hoc transcẽdit imaginationem & sensum, quod ad illa se extendit quę per essentiã suam sunt intelligibilia. Et ideo hoc ei attribuit Augustinus quasi proprium, quãuis etiam cognoscere possit materialia, quæ per suas similitudines cognoscibilia sunt. Vnde dicit Augustinus. 12. super Gen. ad literam, quod per mentem etiam ista inferiora diiudicantur & ea sciuntur: quę neque sunt corpora, neque illas gerunt formas similes corporum. Et per hoc patet responsio ad secundum. Ad tertium dicẽdum, quod si corporeitas 2 & 3
sumatur à corpore, prout est in genere quãtitatis: sic corporeitas non est rei naturalis quidditas: sed eius accidens, scilicet trina dimẽsio. Si vero sumatur à corpore prout est in genere substantiæ, sic corporeitas nominat rei naturalis essentiam. nec tamen sequitur, quod omnis quidditas sit corporeitas, nisi diceretur, quod quidditati inquantum quidditas, conueniret esse corporeitatem. Ad quartum 4
dicendum, quod quamuis in mente non sint nisi immateriales formæ, possunt tamen esse similitudines rerum materialium. Non enim oportet quod eiusmodi esse habeat similitudo, cuiusmodi est id cuius est similitudo: sed solum quod in ratione cõueniat: sicut forma hominis non habet tale esse in statua aurea quale esse habet forma hominis in carnibus & ossibus. Ad quintũ dicẽdum, quod quam- 5
uis qualitates corporales non possint esse in mente, possunt tamen esse similitudines qualitatum corporearum, & secundum has mens rebus corporeis assimilatur. Ad 6
sextum dicendum, quod intellectus cognoscit abstrahendo à materia particulari & conditionibus eius, sicut ab hac carne & his ossibus: non tamẽ oportet quod abstrahat à materia vniuersali. vnde potest considerare formam naturalem in carnibus & ossibus sed non in his.

Num mens nostra possit materialia cognoscere in singulari.

ARTIC. V.

Primum. QVinto quæritur, vtrũ mens nostra possit cognoscere materialia in singulari. Et videtur quod sic, quia sicut singulare habet esse per materiã: ita res dicuntur materiales, quę in sui diffinitione materiã habent: sed mens quamuis sit immaterialis, potest cognoscere res materiales. ergo eadẽ ratione potest cognoscere res singulares. Præterea, 2
nullus rectè iudicat & disponit de aliquibus, nisi ea cognoscat: sed sapiens per mentẽ iudicat rectè & disponit de singularibus, sicut de familia sua, & de rebus suis. ergo mente singularia cognoscimus. Præterea, nullus cognoscit cõ- 3
positionem, nisi cognoscat cõpositionis extrema: sed hanc compositionẽ, Socrates est homo, format mens. non enim posset eam formare aliqua sensitiua potentia, quæ hominẽ in vniuersali non apprehendit. ergo mens singularia cognoscit. Præterea, nullus potest imperare actum aliquem 4
nisi cognoscat obiectum actus illius, sed mẽs siue ratio imperat actum concupiscibilis & irascibilis, vt patet in primo Ethicorum. ergo cum illorum obiecta sint singularia, mẽs singularia cognoscit. Præterea, quicquid potest virtus in- 5
ferior potest superior secundum Boẽtium: sed potẽtię sensitiuæ, quæ sunt inferiores mente, singularia cognoscunt. ergo multo amplius mens singularia cognoscere potest.
Præterea, quanto aliqua mens est altior, tanto habet vni- 6
uersaliorem cognitione, vt patet per Dionysium duodecimo capite Cœle. Hierar. sed mens angeli est altior, quam mens hominis: & tamẽ angelus cognoscit singularia. ergo multo amplius mens humana.

Contra. SED CONTRA vniuersale est dum intelligitur, singulare dum sentitur, vt dicit Boẽtius.

RESP. RESPONDEO dicendum, quod sic ex dictis patet mens humana & angelica diuersimodè materialia cognoscit. Cognitio enim mentis humanę fertur ad res naturales primo secundum formam, & secundario ad materiam prout habet habitudinem ad formam. Sicut autem omnis forma quantum est de se, est vniuersalis, ita habitudo ad formam non facit cognoscere materiam, nisi cognitione vniuersali. Sic autem considerata materia non est indiuiduationis principium: sed secundum quod considerata materia in singulari, quæ est materia signata sub determinatis dimensionibus existens. Ex hac enim forma indiuiduatur. Vnde dicit Philosophus in septimo Metaphysicorũ quod hominis partes sunt materia & forma vniuersaliter, Socratis vero forma hæc, & hęc materia, Vnde patet quod mens nostra singulare directè cognoscere non potest scilicet directè cognoscitur à nobis singulare per virtutes sensitiuas, quæ recipiunt formas à rebus in organo corporali: & sic recipiunt eas sub determinatis dimensio

mensionibus, & secundũ quod ducunt in cognitionem materię singularis. Sicut enim forma vniuersalis ducit in cognitionem materiæ vniuersalis ita forma indiuidualis ducit in cognitionem materiæ signatæ, quæ est indiuiduationis principium, sed tamen mens per accidens singularibus se immiscet, inquantum continuatur viribus sensitiuis quę circa particularia versantur. Quæ quidem continuatio est dupliciter. Vno modo inquantum motus sensitiuæ partis terminatur ad mẽtem, sicut accidit in motu qui est à rebus ad animam, & sic mens singulare cognoscit per quandam reflexionem, prout scilicet mens cognoscendo obiectum suum quod est aliqua natura vniuersalis redit in cognitionem sui actus: & vlterius in speciem quę est actus sui principium: & vlterius in phantasma à quo species est abstracta: & sic aliquam cognitionem de singulari accipit. Alio modo secundum quod motus, qui est ab anima ad res incipit à mente & procedit in partem sensitiuam, prout mens regit inferiores vires, & sic singularibus se immiscet mouente ratione particulari: quæ est potentia quædam indiuidualis, quæ alio nomine dicitur cogitatiua, & habet determinatum organum in corpore, scilicet mediã cellulam capitis. Vniuersalem vero sententiã, quam mens habet de operabilibus, nõ est possibile applicari ad particulare actũ, nisi per aliquam potentiam mediam apprehendentem singulare, vt sic fiat quidã syllogismus, cuius maior sit vniuersalis, quæ est sententia mentis, minor autem singularis, quæ est applicatio particularis rationis. conclusio vero electio singularis operis, vt patet per id q̃ habetur 3. de Anima. Mens vero angeli quia cognoscit res materiales per formas, quæ respiciunt immediatè materiam, sicut & formã, non solum cognoscit materiam in vniuersali directa inspectione. sed etiam in singulari, similiter & mens diuina.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendum, quod cognitio qua cognoscitur materia secũdum analogiam, quam habet ad formam nõ sufficit ad cognitionem rei singularis, vt ex
2 dictis patet. Ad secundũ dicendũ, quod dispositio sapientis de singularibus non fit per mentem nisi mediante vi cogitatiua, cuius est intentiones singulares cognoscere, vt ex
3 dictis patet. Ad tertium dicendum, quod secundum hoc intellectus potest de singulari & vniuersali propositionem componere, quod singulare per reflexionem quandam cognoscit, vt dictum est. Ad quartũ dicẽdum, q̃ intellectus siue ratio cognoscit in vniuersali finem ad quem ordinat actum concupiscibilis & actum irascibilis imperando eos. Hanc autẽ cognitionem vniuersalem mediãte vi cogitati-
5 ua ad singularia applicat, vt dictũ est. Ad quintum dicẽdum, q̃ illud quod potest virtus inferior, potest superior, non tamen semper eodem modo: sed quandoq; alio altiori modo, & sic intellectus cognoscere potest ea quę cognoscit sensus, altiori tamen modo quam sensus: sensus enim cognoscit ea quantum ad dispositiones materiales & acciden-
6 tia exteriora, sed intellectus penetrat ad intimã naturam speciei, quæ est in ipsis indiuiduis. Ad sextum dicẽdum, quod cognitio mentis angelicæ est vniuersalior quam cognitio mentis humanæ: quia ad plura se extendit pauciori-bus mediis vtens, & tamen efficacior est ad singularia cognoscenda, vt ex dictis patet.

Num mens humana cognitionem à sensibilibus accipiat.

ARTIC. VI.

Primum. SExto quæritur, vtrũ mens humana cognitionem à sensibilibus accipiat. Et videtur quod non. eorum enim quæ conueniunt in materia non potest esse actio & passio, vt patet per Boẽtium in lib. de duabus Naturis. & etiã per Philosophum in lib. de Genera. sed mens nostra non communicat in materia cum rebus sensibilibus. ergo non possunt sensibilia agere in mentem nostram, vt ex eis menti
2 nostræ aliqua cognitio imprimatur. Præterea, obiectum intellectus est quod quid est, vt dicitur in 3. de Anima. sed quidditas rei nullo modo sensu percipitur. ergo cognitio
3 mentis à sensu non accipitur. Præterea, Augustinus dicit 10. Confes. loquens de cognitione intelligibilium, quomodo à nobis acquiratur, ibi inquã erãt antequam ea didicissem, scilicet intelligibilia in mente nostra, sed in memoria non erant. ergo videtur, q̃ intelligibiles species nõ sunt à sen-
4 sibus acceptę. Præterea, Aug. probat 10. de Trinit. q̃ aĩa non potest amare nisi cognita, sed aliquis antequam scientiam addiscat amat eã, quod patet ex hoc quod multo studio eam quærit. ergo antequam addiscat illam scientiã, habet eam in notitia sua. ergo videtur q̃ non accipiat mens scientiam à rebus sensibilibus. Præterea, Aug. dicit 12. su- 5
per Genes. ad literã corporis imaginem non corpus in spiritu. sed ipse spiritus in seipso facit celeritate mirabili quę ineffabiliter longe est à corporis tarditate. ergo videtur q̃ mens non accipiat species intelligibiles à sensibus: sed ipsa eas in se former. Præterea, Aug. dicit 12. de Trini. q̃ mens 6
nostra de rebus corporalibus iudicat secundũ rationes incorporales & sempiternas, sed rationes acceptæ à sensibus non sunt huiusmodi: & sic idem quod prius. Præterea, si 7
mens cognitionem à sensibilibus accipiat, hoc non potest esse, nisi in quantũ species, quæ à sensibilibus accipitur, intellectũ possibilem mouet: sed talis species non potest mouere intellectũ possibilem. nõ enim mouet ipsum in phantasia adhuc existens, quia ibi existens nondum est actu intelligibilis, sed potentia tantum: similiter non mouet intellectũ possibilem existens in intellectu agẽte qui nullius speciei est receptiuus, alias non differret ab intellectu possibili; similiter nec existens in ipso possibili intellectu: quia forma iam inhærens subiecto subiectum non mouet sed in ipso quodãmodo quiescit, nec etiã per se existens: cùm species intelligibiles nõ sint substãtiæ: sed de genere accidentiũ: vt dicit Auic. in sua Meta. ergo nullo modo esse potest. vt mens nostra à sensibilibus accipiat scientiã. Præterea, 8
agẽs est nobilius patiente, vt patet per Aug. 12. super Gen. ad literã. & per Philosophum in 3. de Anima. sed recipiens se habet ad illud quod recipit quasi patiens ad agens, cum ergo mens sit multo nobilior sensibilibus & sensibus ipsis non poterit ab eis cognitionũ accipere. Præterea, Philo- 9
sophus dicit in 7. Physic. q̃ anima in quiescendo sit sciens: sed anima non posset accipere scientiam à sensibilibus nisi moueretur quodammodo ab eis. ergo, &c.

Contra.1. SED CONTRA sicut dicit Philosophus & experimẽto probatur, cui deficit vnus sensus deficit vna scientia. sicut cæcis deest scientia de coloribus. hoc autem non esset si anima aliunde acciperet scientiam, quam per sensus. ergo à sensibilibus per sensus etiã accipit. Præterea, omnis no- 2
stra cognitio originaliter consistit in notitia primorũ principiorum indemonstrabilium. Horum autem cognitio in nobis à sensu oritur, vt patet in fine Posteriorũ. ergo scientia nostra à sensu oritur. Præterea, natura nihil facit frustra, 3
nec deficit in necessariis. frustra autẽ dati essent sensus animæ, nisi per eos cognitionẽ de rebus acciperet. ergo, &c.

CONCLVSIO.

Suscipit mens nostra scientiam omnem à sensibilibus rebus, formando tamen in se earum similitudines intelligibiles lumine intellectus agentis.

RESP. RESPONDEO dicendũ, quod circa hanc quæstionem multiplex fuit antiquorum opinio. Quidam enim posuerunt ortũ scientiæ nostræ totaliter à causa exteriori esse, quæ est à materia separata: quæ in duas sectas diuiditur. Quidam enim vt Platonici posuerũt formas rerum sensibilium esse à materia separatas, & sic esse intelligibiles actu, & per earum participationem à materia sensibili effici indiuidua in natura: earum vero participatione humanas mentes scientiam habere. Et sic ponebant prædictas formas esse principium generationis & scientiæ, vt Philosophus narrat in 1. Metaph. Sed hęc positio à Philosopho sufficienter reprobata est, qui ostendit q̃ non est ponere formas sensibilium rerum, nisi in materia sensibili. cum etiã nec sine materia sensibili in vniuersali formæ vniuersales intelligi possint: sicut nec sentimus sine naso. Et ideo alij non ponentes formas sensibilium separatas: sed intelligentias tantum, quas nos angelos dicimus, posuerũt originem nostrę scientię totaliter ab huiusmodi substãtiis separatis esse. vnde Auicen. voluit q̃, sicut formę sensibiles non acquiruntur in materia sensibili, nisi ex influentia intelligẽtię agẽtis, ita & formę intelligibiles humanis mentibus non imprimuntur, nisi ex intelligentia agente, quæ nõ est pars animæ, sed substantia separata, vt ipse ponit. Indiget tamen anima sensibus quasi excitãtibus & disponentibus ad scientiã, sicut ista inferiora agentia præparant materiã ad suscipiendã formã ab intelligẽtia agente. Sed ista opinio nõ videtur rationabilis: quia secundũ hoc non esset dependentia necessaria inter cognitionẽ mentis humanæ,

Opin. multiplex de scientia.

Reprobatio

2. Opinio.

Reprobatio

Universidad de Deusto
Biblioteca

& virtutes sensitiuas. cuius apparet contrarium manifestè, tum ex hoc quòd deficiēte sensu deficit scientia de suis sensibilibus: tum ex hoc quod mens nostra non potest actu cōsiderare, etiam ea quæ habitualiter scit: nisi formando aliqua phantasmata. Vnde etiam læso organo phātasiæ impeditur cōsideratio. Et præterea prædicta positio tollit proxima rerū principia, si omnia inferiora ex substantia separata immediatè formas consequuntur, tam intelligibiles quam sensibiles. Alia opinio fuit ponētium nostræ scientiæ originē totaliter à causa inferiori esse. Quę etiā in duas sectas diuiditur. Quidā enim posuerunt humanas animas in seipsis continere omniū rerum notitiam, sed per coniunctionem ad corpus prædictam cognitionem obtenebrari. Et ideo dicebāt nos indigere studio & sensibus, vt impedimēta scientiæ tollerentur dicētes addiscere nihil aliud esse, quam reminisci, sicut & manifestè apparet, quod ex his, quę audiuimus & videmus, reminiscimur ea quæ prius sciebamus. *3. Opinio duas habēs sectas.*

Reprobatio. Sed hæc positio nō videtur esse rationabilis. Si enim coniunctio animę ad corpus sit naturalis: non potest esse, quod per eam totaliter naturalis scientia impediatur, & ita si hæc opinio vera esset, non pateremur omnimodā ignorantiam eorum, quorum sensum non habemus. Esset autem opinio cōsona illi positioni, quæ ponit animas ante corpora fuisse creatas, & postmodum corporibus vnitas: quia tunc compositio corporis & animæ non esset naturalis: sed accidētaliter proueniens ipsi animæ. Quæ quidē opinio & secundū fidem & secundum Philosophorum sentētias reprobanda iudicatur. *2. Secta.* Alij vero dixerūt, quod anima sibiipsi est scientię causa, nō enim à sensibilibus scientiā accipit quasi actione sensibiliū aliquo modo similitudines rerum ad animam perueniāt: sed ipsa anima ad præsentiā sensibilium in se similitudines sensibiliū format. Sed hæc positio non videtur totaliter rationabilis. Nullum enim agens, nisi secundum quod est actu, agit, vnde si anima formas in se omniū rerum similitudines, oportet quod ipsa in se actu habeat illas similitudines rerum: & sic redibit in prædictam opinionē, quæ ponit omnium rerum scientiam animę naturaliter insitam esse. *4. Opi. & Arist.* Et ideo præ omnibus prædictis positionibus rationabilior videtur sententia Philosophi, qui ponit scientiam mentis nostræ partim ab intrinseco esse, partim ab extrinseco, nō solū à rebus à materia separatis, sed etiam ab ipsis sensibilibus. Cum enim mens nostra cōparatur ad res sensibiles, quæ sunt extra animā, inuenitur se habere ad eas in duplici habitudine. Vno modo vt actus ad potentiam, inquātum scilicet res, quæ sunt extra animam, sunt intelligibiles in potētia. ipsa vero mens est intelligibilis in actu, & secundum hoc ponitur in ea intellectus agens, qui faciat intelligibilia in potentia intelligibilia actu. Alio modo, vt potentia ad actum, prout scilicet in mente nostra formæ rerum determinatæ sunt in potentia tantum, quæ in rebus extra animam sunt in actu, & secundū hoc ponitur in anima nostra intellectus possibilis, cuius est recipere formas à rebus sensibilibus abstractas, factas intelligibiles actu per lumen intellectus agentis. Quod quidem lumen intellectus agentis in anima rationali procedit sicut à prima origine a substantiis separatis, præcipuè à Deo. Et secundū hoc verum est, quod scientiam à sensibilibus mens nostra accipit: nihilominus tamen ipsa anima in se similitudines rerum format inquantum per lumen intellectus agentis efficiuntur formæ à sensibilibus abstractæ intelligibiles actu: vt in intellectu possibili recipi possint. Et sic etiam in lumine intellectus agentis nobis est quodammodo omnis scientia originaliter indita mediātibus vniuersalibus conceptionibus, quæ statim lumine intellectus agentis cognoscuntur per quas sicut per vniuersalia principia iudicamus de aliis, & ea præcognoscimus in ipsis. Secundum hoc illa opinio veritatem habet quæ ponit nos ea quæ addiscimus ante in notitia habuisse.

Ad primū. AD PRIMVM ergo dicendū, quod formæ sensibiles, vel à sensibilibus abstractæ, non possunt agere in mentem nostram, nisi quatenus per lumen intellectus agentis immateriales reddūtur: & sic efficiuntur quodāmodo homogeneæ intellectui possibili, in quem agūt. 2 Ad secundū dicendū, quod circa idē virtus superior & inferior operantur, non similiter, sed superior sublimius. vnde & per formam quæ à rebus accipitur, sensus non ita efficaciter rem cognoscit sicut intellectus, sed sensus per eam manuducitur in cognitionem exteriorum accidentium, intellectus vero peruenit ad nudam quidditatē rei secernendo eam ab omnibus materialibus conditionibus. vnde pro tanto dicitur cognitio mentis à sensu originem habere, non quod omne illud quod mens cognoscit sensus appræhēdat, sed quia ex his quæ sensus appræhendit, mens in aliqua vlteriora manuducitur, sicut etiam sensibilia intellecta manuducunt in intelligibilia diuinorum. Ad tertium dicendū quod verbum Augustini est referendum ad præcognitionem qua particularia in principiis vniuersalibus præcognoscuntur. sic enim verum est quod ea quę addiscimus prius in anima nostra erant. Ad quartum dicendū, quod aliquis antequam 4 aliquam scientiā acquirat, amare eam potest, inquātum cognoscit quadam cognitione vniuersali cognoscendo vtilitatem illius scientiæ, vel visu vel quocunque alio modo.

Ad quintum dicendum, q̄ secūdum hoc intelligenda est 5 anima seipsam formare, q̄ per actionē intellectus agentis formę intelligibiles factæ intellectū possibilē formant, vt dictū est. Et secundū hoc vis imaginatiua potest formare diuersorum sensibiliū formas, quod præcipuè apparet dum imaginamur, ea quæ nunquam sensu percipimus. Ad sex- 6 tum dicendum, quod prima principia, quorum cognitio est nobis innata, sunt quædam similitudines increatæ veritatis. vnde secundum quod per eas de aliis iudicamus, dicimur iudicare de rebus per rationes immutabiles vel veritatem increatam hoc tamen quod Augustinus ibi dicit, referendum est ad rationem superiorem, quæ æternis cōtemplandis inhæret. Quæ quidem quamuis sit dignitate prior, est tamen operatio eius posterior, quia inuisibilia Dei per ea quæ facta sunt intellecta conspiciūtur. Roma. primo. Ad 7 septimum dicendum, quod in receptione qua intellectus possibilis species rerum accipit à phantasmatibus: se habent phantasmata, vt agens instrumentale & secundarium: intellectus vero agens, vt agens principale & primum. Et ideo actionis effectus relinquitur in intellectu possibili secundum conditionem vtriusque, & non secundum conditionem alterius tāntum, & ideo intellectus possibilis recipit formas, vt intelligibiles actu, ex virtute intellectus agentis, sed vt similitudines determinatarum rerum ex cognitione phantasmatū. Et sic formæ intelligibiles in actu non sunt per se existentes neque in phantasia, neque in intellectu agente, sed solum in intellectu possibili. Ad octa- 8 uum dicendum, quod quamuis intellectus possibilis sit simpliciter nobilior, quam phantasma, tamen secundum quid nihil prohibet phantasma nobilius esse, inquantum scilicet phantasma est actu similitudo talis rei quod intellectus possibili non conuenit, nisi in potentia. Et sic quodammodo potest agere in intellectum possibilem virtute luminis intellectus agentis, sicut & color potest agere in visum virtute luminis corporalis. Ad nonum dicendū, quod quies 9 in qua perficitur scientia excludit motum naturalium passionum, non autem motum & passionem cōmuniter acceptam, secundū quod quodlibet recipere pati dicitur & moueri. sicut etiā Philosophus dicit in tertio de Anima: quod intelligere est quoddam pati.

Num in mente sit imago Trinitatis, secundum quod materiala cognoscit, vel solū secundum quod cognoscit æterna.

ARTIC. VII.

Primum. SEptimo quæritur, vtrum in mente sit imago Trinitatis, secundum quod materialia cognoscit, non solum secundum quod cognoscit æterna. Et videtur quod sic quia, vt dicit Augustinus. 12. de Trinitate, cum quærimus Trinitatem in anima, in tota quærimus, non separantes actionem rationalem in temporalibus à contemplatione æternorum. sed mens non est ad imaginem, nisi secundum quod in ea Trinitas inuenitur. ergo mens est ad imaginem non solum secundum quod inhæret rationibus æternis contemplandis, sed secundum quod inhæret temporalibus agendis. Præ- 2 terea imago Trinitatis in anima consideratur inquantum in ea repræsentatur æqualitas personarum & earum origo, sed magis æqualitas personarum repræsentatur in mente secundum quod cognoscit temporalia quam secundū quod cognoscit æterna, cum æterna in infinitum excedant mentem, mens autem non in infinitū temporalia excedit: origo earum personarum manifestatur in cognitione temporalium, sicut & in cognitione æternorum, quia vtrobique ex mente procedit notitia & ex notitia amor. ergo imago Trinitatis non solū &c. Præterea, similitudo est in potentia

tia diligendi. sed imago in potentia cognoscendi sicut habetur 2. Sent. 13. dist. sed mens nostra prius cognoscit materialia, quam æterna, cum ex materialibus in æterna perueniat, & perfectius, cum temporalia compræhendat, non autem æterna. ergo imago magis est in mente, secundum 4 quod cōparatur ad temporalia, &c. Præterea, imago Trinitatis inuenitur in anima quodāmodo secundum potentias, vt supra dictum est, sed potētiæ indifferēter se habent ad omnia obiecta, ad quę potētiæ determinātur. ergo imago Dei inuenitur in mente respectu quorumlibet obiecto- 5 rum. Præterea, perfectius videtur illud, quod in seipso videtur, quā quod videtur in sui similitudine, sed anima videt seipsam in se, Deum autem nisi in similitudine in statu vitæ, ergo perfectius cognoscit seipsam quam Deum, & ita magis attendenda est imago Trinitatis in anima, secūdum quod anima cognoscit seipsam quam secundum quod cognoscit Deum, cum in nobis secundum illud imago Trinitatis inueniatur, quod perfectissimum in nostra natura habemus, vt dicit Augustinus. Præterea, secundum hoc, perso- 6 narum æqualitas in mente nostra repræsentatur, quod memoria, intelligentia, & voluntas tota, inuicem se capiunt, vt patet per Augu. 10. de Trini. sed ista mutua comprehensio non ostenderet earum æqualitatē, nisi quantum ad omnia obiecta se cōprehenderet. ergo ratione omnium obiectorum imago Trinitatis inuenitur in potentiis mentis.

Præterea, sicut imago est in potētia cognoscendi, ita cha- 7 ritas est in potentia diligendi, sed charitas nō solum respicit Deū, sed etiam proximū. vnde & duplex ponitur actus charitatis, scilicet dilectio Dei & proximi, ergo & imago non solum est in mente, secundum quod cognoscit Deum, 8 sed etiam secūdum quod cognoscit creaturas. Præterea, potentiæ mentis in quibus consistit imago aliquibus habitibus perficiuntur, secundum quas imago deformata dicitur reformari & perfici, sed potentiæ mentis non indigent habitibus secundum quod comparantur ad æterna, sed solum secundum quod comparātur ad temporalia, quia habitus ad hoc sunt vt secundum eos potentię regulentur, in æternis autem error nō potest accidere, vt ibi regula opus 9 sit, sed solum in temporalibus. ergo, &c. Præterea, Trinitas increata repræsentatur in imagine mentis, præcipuè quantum ad consubstantialitatem & æqualitatem, sed hæc duo inueniūtur in potētia sensitiua, quia sensibile & sensus in actu efficiuntur vnū, & species sensibilis non recipitur à sensu nisi secundum suā capacitatem. ergo in potentia sensitiua imago Trinitatis inuenitur, multo igitur magis in 10 mente secundum quod temporalia cognoscit. Præterea, metaphoricè locutiones secundum aliquas similitudines attenduntur, quia secūdum Philosophum omnes transferentes secundum aliquam similitudinem transferūt, sed à quibusdam creaturis sensibilibus magis sit transumptio in diuina per metaphoricas locutiones, quam etiam ab ipsa mente. sicut patet de radio solari per Dion. 4. cap. de Diuinis nominib. ergo creaturæ sensibiles aliquæ magis possūt dici ad imaginem, quam ipsa mens, & ita non videtur aliquid impedire quin mens secundum quod temporalia co- 11 gnoscit ad imaginem sit. Præterea, Boëtius dicit in lib. de Trinit. quod formæ quæ sunt in materia sunt imagines illarum rerum quæ sunt sine materia, formæ autem in materia existentes sunt formæ sensibiles. ergo formæ sensibiles sunt imagines ipsius Dei. & ita mens secundum quod ea cognoscit videtur ad imaginem Dei esse.

Contra 1. SED CONTRA est quod Aug. dicit in 15. de Trinitate, quod Trinitas, quæ in inferiori scientia inuenitur, licet ad interiorē hominem iam pertineat, nondum tamen imago Dei appellanda est vel putanda. Inferior autē scientia est, secundum quod mens temporalia contemplatur. sic enim à sapientia æternorum distinguitur. ergo imago Trinitatis nō attenditur in mente, secundum quod tempora- 2 lia cognoscit. Præterea, partes imaginis secundum ordinem debent tribus personis respondere, sed ordo personarum non inuenitur in mente secundum quod temporalia cognoscit, in cognitione enim tēporalium intelligentia non procedit ex memoria, vt verbum à patre, sed magis memoria ab intelligentia, quia ea quæ prius intelleximus, memoramus. ergo imago non consistit in mente, se- 3 cundum quod temporalia cognoscit. Præterea, Augustinus dicit 12. de Trinit. facta ista distributione mentis, quæ scilicet diuiditur in cōtemplationem æternorum & actionum tēporalium, in eo solo quod ad contemplationem pertinet æternorū non solum Trinitas, sed etiam est imago Dei, in hoc autē quod deriuatū est in actione tēporalium, si etiam Trinitas possit, nō tamen imago Dei potest inueniri, & sic idē quod prius. Præterea, imago Trinitatis semper exi- 4 stit in anima, non autē cognitio rerum temporalium, cum per acquisitionem habeatur. ergo imago Trinitatis nō inuenitur in anima, secundum quod temporalia cognoscit.

CONCLVSIO.

In mente, secundum quod Deum ipsum cognoscit, vera est increatę Trinitatis imago, sed vt seipsā attingit, non nisi secundū quandam analogiā imago Trinitatis est, vt vero materialia nouit aliquod illius magis vestigiū illa est, quam imago aliqua, vel similitudinis analogia.

RESP. RESPONDEO dicendum, quod rationē imaginis similitudo perficit, non tamē quælibet similitudo ad rationem imaginis sufficiens inuenitur, sed expressissima similitudo, per quam aliquid repræsentatur secundum rationem suæ speciei. Et ideo in corporalibus imagines rerum attenduntur magis secundum figura, quæ sunt specierum propria signa, quam secundum colores & alia accidentia. Inuenitur autem in anima nostra aliqua similitudo Trinitatis increatæ, secūdum quamlibet sui cognitionem, non solum mentis, sed etiā sensus vt patet per Augu. 11. de Trinit. sed in illa tārum cognitione mentis imago Dei reperitur, secūdum quam in mente nostra expressior Dei similitudo inuenitur. Vt ergo cognitionē mentis secundum obiecta distinguamus triplex cognitio in mente nostra inuenitur. Cognitio scilicet qua mens cognoscit Deū, & qua cognoscit seipsam, & qua cognoscit temporalia. In illa cognitione, qua mens tēporalia cognoscit, non inuenitur expressa similitudo Trinitatis increatæ, neq; secundum conformationem: quia res materiales sunt magis Deo dissimiles, quæ ipsa mens. vnde per hoc quod mens earū scientia informatur non efficitur Deo magis conformis. similiter neq; secundum analogiam: eo q̄ res tēporalis, quæ sui notitiam parit anima, vel intelligentiam actualem, nō est eiusdem substantię cū mente, sed extraneum à natura eius, & sic nō potest per hoc increatæ Trinitatis consubstantialitatis repræsentari. Sed in cognitione, qua mens nostra cognoscit seipsam, est repræsentatio Trinitatis increatæ secundum analogiam, inquātum hoc modo mens cognoscēs seipsam verbū sui gignit, & ex vtroq; procedit amor, sic patet seipsum dicens, verbum suum genuit ab æterno, & ex vtroque procedit Spiritus sanctus. Sed in cognitione ipsa, qua mens ipsum Deū cognoscit mens ipsa Deo conformatur sicut omne cognoscēs inquantū huiusmodi assimilatur cognito. Maior autē est similitudo, quæ est per conformitatem, vt visus ad colorē, quam quæ est per analogiam, vt visus ad intellectū, qui similiter ad sua obiecta cōparatur, vnde expressior similitudo Trinitatis est in mente secundum q̄ cognoscit Deū, quā secūdum q̄ cognoscit seipsam. Et ideo propriè imago Trinitatis in mente est, secundū q̄ cognoscit Deū primo principaliter, sed quodammodo secundario & secūdum quòd cognoscit seipsam, & præcipuè prout seipsam considerat, vt est imago Dei, vt sic eius consideratio non sistat in se, sed procedat vsque ad Deum. In consideratione vero rerum temporalium non inuenitur imago, sed similitudo quædam Trinitatis, quæ magis potest ad vestigium pertinere, sicut & similitudo, quam Aug. assignat in potentiis sensitiuis.

Ad primū. AD PRIMVM ergo dicendū, q̄ Trinitas quędam inuenitur in mente, secundum q̄ se extendit ad actionem tēporalium, sed tamen illa Trinitas non dicitur imago increatæ Trinitatis, vt patet per ea, quæ ibidem Augu. subiungit. Ad secundū dicendum q̄ æqualitas diuinarū 2 personarū magis repræsentatur in cognitione æternorū, quam temporalium. Non enim attendenda est æqualitas inter obiectum & potentiam, sed inter vnam potētiam & aliam, quamuis autem maior sit inæqualitas inter mentem nostram & Deum, quam inter mentem nostrā & rem temporalem, tamē inter memoriā quam mens nostra habet de Deo & actualem intelligentiam eius & amorem maior inuenitur æqualitas quam inter memoriā quam habet de rebus tēporalibus & earū intelligentiā, & amorē. Ipse enim Deus per seipsum cognoscibilis est & diligibilis, & ita tantum à mente vniuscuiusq; intelligitur & amatur, quantum menti præsens est, cuius præsentia in mente ipsius memo-

Universidad de Deusto
Biblioteca

ria est in mente, & sic memoriæ quæ de ipso habetur intelligentia, & etiam voluntas siue amor adæquatur. Res autem materiales non sunt secundum se intelligibiles, & diligibiles: & ideo respectu earum talis æqualitas in mente non inuenitur, nec idem ordo originis, cum ex hoc nostræ memorię præsentes sint, quod intellectę fuerint à nobis, & sic memoria ex intelligentia oritur potius, quam econuerso. cuius contrarium in mẽte creata accidit respectu ipsius Dei, ex cuius præsentia mens intellectuale lumen percipit,
3 vt intelligere possit. Ad tertium dicendũ, quod quamuis cognitio quam de rebus materialibus habemus, sit prior tempore illa notitia, quam habemus de Deo, tamẽ hæc est prior dignitate. Nec obstat quod materialia à nobis perfectius cognoscũtur, quam Deus: quia minima cognitio quæ de Deo haberi potest superat omnem cognitionem quę de creatura habetur. Nobilitas etiã scientię ex nobilitate sciri dependet, vt patet in principio 1. de Anima, vnde & in 9. de Animalibus Philosophus præponit modicã scientiã quam habemus de cœlestibus, rebus, omni scientiæ, quam habemus de rebus inferioribus. Ad quartum dicendum, quod
4 quamuis potẽtiæ se extẽdant ad omnia sua obiecta, tamen earum virtus pensatur ex vltimo in quod possunt, vt patet in 1. Cœli & Mundi. Et ideo id quod ad maximam perfectionem pertinet potentiarum mentis, scilicet esse ad imaginẽ Dei attribuitur Dei respectu nobilissimi obiecti, quod
5 est Deus. Ad quintũ dicendum, quod quamuis mens perfectius seipsam cognoscat quam Deum, tamen cognitio, quam habet de Deo, est nobilior, & per eã magis Deo conformatur, vt dictum est, & ideo secundum ipsam magis est
6 ad Dei imaginem. Ad sextum dicendum, quod quamuis æqualitas ad imaginem pertineat quæ in mente nostra inuenitur, non tamẽ oportet quod respectu omnium imago attendatur, respectu quorum aliqua æqualitas inuenitur in ipsa, eo quod plura alia ad imaginem requirũtur. vnde ra-
7 tio non sequitur. Ad septimum dicẽdum, quod quamuis charitas quæ imaginem perficit, respiciat proximum, non tamen sicut principale obiectum, cum eius principale obiectũ sit solus Deus. In proximo enim nihil diligit charitas nisi Deum. Ad octauum dicendum, quod potentiæ
8 imaginis aliquibus habitibus perficiuntur, secũdum etiam quod comparantur in Deum, sicut fide, spe, charitate, & sapientia, & aliis huiusmodi. Quamuis enim in ipsis æternis error non inueniatur ex parte ipsorum, potest tamen incidere error nostro intellectui in cognitione eorum. difficultas enim in eis cognoscendis accidit non ex eis, sed ex
9 parte nostra, vt dicitur secũdo Metaphysi. Ad nonum dicendum, quod inter sensibile & sensum nõ inuenitur consubstantialitas, eo quod ipsum sensibile est extraneũ à sensuum essentia. nec etiam inuenitur æqualitas. cum quãdoque non semper tantum videtur visibile quantum visibile
10 est. Ad decimum dicendum, quod creaturæ aliquæ irrationales possunt quadam similitudine magis Deo similari, quam etiam rationales, quantum ad causandi efficaciã: sicut patet de ratione solari. quo omnia in inferioribus causantur & renouantur. Et ex hoc conuenit cum diuina bonitate quæ omnia causat, vt dicit Dionysius. tamen secundum proprietates sibi inhærentes magis creatura rationalis Deo est similis, quam creatura irrationalis quæcunque. hoc tamen quod à creaturis irrationalibus frequẽtius metaphoricè locutiones transferuntur in Deum contingit ex ratione dissimilitudinis, quia vt dicit Dionysius capite secũdo Cœlestis Hierarchiæ, ea quæ sunt in vilioribus creaturis ideo frequẽtius transferũtur in diuina, vt omnis errãdi tollatur occasio. translatio enim à creaturis nobilibus falsam æstimationẽ posset inducere, quod ea quę metaphoricè dicerentur essent secundũ proprietatem intelligẽda, quod
11 opinari nullus potest de ipsis vilioribus creaturis. Ad vndecimum dicendũ, quod Boëtius formas materiales ponit esse imagines non Dei, sed formarum immaterialium, id est rationum idealium in mente diuina existentium, à quibus secundum perfectam similitudinem oriuntur.

Num mens seipsam per essentiam cognoscat, vel per aliquam speciem.

ARTIC. VIII.

Primum. OCtauo quæritur, vtrum mens seipsam per essentiam cognoscat, aut per aliquam speciem. Et videtur quod per aliquam speciẽ. quia, vt Philosophus dicit in tertio de Anima, intellectus nihil intelligit sine phãtasmate, sed ipsius essentiæ animæ non potest accipi aliquod phantasma. ergo oportet quod per aliquam aliam speciem à phantasmatibus abstractam mens nostra seipsam intelligat. Præ- 2
terea, ea quæ per sui essentiam videntur, cognoscũtur certissimè & sciuntur sine errore, sed de mente humana multi errauerunt cum quidam dicerẽt eam esse aërem quidam ignem, & multa alia inepta de ea sentirent. ergo mens non videt se per essentiam suam. Sed dicendum, quod mens per essentiam suam videt se esse, errare tamẽ potest inquirendo quid sit. Sed contra, scire aliquid per essentiam suam, 3
est scire de eo quid est cum essentia rei sit idem, quod quiditas eius, si igitur anima videt se per essentiam suam quilibet sine errore sciret de anima sua quid est, quod manifestè patet esse falsum. Præterea, anima nostra est forma cõiuncta materiæ, sed omnis huiusmodi forma cognoscitur 4
per abstractionem formæ à materia & à materialibus conditionibus. ergo anima cognoscitur per specię abstractam aliquam. Præterea, intelligere non est actus animæ tan- 5
tum sed coniuncti, vt dicitur in primo de Anima. sed omnis talis actus est communis animæ & corpori, ergo oportet quod intelligendo semper sit aliquid ex parte corporis, sed hoc non esset si mens seipsam per essentiã videret sine aliqua specie à corporeis sensibus abstracta. ergo &c. Præ- 6
terea, Philosophus dicit in 3. de Anima, quod intellectus intelligit se sicut & alia: sed alia intelligit nõ per essentiam suam, sed per aliquas species. ergo &c. Præterea, potentiæ cognoscuntur per actus, & actus per obiecta, sed essentia animę non potest cognosci nisi potentiis eius cognitis, 7
cum virtus rei cognoscere faciat rem ipsam. ergo oportet quod essentiam suam per actus suos & species obiectorum suorum cognoscat. Præterea, sicut se habet sensus ad sen- 8
sibile, sic intellectus ad intelligibile: sed inter sensum & sensibile requiritur quædam distantia, ex quo prouenit, quod oculus seipsum videre non potest. ergo & in intellectuali visione requiritur quædam distãtia, vt nunquã se per essentiam suam possit intelligere. Præterea, secundum Philo- 9
sophum in 1. Poste. non est circulo demonstrare: quia sequeretur quod aliquid per seipsum notum fieret, & sic sequeretur quod aliquid esset prius & notius seipso, quod est impossibile, sed si mens seipsam per essentiam suam videt erit idem quod cognoscitur, & per quod cognoscitur: ergo sequitur idem inconueniens, vt aliquid sit prius & notius seipso. Præterea, Dionysius dicit 7. cap. de Diuinis nomi- 10
nibus, quod anima circulo quodam cognoscit existentium veritatem, circulus autem motus est ab eodem in idem. ergo videtur quod anima à seipsa egrediẽs intelligendo per res exteriores ad sui ipsius cognitionem redeat, & sic non intelligit se per essentiam suam. Præterea, manente causa 11
manet eius effectus, si igitur mens per essentiam suam se videret, propter hoc quod essentia sua sibi est præsens, cum semper sit ei præsens, semper eã videret. ergo cũ impossibile sit simul plura intelligere, nunquam aliud intelligeret. Præterea posteriora sunt magis composita prioribus, 12
sed intelligere est posterius quam esse. ergo in intelligentia animæ inuenitur maior compositio, quam in eius esse: sed anima non est idem quod est & quod est. ergo nec in ea est idem quo intelligit & quod intelligitur. ergo &c. Præ- 13
terea, non potest idem esse forma, & formatum respectu eiusdem, sed intellectus cum sit quædam potentia animæ. est quasi quædam forma essentiæ eius. ergo non potest esse quod essentia animæ sit forma intellectus. ergo &c. Præ- 14
terea, anima est quædam subsistantia per se existens. formæ autem intelligibiles non sunt per se subsistẽtes, aliàs scientia quæ ex huiusmodi formis intelligibilibus consistit non esset de genere accidentis. ergo essentia animæ non potest esse vt forma intelligibilis, qua mens seipsam videat.

Præterea, cum actus & motus penes terminos distin- 15
guantur, intelligibilia quæ sunt eiusdẽ speciei eodem modo secundum speciem intelliguntur: sed anima Petri est vnius speciei cum anima Pauli. ergo anima Petri eodem modo intelligit seipsam & animã Pauli, sed animam Pauli non intelligit per eius essentiam cum sibi sit absens. ergo &c. Præterea, forma est simplicior eo quod per for- 16
mam informatur, sed mens non est simplicior seipsa: cum ergo informetur eo per quod cognoscit, non cognoscet seipsam per seipsam.

SED CONTRA est ꝙ dicit Aug. nono de Trini- *Contra 3.*
tate, mens seipsam per seipsam nouit, quoniã est incorporea.

rea. nam, si nõ seipsam nouit, nõ seipsam amat. Præterea, 2
1. Cor. 12. super illud. Scio hominem, &c. glosa dicit, hac visione quæ dicitur intellectualis ea cernuntur, quæ non sunt corpora, nec vllas gerunt formas similes corporum: velut ipsa mens, & omnis animæ affectio. Sed vt in eadem glosa dicitur intellectualis visio ea res cernit quæ non habent imagines sui similes: quæ non sunt quod ipsæ, ergo mens non cognoscit seipsam per aliquid quod nõ sit idem quod
3 ipsa. Præterea, sicut dicitur in 3. de Anima, in his quæ sunt separata à materia idem est quod intelligit & quo intelligitur, sed mens est quædam res immaterialis. ergo per
4 essentiam suam intelligit. Præterea, omne id quod est præsens intellectui vt intelligibile, intelligitur ab intellectu, sed ipsa essentia animæ est præsens intellectui per modum intelligibilis, est enim præsens per sui veritatem. ergo veritas est ratio intelligendi, sicut bonitas est ratio di-
5 ligendi. ergo mens per essentiam suam se intelligit. Præterea, species per quam intelligitur est simplicior eo quod eam intelligitur, sed anima non habet aliquam speciem se simpliciorem quæ ab ea abstrahi possit. ergo anima non intelligit se per aliquam speciem, sed per essentiam suam.
6 Præterea, omnis scientia est per assimilationem scientis ad scitum: sed nihil est aliud animæ similius, quam sua essentia. ergo per nihil aliud se intelligit, quam per essentiã
7 suam. Præterea, illud quod est causa cognoscibilitatis aliis non cognoscitur per aliquod aliud, quam per seipsum: sed anima est aliis rebus materialibus causa cognoscibilitatis. Sunt enim intelligibilia inquantum nos ea intelligibilia facim⁹, vt Cõmen. dicit in 2. Meta. ergo anima se per
8 seipsam solum intelligit. Præterea, scientia de anima est certissima secũdum Philosophum in 1. de Anima: sed magis certum non cognoscitur per minus certum. ergo de
9 anima nõ habetur scientia per aliquid aliud à seipsa. Præterea, omnis species per quam anima nostra intelligit, est à sensibilibus abstracta, sed nullum sensibile est à quo anima potest suam quidditatem vel speciem abstrahere. ergo anima non cognoscit seipsam per aliquam similitudinem sui.
10 Præterea, sicut lux corporalis facit esse omnia visibilia in actu, ita anima per suã lucem facit omnia materialia esse intelligibilia actu vt patet in 3. de Anima, sed lux corporalis per seipsam videtur, nõ per aliquam similitudinem sui. ergo & anima per suam essentiam intelligitur, nõ per ali-
11 quam similitudinẽ. Præterea, sicut Philosophus dicit in 3. de Anima, intellectus agens non aliquando nõ, sed semper intelligit, sed non intelligit semper nisi seipsum, nec hoc etiam posset si per speciem à sensibus abstractam se intelligeret. ergo mens nostra intelligit se per essentiam suam.

CONCLVSIO.

Cognoscit mens est anima seipsam esse actuali notitia ex ipsis suis operibus, sed in habitu per essentiam suã: atqui sit non appræhendit, nisi per species à phantasmatibus abstractas, neque determinato iudicio, nisi immutabili & inuariabili veritate cognita.

RESP. RESPONDEO dicendum, quod cum quæritur, vtrum aliquid per essentiam suã cognoscitur, quæstio ista dupliciter potest intelligi. vno modo vt per hoc quod dicitur, per essentiam suam, referatur ad ipsam rem cognitam: vt illud intelligatur per essentiã cognosci, cuius essentia cognoscitur, illud autẽ non, cuius essentia nõ cognoscitur, sed accidentia quædam eius. Alio modo, vt referatur ad id, quo cognoscitur, & sic intelligitur aliquid per essentiam suam cognosci, quia ipsa essentia est quo cognoscitur: & hoc modo ad præsens quæritur, vtrum anima per essentiam suam intelligat se. Ad cuius rei euidentiã notandum est, quod de anima duplex cognitio haberi potest ab vnoquoque, vt Augusti. dicit in 9. de Trinit. vna quidem, qua vniuscuiusque anima se tantum cognoscit quantum ad id, quod est ei propriũ: & alia, qua cognoscitur anima quãtum ad id, quod omnibus animabus est cõmune. Illa enim cognitio, quæ communiter de omni anima habetur, est qua cognoscitur animæ natura. Cognitio vero, quã quis habet de anima quãtum ad id, quod est sibi proprium, est cognitio de anima secũdum ꝙ habet esse in tali individuo. vnde per hanc cognitionẽ cognoscitur an est anima, sicut cũ aliquis percipit se habere animam. per aliam vero cognitionem scitur quid est anima, & quæ sunt per se accidẽtia eius. Quantum igitur ad primam cognitionem pertinet distinguendum eit: quia cognoscere aliquid est habitu, & actu. quantum igitur ad actualem cognitionem, quam aliquis considerat se in actu animam habere, sic dico, quod anima cognoscitur per actus suos. In hoc enim aliquis percipit se animam habere, & viuere & esse quod percipit se sentire & intelligere, & alia huiusmodi vitæ opera exercere. vnde dicit Philosophus in 9. Ethicor. sentimus autem quoniam sentimus, & intelligimus quoniã intelligimus, & quia hoc sentimus intelligimus quoniã sumus. nullus autem percipit se intelligere, nisi ex hoc quod aliquid intelligit, quia prius est intelligere aliquid, quam intelligere se intelligere. & ideo peruenit anima ad actualiter percipiendum se esse per illud quod intelligit vel sentit. Sed quantum ad cognitionem habitualem sic dico, quod anima per essentiam suam se videt, id est ex hoc ipso quod essentia sua est sibi præsens, est potens exire in actum cognitionis suiipsius. sicut aliquis ex hoc, quod habet alicuius scientiæ habitum ex ipsa præsentia habitus est potens percipere illa, quæ subsunt illi habitui. Ad hoc autem quod percipiat anima se esse & quid in seipsa agatur attendat, non requiritur aliquis habitus, sed ad hoc sufficit sola essentia animæ, quæ menti est præsens. ex ea enim actus progrediũtur, in quibus actualiter ipsa percipitur. Sed si loquimur de cognitione animæ, cum mens humana speciali, aut generali cognitione diffinitur, sic iterum distinguendum est. Ad cognitionem enim duo concurrere oportet, scilicet appræhensionem, & iudicium de re appræhẽsa. Et ideo cognitio, qua natura animæ cognoscitur, potest considerari & quantum ad appræhensionem, & quantum ad iudicium. Si igitur consideretur quantum ad appræhensionem, sic dico, quod natura animæ cognoscitur à nobis per species, quas à sensibus abstrahimus. Anima enim nostra in genere intellectualium tenet vltimum locum, sicut materia prima in genere sensibilium, vt patet per Comment. in 3. de Anima, Sicut enim materia prima est in ita potẽtia ad omnes formas sensibiles, intellectus noster possibilis ad omnes formas intelligibiles, vnde in ordine intelligibilium est sicut potentia pura, vt materia in ordine sensibilium. & ideo sicut materia non est sensibilis nisi per formam superuenientem, ita intellectus possibilis non est intelligibilis nisi per speciem superinductam. vnde mens nostra non potest seipsam intelligere, ita quod seipsam immediatè appræhendat, sed ex hoc quod appræhendit alia deuenit in suam cognitionem, sicut & natura materiæ primæ cognoscitur ex hoc ipso ꝙ est talium formarum receptiua: quod patet intuendo modum, quo Philosophi naturam animæ inuestigauerunt: ex hoc enim quod anima humana vniuersales rerum naturas cognoscit, percipit quod species, qua intelligimus, est immaterialis, alias esset indiuiduata, & sic non duceret in cognitionem vniuersalis. Ex hoc autem, quod species intelligibilis est immaterialis, intellexerunt, quod intellectus est res quædam dependens à materia, & ex hoc ad aliàs proprietates intellectiuæ potentiæ cognoscendas processerunt. Et hoc est quod Philosophus dicit in 3. de Anima, quod intellectus est intelligibilis, sicut alia intelligibilia. Quod exponens Comment. dicit, quod intellectus intelligit per intentionem in eo, sicut alia intelligibilia, quæ quidem intentio nihil aliud est quam species intelligibilis. Sed hæc intentio est in intellectu vt intelligibilis actu, in aliis autem rebus non, sed vt intelligibilis potentia. Si vero consideretur cognitio, quam de natura animæ habemus quantum ad iudicium, quo sentiamus ita esse, vt deductione prædicta appræhendimus, sic notitia animæ habetur inquãtum intuemur violabilem veritatem, ex qua perfectè quantum possumus diffinimus, non qualis sit vniuscuiusque hominis mens, sed qualis est sempiternis rationibus habeat: vt Augusti. dicit 9. de Trinit. Hanc autem inuiolabilem veritatem in sui similitudine, quæ est menti nostræ impressa, inquantum aliqua naturaliter cognoscimus vt per se nota, ad quæ omnia alia examinamus, secundũ ea de omnibus iudicantes. Sic igitur patet, quod mens nostra cognoscit seipsam quodammodo per essentiam suam, vt Augusti. dicit: quodam vero modo per intentionem siue per speciem, vt Philosophus & Commentator. dicit, quodam vero modo intuendo inuiolabilem veritatem, vt Augusti. dicit. vnde & sic ad vtrasque rationes respondendum est.

Universidad de Deusto
Biblioteca

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicẽdũ, quod intellectus noster nihil actu potest intelligere antequam à phantasmatibus abstrahat, nec etiam potest habere habitualem notitiã aliorum à se, quæ scilicet in ipso non sunt, ante abstractionem prædictam, eo quod species aliorum intelligibilium non sunt ei innatæ, sed essentia sua sibi innata est, vt non eam necesse habeat à phantasmatibus acquirere, sicut nec materiæ essentia acquiritur ab agente naturali, sed solum eius forma, quæ ita comparatur ad materiam naturalem, sicut forma intelligibilis ad materiam sensibilem, vt Commentator. dicit in tertio de Anima. Et ideo mens antequam à phantasmatibus abstrahat sui notitiam habitualem
2 habet, qua possit percipere se esse. Ad secundum dicendum, quod nullus errauit vnquam in hoc quod non perciperet se viuere, quod pertinet ad cognitionem qua aliquis percipit, quid in anima sua agatur, secundum quam cognitionem dictum est quod anima per essentiam suam cognoscitur in habitu, sed error apud multos accidit circa cognitionem naturæ ipsius animæ in specie, & quantum ad hoc,
3 hæc pars obiectionum verum cõcludit. Et per hoc patet
4 responsio ad tertium. Ad quartum dicendũ, quod quanuis anima materiæ coniungatur vt forma eius, non tamen materiæ subditur vt materialis reddatur, ac per hoc non fit intelligibilis in actu sed in potentia tantum per abstractio-
5 nem à materia. Ad quintum dicendum, quod obiecto illa procedit de notitia actuali, secundũ quam anima non percipit se esse nisi percipiẽdo actum suum & obiectum vt di-
6 ctum est. Ad sextum dicendum, quod illud verbum Philosophi est intelligendum quod intellectus intelligitur de se quid est, & non secundum, quod habet habitualiter no-
7 titiam de se an sit. Et similiter dicendum ad septimum.
8 Ad octauum dicendum, quod operatio sensitiua perficitur per actionem sensibilis in sensum, quæ est actio situalis, & ideo requirit determinatam distantiam, sed operatio intellectus non determinatur per aliquem situm, &
9 ideo non est simile. Ad nonum dicendum, quod dupliciter aliquid dicitur cognosci. vno modo sicut ex cuius cognitione deueniatur in cognitionem ipsius, & sic dicuntur conclusiones principiis cognosci, & hoc modo non potest aliquis cognosci seipso. Alio modo dicitur aliquid cognosci. sicut in quo cognoscitur, & sic non oportet vt in quo cognoscitur alia cognitione cognoscatur. quã id quod cognoscitur eo. vnde sic nihil prohibet quin aliquid cognoscatur seipso, sicut Deus seipso seipsum cognoscit, & sic anima seipsam quodammodo cognoscit per essentiam suam.
10 Ad decimum dicẽdum, quod circulus quidam in cognitione animæ attenditur secundum quod ratiocinando inquirit existentium veritatem. vnde hoc dicit Dionysius. vt ostendat in quo animæ cognitio deficiat à cognitione angeli. hæc autem circulatio attenditur in hoc quod ratio ex principiis secundum viam inueniendi in cõclusiones peruenit, & conclusiones inuentas in principio resoluendo examinat secundum viam iudicandi. vnde hoc non est ad
11 propositum. Ad vndecimum dicendum, quod sicut non oportet vt semper intelligitur in actu cuius notitia habitualiter habetur per aliqua species in intellectu existentes, ita etiam non oportet quod semper intelligatur actualiter ipsa mens cuius cognitio inest nobis habitualiter, ex hoc
12 quod ipsa eius essentia intellectui nostro est præsens. Ad duodecimum dicendum, quod quo intelligitur & quod intelligitur non hoc modo se habent adinuicem sicut quo est & quod est. Esse enim est actus entis, sed intelligere non est actus eius quod intelligitur, sed intelligentis. vnde quo intelligitur comparatur ad intelligentẽ, sicut quod est & quo est, & ideo sicut in anima est aliud quo est & quod est, ita aliud quo intelligit, id est potẽtia intellectiua, quæ est principium actus intelligendi à sua essentia, non autem ex hoc oportet quod species qua intelligitur sit alia ab eo quod in-
13 telligitur. Ad decimumtertium dicendum, quod intellectiua potentia est forma ipsius animæ quantum ad actum essendi, eo quod habet esse in anima, sicut proprietas in subiecto, sed quantum ad actum intelligendi nihil prohi-
14 bet esse econuerso. Ad decimumquartũ dicendum, quod notitia qua anima seipsam nouit nõ est in genere accidentis quantum ad id quod habitualiter cognoscitur, sed solũ quantum ad actum cognitionis, qui est accidens quoddam vnde etiam August. in nono de Trinitate dicit quod substantialiter notitia inest menti secundum quod mens seip-
15 sam nouit. Ad decimumquintum dicendum, quod illa obiectio procedit de notitia animę qua cognoscitur quantum ad naturam speciei in qua omnes communicant. Ad 16
decimumsextum dicendum, quod cum mẽs intelligit seipsam ipsa mens non est forma mentis, quia nihil est forma suiipsius, sed se habet per modum formæ, inquantum ad se sua actio terminatur qua seipsam cognoscit. Vnde non oportet quod sit seipsa simplicior, nisi forte secundum modum intelligendi, inquantum id quod intelligitur accipitur, vt simplicius ipso intellectui intelligentię, sicut accipitur, vt perfectio eius.

Ad primũ. AD PRIMVM autem in contrarium dicendum, quod verbũ Aug. est intelligendum, quod mẽs seipsam per seipsam cognoscit, quod ex ipsa mente est ei, vnde possit in actũ prodire, quo se actualiter cognoscat percipiendo se esse, sicut & ex specie habitualiter in mente recepta est in mẽte, vt possit actualiter rem illam considerare, sed qualis est natura ipsius mentis mens non potest percipere, nisi ex
2 consideratione obiecti sui, vt dictum est. Ad secundum dicendum, quod verbum glo. quod dicit quod intellectualis visio eas res cernit &c. magis est referendum ad obiectum cognitionis, quã ad id quo intelligitur. Et hoc patet considerando ea quæ de aliis visionibus dicuntur. dicitur enim in glo. eadem quod per visionem corporalem videntur corpora, per spiritualem vero visionem, id est imaginariam similitudines corporum, per intellectualem autem ea quæ neque corpora sunt, nec similitudines. Si enim referatur quantum ad id quo intelligitur tunc quantum ad hoc nulla esset differentia inter visionem corporalem & spiritualem siue imaginariam, quia etiam corporalis visio fit per similitudinem corporis, non enim lapis est in oculo sed similitudo lapidis. Sed in hoc est dictarum visionum differentia quod visio corporalis terminatur ad ipsum corpus, imaginaria vero ad imaginem corporis sicut ad obiectum. Et sic etiam cum dicitur quod visio intellectualis eas res continet, quæ non habent sui similitudines, quæ sunt quod ipse, non intelligitur quod visio spiritualis fiat per aliquas species, quę non sunt idẽ quod res intellectæ, sed quod visio intellectualis non terminetur ad aliquam rei similitudinem, sed ad ipsam essentiam rei. Sicut enim in visione corporali aliquis intuetur corpus non ita quod inspiciat aliquem corporis similitudinem, quamuis per aliquam corporis similitudinem inspiciat, ita in visione intellectuali aliquis inspicit ipsam essentiam rei sine hoc quod aliquis inspiciat ipsam similitudinem rei, quamuis quandoque per aliam similitudinem illam essentiam aspiciat, quod etiam experimẽto patet. cum enim intelligimus animam non confingimus nobis aliquod animæ simulacrum quod intueamur, sicut in visione imaginaria accidebat, sed ipsam essentiam animæ consideramus, non tamen ex hoc concluditur quod ista visio non sit per aliquam speciem.

Ad tertium dicẽdum, quod verbum Philosophi intelli- 3
gendum est de intellectu qui est omnino à materia separatus vt Commen. ibidem exponit, sicut sunt intellectus angelorum, non autem de intellectu humano, alias sequeretur quod scięntia speculatiua esset idem quod res scita, quod est impossibile vt etiam ibidem Commẽ. dicit. Ad quar- 4
tum dicẽdum, quod anima est sibi ipsi præsens vt intelligibilis, id est vt intelligi possit, non autem vt per seipsam intelligatur, sed ex obiecto suo, vt dictum est. Ad quintum 5
dicendum, quod anima non cognoscitur per aliam speciem abstractam à se, sed per speciem obiecti sui quæ sit forma eius secundũ quod intelligit actu, vnde ratio non sequitur.

Ad sextum dicendum, quod quãuis anima nostra sit sibi- 6
ipsi similima, non tamẽ potest esse principium cognoscẽdi seipsam vt species intelligibilis, sicut nec materia prima, eo quod hoc modo se habet intellectus noster in ordine intelligibilium, sicut materia prima in ordine sensibilium, vt Cõmen. dicit in tertio de Anima. Ad septimũ dicendum, 7
quod anima est ratio cognoscibilitatis aliis, nõ sicut mediũ cognoscendi, sed inquantum per actum animæ intelligibiles efficiunt res materiales. Ad octauum dicendum, quod 8
secundum hoc scięntia de Anima, est certissima, quod vnusquisq; in seipso experitur se animam habere, & actus animæ sibi inesse, sed cognoscere qui sit anima difficillimum est. vnde Philosophus ibidem subiungit quod omnino difficillimum est accipere aliquam fidem de ipsa. Ad no- 9
num dicẽdum, quod anima non cognoscitur per speciem à sensibus abstractam. quasi intelligatur species illa esse animæ similitudo, sed quia naturam speciei considerando quæ

à sensibil

à sensibilibus abstrahitur inuenitur natura animæ in qua huiusmodi species recipitur, sicut ex forma cognoscitur
10 materia. Ad decimũ dicẽdum, q̃ lux corporalis nõ videtur per essentiam nisi quatenus sit ratio visibilitatis visibilium, & forma quædã dans esse eis actu visibile, ipsa enim lux quæ est in sole non videtur à nobis nisi per similitudinem eius in visu nostro existentẽ. Sicut enim species lapidis non est in oculo sed similitudo eius, ita non potest esse quod forma lucis quæ est in sole sit ipsa eadem in oculo, & similiter lumẽ intellectus agentis per seipsum à nobis in-
11 telligitur, inquantum est ratio specierum intelligibilium, faciens eas intelligibiles actu. Ad vndecimũ dicendũ, q̃ verbum illud Philosophi potest dupliciter exponi secundum duas opiniones de intellectu agente. Quidam enim posuerunt intellectum agẽtem substantiam separatã vnam de aliis intelligentiis, & secundũ hoc semper actu intelligit, sicut aliæ intelligentiæ. Quidam vero ponunt intellectum agentẽ esse potentiam animæ, & secundũ hoc dicitur quod intellectus agens, quandoq; intelligit & quandoque non, quia causa quandoq; intelligendi & quandoque non, non est ex parte eius, sed ex parte intellectus possibilis. In omni enim actu quo homo intelligit concurrit operatio intellectus agentis & intellectus possibilis. Intellectus autem agẽs nõ recipit aliquid ab extrinseco, sed solum intellectus possibilis. vnde quantum ad id quod requiritur ad nostram cõsiderationem ex parte intellectus agentis, non deest, quin semper intelligamus: sed quantum ad id quod requiritur ex parte intellectus possibilis quod nunquã impleatur, nisi per species intelligibiles à sensibus abstractas.

Num anima cognoscat habitus in illa existentes per essentiam suam, vel per aliquam similitudinem.

ARTICVLVS. IX.

Primum non. NOno quæritur, vtrũ anima cognoscat habitus in ipsa existentes per essentiam suam, vel per aliquam similitudinem. Et videtur quod per essentiam suam. 2. Cor. 12. super illud. Scio hominẽ, &c. dicit glos. dilectio non aliter videtur præsens in specie, per quam est, & aliter absens in aliqua imagine sui simili, sed quantũ in mente cerni potest ab alio magis, ab alio minus ipsa cernitur. ergo dilectio præ essentiam suam, non per aliquam sui similitudinem à mente cernitur, & eadẽ ratione quilibet alius habitus. er-
2 go, &c. Præterea, Aug. dicit 10. de Trinitate, quod enim tam cognitioni adest, quam quod menti adest: sed habitus animę per sui essentiam menti adsunt. ergo per suam essen-
3 tiam cognoscũtur à mente. Præterea, propter quod vnũquodque illud magis, sed habitus mentis sunt causa quare alia cognoscuntur, quæ habitibus subsunt. ergo ipsi habi-
4 tus per essentiam maxime cognoscuntur à mente. Præterea, omne quod cognoscitur à mente per sui similitudinem prius fuit in sensu, quam fuit in mente: sed habitus mentis nunquam fuit in sensu: ergo à mente non cogno-
5 scuntur per aliquam similitudinem. Præterea, quãto aliquid est propinquius mẽti, tãto à mẽte magis cognoscitur: sed habitus est propinquior potentiæ intellectiuæ mentis, quam actus, & actus quam obiectum: ergo mens magis cognoscit habitum, quam actum vel obiectũ: & ita habitum cognoscit per essentiam suam & non per actus vel obiecta.
6 Præterea, Aug. dicit 12. super Gene. ad literam, quod eodem genere visionis cognoscitur mens & ars, sed mens cognoscitur per essentiã suam à mente. ergo & ars per essen-
7 tiam suã cognoscitur, & similiter alij habitus. Præterea, sicut se habet bonum ad affectum sic verum se habet ad intellectum: sed bonum non est in affectu per aliquam sui similitudinem, ergo nec verum cognoscitur ab intellectu per aliquam sui similitudinem: ergo cognoscit quicquid intellectus cognoscit per essentiam, & non per similitudi-
8 nẽ. Præterea, Aug. dicit 13. de Trinit. nõ sic videtur fides in corde ab eo cuius est, sicut anima alterius hominis ex motibus corporis videtur: sed eam tenet certissima scientia clamãtq; conscientia. ergo secundũ hoc scientia mentis tenet fidem, secundum quod conscientia clamat: sed conscientia clamat fidem secundum quod præsentialiter inest ei. ergo & secundũ hoc scitur fides à mente quod per essen-
9 tiam suam præsentialiter menti inest. Præterea, forma maxime proportionabilis est ei cuius est forma, sed habitus in mente existentes sunt quædam formæ mentis. ergo sunt mẽti maxime proportionabiles. ergo nostra mens im-
10 mediatè eos cognoscit per essentiã. Præterea, intellectus cognoscit speciem intelligibilem, quæ in ipso est, non autẽ cognoscit eam per aliam speciem, sed per essentiam suam: quia sic esset abire in infinitum. Hoc autẽ non est, nisi quia species ipsæ intellectum formant, cum igitur similiter intellectus per habitus informetur, videtur quod eos per es-
11 sentiam mens cognoscat. Præterea, habitus à mente non cognoscũtur nisi visione intellectuali, sed visio intellectualis est eorum quæ per suam essentiam videntur. ergo, &c.

SED CONTRA est quod dicit Augu. 10. Confes. *Contra 1.* eccę in memoriæ meæ campis & antris & cauernis innumerabilibus atque innumerabiliter plenis & innumerabilium generibus rerum, siue per imagines, sicut omniũ eorum siue per præsentiam, sicut artium: siue per nescio quasdam notiones, sicut affectionum animi, quas & cum animus non patitur memoria tenet. ex quo videtur quod affectiones animi cognoscantur non per sui præsentiam, & eadem ratione habitus virtutum, qui circa huiusmodi affe-
ctiones consistunt. Præterea, Aug. dicit 11. de Ciuita. Dei. 2
habemus alium sensum interioris hominis sensu isto, scilicet corporali præstantiorem, quo iusta & iniusta sentimus, iusta per intelligibilem speciem, iniusta per eius priuationem: iusta autẽ & iniusta appellat habitus virtutum & vitiorum. ergo habitus virtutum per speciem nõ per essentiam cognoscuntur. Præterea, nihil cognoscitur ab intel- 3
lectu per essentiam, nisi quod præsentialiter est in intellectu. Habitus autem virtutum non sunt præsentialiter in intellectu, sed in affectu. ergo, &c. Præterea, visio intelle- 4
ctualis est præstantior quam corporalis. ergo est cũ maiore discretione, sed in visione corporali species qua aliquid videtur, semper est aliud à re quæ per ipsam videtur. ergo & habitus qui per visionem intellectualem videntur non videntur à mẽte per essentiam: sed per aliquas alias species.

Præterea, nisi appetitur nisi quod cognoscitur vt probat 5
Augu. in lib. de Trinit. sed habitus animæ appetuntur ab aliquibus, qui ipsos non habent. ergo habitus illi cognoscuntur ab eis, nõ autem per essentiam suam, cum eos non habeant. ergo per sui speciem. Præterea, Hug. de sancto 6
Victore distinguit in homine triplicẽ oculum, scilicet rationis intelligentiæ & carnis. oculus intelligentiæ est quo Deus inspicitur, & hunc dicit erutum post peccatum, oculus carnis quo ista temporalia videntur, & hic post peccatum integer mansit, oculus rationis est quo intelligibilia creata cognoscũtur, & hic post peccatum factus est lippus, quia in parte non totaliter intelligibilia cognoscimus, sed omne quod viderur tantum in parte non per essentiam cognoscitur. ergo, &c. Præterea, multo est Deus præsentior 7
menti per essentiam suam quam habitus, cum ipse sit cuiuslibet rei intimus, sed præsentia Dei in mente non facit quod mens nostra Deum per essentiã videat. ergo nec habitus per essentiam videntur à mente, quamuis sint præsentes. Præterea, ad hoc quod intellectus qui est potẽtia in- 8
telligens actu intelligat requiritur q̃ per aliquid reducatur in actum, & id est quo intellectus intelligit actu, sed habitus essentiæ inquantũ est præsens menti non reducit intellectum de potentia in actum, quia sic oporteret quãdiu sunt presentes in anima actu intelligere entur. ergo habitũ essentia non est id in quo habitus intelliguntur.

CONCLVSIO.

Habitus in mente seu anima existentes non per essentiam, sed ex obiectis ipsorum actibus appræhenduntur, cognoscuntur autem nobis inesse actuali cognitione similiter ex ipsorum actibus, habituali vero notitia ex seipsis cognoscuntur, præcipuè habitus partis cognoscitiuæ.

RESP. RESPONDEO dicendum, quod sicut anime, ita & habitus est duplex cognitio: vna, qua quis cognoscit an habitus sibi in sit, alia, qua cognoscitur quid sit habitus. Hæ tamen duæ cognitiones circa habitus alio modo ordinantur, quam circa animam. Cognitio enim qua quis nouit se habere aliquem habitum præsupponit notitiã, qua cognoscit quid est habitus illæ. non enim possum scire me habere charitatem, nisi sciam quid est charitas. Sed ex parte animæ non est sic. Multi enim sciunt se habere animam qui nesciunt, quid est anima. Cuius diuersitatis est hæc ra-

Universidad de Deusto
Biblioteca

tio, quia tam habitus quam animam nō percipimus in nobis esse, nisi percipiendo actus quorum anima & habitus sunt principia. habitus autem per essentiam suam est principium talis actus, vnde si cognoscitur habitus prout est principium talis actus cognoscitur de eo quid est, vt si sciā quod castitas est per quam quis cohibet se ab illicitis cogitationibus in venereis existentibus, scio de castitate quid est. Sed anima non est principium actuum per suam essentiam, sed per vires suas. vnde perceptis actibus animæ percipitur in esse principium talium actuum, vtpote motus & sensus, non tamen ex hoc natura animæ scitur. Loquendo igitur de habitibus prout de eis scimus quia sunt, duo in eorum cognitione oportet attendere, scilicet appræhensionem & iudicium. secundum appræhensionem quidem oportet, quod eorum notitia ex obiectis & actibus capiatur, nec ipsi possunt per essentiam suam apprehendi. Cuius ratio est, quia cuiuslibet potentiæ animæ virtus est determinata ad obiectū suum. vnde & eius actio primo & principaliter in obiectum tēdit. In ea vero, quibus in obiectum tendit, non potest nisi per quandam reditionem. sicut videmus, quod visus primo dirigitur in colorem, sed in actum visionis suæ non dirigitur nisi per quandam reditionem, dum videndo colorem videt se videre. Sed ista reditio incompletè quidem est in sensu, completè autem in intellectu: qui reditione completa redit ad cognoscendum essentiam suam. Intellectus autem noster in statu vitæ hoc modo comparatur ad phantasmata, sicut visus ad colores, vt dicitur in tertio de Anima, non quidem vt cognoscat ipsa phantasmata vt visus cognoscit colores, sed vt cognoscat ea, quorum sunt phantasmata. vnde actio intellectus nostri primo tendit in ea, quæ per phantasmata appræhenduntur, & deinde redit ad actum suum cognoscendum, & vlterius in species & habitus & potentias & essentiam ipsius mentis. non enim comparantur ad intellectum vt obiecta prima: sed vt ea, quibus in obiectū feratur. Iudicium autem de vnoquoq; habetur secūdum illud, quod est mensura illius. cuiuslibet autem habitus mensura quædam est id, ad quod habitus ordinatur. Quod quidem ad nostram cognitionem se habet tripliciter. Quandoque enim est à sensu acceptum vel visu, vel auditu, sicut cum videmus vtilitatem grammaticæ vel medicinæ, vel audimus eam ab aliis & ex hac vtilitate scimus quid est grammatica vel medicina. Quandoque vero est naturali cognitioni inditum, quod maxime patet in habitibus virtutum, quarum fines naturalis ratio dictat. Quandoque vero est diuinitus infusum, sicut patet in fide & spe, & huiusmodi infusis habitibus. Et quia etiam naturalis cognitio in nobis ex diuina illustratione oritur, in vtroque veritas increata consulitur. vnde iudicium, in quo completur cognitio de natura habitus vel est secūdum id quod sensu accipimus, vel secundum quod increatura consulimus veritatem. In cognitione vero, qua cognoscimus an habitus nobis insint, duo sunt consideranda, scilicet habitualis cognitio & actualis. Actualiter quidem percipimus habitus nos habere ex actibus habituum, quos in nobis sentimus. vnde etiā Philosophus dicit in 2. Ethic. quod signum oportet accipere habituum superuenientem delectationem. Sed quātum ad habitualem cognitionem habitus mentis per seipsos cognosci dicuntur. Illud enim facit habitualiter cognosci aliquid ex quod aliquis efficitur potēs progredi in actum cognitionis eius rei, quæ habitualiter cognosci dicitur. Ex hoc autem ipso quod habitus per essentiam suam sunt in mente, mens potest progredi ad actualiter percipiendam habitus in se esse, inquantum per habitus, quos habet, potest prodire in actus, in quibus habitus actualiter percipiuntur. Sed quantum ad hoc differentia est inter habitus cognoscitiuæ partis, & affectiuæ: habitus enim cognoscitiuæ partis est principium & ipsius actus, quo accipitur habitus, & etiam cognitionis, qua percipitur, quia ipsa actualis cognitio ex habitu cognitionē procedit, sed habitus affectiuæ partis est quidem principium illius actus, ex quo potest habitus percipi, non tamen cognitionis qua percipitur. Et sic patet quod habitus cognitiuæ, ex hoc quod per essentiam suam in mente constituit, est principium proximum suæ cognitionis. habitus autem, affectiuæ partis est principium quasi remotum, in qua non est causa cognitionis, sed eius vnde cognitio accipitur. Et ideo Aug. dicit decimo Confessionū, quod artes cognoscuntur per sui præsentiam, sed affectiones animæ per quasdam notiones.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod verbum illud glo. est referendū ad obiectū cognitionis & non ad mediū cognoscendi, quasi scilicet cum dilectionem cognoscimus ipsam dilectionis essentiam consideramus, non aliquā eius similitudinem, vt in imaginaria visione accidit. *Ad primū.*

Ad secundum dicendum, quod pro tanto dicitur quod mēs nihil melius nouit, eo quod in ipsa est, quia eorum quæ extra ipsam sunt est necesse quod in se habeat aliquid, vnde in eorum notitiam deuenire possit, sed in eorū quę in ipsa sunt actualē cognitionē deuenire potest ex his, quæ penes se habet, quāuis etiam per aliqua cognoscantur. 2

Ad tertiū dicendum, quod habitus non est causa cognoscendi alia sicut quo cognitio alia cognoscātur, prout principia sunt causa cognoscēdi cōclusiones, sed quia ex habitu perficitur anima ad aliquid cognoscendum. Et sic non est causa cognitorum quasi vniuoca prout vnum est causa cognitionis alterius cogniti, sed quasi causa æquiuoca quę eandem nominationem non recipit, sicut albedo facit album, quāuis ipsa non sit alba, sed est quo aliquid est album. Similiter etiam habitus inquantum huiusmodi non est causa cognitionis, vt quod est cognitum, sed vt quo aliquid est cognitum, & ideo non oportet quod sit magis cognitum, quam ea quæ per habitum cognoscūtur. 3

Ad quartum dicendum, quod habitus non cognoscitur ab anima per aliquam eius speciem à sensu abstractam, sed per species eorum quæ per habitum cognoscuntur, in hoc ipso quod alia cognoscuntur & habitus cognoscitur vt principiū cognitionis. 4

Ad quintum dicendum, quod quamuis habitus sit propinquior potentiæ, quam actus, tamen actus est propinquior obiecto qui rationem habet cogniti, potentia vero habet rationem principij cognoscendi, & ideo actus per prius cognoscitur, quā habitus, sed habitus est magis cognitionis principiū. 5

Ad sextum dicendum, quod ars est habitus intellectiuæ partis, & quantum ad habitualem notitiam percipitur eodē modo ab habēte, sicut & mēs, scilicet per sui essentiam. 6

Ad septimum dicēdum, quod motus vel operatio cognitiuæ partis perficitur in ipsa mente. Et ideo oportet ad hoc quod aliquid cognoscatur esse similitudinem aliquam in mente, maximè si per essentiam suā non coniungatur menti vt cognitionis obiectum. Sed motus vel operatio effectiuæ partis incipit ab anima & terminatur ad res, & ideo nō requiritur in actu similitudo rei qua informetur sicut in intellectu. 7

Ad octauum dicendum, quod fides est habitus intellectiuæ partis. vnde ex hoc ipso quod mēti inest, mentem inclinat ad actum intellectus in quo ipsa fides videtur, secus autē est de aliis habitibus, qui sunt in parte affectiua. 8

Ad nonum dicendū, quod habitus mentis sunt ei maxime proportionales sicut forma proportionatur ad subiectū & perfectio ad perfectibile, non autem sicut obiectum ad potentiam. 9

Ad decimum dicēdum, quod intellectus cognoscit speciem intelligibilem nō per essentiam suam, neque per aliquam speciem, sed cognoscendo obiectum cuius est species per quandam reflexionem, vt dictum est. 10

Ad vndecimum dicendum, est ex his quæ in præcedenti quæstione dicta sunt. 11

AD PRIMVM vero in contrarium dicēdum, quod in illa auctoritate Augustinus distinguit triplicē modum cognoscendi. Quorum vnus est eorum, quæ sunt extra animam, & de quibus cognitionem habere non possumus ex his, quæ in nobis sunt. sed oportet ad ea cognoscenda, vt eorum imagines vel similitudines in nobis fiant. Alius est eorum, quæ sunt in parte intellectiua, quæ quidem per sui præsentiam dicit cognosci, quia ex eis est vt in actum intelligendi exeamus, in quo actu ea, quę sunt intelligendi principia cognoscuntur, & ideo dicit, quod artes per sui præsentiam cognoscuntur. Tertius modus est eorum, quæ pertinent ad partē effectiuam, quorum ratio cognoscendi non est in intellectu, sed in affectu. & ideo non per sui præsentiam, quæ in affectu, sed per eius notitiam vel rationem, quæ est in intellectu cognoscuntur, sicut per immediatum principium: quamuis etiam habitus affectiuę partis per sui præsentiā sint quoddam remotū principium cognitionis, inquātum eliciunt actus, in quibus intellectus eos cognoscit, vt sic etiam possit dici quodammodo, quod per sui præsentiam cognoscuntur. Ad secundum dicendum, quod species illa per quam iustitia cognoscitur non est aliud, quam ratio ipsa iustitiæ, per cuius priuationem iustitia cognoscitur. hæc autem species vel ratio non est aliquid à iustitia abstractum, sed id quod est complementum *Ad primū.* 2

tum esse ipsius vt specifica differentia. Ad tertium dicendum, quod intelligere, propriè loquendo, non est intellectus, sed animæ per intellectum, sicut nec calefacere est calor is, sed ignis per calorem. nec istæ duæ partes scilicet intellectus & affectus sunt cogitādæ in animæ, vt situaliter distinctæ, sicut visus & auditus qui sunt actus organorum. Et ideo illud quod est in affectu est etiam præsens animæ intelligenti. vnde anima per intellectum non solum redit ad cognoscendum actum intellectus, sed etiam actum affectus, sicut etiam per affectum redit ad appetendum & diligendum non solum actum affectus, sed etiam actum intellectus. Ad quartum dicendū, quod distinctio quæ pertinet ad cognitionis perfectionem non est distinctio qua distinguūtur quod intelligitur & quo intelligitur, quia sic diuina cognitio qua se cognoscit esset imperfectissima. sed est distinctio qua id quod cognoscitur distinguitur ab omnibus aliis. Ad quintum dicēdum, quod à non habentibus habitus mentis habitus ipsi cognoscūtur, non quidem illa cognitione qua percipiuntur sibi inesse, sed qua cognoscuntur quid sunt, vel qua percipiuntur aliis inesse, quod non est per præsentiam: sed alio modo, vt dictū est. Ad sextum dicendum, quod oculus rationis pro tanto dicitur lippus esse respectu intelligibilium creatorum, quia nihil intelligit actu nisi accipiendo à sensibus, quibus intelligibilia sunt excellentiora. Et ideo deficiens inuenitur ad intelligibilia cognoscenda. Tamen ea quæ sunt in ratione nihil prohibet quin immediatè inclinent per essentiā suā ad actus in quibus per essentiam intelliguntur, vt dictum est. Ad septimū dicendum, quod quamuis habitus sit magis præsens menti nostræ quā habitus: tamen ex obiectis quæ naturaliter cognoscimus non ita perfectè essentiam diuinam videre possumus sicut essentiam habituum, quia habitus sunt proportionati ipsis obiectis & actib⁹, & sunt proxima eorum principia, quod de Deo dici non potest. Ad octauum dicendum, quod quamuis præsentia habitus in mente non faciat eam actualiter cognoscentem ipsum habitum: facit tamen eam actu perfectam per habitum, quo actus eliciatur, vnde habitus cognoscatur.

Num aliquis possit scire se habere charitatem.

ARTIC. X.

Primum. DEcimo quæritur, vtrū aliquis possit se habere charitatē. Et videtur quod sic. q⁹ enim per essentiam videtur, certissimè percipitur: sed charitas per essentiam videtur ab habente eam, vt Augustinus dicit. ergo &c. Præterea, charitas in actibus suis præcipuè delectationem causat, sed habitus virtutum moralium percipiuntur per delectationes quas in actibus virtutum causant, vt patet per Philosophum in secundo Ethicorum. ergo &c. Præterea, Augustinus octauo de Trinitate dicit magis quis nouit dilectionem qua diligit, quam fratrem quem diligit, sed fratrem quem quis diligit, certissimè nouit. ergo &c. Præterea, vehementior est inclinatio charitatis quam cuiuslibet alterius virtutis: sed alias virtutes aliquis scit sibi inesse certitudinaliter ex hoc quod inclinatur in actus ipsarum. habenti enim habitum iustitiæ difficile est agere iniusta, facere vero iusta facile, vt dicitur in quinto Ethicorum & hanc facilitatem quilibet in se percipere potest. ergo &c. Præterea, Philosophus dicit in secūdo Posterio. quod impossibile est nos habere nobilissimos habitus & nos lateant, sed charitas est nobilissimus habitus, ergo inconueniens est dicere, quod habens charitatem nesciat se habere eam. Præterea, gratia est lux spiritualis, sed ab his qui luce perfunduntur certissimè hoc ipsum percipitur. ergo ab habentibus gratiam certissimè scitur, quod gratiam habent, & similiter dicendum est de charitate. Præterea, vnctio docet de omnibus necessariis ad salutem. sed habere charitatem est necessarium ad salutem: ergo habēs charitatem scit se habere. Præterea, secundum Augusti. in primo de Trinitate, nullus potest ignotum diligere, sed aliquis diligit in se charitatem. ergo &c. Præterea Philosophus dicit in secundo Ethicorum quod virtus est certior omni arte, sed aliquis habens artē scit se habere eam. ergo & quando habet virtutem, & sic quando habet charitatem, quæ est maxima virtutum.

Contra. 1. SED CONTRA Eccle. 9. nemo scit vtrū dignus sit odio vel amore, sed ille, qui habet charitatem, est dignus amore diuino. Prouer. 8. Ego diligentes me diligo. ergo &c. Præterea, nullus potest certitudinaliter scire quando Deus veniat ad habitandum in eo. Iob 9. Si venerit ad me non videbo eum, sed per charitatem Deus inhabitat hominem, Ioan. 4. qui manet in charitate, in Deo manet, & Deus in eo. ergo &c. 2

CONCLVSIO.

Cum Deus sit incompræhensibile bonum ad quod charitas ordinatur, nullus per certitudinem se habere charitatem scire potest: sed fortè quibusdam coniecturis ac signis ipsam consequentibus, illam se habere cognoscere potest.

RESP. RESPONDEO dicendum, q⁹ aliquis habens charitatem potest ex aliquibus probabilibus signis cōiicere se charitatem habere: vtpote cum se ad spiritualia opera paratum videt, & mala efficaciter detestari, & per alia quæ charitas in homine facit: sed certitudinaliter nullus potest scire se charitatē habere, nisi ei diuinitus reueletur. Cuius ratio est, quia sicut ex prædicta quæstione apparet: cognitio, qua quis cognoscit aliquem habitum se habere, præsupponit cognitionem, qua cognoscit de habitu illo quid est: quid autem est aliquis habitus sciri non potest nisi de eo sumatur iudicium per id ad quod habitus ille ordinatur, quod est habitus illius mensura: hoc autem ad quod charitas ordinatur est incomprehensibile, quia eius obiectum & finis est Deus, summa bonitas: cui charitas nos coniūgit. vnde non potest aliquis scire ex actu dilectionis quem in seipso percipit, an ad hoc pertingat vt Deo viuat hoc modo sicut ad charitatis rationem requiritur.

Ad primū. AD PRIMVM ergo dicendum, quod charitas per essentiam videtur, inquantum ipsa per essentiam suam est principium actus dilectionis, in quo vtrunq; cognoscitur, & sic etiam per essentiam suam est cognitionis principiū, licet remotum: non tamen oportet quod certitudinaliter percipiatur, quia actus ille dilectionis, quem in nobis percipimus secundū id, de quo est perceptibile, non est sufficiens signum charitatis, propter similitudinem naturalis dilectionis ad gratuitam. Ad secundum dicēdum, quod delectatio illa quæ in actu relinquitur ex charitate, potest etiam ex habitu aliquo acquisitio causari. Et ideo non est sufficiens signum ad charitatem demonstrandam, quia ex communibus signis non percipitur aliquid per certitudinem. Ad tertium dicēdum, quod quamuis mens certissimè cognoscat dilectionē qua diligit fratrem inquantum est dilectio, non tamen certissimè nouit eam esse charitatem. Ad quartum dicēdum, quod quāuis inclinatio qua charitas inclinat ad agendum sit quoddam principium apprehendendi charitatem, non tamē sufficit ad perfectam perceptionem charitatis. nullus enim potest percipere se aliquē habitū habere, nisi sciat illud perfectè ad quod habitus ille ordinatur per quod de habitu iudicatur, & hoc in charitate sciri non potest. Ad quintum dicendū, quod Philosophus loquitur de habitibus intellectiuę partis, qui cum sint perfecti, non possunt latere habētes, eo quod de perfectione eorum est certitudo. vnde quilibet sciens scit se scire, cum scire sit causam rei cognoscere & quoniam impossibile est aliter se habetur, & similiter aliquis habēs habitum intellectus principiorum scit se habitum illum habere: sed charitatis perfectio non consistit in certitudine cognitionis, sed in vehementia affectionis, & ideo non est simile. Ad sextum dicendum, quod in his quæ Metaphoricè dicuntur, non est accipere similitudinem quātum ad omnia. vnde nec gratia luci comparatur quantum ad hoc quod ita se spirituali visui ingerat manifestè sicut lux corporea visui corporali: sed quātū ad hoc quod gratia est principium spiritualis vitæ, sicut lux cœlestium corporum est quoddam initium corporalis vitæ in his inferioribus, vt Dionysius dicit & etiam quantum ad aliquas alias similitudines. Ad septimum dicendum, quod quamuis habere charitatem sit necessarium ad salutem, non tamen scire habere charitatem. immo magis expedit nescire cōmuniter, quia per hoc magis sollicitudo & habitualitas conseruatur, quod autem dicitur & vnctio docet de omnibus necessariis ad salutē intelligitur de omnibus, quorum cognitio necessaria est ad salutem. Ad octauum dicendum, quod habere charitatem potest intelligi dupliciter. vno modo in vi orationis. Alio modo in vi nominis. In vi quidem orationis, sicut cum dicitur verum est ali-

Universidad de Deusto
Biblioteca

quem charitatem habere. In vi autē nominis cum de hoc dicto, charitatē habere, vel per hoc dictū significari aliquid dicimus. cum aūt ad effectum non pertineat cōponere vel diuidere, sed solūmodo in ipsas res ferri cuius conditiones sunt bonū & malum, cū enim dicitur ego diligo vel volo me habere charitatē, hoc quod dicitur me habere charitatem sumitur in vi cuiusdam nominis, ac si diceretur. volo hoc quod est me habere charitatem, & hoc nihil prohibet esse cognitum. Scio enim quid est me habere charitatem etiam si eam non habeo. vnde & non habens charitatē appetit se charitatem habere, non tamen sequitur, quod aliquis sciat se habere charitatem secundum quod hoc in vi
9 orationis sumitur id est quod habeat charitatem. Ad no num dicendum, quod virtus dicitur esse certior omni arte certitudine inclinationis ad vnum non autem certitudine cognitionis. virtus enim, vt dicit, Tullius inclinat ad vnū per modum cuiusdam naturæ, natura autem certius & directius pertingit ad vnū finem, quam ars, & per hunc modum dicitur quod virtus est certior arte, non vt certius aliquis in se percipiat virtutem, quam artem.

Num mens in statu vitæ possit videre Deum per essentiam.

ARTICVLVS XI.

Primum. VNdecimo quæritur vtrum mens in statu vitæ possit videre Deum per essentiam. Et videtur quod sic, quia nu
meri. 11. dicitur de Moyse ore ad os loquor ei, palam & nō per enygmata vidi Deum: sed hoc est videre Deum per essentiam. ergo, &c. Præterea, super illud Exod. 33. non vi-
2 debit me homo, & viuet, dicit Glo. Greg. quod quibusdam in hac carne viuentibus sed inestimabili virtute crescentibus cōtemplationis acumine potest æterni Dei claritas videri, claritas autem Dei est eius essentia, vt in eadem Glosa
3 dicitur. ergo, &c. Præterea, Christus habebat intellectum eiusdem naturæ, sicut nos habemus: sed status vitæ non impediebat intellectum, quin Deum per essentiam videre
4 posset. ergo nec nos. Præterea, Deus in statu vitæ intellectuali visione cognoscitur. vnde Romanor. 1. inuisibilia Dei, &c. sed intellectualis visio est per quam res in seipsis videntur, vt Augustinus dicit duodecimo super Genesis
5 ad literam. ergo, &c. Præterea, Philosophus dicit in tertio de Anima, quod anima nostra quodammodo est omnia, quia sensus est quodammodo omnia insensibilia & intellectus omnia intelligibilia, sed maxime intelligibile est diuina essentia: igitur intellectus noster secundum statum vitæ secundum quem Philosophus loquitur, Deum per essentiam videre potest, sicut & sensus noster potest omnia
6 sensibilia sentire. Præterea, sicut in Deo est immensa bonitas, ita & immensa veritas: sed diuina bonitas quamuis sit immensa potest à nobis immediatè diligi in statu vitæ.
7 ergo veritas essentiæ eius potest immediatè in statu vitæ videri. Præterea, intellectus noster ad hoc factus est, vt Deum videat, si ergo in statu vitæ videri non potest, hoc non est nisi propter aliquod velamen. Quod quidem est duplex, culpæ & creaturæ. Culpæ quidem velamen in statu innocentiæ non erat, & nunc etiam à sanctis remouetur primæ Corinth. 13. nos autem reuelata facie & cætera. Creaturæ vero velamen, vt videtur diuinæ essentiæ visionem impedire non potest: quia Deus est interior menti nostræ, quam aliqua creatura. ergo in statu vitæ Deum per
8 essentiam videt mens nostra. Præterea, omne quod est in altero, est in eo per modum recipientis: sed Deus est in mente nostra per essentiam, cum igitur modus mentis nostrę sit intelligibilitas ipsa, videtur quod essentia diuina
9 sit in mente vt intelligibilis. ergo &c. Præterea, Cassiodorus dicit claritatem illam inaccessibilem sanitas mentis humanæ intelligit: sed mens nostra sanatur per gratiam. ergo ab habente gratiam in statu vitæ videri potest
10 essentia diuina quæ est inaccessibilis claritas. Præterea, sicut ens quod de omnibus prædicatur est primū in communitate, ita ens à quo omnia causantur est primum in causalitate scilicet Deus, sed ens quod est primum in communitate, est prima conceptio nostri intellectus in statu vitæ. ergo & ens quod est primum in causalitate statim per essentiam suam in statu vitæ cognoscere possumus.
11 Præterea, ad visionem requiritur videns, & visum, & intentio: sed hæc tria in mente nostra inueniuntur respectu essentiæ diuinæ, ipsa enim mens nostra naturaliter est essentiæ diuinæ visiua, vtpotè ad hoc facta, essentia etiam diuina adest principaliter mēti nostræ, intētio etiam non deficit, quia quandocunque mens nostra ad creaturam cōuertitur, conuertitur etiam ad Deum cum creatura sit Dei similitudo. ergo &c. Præterea, Augustin. dicit 12. confes. 12
ambo videmus esse quod dicis, & ambo videmus verum esse quod dico, vbi quæso videmus, nec ego vtique in te, nec tu in me, sed ambo in ipsa quæ supra mentes nostras est, incommutabili veritate, sed incommutabilis veritas est diuina essentia, in qua nō potest aliquid videri nisi ipsa videatur. ergo in statu vitæ essentiam diuinam videmus.

Præterea, veritas inquantum huiusmodi est cognoscibi 13
lis. ergo summa veritas summæ cognoscibilis, hæc autem est essentia diuina. ergo &c. Præterea, Gen. 32. vidi domi- 14
num facie ad faciem. facies Dei forma est, in qua filius nō rapinam arbitratus est esse se æqualem Deo, sicut ex quadam glo. habetur, sed si forma est diuina essentia, ergo Iacob. in statu vitæ Deum per essentiam vidit.

SED CONTRA prima Timoth. vltimo, lucē ha- *Contra.* 1
bitat inaccessibilem, quam nemo hominum vidit nec videre potest. Præterea, Exod. 33. nō videbit modo homo 2
& viuet glo. Grego. in hac carne viuentibus videri potuit Deus per circunscriptas imagines & videri non potuit per circūscriptum lumen æternitatis, hoc autem lumen est diuina essentia. ergo &c. Præterea, intellectus noster intel- 3
ligit, cū continuo & tempore, vt Philosophus dicit in tertio de Anima, sed essentia excedit continuū omne & tempus. ergo &c. Præterea, plus distat essentia diuina à dono 4
eius quam actus primus ab actu secundo, sed quandoq; ex hoc, quod aliquis videt Deum per donum intellectus aut sapientiæ in contemplatione anima separatur à corpore quantum ad operationes sensus, quæ sunt actus secundi. ergo si videat Deum per essentiam, oportet quod separetur à corpore etiam prout est actus corporis primus, sed hoc nō est quandiu homo in statu vitæ existit. ergo per essentiam nullus in statu vitæ Deum videre potest.

CONCLVSIO.

Non potest mens humana in statu vitę videre Deum per essentiam, nisi lumine gloriæ illustretur.

RESP. RESPONDEO dicendum, quod aliqua actio potest alicuius conuenire dupliciter. vno modo sic quod illius actionis principium sit in operante, sicut in omnibus naturalibus operantibus videmus. Alio modo sic quod principium operationis illius, vel motus sit à principio extrinseco, sicut est in motibus violentis. & sicut est in operibus miraculosis, quæ non fiunt nisi virtute diuina, vt illuminatio cæci, suscitatio mortui & huiusmodi. menti igitur nostrę in statu vitæ non potest conuenire visio Dei per essentiam secūdum primum modum. Mens enim nostra naturali cognitione phātasmata respicit quasi obiecta, à quibus species intelligibiles accipit, vt dicitur in tertio de Anima: vnde omne, quod intelligit secundum statum vitæ, intelligit per species à phantasmatibus abstractas. Nulla autē species huiusmodi sufficiens est ad repræsentandam diuinam essentiam, vel etiam cuiuscunque alterius essentiæ separatæ, cum quidditates rerum sensibilium, quarum similitudines sunt intelligibiles species à phantasmatibus abstractæ, sint alterius orationis ab essentiis substantiarū immaterialium creatarum, & multo magis ab essentia diuina. Vnde mens nostra naturali cognitione, quam in statu vitæ experimur, nec Deum nec Angelos per essentiam videre potest. Angeli tamen per essentiā videri possunt per quasdam species intelligibiles ab eorum essentia differentes, non autem essentia diuina, quæ omne genus excedit, & est extra omne genus, vt sic nulla species creata possit inueniri sufficiens ad eam repręsentandam. vnde oportet, quod si Deus per essentiam videri debeat, quod per nullam creatam speciem videatur, sed ipsa eius essentia fiat intelligibilis forma intellectus enim videntis. Quod fieri non potest nisi ad hoc intellectus creatus per lumen glorię dispōnatur. Et sic in videndo Deum per essentiam, per dispositionem infusi luminis pertingit mens ad terminum vitæ, qui est gloria, & sic non est in vita. sicut autem diuinæ omnipotentiæ subiecta sunt corpora, ita & mentes. vnde sicut potest aliqua corpora perducere ad effectus, quorum dispositio in prædictis corporibus non inuenitur, sicut Petrū fecit super aquas ambulare sine hoc quod ei dotē agilitatis

litatis tribueret, ita potest mentem ad hoc perducere, vt diuinæ essentiæ vniatur in statu vitę modo illo, quo vnitur sibi in prima, sine hoc quod à lumine gloriæ perfundatur. Cum autem hoc contingit oportet, quod mens ab illo modo cognitionis desistat, quo à phantasmatibus abstrahit. sicut etiam corpus corruptibile, cum ei miraculosè datur agilitatis actus non est simul in actu grauitatis. Et ideo illi, quibus hoc modo Deum per essentiā videre datur, omnino ab actibus sensuum abstrahuntur, vt tota anima colligatur ad diuinam essentiam intuendam, vnde & capi dicuntur quasi vi superioris naturæ abstracti ab eo, quod eis secundum naturam competebat. Sic ergo secundum communem cursum nullus in statu vitæ Deum per essentiam videt. & si aliquibus hoc miraculosè concedatur, vt Deum per essentiam videant, nondum anima à carne mortali totaliter separata, non tamen sunt totaliter in statu vitę ex quo actibus sensuum carent quibus in statu mortalis vitæ vtimur.

Ad primū. AD PRIMVM ergo dicendū. q. secundum Augu. 12. super Gene ad literā & ad Paulinā de videndo Deū. ex verbis illis Moysē, ostēditur Deum per essentiam vidisse in quodam raptu, sicut & de Paulo dicitur. 2. Cor. 12. vt in
2 hoc Iudæorū legi fer & doctor gentium æquaretur. Ad secundum dicē dum, quod Grego. loquitur de his qui acumine contemplationis ad hoc crescunt, vt diuinam essentiam in raptu videant: vnde subiungit, qui sapientiam, quę
3 Deus est, videt, huic vitæ funditus moritur. Ad tertium dicendū, quod in Christo hoc fuit singulare vt esset simul viator & comprehensor, quod ei competebat ex hoc quod erat Deus & homo: vnde in eius potestate erāt omnia quę ad humanam naturam spectabant, vt vnaquæque vis animæ & corporis afficeretur secundum quod ipsæ dispōnebat, vnde nec dolor corporis contēplationem mentis impediebat: nec fruitio mentis dolorem corporis minuebat. Et sic intellectus eius luce gloriæ illustratus Deū per essentiam videbat, vt inde ad inferiores partes gloria non deriuaretur, & sic simul erat viator & comprehēsor, quod de aliis dici nō potest, quibus ex superioribus viribus redūdat de necessitate aliquid in inferiores, & à passionibus vehementibus inferiorum virium superiores trahuntur.
4 Ad quartum dicēdum, quod intellectuali visione in statu vitę Deus cognoscitur, non vt sciatur de eo quid est: sed quid non est. Et quantum ad hoc eius essentiam cognoscimus: eam super omnia collocatam intelligentes, quamuis talis cognitio per aliquas similitudines fiat. verbum autem Augustini referendum est ad id quod cognoscitur, non ad id quo cognoscitur, vt ex superioribus quæstionibus
5 patet. Ad quintum dicendum, quod intellectus noster etiam in statu vitæ diuinam essentiā aliquo modo cognoscere potest, nō vt sciat de ea quid est, sed solum quid non
6 est. Ad sextum dicendum, quod nos possumus diligere Deum immediatè nullo alio prædilecto, quamuis quandoque ex aliquorum visibiliū amore in inuisibilia rapiamur: non autem possumus in vitæ statu Deum immediatè cognoscere nullo alio præcognito, cuius ratio est, quia cum affectus ad intellectū sequatur, vbi terminatur operatio intellectus ibi incipit operatio affectus. Intellectus autem ex affectibus in causas procedens tandem peruenit in ipsius Dei cognitionem aliqualem, cognoscendo
de eo, quid non est, & sic affectus fertur in id quod ei per intellectum offertur, sine hoc quod necesse habeat redi-
7 re per omnia media per quæ intellectus transiuit. Ad septimum dicendum, quod quamuis intellectus noster sit factus ad hoc quod videat Deum: non tamen vt naturali sua virtute Deum videre possit, sed per lumen gloriæ sibi infusum. Et ideo omni velamine remoto nondum oportet, quod intellectus Deum per essentiam videat si lumine
8 gloriæ non illustretur, ipsa enim carentia gloriæ, erit diuinæ visionis impedimentum. Ad octauum dicendum, quod mēs nostra cum intelligibilitate quam habet vt proprium quoddam & cū aliis communiter habet esse, vnde quamuis in ea sit Deus, non oportet, quod semper sit in ea, vt forma intelligibilis, sed vt dans esse sicut est in aliis creaturis. Quamuis autem creaturis omnibus communiter det esse, tamen cuilibet creaturæ dat proprium modum essendi: & sic etiam quantum ad hoc quod est in omnibus per essentiam præsent ā & potentiam, inuenitur esse diuersimodè in diuersis & in vnoquoque secundum
9 proprium modum eius. Ad nonum dicendum, quod duplex est sanitas mentis, vna qua sanatur à culpa per gratiam fidei, & hæc sanitas facit videre illam inaccessibilem claritatem in speculo & in enigmate. Alia est ab omni culpa & pœna, & miseria quæ est per gloriam, & hæc sanitas facit videre Deum facie ad faciem. Quæ duæ visiones distinguuntur. 1. Cor. 13. vbi dicitur. videmus nunc per specu
lum &c. Ad decimum dicendum, quod ens quod est pri- 10
mum per communitatem, cum sit idem per essentiam rei cuilibet, nullius proportionē excedit, & ideo in cognitione cuiuslibet rei ipsum cognoscitur, sed ens quod est primum causalitate excedit improportionaliter omnes alias res. vnde per nullius alterius cognitionem sufficienter cognosci potest, & ideo in statu vitæ, in quo per species à rebus abstractas intelligimus, cognoscimus ens commune sufficienter, non autem ens increatum. Ad vndecimū di- 11
cendum, quod quamuis diuina essentia sit præsens intellectui nostro, non est tamen ei coniuncta, vt forma intelligibilis, quam intelligere possit quandiu lumine gloriæ non perficitur. Ipsa enim mens non habet facultatem videndi Deum per essentiam antequam prædicto lumine illustretur. Et sic deficit & videndi facultas & visibilis præsentia. Intentio etiā non semper adest. quamuis enim in creatura inueniatur aliqua creatoris similitudo, non tamen quādocunque ad creaturam conuertimur ad eū, vt est similitudo creatoris, vnde nō oportet quod semper intētio nostra feratur ad Deum. Ad duodecimū dicendum, quod sicut di- 12
cit glosa super illud Psal. Diminutæ sunt veritates &c. ab vna increata veritate multæ creatæ veritates in mentibus humanis imprimuntur, sicut ab vna facie multæ, facies resultant in speculis diuersis, vel vno fracto. Secundum ergo hoc nos in veritate increata aliquid videre dicimur: secūdum quod per eius similitudinem in mēte nostra resultātem de aliquo iudicamus, vt cum per principia per se nota iudicamus de cōclusionibus. vnde non oportet quod ipsa increata veritas à nobis per essentiam videatur. Ad deci 13
mumtertium dicendum. quod summa veritas quantum est in se est summę cognoscibilis, sed ex parte nostra cōtingit quod est minus cognoscibilis nobis: sicut patet per Philosophum 2. Meta. Ad decimumquartū dicendū, quod au- 14
ctoritas illa dupliciter exponitur in glosa. vno modo vt intelligatur de visione imaginaria. vnde dicit inter f. Vidi dominū facie ad faciem, non quod Deus videri possit: sed formam vidit in qua Deus ei locutus est. Alio modo exponitur in glosa Greg. de visione intellectuali qua sancti diuinam veritatem in contēplatione intuentur, non quidem sciendo de ea quid est, sed magis quid non est. vnde dicit ibidem Greg. veritatem sentiendo vidit, quia quāta est ipsa veritas non videt cui tanto se longe estimat, quanto appropinquat, quia nisi illam vtcunque conspiceret, non eam conspicere se non posse sentiret. Et post pauca subiungit hæc ipsa per contemplationem facta, non solida & permanens visio, sed quasi quædam visionis imitatio, facies Dei dicitur. Quia enim per faciem quemlibet agnoscimus, cognitionem Dei faciem vocamus.

Num Deum esse sit per se notum menti humanæ sicut prima principia demonstrationis, quæ non possunt cogitari non esse.

ARTIC. XII.

Primum. DVodecimo quæritur. vtrum Deum esse sciri per se notum menti humanæ, sicut prima principia demōstrationis quæ non possunt cogitari non esse. Et videtur quod sic. Illa enim sunt nobis per se nota, quorum cognitio naturaliter est nobis indita: sed cognitio existendi Deum omnibus naturaliter est inserta, vt dicit Dama. ergo &c.
Præterea, Deus est quo maius cogitari non potest, vt 2
Anſel. dicit. sed illud quod potest cogitari non esse, est minus illo, quod nō potest cogitari non esse. ergo Deus non potest cogitari non esse. Præterea, Deus est ipsa veritas 3
sed nullus potest cogitare veritatem nō esse, quia si potest non esse. sequitur eam esse: si enim veritas nō est, verū est, veritatem nō esse. ergo nullus potest cogitare Deum non esse. Præterea, Deus est ipsum esse suum, sed non potest 4
cogitari quin idem de se prædicetur, vt quod homo nō sit homo. ergo nō potest cogitari Deū non esse. Præterea, 5
omnia desiderant summum bonum, vt Boëtius dicit. summum autem bonum solus Deus est. ergo omnia desiderāt Deum, sed non potest desiderari quod nō cognoscitur. ergo communis conceptio est Deum esse, & sic idem quod

prius.

Universidad de Deusto
Biblioteca

6 prius. Præterea, veritas prima præcellit omnẽ veritatem creatum, sed aliqua veritas creata est adeo euidens, quod non potest cogitari non esse sicut veritas propositionis huius, quod affirmatio & negatio non sunt simul vera. ergo multo minus potest cogitari veritatem increatam nõ esse,
7 quæ Deus est. Præterea, verius esse habet Deus, quã anima humana, sed anima non potest cogitare se nõ esse. ergo
8 multo minus potest cogitare Deum non esse. Præterea, omne quod est prius fuit verum esse futurum, sed veritas est. ergo prius fuit verum eam futuram, non autẽ nisi veritate. ergo non potest cogitari quin veritas semper fuerit, sed Deus est veritas. ergo, &c. Sed dicendum, quod in processu est fallacia, secundum quid & simpliciter, quia veritatem futuram esse antequam esset nõ dicit aliquam veritatem simpliciter. sed tantũ secundum quid. & sic non potest
9 concludi simpliciter veritatem esse. Sed contra. omne verum secundum quid reducitur ad aliquod verum simpliciter, sicut omne imperfectum ad aliquod perfectũ, si igitur veritatem futuram esse, est futurum secundum quid: oportebit aliquid esse verum simpliciter, & sic simpliciter erat
10 verum dicere veritatem esse. Præterea, nomen Dei proprium est, qui est, vt patet Exod. 3. sed non potest cogitari ens non esse. ergo nec potest cogitari Deum non esse.

Contra. 1. SED CONTRA est quod dicitur in Psal. dixit insipiens in corde suo. Sed dicendum, quod Deum esse in habitu mentis est per se notum, sed actu potest cogitari non
2 esse. Sed contra. de his quæ naturali habitu cognoscuntur non potest contrarium æstimari secundum interiorem rationem, sicut sunt prima principia demonstrationis: si ergo contrarium huius quod est Deum esse potest æstimari
3 in actu, Deum esse, non esset per se notum. Item illa quæ sunt nota per se cognoscũtur, sine aliqua deductione à cautis in causas: statim enim cognitis terminis cognoscuntur, vt dicitur 1. Posterior. sed Deum esse non cognoscimus nisi inspiciẽdo effectũ eius. Rom. 1. inuisibilia Dei, &c. ergo
4 Deum esse non potest esse per se notum. Præterea, non potest sciri de aliquo ipsum esse, nisi quid ipsum sit cognoscatur, sed de Deo in præsenti statu non possumus cognoscere quid est: ergo eius esse non est nobis notum. ergo nec
5 Deum esse est per se notum. Præterea, Deum esse est articulus fidei, sed articulus est quod fides suggerit, & ratio cõtradicit, sed cui ratio contradicit non est per se notum. ergo, &c.
6 Præterea, nihil est homini certius sua fide, vt dicit August. sed de his quæ sunt fidei dubitatio potest oriri & dẽ quibuslibet aliis, & sic potest cogitari Deum non esse.
7 Præterea, cognitio Dei ad sapientiam pertinet, sed non omnes habent sapientiam. ergo non omnibus notum est
8 Deum esse. Præterea, August. dicit in lib. de Trinitate, quod summum bonum purgatissimis mentibus cernitur, sed non omnes habent purgatissimas mentes ergo, &c.
9 Præterea, inter quecunque distinguit ratio, vnum potest sine altero cogitari, sicut Deum esse possumus cogitare, sine eo quod cogitemus eum esse bonum, vt dicit Boëtius de Hebdo. sed in Deo differunt ratione esse, & essentia. ergo
10 idem quod prius. Præterea, idẽ est Deo esse Deum quod esse iustum, sed multi opinantur Deum non esse iustum, qui dicunt Deo placere mala. ergo &c.

CONCLVSIO.

Deum esse non est per se notum nobis, sed secundum se, erit autem notissimum nobis in prima, vbi Deum per essentiam videbimus.

RESP. RESPONDEO dicendum, q̃ circa hanc quæstionem inuenitur triplex opinio. Quidam enim dixerunt, vt rabi Moyses narrat, quod Deum esse nõ est per se notum, nec etiam per demonstrationem scitum, sed est tãtùm à fide susceptum. Et ad hoc dicendum induxit eos debilitas rationũ quas multi inducũt ad probandum Deum esse. Alij dixerũt, vt Auic. quod Deum esse, non est per se notum, sed per demõstrationem scitum. Alij vero, vt Ansel. opinantur quod Deum esse sit per se notum in tãtum, vt nullus possit cogitare interius Deũ non esse, quamuis hoc possit exterius proferre, & verba quibus profert cogitare interius. Prima opinio manifeste falsa apparet. Inuenitur enim hoc quod est Deũ esse rationibus irrefragabilibus etiam à Philosophis probatũ: quamuis etiam à nonnullis ad hoc ostendendum rationes friuolæ inducantur. Duarum vero opinionum sequentium vtraque secundum aliquid vera est. Est enim dupliciter aliquid per se notum scilicet secundum se, & quo ad nos: Deum igitur esse secũdum se est per se notum, non autẽ quo ad nos: & ideo nobis necessarium est, ad hoc cognoscendum demonstrationes habere ex effectibus sumptas. Et hoc quidem sic apparet. Ad hoc enim quod aliquid sit per se notũ nihil aliud requiritur nisi vt prædicatum sit de ratione subiecti: tũc enim subiectũ cogitari non potest sine hoc quod prædicatũ sibi inesse appareat. Ad hoc autem quod sit per se notum nobis, oportet quod nobis sit cognita ratio subiecti, in qua concluditur prædicatũ. Et inde est, quod quædam per se nota sunt omnibus, quãdo scilicet propositiones habent talia subiecta, quorum ratio omnibus nota est. vt omne totum maius est sua parte. Quilibet enim scit quid est totũ, & quid est pars. Quædam vero sunt per se nota sapientibus, tantum qui rationes terminorum cognoscunt vulgo eas ignorante. Et secundũ hoc Boëtius in libro de Hebdo. dicit quod duplex est modus communium cõceptionum. Vna est cõmunis omnibus, vt si ab æqualibus æqualia demas æqualia manent quæ res aut, inter se. Alia est, quæ est doctorum tantũ, vt incorporalia in loco nõ esse: quæ non vulgus, sed docti comprobant, quia scilicet vulgi consideratio imaginationem transcẽdere non potest, vt ad rationem rei incorporalis pertingat. hoc autẽ quod est esse in nullius creaturæ ratione perfectè ineluditur. cuiuslibet enim creaturæ esse est aliud ab eius quidditate: vnde non potest dici de aliqua creatura, quod eam esse sit per se notum & secundũ se. Sed in Deo esse suum includitur in eius quidditatis ratione, quia in Deo idem est quid est & esse, vt dicit Boëtius & Diony. & idem est, an est, & quid est, vt di. Auic. & ideo secundum se est per se notum. Sed quia quidditas Dei non est nobis nota, ideo quo ad nos Deum esse non est per se notum, sed indiget demonstratione. Sed in prima vbi essentiam eius videbimus, multo amplius erit nobis per se notum Deum esse, quam nũc sit per se notum, quod affirmatio & negatio non sunt simul vere: quia igitur vtraque pars quantum ad aliquid vera est, ad vtrasque rationes respondendum est.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendum, quod cognitio existendi Deum dicitur omnibus naturaliter inserta, quia omnibus naturaliter insertum est aliquid, vnde potest peruenire ad cognoscendum Deum esse. *2* Ad secundum dicendũ, quod ratio illa procederet, si esset ex parte ipsius quod non esset per se notum. nunc autem quod potest cogitari, non esse, est ex parte nostra qui sumus deficientes ad cognoscendum ea quæ sunt in se notissima, vnde hoc quod Deus potest cogitari, non esse non impedit, quando etiam sit quo maius etiam cogitari non possit. *3* Ad tertiũ dicendum, quod veritas supra ens fundatur, vnde sicut ens esse in communi est per se notum, ita etiam veritatẽ esse, non autem est per se notum nobis esse aliquod primum ens quod sit causa omnis entis quousq; hoc vel fides accipiat vel demonstratio probet, vnde necest per se notũ veritatem omnium à veritate prima esse, vnde non sequitur, quod Deum esse sit per se notum. *4* Ad quartum dicendum, quod ratio illa procederet si hoc nobis esset per se notum quod deitas sit esse Dei, quod quidem nũc nobis non est notum per se, cum Deum per essentiam non videamus, sed indigemus ad hoc tenendum vel demonstratione vel fide. *5* Ad quintum dicendum, quod summum bonum desideratur dupliciter. Vno modo in sui essentia, & sic non omnia desiderant summum bonũ. Alio modo in sui similitudine, & sic omnia desiderãt summum bonum, quia nihil est desiderabile nisi inquantum in eo similitudo summi boni inuenitur, vnde ex hoc non potest haberi, quod Deũ esse qui est summum bonum per essentiã sit, per se notum. *6* Ad sextum dicendum, quod quamuis veritas increata excedat omnem veritatem creatam: nihil tamen prohibet veritatem creatam, esse nobis magis notam, quam increatam. Ea enim quæ sunt minus nota in se nota sunt magis quo ad nos secũdum Philosophum. *7* Ad septimũ dicendũ, quod cogitari aliquid non esse potest intelligi dupliciter. Vno modo vt hæc duo simul in apprehẽsione cadant, & sic nihil prohibet quod quis cogitet se non esse, sicut cogitat se aliquando non fuisse. Sic autem non potest totũ simul in appræhensione cadere aliqui esse totum & minus propria parte, quia vnum eorum excludit alterum. Alio modo ita quod huic appræhensioni assensus adhibeatur, & sic nullus potest cogitare se non esse cum assensu. In hoc enim quod cogitat aliquid percipit se esse.

8 se esse. Ad octauum dicendum, quod illud quod nũc est verum fuisse prius esse futurum, nõ oportet nisi supposito quod aliquid tũc fuerit, quando dicitur hoc fuisse futurũ. Sed si ponamus per impossibile aliquando nihil fuisse, tũc tali positione facta nihil est verum nisi materialiter tantũ: materia enim veritatis non solum est esse, sed etiam non esse, quia de ente & non ente contingit verum dicere. Et sic non sequitur quod veritas tunc fuerit, nisi materialiter & secundum quid. Ad nonum dicendum, quod id
9 quod est verum secundum quid reducatur ad verum vel veritatem simpliciter necessarium est supposito veritatem
10 esse, non autem aliter. Ad decimum dicendum, quod quamuis nomen Dei sit, qui est, non tamen hoc est per se notum nobis, vnde ratio non sequitur.

Ad primũ. AD PRIMVM in contrarium dicẽdum, quod Ansel. in prosol. ita exponit quod insipiẽs intelligatur dixisse in corde non est Deus inquantum hæc verba cogitauit,
2 nõ quod hoc interiori ratione cogitare potuerit. Ad secũdum dicendũ, quod eodẽ modo quo ad habitũ & actum
3 est per se notum & non per se notum. Ad tertium dicendũ, quod hoc est ex defectu cognitionis nostræ, quod Deũ cognoscere non possumus, nisi ex effectibus, vnde per hoc
4 non excluditur quin secũdũ se sit per se notum. Ad quartum dicendũ, quod ad hoc quod cognoscatur aliquid esse, non oportet quod sciatur de eo quid sit per diffinitionem,
5 sed quid significetur per nomen. Ad quintum dicẽdum, quod Deum esse non est articulus fidei, sed præcedens ar. fidei, nisi cum hoc quod est Deum esse aliquid aliud cointelligatur, vtpote quod habet vnitatẽ essentiæ cum Trini-
6 tate personarũ & alia huiusmodi. Ad sextum dicẽdum, quod illa quæ sunt fidei certissimæ cognoscuntur secundũ quod certitudo importat firmitatẽ adhęsionis. Nulli enim credens firmius adhæret quam his quæ per fidem tenet, non autem cognoscuntur certissimè, secundum quod certitudo quietationem intellectus in re cognita importat. quod enim credens assentiat his quæ credit, non prouenit ex hoc quod intellectus eius sit terminatus ad credibilia virtute aliquorum principiorum, sed ex volũtate quæ inclinat intellectum ad hoc quod illis creditis assentiat. Et inde est quod in his quę sunt fidei potest motus dubitatio-
7 nis insurgere in credente. Ad septimum dicẽdum, quod sapientia non consistit in hoc solum quod cognoscitur Deum esse, sed in hoc quod accedimus ad cognoscendum dẽ eo quid est, quod quidem in statu vitæ cognoscere non possumus, nisi inquantum de eo cognoscimus, quid non est. Qui enim scit aliquid prout est ab omnibus aliis distinctum appropinquat cognitioni qua cognoscitur quid est, & de hac etiam cognitione intelligitur auctoritas Augu-
8 communiter inducta. Vnde patet responsio ad octauum.
9 Ad nonum dicendum, quod ea quæ sunt à ratione distincta non semper possunt cogitari abinuicẽ separata esse, separatim cogitari possunt. Quamuis enim Deus cogitari possit sine hoc quod eius bonitas cogitetur, non tamen potest cogitari, quod sit Deus & non sit bonus, vnde licet in Deo distinguantur quod est & esse ratione, non tamen sequitur quod possit cogitari non esse. Ad decimũ
10 dicendum, quod Deus non solum cognoscitur in effectu iustitiæ, sed etiam in aliis suis effectibus. vnde dato quod ab aliquo non cognoscatur vt iustus, non sequitur quod nullo modo cognoscatur. Nec potest esse quod nullus eius effectus cognoscatur, cum eius effectus sit ens commune, quod incognitum esse non potest.

Num per naturalem rationem possit cognosci Trinitas personarum.

ARTIC. XIII.

Primum. DEcimotertio quæritur, vtrum per naturalem rationem possit cognosci Trinitas personarum. Et videtur quod sic. per id, quod dicitur. Roma. 1. inuisibilia Dei &c. glosa inuisibilia refertur ad personam patris: sempiterna virtus, ad personam filij: diuinitas ad personam Spiri-
2 tus sancti ergo &c. Præterea, naturali cognitione cognoscitur quod in Deo est potentia perfectissima & totius potentię origo. ergo oportet ei primam potentiam attribuere, prima autem potentia est generatiua. ergo secundum naturalem rationem possumus scire quod in Deo est potentia generatiua, sed ipsa posita in diuinis de necessitate, sequitur distinctio personarum. ergo naturali cognitione possumus cognoscere distinctionem personarum, quod autẽ potentia generatiua sit potentia prima sic probatur, secũdum ordinem operationum est ordo potentiarum, sed inter omnes operationes prima est intelligere, quia agens per intellectum probatur esse primum, & in eo intelligere secundum modum intelligendi prius est quam velle & agere. ergo intellectiua potentia est prima potentiarum, sed potentia intellectiua est potentia generatiua, quia omnis intellectus gignit sui notitiam in seipso. ergo &c. Item omne æquiuocũ reducitur ad vniuo- 3
cum, sicut multitudo ad vnitatem, sed processio creaturæ à Deo est processio æquiuoca cũ creaturæ non conueniant cum Deo in nomine & ratione. ergo oportet ponere per naturalem rationem præexistere in Deo processionẽ vniuocam, secundum quam Deus à Deo procedat, qua posita sequitur processio personarũ in diuinis. Item dicit quæ- 4
dam glo. super Apoc. quod nulla secta fuit, quæ circa personam patris errauerit, sed maximus esset error circa personam patris, si poneretur filium nõ habere. ergo & secta Philosophorum qui naturali cognitione Deum cognouerunt posuerunt patrem & filium in diuinis. Præterea, si- 5
cut dicit Boë. in Arithmetica sua, omnem inæqualitatem præcedit æqualitas, sed inter creatorẽ & creaturam est inæqualitas. ergo ante hanc inæqualitatem oportet in Deo æqualitatẽ ponere, sed non potest ibi esse æqualitas, nisi sit ibi distinctio, quia nihil sibi est æquale sicut nec simile, si- 6
cut dicit Hylarius. ergo &c. Item naturalis ratio ad hoc peruenit quod in Deo est summa iocunditas, sed nullius boni est summa iocũditas sine consortio, vt Boëtius dicit. 7
ergo &c. Præterea. naturalis ratio in creatorẽ peruenit ex similitudine creaturæ, sed in creatura inuenitur similitudo creatoris non solum quantũ ad essentialia attributa, 8
sed etiam quantũ ad propria personarum, ergo &c. Præterea, Philosophi non habuerũt cognitionem de Deo nisi per naturalem rationem, sed aliqui Philosophi peruenerunt ad cognitionẽ Trinitatis: vnde in primo Cœli & tũdi dicitur per hũc numerum, scilicet ternarium adhibuimus nosmetipsos magnificare creatorem &c. Item Au- 9
gustinus narrat decimo de Ciuitate Dei. quod Porphyrius Philosophus posuit Deum patrẽ & filium ab eo genitum & in ib. Confes. dicit quod in libris Platonis quibusdam inuenit hoc quod scriptum est in principio euangelij Ioan. In principio erat verbum, vsq; verbum caro factũ est exclusiuè, in quibus verbis manifestè ostenditur distinctio 10
personarum. Præterea, naturali etiam ratione Philosophi concesserunt, quod Deus potest aliquid dicere, sed ad aliquid dicere in diuinis sequitur verbi emissio, & personarum distinctio. ergo Trinitas personarum naturali ratione cognosci potest.

Contra. 1. SED CONTRA est quod dicitur Hebr. 11. Fides est sperandarum substãtia &c. ea vero, quæ naturali ratione cognoscuntur, sunt apparentia, sed Trinitas ad arti- 2
culos fidei pertinet. ergo &c. Item Greg. Fides non habet meritum &c. Sed in fide Trinitatis præcipuè meritum consistit. ergo &c.

CONCLVSIO.

Non potest quispiam naturali ratione ad diuinarum personarum notitiam eleuari.

RESP. RESPONDEO dicendum, q̃ Trinitas personarũ dupliciter cognoscitur. Vno modo quantum ad propria, quibus distingũtur personę, & his cognitis verè Trinitas personarũ cognoscitur in diuinis. Alio modo per essentialia, quæ personis appropriantur, sicut potẽtia patri &c. Sed per talia Trinitas perfectè cognosci non potest, quia etiam Trinitate remota per intellectum ista remanent in diuinis, sed Trinitate suppositа huiusmodi attributa propter aliquem similitudinem ad propria personarũ appropriãtur personis. hic autem personis appropriata naturali cognitione cognosci possunt, propria vero personarũ nequaquã. Cuius ratio est, quia ab agẽte non potest aliqua actio progredi, ad quã se eius instrumẽta extendere nõ possunt, sicut ars fabrilis nõ potest ædificare, quia ad hũc effectum non se extendũt fabrilia instrumẽta. prima autẽ principia demonstrationis, vt Commenta. dicit tertio de Anima. sunt in nobis quasi instrumẽta intellectus agentis, cuius lumine in nobis viget ratio naturalis. Vnde ad nullius cognitionem ratio nostra naturalis potest pertingere, ad quæ se prima principia non extendunt: primorum autem principiorum cognitio à sensibus ortũ habet, vt patet per

Philo

Universidad de Deusto
Biblioteca

Philosophum 1. Posse. Ex sensibilibus autem non potest peruenire ad propria personarum, sicut ex effectibus deuenitur ad causas, quia omne illud, quod in diuinis causalitatem habet, ad essentiam pertinet, cum Deus per essentiam suam sit causa rerum, propria autem personarum sunt relationes, quibus personæ non ad creaturas, sed adinuicem referuntur: vnde naturali cognitione in propria personarum deuenire non possumus.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendũ, quod expositio illa glosę sumitur secundum appropriata personis, non secundum propria. Ad secundum dicendum, quod potentiam intellectiuam esse primam potentiarum satis naturali ratione considerari potest: non autem hanc potentiam intellectiuam esse potentiam generatiuam. Cum enim in Deo sit idem intelligens & intelligere, & intellectum, ratio naturalis non cogit ponere, quod Deus intelligendo aliquid gignat à se distinctum. Ad tertium dicendum, quod omnis multitudo supponit aliquam vnitatem, & æquiuocatio omnis vniuocationẽ, non tamen omnis æquiuoca generatio præsupponit generationẽ vniuocam, imo econuerso sequẽdo naturalem rationem. causæ enim æquiuocæ sunt per se causæ speciei, vnde in totam speciem causalitatem habet: causæ vero vniuocæ non sunt causa speciei per se, sed in hoc vel illo: vnde causa vniuoca non habet causalitatem respectu totius speciei, alias aliquid esset causa sui ipsius, quod esse non potest, & ideo ratio non sequitur. Ad quartum dicendum, quod glosa illa intelligitur de sectis Hæreticorũ, qui ex Ecclesia prodierunt, vnde in eis non includuntur sectę Gentilium. Ad quintum dicendum, quod non supposita personarum distinctione est ponere æqualitatem in diuinis, secundum quod eius bonitatem suæ sapientiæ æqualem esse dicimus. Vel dicendum quod in æqualitate duo considerantur scilicet æqualitatis causa & æqualitatis supposita. Causa æqualitatis est vnitas, aliarum vero proportionum aliquis numerus. Vnde hoc modo ex parte ista æqualitas inæqualitatem præcedit, sicut vnitas, numerum. Sed suppositæ æqualitatis sunt multa: & hæc non præsupponuntur, ad supposita inæqualitatis, aliàs oporteret ante omnem vnitatem dualitatem præcedere, quia in dualitate primo inuenitur æqualitas, inter vnitatem vero & dualitatem inæqualitas. Ad sextum dicendum, quod verbum Boëtij est intelligendum de illis quæ non habent in se perfectam bonitatem: sed vnum indiget alterius adminiculo: vnde iucunditas non perficitur sine consortio. Sed ipse Deus habet in se plenitudinem iucunditatis: vnde ad eius iucunditatem plenam non oportet ponere consortium. Ad septimum dicendum, quod quamuis in creaturis inueniantur aliqua similia personarum quantum ad propria, non tamen ex illis similibus potest concludi ita esse in diuinis, quia ea quæ in creaturis inueniũtur distincta in creatore sine distinctione inueniuntur. Ad octauum dicendum, quod Aristot. non intellexit ponere trinarium numerum in Deo: sed vult ostẽdere perfectionem trinarij numeri ex hoc quod antiqui in sacrificiis & orationibus numerum trinarium obseruabant. Ad nonum dicendum, quod verba illa Philosophorum intelliguntur quantum ad appropriata personarum, non quantum ad propria. Ad decimum dicendum, quod Philosophi ratione naturali nunquam considerarunt eum dicere, secundum quod dicere habet distinctionem personarum: sed solum secundum quod essentialiter dicitur.

QVAESTIO VNDECIMA.

DE MAGISTRO IN quatuor articulos diuisa.

Primo quæritur. vtrum homo possit docere, & dici magister, vel solus Deus.
2 Vtrum aliquis possit dici magister suiipsius.
3 Vtrum homo ab angelo doceri possit.
4 Vtrum docere sit actus vitæ actiuæ vel contemplatiuæ.

Num homo docere alium possit. & dici Magister, vel Deus solus.

ARTICVLVS I.

Primum. QVÆSTIO est de Magistro. Et primo quæritur, vtrum homo possit docere, & dici magister, vel solus Deus. Et videtur quod solus Deus doceat & magister dici debeat. Matth. 23. Vnus est magister vester (& præcedit) nolite vocari rabbi. super quo glo. ne diuinum honorem hominibus tribuatis, aut quod Dei est vobis vsurpetis. ergo magistrum esse vel docere solius Dei esse videtur. Præterea, 2
si homo docet, non nisi per aliqua signa, quia si etiam rebus ipsis aliqua doceri videantur, vtpote si aliquo quærente quid sit ambulare, aliquis ambulet, tamen hoc non sufficit ad docẽdum, nisi signum aliquod adiungatur, vt Aug. dicit in lib. de Magistro, & probat eo quod in eadem re plura conueniunt, vnde nesciretur quantum ad quid de illa re de magistro fiat, vtrum quantum ab substantiam, vel quantum ad accidens aliquod eius, sed per signum non potest deueniri in cognitionem rerum, quia rerum cognitio potior est, quam signorum, cum signorum cognitio ad rerum cognitionem ordinetur, sicut ad finem, effectus autem non est potior sua causa. ergo nullus potest tradere alicui cognitionem aliquarum rerum, & sic non potest eum docere. Præterea, si aliquarum signa rerum alicui 3
proponantur per hominem, aut ille cui proponuntur cognoscit res illas, quarum sunt signa, aut non: si quidem res illas cognoscit, de eis non docetur. Si vero non cognoscit, ignoratis rebus, nec signorum significationes cognosci possunt. Qui enim nescit hanc rem, quæ est lapis, non potest scire quid hoc nomen lapis significet, ignorata vero significatione signorum non possumus per signa aliquid addiscere, si ergo homo nihil aliud faciat ad doctrinam quã signa proponere, videtur quod homo ab homine doceri non possit. Præterea, docere nihil aliud est quam 4
scientiam in alio aliquo causare, sed scientiæ subiectum est intellectus, signa autem sensibilia quibus solummodo videtur hoc posse doceri, non perueniunt vsque ad partem intellectiuam, sed sistunt in potentia sensitiua. ergo homo ab homine doceri non potest. Præterea, si scientia in vno 5
causatur ab alio, aut scientia inerat addiscenti, aut non inerat, si non inerat & in homine vno ab alio causatur. ergo vnus homo in alio scientiam causat. quod est impossibile. Si autem inerat, aut inerat in actu perfecto, & sic causari non potest, quia quod est non fit, aut inerat secundum generationem seminalem: rationes autem seminales per nullam virtutem creatam in actum deduci possunt, sed à Deo solo naturę inseruntur, vt Aug. dicit super Gene. ad literam. ergo relinquitur quod vnus homo alium nullo modo docere 6
possit. Præterea, scientia quoddam accidens est: accidens autem non transmutat subiectum. ergo cum doctrina nihil aliud esse videatur, nisi transfusio scientiæ de magistro in discipulum, vnus alium docere non potest. Præterea, Ro- 7
ma. 10. super illud, fides ex auditu. dicit glo. licet Deus intus doceat, preco tamen exterius annunciat, scientia autem interius in mente causatur, non autem exterius in sensu. ergo homo à solo Deo docetur, nõ ab alio homine. Præ- 8
terea, Aug. dicit in lib. de Magistro, solus Deus cathedram habet in cœlis, qui veritatem docet interius, alius autẽ homo sic se habet ad cathedram, sicut agricola ad arborem: agricola autem non est factor arboris, sed cultor. ergo nec homo potest dici dator scientiæ, sed ad scientiam dispositor. Præterea, si homo est verus doctor oportet quod ve- 9
ritatem doceat, sed quicunque docet veritatem mentem illuminat, cum veritas sit lumẽ mentis. ergo homo mentem illuminabit, si docet: sed hoc est falsum, cum Deus sit qui illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum. Ioan. 1. ergo nõ potest alius verè docere. Præterea, si vnus 10
homo aliũ docet, oportet quod faciat eũ de potentia sciente actu scientem. ergo oportet quod eius scientia educatur de potentia in actum, quod autem de potentia in actum educitur necesse est quod mutetur. ergo sciẽtia vel sapientia mutabitur, quod est contra Aug. in lib. 83. quæst. qui dicit quod sapientia accedens homini non ipsa mutatur, sed hominem mutat. Præterea, scientia nihil aliud est, quam 11
descriptio rerum in anima, cum sciẽtia esse dicatur assimilatio scientis ad scitum, sed vnus homo non potest in alterius anima describere rerũ similitudines: sic enim interius operatur in ipso, quod solius Dei est. ergo vnus homo aliũ docere nõ potest. Præterea, Boëtius dicit in lib. de Conso. 12
quod

quod per doctrinam solummodo mens hominis excitatur ad sciendum, sed ille qui excitat intellectum ad sciẽdum, non facit eum scire, sicut ille qui excitat aliquẽ ad videndum corporaliter, non facit eum videre. ergo vnus homo non facit alium scire, & ita non propriè potest dici, quod
13 eum doceat. Præterea, ad scientiam requiritur cognitionis certitudo, alias non esset scientia sed opinio vel credulitas, vt Augustinus dicit in libro de Magistro, sed vnus homo non potest in altero certitudinem facere per signa sensibilia, quæ proponit, quod enim est in sensu magis est obliquum, eo quod est in intellectu: certitudo autem semper fit ad aliquod magis rectum. ergo vnus homo alium
14 docere non potest. Præterea, ad scientiam non requiritur nisi lumẽ intelligibile & species: sed neutrũ in vno homine ab alio causari potest, quia oporteret, quod homo aliquid crearet, cum huiusmodi formæ simplices non videantur posse produci, nisi per creationem: ergo homo non potest in alio scientiam causare, & sic nec docere.
15 Præterea, nihil potest formare mentem hominis, nisi solus Deus, vt Augustinus dicit scientia autẽ quædam forma mentis est. ergo solus Deus in anima scientiam causat.
16 Præterea, sicut culpa est in mente ita ignorantia, sed solus Deus purgat mentem à culpa. Isa. 43. Ego sum qui deleo iniquitates tuas propter me. ergo solus Deus purgat
17 mentem ab ignorãtia. Et ita solus Deus docet. Præterea, cum sciẽtia sit certitudinalis cognitio ab illo aliquis scientiam accipit per cuius locutionem certificatur, nõ autem certificatur aliquis ex hoc quod audit hominem loquentem: alias oporteret quod quicquid alicui ab homine diceretur, ei pro certo constaret: certificatur autem solum, secundum quod interius audit veritatem loquentem, quam consulit etiam de his quæ ab homine audit, vt certus fiat. ergo homo non docet, sed veritas quæ interius loquitur
18 quæ est Deus. Præterea, nullus per locutionem alterius addiscit illa, quæ ante locutionem etiam interrogatus respondisset, sed discipulus antequam ei magister loquatur responderet interrogatus de his quæ magister proponit, non enim doceretur ex locutione magistri, nisi ita se habere cognosceret: sicut magister proponit. ergo vnus homo non docetur per locutionem alterius.

Contra. 1. SED CONTRA est quod dicitur secunda Thi 1. in quo positus sum ego prædicator & magister. ergo homo
2 potest esse & dici magister. Præterea, secũda Thi. 3. Tu vero permane in his quæ didicisti & credita sunt tibi. glosa à me tanquã à vero doctore, & sic idem quod prius.
3 Præterea, Matth. 23. simul dicitur, vnus est magister vester, & vnus est pater vester, sed hoc quod Deus est pater omnium, non excludit quin etiam homo verè possit dici pater. ergo etiã per hoc nõ excluditur, quin homo possit
4 dici magister. Præterea Roma. 10. super illud: quam speciosi sunt pedes &c. dicit glosa. Isti sunt pedes qui illuminant Ecclesiam, loquitur autem de Apostolis, cum ergo illuminare sit actus doctoris. videtur quod hominibus do-
5 cere competat. Præterea, vt dicitur in tertio Metaphysicorum, vnumquodque tunc est perfectum, quãdo potest sibi simile generare, sed scientia est quædam cognitio perfecta. ergo homo qui habet sciẽtiam potest alium docere.
6 Præterea, Augustinus in libro contra Mani. dicit quod sicut terra quæ ante peccatum fonte irrigabatur, post peccatum indiguit pluuia de nubibus descendente: ita mens humana quæ per terram significatur fonte veritatis ante peccatum fœcundabatur, post peccatum vero indiget doctrina aliorum, quasi pluuia descendente de nubibus. ergo saltem post peccatum homo ab homine docetur.

CONCLVSIO.

Cum non sint in anima ipsæ scientiæ concreatæ, & in ea sint non in potentia purè passiua, dici potest vnus homo alium docere, & illius esse magister, causando in ipso scientiam lumine naturalis rationis illius qui addicit, exponendo illi per signa discursum quem facit: cui non obstat Deum in cœlis omnium magistrũ principalem esse, qui est certissima veritas.

RESP. 1. Opinio. RESPONDEO dicendum, quod in tribus eadem opinionũ diuersitas inuenitur scilicet in eductione formarum in esse, in acquisitione virtutum, & in acquisitione scientiarum. quidam enim dixerunt formas sensibiles omnes esse ab extrinseco, quod est à substantia, vel à forma separata, quam appellant datorem formarum, vel intelligentiam agentem, & quod omnia inferiora agentia naturalia non sunt nisi sicut præparantia materiam ad formæ susceptionem. Similiter etiam Auic. dicit in sua Metaphysica quod habitus honesti causa non est actio nostra, sed actio prohibet eius contrarium & adaptat ad illum, vt accidat hic habitus à substantia perficiente animas hominum quæ est intelligentia agens vel substantia ei consimilis. Similiter etiam ponũt, quod scientia non efficitur in nobis, nisi ab agente separato. vnde Auic. ponit in sexto de Naturalibus, quod formæ intelligibiles effluunt in mentem nostram ab intelligentia agente. Quidam vero econtrario opinati sunt scilicet quod omnia ista rebus essent indita, nec ab exteriori causam haberent. sed solummodo quod per exteriorem actionem manifestantur. posuerunt enim quidam, quod omnes formæ naturales essent actu in materia latentes: & quod agens naturale nihil aliud facit, quam extrahere eas de occulto in manifestũ. Similiter etiam aliqui posuerũt, quod habitus omnes virtutum nobis sunt inditi à natura, sed per exercitium operum remouentur impedimenta, quibus prædicti habitus quasi occultantur, sicut per limitationem aufertur rubigo, vt claritas ferri manifestetur. Similiter etiam aliqui dixerunt, quod animæ est omnium scientia concreata, & quod per huiusmodi doctrinam & huiusmodi scientiæ exteriora adminicula, nihil fit aliud, nisi quod anima deducitur in recordationem vel considerationem eorum, quæ prius sciuit, vnde dicunt, quod addiscere nihil aliud est, quam reminisci. Vtraque autem istarum opinionum est absq; ratione. Prima enim opinio excludit causas propinquas, dum effectus omnes in inferioribus prouenientes solis causis primis attribuit, in quo derogatur ordini vniuersi, qui ordine & connexione causarum contexitur, dum prima causa ex eminentia bonitatis suæ rebus aliis confert, non solum quod sint, sed etiam quod causæ sint. Secunda etiam opinio in idem quasi inconueniens redit. cum enim remouens prohibens non sit nisi mouens per accidens, vt dicitur octauo Physicorum, si inferiora agentia nihil aliud faciũt, quam producere de occulto in manifestum remouendo impedimenta, quibus formæ & habitus virtutum & scientiarum occultabantur, sequetur quod omnia inferiora agentia non agant nisi per accidens. Et ideo secundum doctrinam Arist. media via inter has duas tenenda est in omnibus prædictis. Formæ enim naturales præexistũt quidem in materia, non in actu, vt alij dicebant. sed in potentia solum, de qua in actum reducuntur per agens extrinsecum proximum, non solum per agẽs primum, vt alia opinio ponebat. Similiter etiam secundum ipsius sententiam in 6. Ethic. virtutum habitus ante earum consummationem præexistunt in nobis, in quibusdam naturalibus inclinationibus, quæ sunt quædam virtutum inchoationes, sed postea per exercitium operũ adducũtur in debitam consummationem. Similiter etiam dicendum est de scientiæ acquisitione, quod præexistunt in nobis quædam scientiarum semina, scilicet primæ conceptiones intellectus, quæ statim lumine intellectus agentis cognoscuntur, per species à sensibilibus abstractas, siue sint complexa, vt dignitates, siue incõplexa, sicut ratio entis, & vnius & huiusmodi, quæ statim intellectus apprehendit. Ex istis autem principiis vniuersalibus omnia principia sequuntur, sicut ex quibusdam rationibus seminalibus. Quando ergo ex istis vniuersalibus cognitionibus mens educitur, vt actu cognoscat particularia, quæ prius in potentia, & quasi in vniuersali cognoscebantur, tunc aliquis dicitur scientiam acquirere. Sciendum tamen est quod in naturalibus rebus aliquid præexistit in potentia dupliciter. Vno modo in potentia actiua cõpleta, quãdo scilicet principium intrinsecum sufficiẽter potest perducere in actum perfectum, sicut patet in sanatione. ex virtute enim naturali quæ est in egro eger ad sanitatem perducitur. Alio modo in potentia passiua, quando scilicet principium intrinsecum non sufficit ad educendum in actum sicut patet quando ex aëre fit ignis, hoc enim non potest fieri per aliquam virtutem in aëre existentẽ. Quando igitur præexistit aliquid in potentia actiua completa, tunc agens extrinsecum non agit nisi adiuuando agens intrinsecum & ministrando ei ea, quibus possit in actum exire. sicut medicus in sanatione est minister naturæ, quæ princi

Reproba. 1.

Reproba. 2.

3. Opinio. & Vera.

Universidad de Deusto
Biblioteca

principaliter operatur confortando naturam & apponendo medicinas, quibus velut instrumentis natura vtitur ad sanationem. Quando vero aliquid præexistit in potentia passiua tantum, tunc agens extrinsecum est quod educit principaliter de potẽtia in actum, sicut ignis facit de aëre, qui est potẽtia ignis, actu ignem. Scientia ergo præexistit in addiscente in potentia non purè passiua, sed actiua, alias homo non posset per seipsum acquirere scientiam. Sicut ergo aliquis dupliciter sanatur, vno modo per operationem naturæ tantum, alio modo à natura cum adminiculo medicinę, ita etiã est duplex modus acquirendi scientiam, vnus, quando naturalis ratio per seipsam deuenit in cognitionem ignotorum, & hic modus dicitur inuentio: alius quando rationi naturali aliquis exterius adminiculatur, & hic modus dicitur disciplina. In his autem, quæ fiunt à natura & arte eodẽ modo operatur ars & per eadem media, quibus & natura. Sicut enim natura in eo, qui ex frigida causa laborat, calefaciendo induceret sanitatem, ita & medicus: vnde & ars dicitur imitari naturam. Similiter etiam contingit in scientiæ acquisitione, quod eodem modo docens alium ad scientiam ignotorum deducit inueniendo, sicut si aliquis deducit seipsum in cognitionem ignoti: processus autem rationis prouenientis ad cognitionẽ ignoti in inueniendo est, vt principia communia per se nota applicet ad determinatas materias, & inde procedat in aliquas particulares conclusiones, & ex his in alias: vnde & secundum hoc vnus alium docere dicitur, quod istum discursum rationis, quem in se facit ratione naturali alteri exponit per signa: & sic ratio naturalis discipuli per huiusmodi sibi proposita, sicut per quædam instrumenta peruenit in cognitionem ignotorum. Sicut ergo medicus dicitur causare sanitatem in infirmo natura operante, ita etiam homo dicitur causare scientiam in alio operatione rationalis naturalis illius, & hoc est docere, vnde vnus homo alium docere dicitur & eius esse magister. Et secundum hoc dicit Philosophus primo Posteriorum quod demonstratio est syllogismus faciens scire. Si autem aliquis alicui proponat ea, quæ in principiis per se notis non includuntur, vel includi non manifestantur, non faciet in eo scientiam, sed forte opinionem vel fidem: quamuis etiam hoc aliquo modo ex principiis innatis causetur. Ex ipsis enim principiis per se notis considerat quod ea, quæ ex eis necessario consequuntur, sunt certitudinaliter tenenda: quæ vero eis sunt contraria totaliter respuenda, aliis autem assensum præbere potest vel non. Huiusmodi autem rationis lumen, quo principia huiusmodi sunt nobis nota, est nobis à Deo inditum quasi quædam similitudo increatæ veritatis in nobis resultantis: vnde, cum omnis doctrina humana efficaciam habere non possit, nisi ex virtute illius luminis, constat quod solus Deus est, qui interius & principaliter docet, sicut natura interius etiam principaliter sanat. Nihilominus tamen & sanare & docere propriè dicitur modo prædicto.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendum, quod quia dominus præceperat discipulis ne vocarentur magistri, ne posset intelligi hoc prohibitum absolutè glosa exponit qualiter hæc prohibitio sit intelligenda: prohibemur enim hoc modo hominem vocare magistrum, vt ei principalitatem magisterij attribuamus quæ Deo competit: quasi in hominem sapientia spem ponentes, & non magis de his, quæ ab homine audiuimus diuinam veritatem consulentes, quæ in nobis loquitur per suæ similitudinis impressionem, qua de omnibus possumus iudicare. Ad 2 secundum dicendum, quod cognitio rerum in nobis non efficitur per cognitionem signorum, sed per cognitionem aliquarum rerum magis certarum scilicet principiorum quæ nobis per aliqua signa proponuntur & applicantur ab alia, quæ prius erãt nobis ignota simpliciter: quamuis nobis nota secundũ quid, vt dictum est cognitio enim principiorũ facit in nobis scientiam conclusionum, non 3 cognitio signorum. Ad tertium dicendum, quod illa de quibus per signa docemur cognoscimus quidem quantum ad aliquid, & quantum ad aliquid ignoramus, vtpote si docemur quid est homo, oportet quod de eo præscia-mus aliquid scilicet rationem animalis vel substantiæ aut saltẽ ipsius entis, quæ nobis ignota esse non potest: & similiter si doceamur aliquam cõclusionem oportet præscire de subiecto & passione quid sint, etiam principiis per quę conclusio docetur præcognitis, omnis enim disciplina fit ex præexistẽti cognitione, vt dicitur in 1. Poste. vnde ratio non sequitur. Ad quartum dicendum, quod ex sensibilibus signis quæ in potentia sensitiua recipiũtur intellectus accipit intentiones intelligibiles, quibus vtitur ad scientiam in seipso faciendam, proximum enim scientiæ effectiuum non sunt signa, sed ratio discurrens à principiis in conclusiones, vt dictum est. Ad quintum dicendum, ꝙ 5 in eo qui docetur scientia præexistebat nõ quidem in actu completo, sed quasi in rationibus seminalibus, secundum quod vniuersales conceptiones, quarum cognitio est nobis naturaliter insita, sunt quasi semina quædam omnium sequentium cognitorum. Quamuis autem per virtutem creatam rationes seminales non hoc modo educantur in actum, quasi per aliquam virtutem creatam infundantur, tamẽ id quod est in eius originaliter, & virtualiter, actione creatæ virtutis in actum educi potest. Ad sextum di- 6 cendum, quod docens non dicitur transfundere scientiam in discipulum, quasi illa eadem numero scientia, quæ est in magistro, in discipulo fiat, sed quia per doctrinam fit in discipulo scientia similis ei, quæ est in magistro educta de potentia in actum, vt dictum est. Ad septimum di- 7 cendum, quod sicut medicus quamuis exterius operetur, natura sola interius operante, dicitur facere sanitatem, ita & homo dicitur docere veritatem, quamuis exterius annuncier, Deo interius docente. Ad octauum dicendum, 8 ꝙ Augustinus in libro de Magistro, per hoc quod probat solum Deum docere non intendit excludere, quin homo exterius doceat, sed quia solus Deus docet interius.

Ad nonum dicendum, quod homo verus & verè doctor 9 dici potest, & veritatem docens, & mentem quidem illũminans, non quasi lumen rationi infundens, sed quasi lumen rationis coadiuuans ad scientiæ perfectionem per ea quæ exterius proponit, secundum quem modum dicitur Ephesiorum tertio. Mihi omnium sanctorum minimo data est gratia hæc illuminare &c. Ad decimum dicendum, 10 quod duplex est sapientia, scilicet creata & increata, & vtraque homini infunditur, & eius infusione homo in melius mutari potest proficiendo. Sapientia vero increata nullo modo mutabilis est, creata vero in nobis mutatur per accidens, non per se. Est enim ipsam considerare dupliciter. vno modo secundum respectum ad res æternas de quibus est, & sic omnino immutabilis est. Alio modo secundum esse quod habet in subiecto, & sic per accidens mutatur subiecto mutato de potentia habente sapientiam in actu habens. Formæ enim intelligibiles ex quibus sapientia consistit, & sunt rerum similitudines, & sunt formę perficientes intellectum. Ad vndecimũ dicendum, quod 11 in discipulo describuntur formæ intelligibiles ex quibus scientia per doctrinam accepta constituitur, immediatè quidem per intellectum agentem, sed mediatè per eum qui docet, proponit enim doctor rerum intelligibilium signa ex quibus intellectus agens accipit intentiones intelligibiles & describit eas in intellectu possibili, vnde ipsa verba doctoris audita vel visa in scripto hoc modo se habent ad causandum scientiam in intellectu, sicut res quæ sunt extra animam, quia ex vtrisque intellectus intentiones intelligibiles accipit, quamuis verba doctoris propinquius se habent ad causandum scientiam quam sensibilia extra animam existentia, inquantum sunt signa intelligibilium intentionum. Ad duodecimum dicendum, 12 quod non est simile de intellectu & visu corporali, visus enim corporalis non est vis collatiua, vt ex quibusdam suorum obiectorum in alia proueniat, sed omnia sua obiecta sunt ei visibilia, quam cito ad illa conuertitur. vnde habens potentiam visiuam se habet hoc modo ad omnia visibilia intuenda, sicut habens habitum ad ea quæ habitualiter scit consideranda. Et ideo videns non indiget ab alio excitari ad videndum, nisi quatenus per alium eius visus dirigitur in aliquod visibile, vt digito, vel aliquo huiusmodi, sed potentia intellectiua cum sit collatiua, ex quibusdam in alia deuenit, vnde non se habet æqualiter ad omnia intelligibilia consideranda, sed statim quædam videt, vt quæ sunt per se nota, in quibus implicitè continentur quædam alia, quæ intelligere non potest, nisi per officium rationis, ea quæ in principiis implicitè continentur explicando, vnde ad huiusmodi cognoscenda antequam habitum habeat, non solum est in potentia accidentali, sed etiam in potentia essentiali. Indiget enim motore qui reducat eum in actu per doctrinam, vt dicitur

in

in 8. Physicorum quo nõ indiget ille qui habitualiter iam aliquid nouit. doctor ergo excitat intellectum ad scięndum illa quæ docet, sicut motor essentialis educens de potentia in actum. Sed ostendens rem aliquam visui corporali excitat eum, sicut motor per accidens, prout etiam habens habitum scientiæ potest excitari ad considerandum de ali- 13 quo. Ad decimumtertiũ dicendum, quod certitudo scientiæ tota oritur ex certitudine principiorũ. Tunc enim conclusiones per certitudinem sciuntur, quando resoluuntur in principia. Et ideo quod aliquid per certitudinem sciatur est ex lumine rationis diuinitus interius indito quo in nobis loquitur Deus, non autem ab homine exterius docente, nisi quatenus conclusiones in principia resoluit nos docens, ex quo tamen nos certitudinem scientiæ non acciperemus, nisi inesset nobis certitudo principiorũ, in quæ 14 conclusiones resoluuntur. Ad decimumquartum dicendum, quod homo exterius docens nõ influit lumen intelligibile, sed est causa quodammodo speciei intelligibilis inquantum proponit nobis quædam signa intelligibilium intentionum: quas intellectus noster ab illis signis accipit 15 & recondit in seipso. Ad decimumquintum dicendum, quod cum dicitur, nihil potest formare mẽtem nisi Deus, intelligitur de vltima eius forma, sine qua informis reputatur, quæcunque alias formas habeat, hæc autem est forma illa, qua ad verbum cõuertitur & ei inhærer, per quam solam natura rationalis formata dicitur, vt patet per Augustinum super Genes. Ad decimumsextum dicendum, quod 16 culpa est in affectu in quem solus Deus imprimere potest, sicut patebit in sequenti articulo, ignorantia autem est in intellectu, in quem etiam virtus creata potest imprimere, sicut intellectus agẽs imprimit species intelligibiles in intellectum possibilem, quo mediante ex rebus sensibilibus & ex doctrina hominis causatur scientia in anima nostra, 17 vt dictum est. Ad decimumseptimum dicendum, quod certitudinem scientiæ, vt dictum est habet aliquis à solo Deo, qui nobis lumen rationis indidit, per quod principia cognoscimus, ex quibus oritur scientię certitudo, & tamen scientia ab homine quodammodo causatur in nobis, vt di- 18 ctum est. Ad decimumoctauum dicendum, quod discipulus ante locutionem magistri interrogatus, responderet quidem de principiis, per quæ docetur, non autem de conclusionibus, quas quis eum docet. vnde principia nõ discit à magistro, sed solum conclusiones.

Num aliquis possit suiipsius magister dici.

ARTICVLVS II.

SEcundo quæritur, vtrum aliquis possit dici magister suiipsius. Et videtur quod sic, quia actio magis debet attribui causæ principali, quam instrumentali, sed quasi causa principalis scientiæ causatæ in nobis est intellectu agens, homo autem qui docet exterius, est quasi causa instrumentalis proponens intellectui agenti instrumenta. quibus ad scientiam perducat. ergo intellectus agens magis docet: quam homo exterius. Si ergo propter locutionem exterio rẽ, qui exterius loquitur dicitur magister illius qui audit, 2 multo amplius propter lumen intellectus agentis ille, qui audit dicendus est magister suiipsius. Præterea, nullus aliquid discit, nisi secundum quod ad certitudinem cognitionis peruenit, sed certitudo cognitionis nobis inest per principia naturaliter nota lumine intellectus agentis. ergo intellectui agenti præcipuè cõuenit docere: & sic idem 3 quod prius. Præterea, docere magis propriè cõuenit Deo quam homini, vnde Matth. 23. vnus est magister vester, sed Deus non docet, inquantum nobis lumen rationis tradit, quo de omnibus possumus iudicare. ergo illi lumini præcipuè actio docendi attribui debet, & sic idem quod prius.

4 Præterea, scire aliquid per inuentionẽ est perfectius quã ab alio discere, vt patet in 1. Ethicorum, si ergo ex illo modo acquirendi scientiam, quo aliquis ab alio addiscit, sumitur nomẽ magistri, vt vnus alterius sit magister, multo amplius ex modo accipiendi scientiam per inuentionem debet accipi nomen magistri, vt aliquis suiipsius magister dicatur. Præterea, sicut aliquis inducitur ad virtutem à se- 5 ipso & ab alio, ita perducitur ad scientiam & per seipsum inueniendo, & ab alio addiscendo, sed illi qui ad opera virtutum perueniunt sine exteriori instructore vel legislatore dicuntur esse sibiipsis lex Rom. 2. Cum gentes quæ legem non habẽt, naturaliter quæ legis sunt faciunt, ipsi sibi sunt lex. ergo & ille qui sciẽtiam acquirit per seipsum debet sibiipsi dici magister. Præterea, doctor est causa scientiæ, 6 sicut medicus sanitatis, vt dictum est: sed medicus sanat seipsum ergo & aliquis potest seipsum docere.

SED CONTRA est quod Philosophus dicit 8. *Contra.1.* Physicorũ quod impossibile est quod docens addiscat, quia docentem necesse est habere scientiam: discentem vero nõ habere. ergo non potest esse quod aliquis doceat seipsum, vel magister dici sui. Præterea, magisterium importat 2 relationem superpositionis, sicut & dominus, sed huiusmodi relationes non possunt esse alicuius ad seipsum, non enim est aliquis pater suiipsius, aut Dominus. ergo nec aliquis potest dici suiipsius magister.

CONCLVSIO.

Cum in docente ac magistro præexistat scientia secundum actum perfectum, in addiscente vero in parte & imperfectè, non potest quispiam suiipsius magister *dici.*

RESPONDEO dicẽdum, quod absq; dubio ali- *RESP.* quis potest per lumen rationis sibi inditum, absq; exterioris doctrinæ magisterio, vel adminiculo deuenire in cognitionem ignotorũ multorum, sicut patet in omni eo, qui per inuentionem scientiam acquirit, & sic quodammodo aliquis est sibiipsi causa sciendi: non tamen potest dici suiipsius magister, vel seipsum docere. Duos enim modos principiorum agentium in rebus naturalibus inuenimus, vt patet ex Philosoph. Met. quoddam enim est agẽs, quod in se totum habet, quod in effectu per eum causatur, vel eodem modo sicut est in agẽtibus vniuocis, vel etiam eminentiori, sicut est in æquiuocis. Quædã vero agentia sunt, in quibus eorum, quę aguntur, non præexistit nisi pars. sicut motus causat sanitatem, aut aliqua medicina calida, in qua calor inuenitur vel actualiter vel virtualiter. calor autem non est tota sanitas, sed est pars sanitatis. In primis igitur agentibus est perfecta ratio actionis, non autem in agentibus secundi modi: quia secundum hoc aliquid agit quod actu est, vnde cum non sit in actu effectus inducendi, nisi in parte, non erit perfectè agens. Doctrina autem importat perfectam actionẽ scientiæ in docẽte vel magistro: vnde oportet quod ille, qui docet vel magister est, habeat scientiam, quam in altero causa explicitè & perfectè, sicut in addiscente per doctrinam. Quando autem alicui acquiritur scientia per principium intrinsecum, illud quod est causa agens scientiæ nõ habet scientiã acquirendam nisi in parte, scilicet, quãtum ad rationes seminales scientiæ, quæ sunt principia cõmunia, & ideo ex tali causalitate non potest trahi nomen doctoris vel magistri propriè loquendo.

AD PRIMVM dicendum, quod intellectus a- *Ad primũ.* gens, quamuis sit principalior causa ad aliquid, quam homo exterius docens, tamen in eo non præexistit scientia complere, sicut in docente: vnde ratio non sequitur. Ad 2. *2. & 3.* patet solutio ex dictis. Ad 3. dicẽdum, quod Deus explicitè nouit omnia quæ per eum homo docetur, vnde sibi conuenienter ratio magistri attribui potest, secus autem est de intellectu agente ratione iam dicta. Ad 4. dicendũ, quod 4 quamuis modus in acquisitione scientiæ per inuentionem sit perfectior ex parte recipientis scientiam, inquantum designatur habilior ad sciendum, tamen ex parte sciẽtiam causantis est modus perfectior per doctrinã, quia docens qui explicitè totam scientiam nouit expeditius potest ad scientiam inducere quam aliquis induci possit ex seipso, per hoc quod cognoscit scientiæ principia in quadam communitate. Ad 5. dicendum, quod hoc modo se habet lex 5 in operabilibus sicut principiũ in speculatiuis, non autem sicut magister, vnde nõ sequitur quod si aliquis sit sibi lex quod possit sibi esse magister. Ad 6. dicẽdum, quod me- 6 dicus sanat inquantum præhabet sanitatem nõ in actu sed in cognitione artis, sed magister docet inquantũ actu scientiã habet. vnde ille qui non habet sanitatem in actu ex hoc quod habet sanitatẽ in cognitione artis potest in seipso sanitatem causare: non autẽ potest esse, vt aliquis actu habeat scientiam & non habeat, vt sic possit à seipso doceri.

Num homo ab angelo doceri possit.

ARTIC. III.

TErtio quęritur, vtrum homo ab angelo *doceri* possit. Et videtur quod non quia, si angelus docet, aut docet

Universidad de Deusto
Biblioteca

interius, aut exterius : non autem interius, quia hoc solius Dei est vt Augustinus dicit nec exterius, vt videtur, quia docere exterius est per aliqua signa sensibilia docere, vt Aug. dicit in libro de Magistro: huiusmodi autem signis sensibilibus angeli nos non docent, nisi forte sensibiliter apparentes, quod præter communem cursum accidit quasi per miraculum. Sed dicendum, quod angeli nos docent quodammodo interius inquantum in nostram imagina-
2 tionem imprimunt. Sed contra. species imaginationi impressa ad imaginandum in actu, non sufficit nisi adsit intētio: vt patet per Augustinum in libro de Trinitate. sed intentionem non potest in nobis inducere angelus, cum intentio sit voluntatis actus, inquam solus Deus imprimere potest. ergo nec etiam imprimendo in imaginationem angelus nos docere potest, cum mediante imaginatione non possimus doceri, nisi actu aliquid imaginando.

3 Præterea, si ab angelis docemur absque sensibili apparitione, hoc non potest esse nisi inquantum intellectum illuminant, quem illuminare non possunt vt videtur, quia nec tradunt lumen naturale, quod à solo Deo est, vtpote menti concreatum, nec etiam lumen gratiæ, quam solus Deus infundit. ergo angeli absque visibili apparitione, nos docere non possunt. Præterea, quādocunque vnus
4 ab alio docetur, oportet quod discens inspiciat conceptus docentis : vt hoc modo sit processus in mente discipuli ad scientiam, sicut est processus ad scientiam in mente doctoris, homo autem non potest angeli conceptus videre, non videt enim eos in seipsis sicut nec alterius hominis conceptus, immo multo minus, vtpote magis differentes, nec iterum in signis sensibilibus, nisi forte quando sensibiliter apparent, de quo nunc non agitur. ergo angeli alias nos
5 docere non possunt. Præterea, illius est docere qui illuminat omnem hominē venientem, vt patet in glosa Matth. 23. vnus est magister vester, sed hoc non competit angelo, sed solum luci increatæ, vt patet Ioan. 1. ergo &c. Præterea, quicunque alium docet, eum ad veritatem induci t : &
6 sic veritatem in anima eius causat, sed solus Deus causalitatem habet supra veritatem, quia cum veritas sit lux intelligibilis & forma simplex, non exit in esse successiuè, & ita non potest produci nisi per creationem, quod soli Deo competit, cum ergo angeli non sint creatores, vt Damascenus dicit, videtur quod ipsi docere non possint. Præ-
7 terea, indeficiens illuminatio non potest procedere nisi à lumine indeficienti, eo quod abeunte lumine subiectum illuminari desinit, sed in doctrina exigitur indeficiens quēdam illuminatio, eo quod scientia de necessarij est, quæ semper sunt. ergo doctrina non procedit nisi à lumine indeficienti, huiusmodi autem non est lumen angelicum, cum eorum lumen deficeret nisi diuinitus conseruaretur. ergo
8 angelus nō potest docere. Præterea, Ioan. 1. dicitur. quod duo ex discipulis Ioannis sequentes Iesum, ei interroganti quid quæritis respondērūt, Rabbi &c. vbi dicit glosa quod hoc nomine fidem suam indicant, & alia glosa dicit, interrogat eos non ignorans, sed vt mercedem habeant respondendo, & quod quærenti quid quærerent non rem, sed personam respondent, ex quibus omnibus habetur quod confitentur in illa responsione, eum esse personam quandam, & hac confessione fidem suam indicant, & in hoc merentur, sed meritū fidei christianæ in hoc consistit, quod Christum esse diuinam personam cōfitemur. ergo esse magistrū
9 ad solam diuinam personam pertinet. Præterea, quicūque docet, oportet quod veritatem manifestet, sed veritas cū sit quædam lux intelligibilis est magis nobis nota, quā angelus. ergo per angelū nō docemur, cum magis nota per mi-
10 nus nota, nō manifestentur. Præterea. Augu. dicit in lib. de Trinitate. quod mens nostra nulla interposita creatura immediatè à Deo formatur, angelus autē quædam creatura est. ergo non interponitur inter Deum & mentē humanam ad eam formandam, quasi superior mente & inferior Deo:
11 & sic homo per angelum doceri non potest. Præterea, sicut affectus noster pertingit vsque ad ipsum Deum ita intellectus noster vsque ad eius essentiā contemplandā pertingere potest, sed ipse Deus immediatè affectum nostrum format per gratiæ infusionem nullo angelo mediāte. ergo & intellectum nostrū format per doctrinā nullo mediante.
12 Præterea, omnis cognitio est per aliquam speciem, si ergo angelus hominē doceat, oportet quod aliquam speciē in eo causet per quam cognoscat, quod esse nō potest, nisi vel creando speciem, quod nullo modo angelo competit, vt dicit Dama. vel illuminando species quæ sunt in phantasmatibus, vt ab his species intelligibiles in intellectu possibili humano resultent: & hoc videtur redire in errore illorum Philosophorum qui ponunt intellectum agētem, cuius est officium illuminare phantasmata esse subsistantiam separatam, & sic angelus docere non potest. Præterea, plus di- 13
stat intellectus angeli ab intellectu hominis quam intellectus hominis ab imaginatione humana, sed imaginatio nō potest accipere illud quod est in intellectu humano : non enim potest imaginatio capere nisi formas particulares, quales intellectus non continet. ergo nec intellectus humanus est capax eorum, quæ sunt in mente angelica, & sic homo per angelum doceri non potest. Præterea, lux qua 14
aliquis illuminatur debet esse illuminato proportionata, sicut lux corporalis coloribus, sed lux angelica, cum sit purè spiritualis, non est proportionata phantasmatibus quæ sunt quodammodo corporalia, vtpote organo corporali contenta. ergo angeli non possunt nos docere illuminando nostra phātasmata, vt dicebatur. Præterea, omne quod 15
cognoscitur, aut cognoscitur per essentiam suam, aut per similitudinem, sed cognitio qua res cognoscitur per essentiam suam à mente humana, non potest per angelum causari: quia sic oporteret, quod virtutes & alia quæ intra animam continentur ab ipsis angelis imprimerentur, cum talia per sui essentiā cognoscantur, similiter nec per eos causari potest cognitio rerum, quæ per suas similitudines cognoscuntur: cum ipsis similitudinibus, quæ sunt in cognoscente propinquiores, sint res cognoscendæ quam angelus. ergo nullo modo angelus potest esse homini causa cogni- 16
tionis, quod est docere. Præterea, agricola quamuis naturam excitet exterius ad naturales effectus, non tamen dicitur creator. vt patet per Augustinum super Genesim ad literam. ergo pari ratione nec angeli debent dici doctores vel magistri quamuis intellectum hominis excitent ad
sciendum. Præterea, cum angelus sit homine superior, si 17
docet, oportet quod eius doctrina humanam excellat, sed hoc esse non potest : homo enim docere potest de his quæ habent causas determinatas in natura, alia vero vt futura contingentia ab angelis doceri non possunt, cum ipsi naturali cognitione eorum sint ignari, solo Deo talium futurorum scientiam habente. ergo angeli non possunt docere homines.

SED CONTRA est quod dicit Dionysius quarto ca- *Contra.*
pite Cœlesti Hierarchiæ. video quod diuinum Christi humanitatis misterium angeli primum docuere, deinde per ipsos in nos scientię gratia descendit. Præterea, quod po- 2
test inferior, potest superior, sed angelus est superior homine, ergo &c. Præterea, ordo diuinæ sapientiæ non mi- 3
nus est in angelis, quam in corporibus cœlestibus, quæ imprimunt in illa inferiora. Præterea, id quod est in potēn- 4
tia, reduci potest in actum per id quod est in actu, & id quod est minus in actu per id quod est perfectius in actu sed intellectus angelicus est magis in actu quam intellectus humanus. ergo intellectus humanus reducitur in actum scientiæ per intellectum angelicum, & sic angelus hominem docere potest. Præterea. Aug. in libro de bono per- 5
seuerantiæ, dicit quod doctrinam salutis quidam à Deo recipiunt immediatè, quidam ab angelo, quidam ab homine. ergo &c. Præterea, illuminare donum dicitur & immit- 6
tens lumen sicut sol, & *aperiens fenestram, quæ lumini* obstat, sed quamuis solus Deus lumen veritatis menti infundat, tamen angelus vel homo potest aliquid impedimētum luminis percipiendi amouere. ergo non solus Deus, sed angelus, vel homo docere potest.

CONCLVSIO.

Potest angelus inuisibiliter hominem docere, non infundendo sibi lumē intellectus, vel tradendo sibi principiorum notitiā, vt Deus facit, sed ipsum lumen confortando, & in imaginatione formas quasdā formando, quibus valeat certius principia ipsa conspicere & intelligere.

RESPONDEO dicendū q̄ angelus circa hominem dupliciter operatur, vno modo secundū modum nostrū, quando scilicet homini sensibiliter apparet vel corpus assumēdo, vel quocunq; alio modo, & eum per locutionem sensibilem instruit, & sic nunc non quærimus de angeli doctrina *RESP.*

ctrina: hoc enim modo non aliter angelus quam homo docet. Alio modo circa nos angelus operatur per modū suū scilicet inuisibiliter, & secundū hunc modum qualiter homo ab angelo possit doceri est intentio quæstionis. Sciendum est igitur quod cum angelus sit medius inter Deū & hominem, secundum ordinem medius modus docēdi sibi competit, inferior quidē Deo, sed superior homine. Quod qualiter sit verum percipi nō potest nisi videatur qualiter docet Deus, & qualiter homo. Ad cuius euidentiam sciendum est, quod inter intellectum & corporalem visum, hæc est differentia : quod visui corporali omnia sua obiecta æqualiter sunt propinqua ad cognoscēdum sensus enim nō est vis collatiua, vt ex vno obiectorum suorum necesse habeat peruenire in aliud. Sed intellectui non omnia intelligibilia æqualiter vicina sunt ad cognoscendum, sed quædā statim conspicere potest, quædam vero non conspicit, nisi ex aliis principiis inspectis. Sic igitur homo ignotorum cognitionem per duo accipit, scilicet per lumen intellectuale, & per primas conceptiones per se notas, quæ cōparantur ad istud lumen, quod est intellectus agentis, sicut instrumenta ad artificem. Quantum igitur ad vtrumq; Deus hominis scientiæ causa est excellētissimo modo: quia & ipsam animam intellectuali lumine insigniuit, & notitiam primorum principiorum ei impressit, quę sunt quasi quadam seminaria scientiarum. sicut & aliis naturalibus rebus impressit seminales rationes omnium effectuum producendorum. Homo autē, quia secundum ordinem naturæ alteri homini par est in specie intellectualis luminis, nullo modo potest alteri homini causa scientiæ existere, in eo lumę causando, vel augendo. sed ex parte illa, qua scientia ignotorū per principia per se nota causatur, alteri homini causa sciendi quodammodo existit: non sicut notitiam principiorum tradens, sed sicut id, quod implicitè & quodammodo in potentia in principiis cōtinebatur educendo in actū per quædam signa sensibilia exteriori sensui ostensa, sicut supra dictum est. Angelus vero quia naturaliter habet lumen intellectuale perfectius quam homo, ex vtraque parte potest esse homini causa sciendi, tamen inferiori modo quam Deus, & superiori quam homo. Ex parte enim luminis quamuis non possit intellectuale lumen infundere vt Deus facit, potest tamen lumen infusum cōfortare ad perfectius inspiciendum. Omne enim quod est in aliquo genere imperfectum quādo continuatur perfectiori in genere illo, magis confortatur virtus eius, sicut etiam videmus in corporibus, quod corpus locatum confortatur per corpus. locans, quod comparatur ad ipsum vt actus ad potentiam, vt habetur 4. Physic. Ex parte etiam principiorum potest angelus hominem docere, non quidem ipsorum principiorum notitiā tradendo, vt Deus facit, neq; deductionem conclusionum ex principiis sub signis sensibilibus proponendo, vt homo facit, sed in imaginatione aliquas species formando, quæ formari possunt ex cōmotione organi corporalis: sicut patet in dormientibus & mente captis: qui secundum diuersitatem phantasmatum ad caput ascendentium diuersa phantasmata patiuntur. Et hoc modo cōmixtione alterius speciei fieri potest, vt ea quæ ipse angelus scit, per imagines huiusmodi ei cui admiscetur, ostendat, vt Aug. dicit 12. super Genes. ad literam.

Ad primū. AD PRIMVM ergo dicēdum, q̄ angelus inuisibiliter docēs, docet quidem interius per cōparationem ad doctrinā hominis, qui sensibus exterioribus doctrinam proponit, sed per comparationem ad doctrinam Dei, qui intra mētem operatur lumen infundendo doctrina angeli exterior reputatur. Ad secundum dicendum, quod quā- 2
uis intentio voluntatis cogi nō possit, tamen intentio sensitiuæ partis cogi potest: sicut cū quis pungitur necesse habet intendere ad læsionem. Et ita est de omnibus aliis virtutibus sensitiuis quę vtuntur organo corporali, & talis intentio sufficit ad imaginationem. Ad tertium dicēdum, 3
quod angelus nec lumen gratiæ infudit, nec lumen naturæ, sed lumen naturæ diuinitus infusum confortat, vt dictum est. Ad quartum dicendum, quod sicut in naturali- 4
bus est agens vniuocum, quod eodem modo imprimit formam sicut eam habet, & agens æquiuocum quod alio modo imprimit, quam habeat, ita etiam est de doctrina, quia homo docet hominem, quasi vniuocum agens. vnde per illum modum scientiam alteri tradit, quo habet eam, scilicet deducendo causas in causata. vnde oportet quod ipsius docentis conceptus patefiant per aliqua signa discenti. sed angelus docet quasi agens æquiuocum. Ipse enim intellectualiter cognoscit, quod homini per viam rationis manifestatur. Vnde non hoc modo homo ab angelo docetur q̄ angeli conceptus homini patefiat, sed quia in homine scientia causatur per suum modum earum rerum quas angelus longe alio modo cognoscit. Ad quintum dicēdum, quod 5
dominus loquitur de illo modo doctrinæ qui soli Deo cōpetit, vt patet per glosam ibidem. Et hunc modum docendi angelo non ascribimus. Ad sextum dicendum, quod 6
ille qui docet non causat veritatem, sed causat cognitionē veritatis in discente. Propositiones enim quæ docentur sunt vere antequam sciantur, quia veritas non dependet à scientia nostra, sed ab existentia rerum. Ad septimum di- 7
cendum, quod quamuis scientia quæ à nobis acquiritur per doctrinam sit de rebus indeficientibus, tamen ipsa scientia deficere potest. vnde nō oportet quod illuminatio doctrinæ sit à lumine indeficienti, vel si est à lumine indeficienti, sicut à primo principio. Non tamen excluditur omnino lumen creatum defectibile, quod possit esse, sicut principium medium. Ad octauum dicendum, quod in discipu- 8
lis Christi notātur quidā fidei profectus, vt primo eum venerarentur quasi hominem sapientem & magistrum, & postea ei intenderent quasi Deo docenti. Vnde quædam glosa parum infra dicit, quod cognouit Nathanael Christum absentem vidisse quæ ipse in alio loco gesserat, quod est indicium deitatis. Fatetur non solum magistrum, sed & Dei filium. Ad nonum dicendum, quod angelus non ma- 9
nifestat veritatem ignoram per hoc quod substantiā suam demonstret, sed aliam veritatem magis notam proponendo, vel etiam lumen intellectus confortando. Vnde ratio non sequitur. Ad decimū dicendum, quod intentio Au- 10
gustini non est dicere quin mens angelica sit excellentioris naturæ quam humana. Sed quia non ita cadit angelus medius inter Deum & mentem humanam, vt mens humana per coniunctionem ad angelum vltima formatione formetur, vt quidam posuerunt, quod in hoc consistit vltima hominis beatitudo, vt intellectus noster intelligentiæ continuetur, cuius beatitudo est, quod continuetur ipsi Deo.

Ad vndecimum dicendum, quod in nobis sunt quædam vires quæ coguntur ex subiecto, sicut vires sensitiuæ quæ 11
excitantur & per coniunctionem organi & per formationem obiecti. Intellectus vero nō cogitur ex subiecto, eum non vtatur organo corporali, sed cogitur ex obiecto, quia ex efficacia demonstrationis cogitur quis conclusioni consentire. Affectus vero neq; ex subiecto neque ex obiecto cogitur, sed proprio instinctu mouetur in hoc, vel illud. Vnde non potest in affectum imprimere, nisi Deus qui interius operatur, sed in intellectum potest imprimere quodammodo homo vel angelus repræsentando obiecta quibus intellectus cogatur. Ad duodecimum dicendum, 12
quod angelus neque creat species in mente nostra, neque immediatè phantasmata illuminat, sed per continuationem luminis eius cum lumine intellectus nostri, noster intellectus potest efficacius phantasmata illustrare. Et tamen si immediate phantasmata illustraret, non propter hoc sequeretur quod positio illorum Philosophorum esset vera. Quamuis enim intellectus agentis sit illustrare phantasmata, posset tamen dici, quod non est solius Dei. Ad de- 13
cimumtertium dicendum, quod imaginatio potest accipere ea quæ sunt in intellectu humano, sed per alium modum, & similiter intellectus humanus potest accipere quæ sunt in intellectu angelico suo modo. Sed tamen quamuis intellectus humanus magis conueniat cum imaginatione in subiecto inquantum sunt potentiæ vnius animæ, tamen cum intellectu angelico magis conuenit in genere, quia vterque est immaterialis virtus. Ad decimumquartum 14
dicendum, quod spirituale nihil prohibet esse proportionatum ad hoc, quod in corporale agat, quia nihil prohibet, quod inferiora à superioribus patiantur. Ad deci- 15
mumquintum dicendum, quod angelus non est causa homini quātum ad illam cognitionem, qua cognoscit res per essentiam, sed quantum ad illam qua cognoscit per similitudines, non quod angelus sit propinquior rebus, quam earum similitudines, sed inquantum facit rerum similitudines in mente resultare, vel in mouendo imaginationem, vel intellectum confortando. Ad decimumsextum dicen- 16
dum, quod creare importat causaliditatem primā quæ solī Deo debetur, facere vero importat causalitatem cōmunter, & similiter docere quantum ad scientiam, & ideo solus

Universidad de Deusto
Biblioteca

deus dicitur creator, factor autem & doctor potest dici, &
27 Deus, & angelus & homo. Ad decimumseptimum dicē-
dum quod etiam de his quæ habent causas determinatas
in natura potest plura docere angelus quam homo, sicut
& alia cognoscit, & etiam ea etiam quæ docet nobiliori
modo docere. Vnde ratio non sequitur.

Nũ docere sit actus vitæ actiuæ, an cõtẽplatiuæ.

ARTIC. IIII.

Primum. QVarto quæritur, vtrum docere sit actus vitæ contemplatiuæ, vel actiuæ. Et videtur quod sit actus contemplatiuæ. vita enim actiua cum corpore deficit, vt dicit Gregorius super Ezec. sed docere non deficit cum corpore, quia etiam angeli, qui corpore carent, docent. ergo vide
2 tur quod ad vitam contemplatiuam pertineat. Præterea, sicut dicit Gregorius super Ezec. ab actiua agitur, vt ad contemplatiuam postea veniatur sed doctrina sequitur, contemplatio vero præcedit. ergo docere non pertinet ad
3 vitam actiuam. Præterea, vt Gregorius ibidem dicit actiua vita dum occupatur in opere minus videt, sed ille qui docet habet necesse magis videre, quam ille qui simpliciter contemplatur. ergo docere magis est contemplatiuæ quam
4 actiuæ. Præterea, vnumquodque per idem est in se perfectum & aliis similem perfectionem tradens: sicut per eundem calorem ignis est calidus, & calefaciens, sed aliquem perfectum esse in consideratione diuinorum in seipso pertinet ad vitam contemplatiuam. ergo & doctrina quæ est eiusdem perfectionis transfusio in alium ad contemplati-
5 uam pertinet. Præterea, vita actiua circa tẽporalia versatur: sed doctrina præcipue versatur circa æterna, illorum etiam excellẽtior est doctrina & perfectior. ergo doctrina non pertinet ad vitam actiuam, sed contemplatiuam.

Contra.1. SED CONTRA est quod Grego. in eadem Homelia dicit. Actiua vita est panem esurienti tribuere, verbo
2 sapientiæ nescientem docere. Præterea, opera misericordiæ ad vitam actiuam pertinent, sed docere inter eleemosinas spirituales computatur. ergo est vitæ actiuæ.

CONCLVSIO.

Alium docere ad actiuam vitam potius pertinet, quam ad contemplatiuã, ad quam non pertinet nisi ex parte eorum, quæ quis docetur.

RESP. RESPONDEO dicendum, quod contemplatiua & actiua vita adinuicem materia & fine distinguuntur. Materia nanque vitæ actiuæ sunt temporalia, circa quæ humanus actus versatur: materia autem contemplatiuæ, sunt rerum scibiles rationes, quibus contemplator insistit. Et hæc materiæ diuersitas prouenit ex diuersitate finis, sicut & in omnibus aliis materia secundum finis exigentiã determinatur. Finis enim contemplatiuę vitæ est inspectio veritatis, prout nunc de vita contemplatiua agimus: veritatis dico increatæ secundum modum possibilem contemplantiquę quidem in hac vita imperfectæ inspicitur, in futura autem vita perfectæ. Vnde & Gregorius dicit, quod contemplatiua vita hic incipit, vt in futura vita perficiatur. sed actiuæ vitæ est finis operatio, qua proximorum vtilitati intenditur. In actu autem docendi inuenimus duplicem materiam, in cuius signum etiam actus docendi duplici actui coniungitur. Est siquidem vna eius materia ipsa res, quæ docetur. alia vero ille cui scientia traditur. Ratione igitur primæ materiæ actus doctrinæ ad vitam contemplatiuam pertinet, sed ratione secundæ pertinet ad actiuam. sed ex parte finis doctrina solummodo ad vitam actiuam pertinere videtur, quia vltima materia eius, in qua finem intentum consequitur, est actiuæ vitæ materia. vnde ad actiuam magis pertinet quam ad contemplatiuam, quamnis etiam quodammodo ad contemplatiuam pertineat, vt ex dictis patet.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendum, quod vita actiua secundum hoc cum corpore deficit, quod cum labore exercetur, & subuenit infirmitatibus proximorum, secundum quod Gregorius ibidem dicit. quod actiua vita laboriosa est, quia defudat in opere, quæ duo in futura vita non erunt. Nihilominus tamen actio Hierarchica est in cœlestibus spiritibus, vt dicit Dionysius, & illa actio est alterius modi ab actiua vita, quam nunc agimus in hac vita. vnde & illa doctrina, quæ ibi erit longe est alia ab ista doctrina. Ad secundum dicendum, sicut Gregorius ibi 2
dem dicit. sicut bonus ordo viuendi est, vt ab actiua in contemplatiuam tendatur, ita plurium vtiliter animus à contemplatiua ad actiuam reflectitur. vt per quod contemplatiua mentem accenderit perfectius actiua teneatur. Sciendum tamen quod actiua contemplatiuam præcedit, quantum ad illos actus, qui nullo modo cum contemplatiua conueniunt, sed quantum ad illos actus qui materiam à contemplatiua vita accipiunt, necesse est, vt actiua contemplatiuam sequatur. Ad tertium dicendum, 3
quod visio docentis est principium doctrinæ, sed ipsa doctrina magis consistit in transfusione scientiæ rerum visarum, quam in earum visione. vnde visio docentis magis pertinet ad actionem, quam ad contemplationem. Ad 4
quartum dicendum, quod ratio illa probat, quod vita contemplatiua sit principium doctrinæ, sicut calor non est ipsa calefactio, sed calefactionis principium, inquantum eam dirigit, sicut econuerso actiua vita ad contemplatiuam disponit. Ad quintum patet solutio ex dictis, quia 5
respectu materiæ primę doctrina cum contemplatiua conuenit, vt dictum est.

QVAESTIO DVODECIMA.

DE PROPHETIA IN 14. articulos diuisa.

Primo vtrum prophetia sit actus vel habitus.
2 Vtrum prophetia sit de conclusionibus scibilibus.
3 Vtrum prophetia sit naturalis.
4 Vtrum ad prophetiam habendam requiratur dispositio naturalis.
5 Vtrum ad prophetiam requiratur bonitas morum.
6 Vtrum prophetæ in speculo videant æternitatis.
7 Vtrum in reuelatione prophetica imprimantur diuinitus in mẽtem prophetæ nouæ rerum species, vel solum lumen intellectuale.
8 Vtrum omnis reuelatio prophetica fiat angelo mediante.
9 Vtrum prophetia semper quando à Spiritu prophẽtiæ tangitur à sensibus alienetur.
10 Vtrum prophetia conuenienter diuidatur in prophẽtiã prædestinationis præscientiæ & cõminationis.
11 Vtrum in prophetia inueniatur immobilis veritas.
12 Vtrum prophetia quæ est secundum intellectualem visionem tantum sit eminẽtior ea quæ habet intellectualem visionem simul cum imaginaria.
13 Vtrum gradus prophetiæ distinguatur secundum visionem imaginariam.
14 Vtrum Moyse fuerit excellentior aliis prophetis.

Num prophetia sit actus, vel habitus.

ARTICVLVS I.



Primum. VAESTIO est de prophetia. Et primo quæritur vtrum sit habitus, vel actus. Et videtur quod non sit habitus, quia vt dicit Commen. in tertio de Anima. habitus est quo quis, quando vult operatur: sed propheta non potest prophetia vti cum voluerit, sicut patet quarto Regum tertio de Helisæo, qui regi quærenti, respon-
sum dare non potuit, nisi vocato psalterio, vt sic super eum manus Domini fieret. ergo prophetia non est habitus. Præterea, quicunque habet aliquem habitum 2
cognitiuum potest ea quæ subsunt illi habitui considerare sine hoc quod ab alio accipiat, qui enim ad hoc quod considereret indiget instruente nondum habet habitum, sed propheta non potest inspicere prophetabilia nisi sigillatim ei reuelentur. vnde 4. Regum 4. dixit Helisæus de muliere cuius erat filius defunctus. anima eius in amaritudine est & Dominus celauit à me & non indicauit mihi. ergo prophetia non est habitus cognoscitiuus, nec alius esse potest, cum ad cognitionem prophetia pertineat. Sed dicendum, quod hoc ad habitu aliquo propheta indiget, vt

ea quæ sunt diuinitus indicata cognoscere possit. Sed contra, diuina locutio est efficacior quam humana, sed ad hoc quod aliquid ex humana locutione intelligat aliquid esse futurum nullo habitu indiget. ergo videtur quod multo minus ad percipiendam reuelationem qua Deus prophe-
4 tæ loquitur. Præterea, habitus sufficit ad omnia cognoscenda, quæ subsunt habitui, sed per donum prophetiæ aliquis non instruitur de omnibus prophetabilibus, vt enim dicit Gregorius in prima Homel. super Ezec. & exemplis probat, aliquando spiritus prophetiæ ex præsenti tangit animum prophetantis & ex futuro nequaquam tangit, & aliquando ex futuro tangit, & ex presenti non tangit. ergo donum prophetiæ non est habitus. Sed diceres quod dono prophetiæ non subsunt omnia prophetabilia, sed illud
5 tantum ad cuius reuelationẽ datur. Sed contra. influentia aliqua coartari non potest, nisi vel ex parte influentis, vel ex parte recipientis, sed influentia prophetici doni nõ recipit coartationem, quo minus ad omnia prophetabilia se extendat, ex parte recipientis: quia intellectus humanus est capax cognitionis omnium prophetabiliũ, nec ex parte influentis cuius est largitas infinita. ergo donum pro-
6 phetiæ ad omnia prophetabilia se extendit. Præterea, ex parte affectiuæ ita se habet, quod per vnum gratiæ influxum ab omni culpa anima liberatur. ergo & ex parte intellectus, ita erit quod ex influentia vnius prophetici luminis ab omni ignorantia prophetabilium anima pur-
7 gabitur. Præterea, habitus gratuitus est perfectior, quam acquisitus, sed acquisitus se extendit ad plures actus. ergo, & prophetia si sit habitus gratuitus, non se extendet ad
8 vnum tantum prophetabile, sed ad omnia. Præterea, si de singulis conclusionibus singuli habitus habeantur, illi habitus non vniuntur in vnius totalis scientiæ habitu, nisi conclusiones illæ connexionem habeant secundum quod ex eisdẽ principiis deducuntur, sed huiusmodi futura contingentia & alia de quibus est prophetia, non habent aliquam connexionem adinuicem, sicut habent conclusiones vnius scientiæ. ergo sequitur quod si donum prophetiæ ad vnum tantum propheratum se extendit, in vno prophera tot sunt prophetiæ habitus, quot prophetabilia cognoscit, si prophetia sit habitus. Sed diceres quod habitus prophetiæ, semel infusus ad omnia prophetabilia se extendit. requiritur tamen noua reuelatio quantum ad specierum ali-
9 quorum ostensionem. Sed contra. habitus prophetiæ infusus debet esse perfectior, quam habitus scientiæ acquisitæ, & lumen propheticum quam lumen naturale intellectus agentis, sed ex virtute luminis intellectus agentis & habitu sciẽtiæ, adiuncto etiã ministerio imaginatiuæ virtutis possumus formare tot species, quot sunt nobis necessariæ in actualem considerationem eorum ad quæ habitus se extendit. ergo multo fortius hoc potest propheta si habitum aliquem haberet sine hoc, quod ei aliquæ species de
10 nouo ostendantur. Præterea, sicut habetur in glosa in principio Psalterij. prophetia est diuina inspiratio rerum euentus immobili veritate denuncians, sed inspiratio non nominat habitum, sed actum. ergo prophetia non est ha-
11 bitus. Præterea, videre est quoddam pati secundum Philosophum. ergo & visio passio, sed prophetia est visio quædam. 1. Reg. 9. qui nunc dicitur propheta vocabatur olim videns. ergo prophetia non est habitus, sed magis passio.
12 Præterea, secundum Philosophum. habitus est qualitas difficile mobilis. propheria vero facile mouetur: quia non semper prophetæ immanet, sed ad tempus. vnde Amos super illud, non sum propheta. dicit glosa spiritus non semper administrat prophetiam prophetis, sed ad tempus, & tunc rectẽ dicuntur prophetæ, cum illuminantur. Gregorius etiam super Ezech. dicit in prima Homelia. quod aliquando prophetiæ spiritus prophetis deest, nec semper eorum mentibus præsto est. quatenus cum hunc non habent se agnoscant ex dono habere, cum habent. ergo prophetia non est habitus.

Contra.1. SED CONTRA. Secundum Philosoph. in 3. Ethicorum. tria sunt in anima. potentia, habitus, & passio: sed prophetia non est potentia, quia sic omnes essent prophetæ, cum potentiæ animæ, omnibus sint communes: similiter nec est passio, quia passio est tantũ in parte animæ
2 sensitiua, vt dicitur in 7. Phy. ergo est habitus. Præterea, omne q̃ cognoscitur aliquo habitu cognoscitur, sed prophetica, quæ denunciat cognoscit: nõ autẽ tu naturali vel acquisito. ergo aliquo habitu infuso, quẽ dicimus prophe-
tiam. Præterea, si prophetia non sit habitus, hoc non erit 3
nisi quia propheta non potest sine noua acceptione omnia alia prophetabilia inspicere, sed hoc non impedit quin sit habitus, quia etiam habens habitum cõmunem principiorum, nõ potest considerare particulares conclusiones alicuius scientiæ, nisi superaddatur aliquis habitus particularis scientiæ: ergo nihil prohibet prophetiam esse habitũ quendam vniuersalem, & tamen ad singula prophetabilia cognoscenda requiri nouam reuelationem. Præterea, fides 4
habitus quidam est omnium credibilium, nec tamen habens habitum fidei, statim nouit distinctæ omnia credibilia, sed indiget instructione ad hoc quod articulos distinctẽ cognoscat. ergo & si prophetia sit habitus adhuc requiritur diuina reuelatio, quasi quædam allocutio, vt propheta distinctẽ prophetabilia cognoscat.

CONCLVSIO.

Prophetia, seu propheticum lumen, quo homo ea, quæ soli Deo perfectè cognita sunt, non habitus sed passio potius est, ex qua nõnunquam in animo quædam fieri habilitas dicatur, habitus communi nomine appellata.

RESP. RESPONDEO dicẽdum, quod sicut dicit glosa in principio Psalterij. prophetia visio dicitur, & propheta videns, vt patet Rom. 9. vt supra dictũ est. Nõ tamen quælibet visio prophetia dici potest, sed visio eorum quæ sunt procul à cognitione, vt sic dicatur esse propheta non solum procul fans, id est annuncians, sed etiam procul videns: à phanos, quod est apparitio. Cum autem omne quod manifestatur, sub lumine quodam manifestetur, vt etiam haberi potest ab Apostolo. Ephes. 5. oportet vt ea quæ manifestantur homini supra communem cognitionem quodam altiori lumine manifestentur: quod lumen propheticum dicitur, ex cuius receptione aliquis propheta constitutur. Sciendum est autem quod aliquid recipitur in aliquo dupliciter. Vno modo, vt forma in subiecto cõsistens. Alio modo per modum passionis, sicut pallor. In eo, qui naturaliter, vel ex aliquo forti accidente, hunc colorem habet, est vt quædam qualitas, in eo vero qui subito ex aliquo timore pallescit, est vt quędam passio. Similiter etiam & lumen corporale est quidem in stellis, vt stellarum qualitas, vt pote, quædam forma in eis permanens. In aëre vero vt quædam passio, quia lumen non retinet, sed recipit tantum per oppositionem corporis lucidi. In intellectu igitur humano lumen quoddam est quasi qualitas vel forma permanens scilicet lumen essentiale intellectus agentis, ex quo anima nostra intellectualis dicitur. Sic autem lumen propheticum in propheta esse non potest. Quicunq; enim aliqua cognoscit intellectuali lumine, quod est ei effectum quasi connaturale, vt forma in eo consistens, oportet quod de eis fixem cognitionem habeat: quod esse non potest, nisi ea inspiciat in principio, in quo possunt cognosci: quandiu enim nõ fit resolutio cognitorum in sua principia cognitio non firmatur in vno, sed appræhendit ea, quæ cognoscit secundum probabilitatem quandam, vt pote ab aliis dicta. vnde necesse habet de singulis acceptionẽ ab aliis habere. Sicut si aliquis nesciret Geometriæ conclusiones ex principis deducere, habitum Geometriæ non haberet: sed quæcunq; de conclusionibus Geometriæ sciret appræhendere quasi credens docenti, & sic indigeret vt de singulis instrueretur. non posset enim ex quibusdam in alia peruenire firmiter non facta resolutione in prima principia. Principium autem, in quo possunt cognosci futura contingentia & alia quæ cognitionem naturalem excedũt, de quibus est prophetia, est ipse Deus. vnde cum Prophetæ Dei essentiam non videant, non possunt ea, quę prophetice vident cognoscere aliquo lumine, quod sit forma habitualis eis inhærens, sed oportet quod de singulis sigillatim instruantur. Vnde oportet quod lumen propheticum non sit habitus, sed magis sit in anima prophetæ per modum cuiusdam passionis, vt lumen solis in aëre. Vnde sicut lumen non remanet in aëre nisi apud irradiationem solis, ita nec lumen prædictũ remanet in mente nisi quando actualiter diuinitus inspiratur. Et inde est, quod Sanctt de prophetia loquentes de ea per modum passionis loquuntur, dicenies esse eam inspirationem vel tactum quendam, quo Spiritus sanctus dicitur tangere cor prophetæ, & aliis huiusmodi verbis de prophetia loquuntur. Et sic

Universidad de Deusto
Biblioteca

patet, quod quantum ad lumen propheticum prophetia, non poteſt eſſe habitus. Sed ſciendum quod ſicut eſt in rebus corporalibus quod aliquid poſt paſſionem etiam paſſione abeunte efficitur habilius ad patiendum, ſicut aqua calefacta prius, facilius poſtmodum poſt infrigidationem caleſiet, & homo poſt frequentes triſtitias facilius ad triſtitiam prouocatur, ita etiam quando mens aliqua diuina inſpiratione tangitur, etiam illa inſpiratione abeunte remanet habilior ad iterato recipiendum, ſicut poſt deuotã orationem remanet, mens deuotior. vnde propter hoc dicit Auguſtinus in libro de Orando deum. mens, quæ curis & negotiis tepeſcere cœperit, omnino refrigeſcit & pœnitus extinguitur, niſi crebrius inflammetur. Et ideo certis horis ad negocium orandi mentem reuocamus. vnde & mens prophetæ poſtquam fuerit ſemel vel pluries diuinitus inſpirata, etiam actuali inſpiratione ceſſante remanet habilior, vt iterum inſpiretur, & hæc habilitas poteſt dici habitus prophetiæ, ſicut etiam Auicen. dicit ſexto de Naturalibus, quod habitus ſcientiarum in nobis nihil aliud ſunt quam habilitates quædam animæ noſtræ ad hoc, quod recipiat illuminationem intelligentiæ agentis, & ſpecies intelligibiles ab ea in ſe effluentes. Sed tamen non propriè dici poteſt habitus, ſed magis habilitas vel diſpoſitio quædam, à qua aliquis nominatur propheta etiam quando actu non inſpiratur, ſed tamen ne fiat vis in vocabulo habitus, ſuſtinentes vtranque partem, vtriſque rationibus reſpondeamus.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendum, quod diffinitio illa inducitur de habitu proprie accepto. & ſic habilitas prædicta prophetizandi habitus dici non poteſt, per quem tamen modum poteſt dici habitus ſecundum modum. Auicenna etiam habitus animæ noſtræ ad recipiendum ab intelligentia agente, quia illa receptio eſt naturalis ſecũdum eius opinionem. Vnde ſecundum eum qui habet habilitatem, habet poteſtatem recipere cum vult, quia influentia naturalis non deeſt materiæ diſpoſitæ. Sed influentia prophetiæ dependet ex ſola diuina voluntate. vnde quantacunque ſit habilitas in mente prophetę, non eſt in eius poteſtate, vt prophetiæ vtatur. Ad ſecundum dicẽdum, quod ſi lumen propheticum ineſſet menti, vt habitus quidã ſciẽtiæ de rebus propheticis, nõ indigeret propheta ad quælibet prophetabilia cognoſcenda, noua reuelatione. Indiget autem, quia illud lumen non eſt habitus, ſed habilitas ipſa ad lumen percipiendum, ſimilitudinẽ habitus habens habitus dicitur, ſine quo lumine prophetabilia cognoſci non poſſunt. Ad tertium dicendum, quod poſt perceptionem diuinæ locutionis, qua prophetam alloquitur interius, quę nihil eſt aliud quam mentis illuſtratio non requiritur aliquis habitus, quo interius audita percipiantur: ſed ad hanc locutionem percipiendam tanto magis videtur habilitas aliqua operari, quanto iſta locutio eſt excellentior & eius perceptio vires naturales excedit. Ad quartum patet ſoluti ex dictis. Ad quintum dicendum, quod lumen propheticum ſemel infuſum non facit cognitionem de omnibus prophetabilibus, ſed ſolum de illis, propter quorum cognitionem datur. hæc autem arctatio non prouenit ex impotentia largientis, ſed ex ordine ſapientiæ ipſius, qui diuidit ſingulis prout vult. Ad ſextum dicendum, quod omnia peccata mortalia habent in hoc conuenientiã quandam, quod per eorum quodlibet homo ſeparatur à Deo. vnde gratia quæ hominem Deo coniungit ab omni peccato mortali liberat, non autem ab omni veniali, quia venialia à Deo non ſeparant. Res autem prophetabiles non habent adinuicem connexionem, niſi in ipſo ordine diuinæ ſapientiæ. Vnde ab his qui diuinam ſapientiam totaliter non intuẽtur poteſt vnum ſine alio videri. Ad ſeptimum dicendum, quod habitus infuſus eſt perfectior quam acquiſitus ſecundum genus ſuum, ſcilicet ratione originis & ratione eius propter quod datur, quod eſt altius eo ad quod ordinatur habitus acquiſitus, ſed quantum ad modum habendi vel perficiendi nihil prohibet habitum acquiſitum perfectiorem eſſe, ſicut patet quod per habitum fidei infuſum non ita perfectè videmus credibilia, ſicut per habitum ſcientiæ acquiſitum concluſiones ſcientiarum. Et ſimiliter lumen propheticum quamuis ſit infuſum, non tamen ita perfectè exiſtit in nobis ſicut habitus acquiſiti, quod etiam dignitati habituum infuſorum atteſtatur, quia ex eorum altitudine contingit vt humana infirmitas eos plenè poſſidere non poſſit. Ad octauum dicendum, quod ratio illa procederet ſi lumẽ, quo perfunditur mẽs prophetæ eſſet habitus, nõ autem ſi ponamus habilitatem ad percipiendum lumen prædictum eſſe habitum vel quaſi habitum, cum ex eodem poſſit eſſe aliquis habilis, vt illuminetur de quocunque. Ad nonum dicendum, quod qualiter formatio ſpecierum de nouo requiratur ad propheticam reuelationem infra dicetur. Ad decimum dicendũ, quod licet inſpiratio habitum non nominet, tamen ex hoc non poteſt probari, quod prophetia non ſit habitus. Cõſuetum eſt enim quod habitus per actus diffiniantur. Ad vndecimum dicendum, quod videre ſecundum Philoſophum dupliciter dicitur, ſcilicet habitu & actu. vnde & viſio actũ & habitum nominare poteſt. Ad duodecimum dicẽdum, quod lumen propheticum non eſt qualitas difficile mobilis. ſed aliquid tranſiens, & ſecundum hoc loquũtur auctoritates inductæ. Sed habilitas illa quæ remanet ad illuſtrationem denuo percipiẽda non eſt facile mobilis, immo diu permanet, niſi in propheta fiat magna trãſmutatio, per quã talis habilitas tollitur.

Ad primũ. in cõtrarium Collige ex hac reſpõſione intellectum cõcluſionũ.

AD PRIMVM vero eorum, quę ſunt in cõtrarium dicendum quod quia actus totaliter ab habitu oritur, ideo in illa Philoſophi diuiſione actus ad habitũ reducitur, vel etiam ad paſſionem: eo quod paſſio actus quidam eſt animæ, vt iraſci & concupiſcere, prophetia autem quantum ad ipſam viſionem prophetæ eſt actus quidam mentis, quantum vero ad lumen, quod raptim & quaſi per modũ pertranſeuntis recipitur, eſt ſimilis paſſioni, prout in intellectiua parte receptio paſſio dicitur, quia intelligere quoddam pati eſt, vt dicitur in tertio de Anima. Vel poteſt dici quod illa diuiſio philoſophi ſi membra diuiſionis propriè accipiantur non ſufficienter comprehendit omnia quæ in anima ſunt, ſed ea tantum quæ ad materiam moralem pertinent, de qua Philoſophus intendit, ſicut patet per exempla quibus ibidem Philoſophus ſe exponit. Ad ſecũdum dicendum, quod non omne quod cognoſcitur aliquo habitu cognoſcitur, ſed ſolum illud de quo perfecta cognitio habetur. Sunt enim actus imperfecti in nobis qui ex habitu non procedunt. Ad tertium dicendũ, quod in ſcientiis demonſtratiuis ſunt quædam communia in quibus particulares cõcluſiones quaſi in quibuſdam ſeminibus virtualiter continẽtur. Vnde ille qui habet habitum illorũ communium non ſe habet ad particulares concluſiones, niſi in potentia remota quæ indiget mõtore vt in actum perducat: ſed in rebus prophetabilibus nõ eſt talis ordo, vt quædam ex aliis primis deducantur, vt ſic qui habet notitiam primorum habituum habeat notitiam ſub quadam confuſione habitus ſecundorum. vnde ratio non ſequitur. Ad quartum dicendum, quod intellectus alio modo perficitur prophetia & fide. prophetia enim perficit intellectum ſecundum ſe. vnde oportet vt ea ad quæ propheta eſt perfectus dono prophetiæ poſſit diſtinctè inſpicere. Sed fides perficit intellectum in ordine ad affectum. Actus enim fidei eſt intellectus imperati à voluntate. vnde per fidem intellectus nihil aliud habet niſi vt ſit paratus ad aſſentiendum his, quæ Deus credi mandat. Et hinc eſt quod fides aſſimilatur auditui, ſed prophetia viſioni. Et ſic non oportet quod habens habitum fidei diſtinctè cognoſcat omnia credibilia, ſicut oportet de habente habitum prophetiæ, quod omnia prophetabilia diſtinctè cognoſcat.

Num prophetia ſit de concluſionibus ſcibilibus.

ARTIC. II.

Primum.

SEcundo quæritur, vtrum prophetia ſit de concluſionibus ſcibilibus. Et videtur quod non, quia prophetia eſt inſpiratio rerum euentus immobili veritate denuncians. Euentus autem rerum dicuntur futura contingentia, cuiuſmodi non ſunt concluſiones ſcientiæ demonſtratiuæ. ergo de talibus non poteſt eſſe prophetia. Præterea, Hieronymus dicit, quod prophetia eſt ſigeum diuinæ præſciẽtiæ, præſciẽtia autem de futuris eſt. cum igitur futura præcipuè contingẽtia de quibus maximè videtur eſſe prophetia, non poſſint eſſe concluſiones alicuius ſcientiæ, videtur quod non poſſit de concluſionibus ſcibilibus eſſe prophetia. Præterea, natura non abundat in ſuperfluis, nec deficit in neceſſariis, & multo minus Deus, cuius actio eſt ordinatiſſima, ſed homo ad ſciendum cõcluſiones ſcientiarum demonſtratiuarum habet aliã viam, quã prophetiã ſcilicet per principia per ſe nota. ergo videtur quod ſuperfluũ eſſet ſi huiuſmodi per prophetiã cognoſcerẽtur. Præterea, diuerſus modus generationis eſt indiciũ diuerſitatis ſpeciei. vnde mures generati ex ſemine, nõ poſſunt eſſe eiuſdẽ ſpeciei cũ illis qui generantur ex putrefactione, vt Cõmentator. dicit 8. Phyſic. ſed homines naturaliter concluſiones ſcientiarũ demonſtratiuarũ ex principiis per ſe notis accipiunt. ſi igitur ſunt aliqui homines qui alio modo ſciẽtias demonſtratiuas accipiunt, vtpote per prophetiam, erũt alterius ſpeciei, & æquiuocè homines dicentur, quod eſt abſurdum. Præterea, ſcientiæ demõſtratiuæ ſunt de his quæ ſe habẽt indifferenter ad omne tẽpus, ſed prophetia non ſimiliter ſe habet ad omne tẽpus, imo quandoq; ſpiritus prophetarũ tãgit cor prophetæ de præſenti & non de futuro, quãdoq; econtrario, vt Greg. dicit ſup Ezec. ergo prophetia nõ eſt de illis de quibus eſt ſcientia. Præterea, ad ea quę per prophetiam ſciuntur non eodem modo ſe habet mens prophetæ & cuiuſcunq; alterius, ſed in omnibus quæ ſciuntur per demonſtrationem idem eſt iudicium prophetæ & cuiuſcunq; alterius ſciẽtis illud & neuter alteri præfertur, vt dicitur Rabbi Moyſes. ergo de his quæ per demonſtrationem ſciuntur non eſt prophetia.

Contra 1. SED CONTRA Prophetis nõ credimus niſi quatenus Spiritu prophetiæ inſpirantur: ſed illis, quæ ſunt ſcripta in libris prophetarum, oportet nos fidem adhibere, etiam ſi pertineant ad cõcluſiones ſcientiarum, vtpote, quod dicitur, qui firmauit terrã ſuper aquas: vel ſi qua ſunt alia. ergo prophetæ ſpiritus inſpirat prophetas etiam de concluſionibus ſcientiarũ. Præterea, ſicut ſe habet gratia ſignorum ad operãdum ea quæ ſunt ſuper virtutẽ naturæ, ita ſe habet donum prophetiæ ad cognoſcendum ea, quæ naturalem cognitionẽ excedũt, ſed per gratiam ſignorum non ſolum fiunt ea quæ natura facere nõ poteſt, vtputa illuminare cæcos, ſuſcitare mortuos, ſed etiam quæ natura facere poteſt, vt curare febricitates. ergo per donum prophetiæ nõ ſolum cognoſcuntur ad quæ naturalis cognitio non poteſt attingere, ſed etiam ad quæ naturalis cognitio attingere poteſt. cuiuſmodi ſunt concluſiones ſcientiarum, & ſic videtur, quod de eis poſſit eſſe prophetia.

CONCLVSIO.

Non ſolum quæ ſoli Dei cognita ſunt, futura ſcilicet contingentia, & myſteria Trinitatis & gratiæ, ſed quæ ſapientibus innotuerunt ſub lumine prophetiæ cadunt.

RESP. RESPONDEO dicendum, quod in omnibus, quæ ſunt propter finem, materia determinatur ſecundum exigentiam finis, vt patet in 2. Phyſic. Donum autem prophetiæ datur ad vtilitatem Eccleſiæ, vt patet 1. ad Cor. 12. Vnde omnia illa, quorum cognitio poteſt eſſe vtilis ad ſalutem, ſunt materia prophetiæ, ſiue ſint præterita, ſiue futura, ſiue æterna, ſiue neceſſaria, ſiue contingentia. Illa vero, quæ ad ſalutem pertinere non poſſunt, ſunt extranea à materia prophetiæ. vnde Auguſt. dicit 2. ſuper Geneſ. ad literam. quod quamuis auctores noſtri ſciuerint cuius figuræ ſit cœlum, tamen per eos dicere noluit ſpiritus veritatem, niſi quæ prodeſt ſaluti. & Ioan. 16. dicitur. Cum venerit ille ſpiritus veritatis docebit vos omnem veritatem. gloſ. ſaluti neceſſariam. Dico autem neceſſaria ad ſalutem, ſiue ſint neceſſaria ad inſtructionem fidei, ſiue ad informationem morum. Multa autem quæ ſunt in ſcientiis demonſtrata ad hoc poſſunt eſſe vtilia, vtpote intellectum eſſe incorruptibilem, & ea quæ in creaturis conſiderata in admirationem diuinæ ſapientiæ & poteſtatis inducunt. vnde & de his inuenimus in ſacra ſcriptura fieri mentionem. Sciendum tamẽ, quod cum prophetia ſit cognitio eorum, quæ ſunt procul, nõ eodem modo ſe habet ad omnia prædicta. Quædam enim ſunt procul à noſtra notitia ex parte ipſorũ: quædam vero ex parte noſtra. Ex parte quidem ipſorum ſunt procul futura contingentia, quę per hoc non cognoſcuntur, quia ab eſſe deficiunt, cum nec in ſe ſint, nec in ſuis cauſis determinẽtur. Sed ex parte noſtra ſunt procul illa, in quorum cognitione accidit difficultas propter noſtrum defectum, non propter ipſa, cum ſint maxime cognoſcibilia & perfectiſſimè entia, ſicut res intelligibiles & præcipuè æternæ. Quod autem competit alicui ſecundum ſe, verius competit ei, quam quod competit ſibi ratione alterius. vnde cum futura contingentia verius ſint procul à cognitione, quam quęcunq; alia: ideo præcipuè ad prophetiam videntur pertinere, in tantum quod quaſi præcipua prophetia materia in diffinitione prophetiæ ponantur, in hoc quod dicitur prophetia eſt diuina inſpiratio rerũ euentus, &c. Ex quo etiam nomen prophetiæ videtur eſſe acceptum. vnde dicit Greg. ſuper Ezec. quod cũ ideo prophetia dicta ſit, quod futura prædicat, quando de præterito vel præſenti loquitur rationem ſui nominis amittit. Eorum vero quæ ſunt procul ex parte noſtra, eſt cõſideranda ſimiliter quædam diſtinctio. Quædam enim ſunt procul, vtpote omnem cognitionem humanam excedentia, vt Deum eſſe trinum & vnum & alia huiuſmodi, & talia nõ ſunt concluſiones ſcientiarum. Quædam vero ſunt procul, vtpote excedentia cognitionem alicuius hominis, nõ cognitionem humanam ſimpliciter, vtpote quæ à Doctis per demõſtrationem ſciuntur, ſed indocti naturali cognitione ad ea nõ pertingunt, ſed quandoq; eleuantur ad ea reuelatione diuina. Et huiuſmodi nõ ſunt propriè abilia ſimpliciter, ſed reſpectu huiuſmodi, & ſic poſſunt ſubeſſe prophetiæ concluſiones demonſtratæ in ſcientiis.

Quæ ſcire nec tenentur & quæ ignorare peccatum eſt.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendum, quod euentus rerum ponuntur in diffinitione prophetiæ quaſi materia maximè propria prophetiæ, non autem ita quod ſint tota prophetia materia. Et ſimiliter dicendum ad ſecundum quod ratione principalis ſuæ materiæ prophetia ſignum præſcientiæ dicitur. Ad tertium dicendum, quod quamuis concluſiones ſcientiarum poſſint ſciri alio modo quam per prophetiam, non tamen eſt ſuperfluum, vt lumine prophetiæ oſtẽdantur, quia firmius adheremus propheratum dictis per fidem, quam demonſtrationibus ſcientiarum, & in hoc etiam Dei gratia commendatur, vt ipſius perfecta ſcientia oſtendatur. Ad quartum dicendum, quod cauſæ naturales habent determinatos effectus, cum earum virtutes ſint finitæ: & limitate ad vnum, & ideo quæ à diuerſis cauſis naturalibus producũtur in eſſe ſecundum diuerſum generationis modum, oportet eſſe ſpecie diuerſa. Sed virtus diuina cũ ſit infinita poteſt producere eoſdem effectus in ſpecie ſine opere naturæ, quos natura producit. vnde nõ ſequitur, quod ſi ea quæ naturaliter cognoſci poſſunt diuinitus reuelentur, quod illi qui diuerſimodè cognitionem accipiunt ſpecie differant. Ad quintum dicendum, quod licet prophetia interdum ſit de his quæ diuerſis temporibus diſtinguuntur, interdum tamen eſt de illis quæ per omne tempus ſunt vera. Ad ſextum dicendum, quod Rabbi Moyſes non intelligit quin de his, quæ per demonſtrationem ſciuntur, poſſit fieri reuelatio prophetæ, ſed quia ex quo per demonſtrationem ſciuntur, non differt an de his habeatur prophetia vel non.

Num prophetia ſit naturalis.

ARTIC. III.

Primum.

TErtio quæritur, vtrũ prophetia ſit naturalis. Et videtur quod ſic potior enim eſt cognitio vigilantis, quam dormientis: ſed dormientibus naturaliter contingit, vt futura pręuideant, ſicut patet in diuinationibus ſomniorum. ergo multo fortius in vigilando aliqui naturaliter poſſunt futura prævidere. hoc autẽ eſt prophetæ officium. ergo aliquis naturaliter poteſt eſſe propheta. Sed dicebatur, quod vigilantis cognitio eſt potior quantũ ad iudicium, ſed dormientis quantum ad receptionem. Sed contra, ſecũdum hoc vis cognoſcitiua poteſt de aliquo iudicare quod ſpeciẽ eius recipit, iudicium ergo receptionem ſequitur. ergo vbi eſt potior receptio, eſt etiam perfectius iudicium, & ſic ſi dormiens eſt potior in recipiendo, debet eſſe potior in iudicando. Præterea, intellectus nõ ligatur ſomno, niſi per accidens ſcilicet in quantum dependet à ſenſu, ſed iudicium intellectus non dependet à ſenſu, cum intellectus operatio ſecundum hoc à ſenſibus dependeat quod à ſenſibus accipit, iudicium autem eſt poſt acceptionem. ergo intellectus iudicium non eſt ligatum in ſomno, & ita videtur diſtinctio poſita nulla eſſe. Præterea, illud quod conuenit alicui ex hoc ipſo, ꝙ ab alio ſeparatur, conuenit ei ſecũdum naturã ſuam, ſicut ex hoc ipſo ꝙ ferrum à rubigine ſeparatur accidit ei claritas, quæ eſt ei naturalis, ſed ex hoc ipſo quod anima à ſenſibus corporis abſtrahitur competit ei futura prævidere, vt Auguſt. oſtendit 12. ſuper Gene. ad literam multis exemplis. ergo videtur quod prędidere futura ſit ipſi animæ humanæ naturale, & ſic idem quod prius.

Præterea Greg. in 4. Dialogorum dicit. ꝙ ipſa aliquando

Universidad de Deusto
Biblioteca

animarum vis subtilitate sua aliquid præuidet, aliquando enim animæ exiture de corpore per reuelationem, ventura cognoscunt, sed illa quæ potest anima inspicere ex sua subtilitate naturaliter inspicit. ergo anima naturaliter futura cognoscere potest, & sic naturaliter habere prophetiã quæ præcipuè in futurorum præcognitione consistit. Sed dicebas, quod futura quæ anima naturali cognitione præuidet sunt illa quæ habent causas determinatas in natura,
6 sed prophetia est de aliis futuri. Sed contra. ea quæ dependent ex libero arbitrio non habent determinatas causas in natura, sed ea quæ anima ex sua subtilitate præuidet, omnino ex libero arbitrio dependent, sicut patet per exemplum Gregorij qui ibi ponit de quodam qui cum infirmaretur & esset dispositum de eius sepultura in quadam Ecclesia morti appropinquans surrexit & se induens prædixit se velle ire per viam appiam ad Ecclesiam sancti Sixti, Cumque post modicum defunctus esset, quia longum erat iter vbi sepeliri debebat repente orto consilio exeuntes cum eius funere per viam appiam nescientes quod ipse dixit in Ecclesia sancti Sixti eum posuerunt, quod tamen vt Grego. subiungit, prædicere non potuit nisi id quod futurum erat eius corpori ipsa vis animæ ac subtilitas præuidisset. ergo illa futura quæ ex naturalibus causis nõ dependent possunt naturaliter ab homine præuideri, & sic idem
7 quod prius. Præterea, ex causis naturalibus non potest accipi significatio super ea quæ naturaliter non siunt, sed Astrologi accipiunt significationes super prophetiam ex motibus corporum cœlestium. ergo prophetia est natura-
8 lis. Præterea, Philosophi in scientia naturali non determinauerunt, nisi de his quæ naturaliter possunt accidere. determinauit autem Auic. in libro sexto de Naturalibus de
9 prophetia ergo &c. Præterea, ad prophetiam non requiruntur nisi tria scilicet claritas intelligentiæ, & perfectio virtutis imaginatiuę, & potestas animæ vt ei materia exterior obediat, vt Auic. ponit in sexto de Naturalibus. sed hęc tria possunt accidere naturaliter. ergo naturaliter potest aliquis propheta esse. Sed dicebas quod naturaliter potest intellectus & imaginatio perfici ad præcognoscendum fu-
10 tura naturalia, sed de his non est prophetia. Sed cõtra. ea quę dependent ex causis inferioribus dicuntur esse naturalia. sed Isa. præuidit & prædixit Ezechiã fore moriturum. Isa. 24. & hoc secundum rationes inferiores, vt per glosam. ibidem habetur. ergo præcognitio naturalium futurorum
11 est prophetia. Præterea, diuina prouidentia rebus in esse productis tribuit, vt in se habeant ea sine quibus in esse seruari non possunt. sicut in humano corpore posuit membra quibus sumitur & decoquitur cibus sine quo mortalis vita non conseruatur, sed humanum genus non potest sine societate conseruari, vnus enim homo non sufficit sibi in necessariis ad vitam. vnde naturaliter est animal politicum, vt dicitur Ethicorum. 4. Societas autem cõseruari non potest sine iustitia, iustitiæ vero regula est prophetia. ergo naturæ humanæ est inditum, vt ad prophetiam naturaliter
12 homo peruenire possit. Præterea, in quolibet genere inuenitur illud quod est perfectissimum in genere illo, sed perfectissimum in genere hominum est propheta, quia secundum id quod est in homine potius scilicet intellectum, alios transcendit. ergo naturaliter potest homo ad prophe-
13 tiam peruenire. Præterea, plus distant proprietates Dei à proprietatibus creaturarum, quam proprietates rerum futurarum à rebus præsentibus, sed naturali, cognitione homo per proprietates creaturarum in cognitionẽ Dei peruenire potest. Roma. 1. inuisibilia &c. ergo & naturaliter ex his quæ sunt homo potest in cognitionem futurorum peruenire, & sic naturaliter potest esse propheta: Sed dicendũ, quod quamuis Deus magis distet in essendo, tamen futura
14 magis distant in cognoscendo. Sed contra. eadem sunt principia essendi & cognoscendi. ergo illud quod est magis distans secundum esse, est etiam magis distans secun-
15 dum cognitionem. Præterea, Augustin. in libro de Libero arbitrio distinguit tria genera bonorum scilicet paruum, magnum, & medium, sed prophetia non computatur inter parua bona, quia huiusmodi sunt bona corporalia, nec iterum inter bona maxima, quia huiusmodi sunt quibus rectè viuitur, & quibus nullus abuti potest, quæ prophetiæ competere non videntur. ergo restat quod prophetia ad media bona pertineat, quæ sunt bona naturalia animæ,
16 & sic videtur quod sit naturalis. Præterea, Boëtius dicit in libro de Duabus naturis. quod vno modo natura dicit omne illud quod potest agere vel pati, sed ad hoc quod aliquis sit propheta requiritur quædã spiritualis passio, scilicet receptio luminis prophetici, vt supra dictum est. ergo videtur quod prophetia sit naturalis. Præterea, sic agenti 17
naturale est agere & patienti naturale pati, oportet quod passio sit naturalis, sed ipsi Deo naturale est quod perfectionem prophetiæ hominibus infundat, quia ipse secundum suam naturam bonus est, & bono naturalis est sua communicatio, similiter etiam humanæ menti naturale est quod à Deo recipiat, cum eius natura non consistat nisi ex his quæ à Deo recipit. ergo prophetiæ susceptio est naturalis. Præterea, cuilibet potẽtiæ naturali possiuæ respon- 18
det aliqua naturalis actiua potentia, sed in anima humana est naturalis potentia ad recipiendum lumen prophetiæ. ergo est etiam aliqua potẽtia naturalis actiua per quam aliquis in actum prophetiæ adducitur, & ita videtur quod aliqua prophetia sit naturalis. Præterea, homo naturaliter 19
est perfectioris cognitionis quã alia animalia, sed quædam alia animalia naturaliter sunt præscientia eorũ futurorum quæ ad ea maxime pertinent, sicut patet de formicis quæ præsciunt pluuias futuras. Et pisces etiam quidam prænunciant tempestates futuras. ergo etiam homo debet naturaliter esse præscius eorum quę ad ipsum pertinent, & sic videtur quod homo naturaliter possit esse propheta.

SED CONTRA est quòd dicit 2. Petri 2. Non vo- *Contra.1.*
luntate humana &c. Præterea, illud quod dependet ex 2
causa extrinseca nõ videtur esse naturale. sed prophetia dependet ex causa extrinseca, quia scilicet prophetę in speculo æternitatis legunt. ergo videtur quod prophetia non sit naturalis. Præterea, illa quæ in suot nobis naturaliter sunt 3
in potestate nostra, sed in potestate prophetæ non erat habere spiritum prędicendi futura, vt patet per glosam, 2. Petri 1. super illud. Habemus firmiorem propheticum sermonem &c. ergo prophetia non est naturalis. Præterea, 4
ea quæ sunt naturalia, sunt vt in pluribus. sed prophetia est in valde paucis. ergo &c.

CONCLVSIO.

Prophetia, quoad ea quæ soli Deo cognita sunt, non est naturalis, quo vero prophetico lumine nobis innotuerunt futura contingentia, vt increatis causis existunt, naturalis aliquo modo est.

RESPONDEO dicendum, quod aliquid dicitur na- *RESP.*
turale dupliciter. Vno modo, quia eius principium actiuum est natura, sicut naturale est igni, ferri sursum. Alio modo quia natura est principium dispositionũ ipsius, non quarumlibet, sed earum quæ sunt necessariæ ad talem perfectionem: sicut dicitur quod infusio animæ rationalis est naturalis, inquantum per operationem naturæ corpus efficitur dispositum dispositione, quæ est necessitas ad animæ susceptionem. Fuit igitur opinio quorundam, quod prophetia esset naturalis primo modo, quia dicebant animam habere in se vim quandam diuinationis, vt Augustinus narrat 12. super Gene. ad literam. Sed hoc ipse ibidem improbat, quia si hoc esset, tunc in potestate haberet anima quandocunque vellet futura prænoscere, quod manifestè apparet esse falsum. Et præterea hoc apparet esse falsum, quia natura mentis humanæ nullius cognitionis naturaliter potest esse principium, in quam non posset peruenire per principia per se nota, quę sunt prima instrumẽta intellectus agentis, ex quibus principijs in cognitionem futurorum contingentium peruenire non potest, nisi forte per inspectionem aliquorum signorum naturalium: sicut medicus prænoscit sanitatem vel mortem futuram, vel Astrologus tẽpestatem vel serenitatem. Talis autem futurorum cognitio, non dicitur esse diuinationis vel prophetiæ, sed magis artis. Vnde alij dixerunt quod prophetia est naturalis secundo modo, quia scilicet natura ad talem dispositionem potest hominem perducere, quod erit in necessitate ad recipiendum per actionem alicuius superioris causæ præscientiam futurorum. Quæ quidem opinio est vera de quadam prophetia, non autem de illa quæ inter dona Spiritussancti ab Apostolo computatur. Vnde ad earum distinctionem habendam sciendum est quod futura contingentia in duobus præexistunt antequam sint, scilicet in præsentia diuina, & in causis creatis, quarum virtute futura illa educuntur in esse. In his autem duobus futura

tura præexistunt diuersimodè quantũ ad duo. primo quãtum ad hoc, quod omnia quę præexistunt in causis creatis, præexistũt etiã in diuina præscientia, sed non econuerso, cum quorundam futurorum rationes Deus in se retinuerit rebus creatis eas non infundendo: sicut eorũ, quæ miraculosè sint sola diuina virtute, vt Augu. dicit super Gen. ad literam. Secundo quantũ ad hoc quod futura quædam præexistunt in causis creatis mobiliter, eo quod virtus causæ quæ est ordinata ad talem effectum inducendum potest aliquo euentu impediri. Sed in diuina præscientia omnia futura sunt immobiliter, quia futura subduntur diuinæ præscientiæ, non solum secundum causarum suarum ad ipsa, sed etiam secundum exitum ordinis vel euentum. Præcognitio igitur futurorum potest causari in mente humana dupliciter. Vno modo, ex hoc quod futura præexistunt in mente diuina, & secundum hoc prophetia donum Spiritussancti ponitur, & hæc non est naturalis. Illa enim quæ fiunt diuinitus sine causis naturalibus mediis, non dicuntur esse naturalia, sed miraculosa. huiusmodi autem futurorum reuelatio fit absque mediis causis naturalibus, eũ non hoc modo reuelentur prout rationes futurorum sunt in causis creatis, sed prout sunt in mente diuina, à qua deriuantur in mente prophetæ. Alio modo ex virtute causarum creatarum, prout scilicet in virtutem imaginatiuã humanam possunt aliqui motus fieri ex virtute cœlestiũ corporum, in quibus præexistunt quædã signa futurorũ quorundam. Et secundũ quod intellectus humanus ex illuminatione intellectuum separatorum, vtpote inferior natus est instrui & ad alia cognoscenda eleuari, & hęc prophetia modo prædicto potest dici naturali. Differt autẽ hæc prophetia naturalis ab ea, de qua nunc loquimur in tribus. Primo in hoc quod futurorũ præuisionem habet immediatè à Deo illa, de qua loquimur, quamuis angelus possit esse minister, prout agit in virtute diuini luminis, naturalis vero ex propria actione causarum secundarum. Secundo in hoc quod prophetia naturalis non se extendit, nisi ad illa futura, quæ habẽt causas determinatas in natura, sed prophetia de qua loquimur, indifferenter se habet ad omnia. Itẽ in hoc quod naturalis prophetia non infallibiliter præuidet, sed sicut prædictũ illa, quæ sunt vera, vt in maiori parte, prophetia vero, quæ est Spiritussancti donũ præuidet infallibiliter. vnde dicitur esse diuinæ præscientiæ signum, quia secundum illam infallibilitatem præuidet, secundum quam futura sunt à Deo præscita: Et hæc triplex differentia in diffinitione Cassiodori notari potest. prima in hoc quod dicit diuina. secunda in hoc, quod dicit generaliter rerum euentus. tertia in hoc quod dicit, immobili veritate denuncians. Sed quantum ad hoc quod prophetia est de rebus necessariis vel de scibilibus manet duplex differentia scilicet prima, & secunda. quia per prophetiã naturalem nõ accipit homo immediatè à Deo cognitionem illorum scibilium, sed mediantibus causis secundis & per operationem causarum secundorũ in sua virtute naturali agentium. Nec iterum talis cognitio ad omnia necessaria se extendit, sed solum ad illa, quæ possunt esse nota per prima principia, quia vltra illa virtus luminis intellectus agentis non se extẽdit, nec naturaliter in alia eleuatur, sicut prophetia diuina eleuatur in quædam, quæ sunt supra naturalem cognitionem, vtpote Deum esse trinũ & vnum, & alia huiusmodi. Sed tertia differẽtia remouetur in hac materia, quia vtraque prophetia ita immobiliter & certissimè facit scire huiusmodi scibilia necessaria, sicut si scirentur per principia demonstrationis. Per prophetiam etiam vtranque eleuatur mens humana, vt quodammodo conformiter substãtijs separatis intelligat, quæ sicut principia ita & conclusiones simplici intuitu, sine deductione vnius ex altero certissimè vident. Vtraque etiam prophetia differt à somnio & visione, vt somnium dicamus apparitionem, quæ fit homini in dormiendo, visionem vero, quæ fit in vigilando, tamen homine à sensibus abstracto: quia tam in somno quã in visione simplici anima detinetur phantasmatibus visis vel totaliter vel in parte, vt scilicet inhæreat eis, tãquam veris rebus, vel totaliter, vel in parte. Sed in vtraque prophetia & si aliqua Phantasmata videantur in somno vel in visione, tamen anima prophetæ illis phantasmatibus non determinatur, sed cognoscit per lumen propheticum ea, quæ videt non esse res, sed similitudines aliquid significantes, & earum significationem cognoscit, quia intelligẽtia opus est in visione, vt dicitur Danielis decimo. Et sic patet quod prophetia naturalis media est inter somnium & prophetiam diuinam. vnde & somnium dicitur esse pars vel casus prophetiæ naturalis, sicut & prophetia naturalis est quædam deficiens similitudo prophetiæ diuinæ.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod in cognitione duo est considerare, scilicet receptionem, & iudiciũ de receptis. Quantum igitur ad iudicium de receptis potior est vigilantis cognitio, quam dormientis, quia iudicium vigilantis est liberum, sed iudicium dormientis ligatũ, vt dicitur in libro de Somno & Vigilia. Sed quantum ad receptionem cognitio dormientis est potior, quia quiescentibus sensibus ab exterioribus motib⁹ interiores impressiones magis recipiuntur, siue sint ex substãtijs separatis, siue ex corporib⁹ cœlestibus. Vnde sic potest intelligi quod dicitur Numeri 24. de Balaam qui cadit scilicet dormiendo, & sic aperiuntur oculis eius. Ad secũdum dicendum, q̃ 2
iudicium non dependet tãtum à receptione speciei. sed ex hoc quod ea de quibus iudicatus examinantur ad aliquod principium cognitionis, sicut de cõclusionibus iudicamus ea in principia resoluẽdo. In somno igitur ligatis exterioribus sensibus interiores vires quasi quietate ab exteriorũ sensuũ tumultibus magis percipere possunt interiores impressiones factas in intellectu, vel imaginatione ex illustratione diuina vel angelica, vel ex virtute cœlestium corporum aut quorumcunque, sicut tenui flegmate decurrente ad linguã videtur dormienti, quod dulcia comedat. Sed quia primum principiũ nostrę cognitionis est sensus, oportet ad sensum quodammodo resoluere omnia de quibus iudicamus. vnde Philosophus dicit in tertio Cœle. & Mũdi. quod complementum artis & naturæ est res sensibilis visibilis, ex qua debemus de aliis iudicare, & similiter dicit in sexto Ethicorum. quod sensus sunt extremi sicut intellectus principiorũ, extrema appellans illa in quæ fit resolutio iudicantis, quia igitur in somno ligati sunt sensus nõ potest esse perfectum iudicium nisi quantum ad aliquid, cum homo decipiatur intendens rerum similitudines, tãquam rebus ipsis, quamuis quandoque dormiens cognoscat de aliquibus, quod non sunt res, sed similitudines rerum. Ad tertium dicendum, quod iudicium intellectus 3
nõ dependet à sensu hoc modo, quod actus iste intellectus per organum sensibile exerceatur, indiget autem sicut extremo & vltimo, ad quod resolutio fiat. Ad quartum di- 4
cendum, quod quidam posuerunt, quod anima rationalis haber in se vim quãdam diuinationis, vt Augustinus dicit secundo super Gene. ad literam. Sed hoc ipso ibidem improbat, quia si esset hoc, in prõptu esset ei cum vellet futura præcognoscere, quod patet esse falsum, sicut in responsione dictum est. Non enim propter hoc à sensibus abstracta futura præuidet interdum, hoc ei secundum naturalem virtutem cõpetat, sed quia per huiusmodi abstractionem efficitur habilior ad percipiendum impressiones illarum causarum ex quibus potest fieri aliqua præcognitio futurorum. Ad quintum dicendũ, q̃ in verbis Gre- *Ad primũ.*
gorij est accipienda subtilitas animæ, quam ponit causam 5
præcognitionis futurorũ pro ipsa habilitate animæ ad recipiendũ à substantiis superioribus, non solum secundum ordinem gratiæ, prout sanctis ab angelis quædã reuelantur, sed etiam secũdum ordinem naturæ, prout inferiores intellectus secundum ordinem naturæ nati sunt perfici à superioribus, & prout corpora humana subdũtur impressionibus corporum cœlestium, in quibus est præparatio ad aliquos futuros euentus, quos anima sua subtilitate præuidet per aliquas similitudines ex impressione corporum cœlestium in imaginatione relictas. Ad sextum dicen- 6
dum, quod quamuis liberum arbitrium. naturalibus causis non subdatur, tamen ad ea quæ libero arbitrio. aguntur naturales causæ facilitatem vel impedimentum interdum præstant, sicut potuit in proposito vel pluuia vel nimius æstus tedium facere, his qui portabant funus, ne ad locum destinatum deferrent, quorum præcognitio fieri poterat per corpora cœlestia. Ad septimum dicẽdum, quod cum 7
corpora humana corporibus cœlestibus subdantur. Ex motibus cœlestium corporum potest accipi significatio super qualibet dispositione corporis humani. Cũ igitur aliqua cõplexio vel dispositio humani corporis sit quasi necessitas ad naturalem prophetiam, non est inconueniens, si ex cœlestibus corporibus significatio supernaturali prophetia accipiatur, nõ autem super prophetia, quæ est Spi-

Universidad de Deusto
Biblioteca

8 rituſſanctidonum. Ad octauum dicendũ, quod illi Philoſophi qui de prophetia determinauerunt, nõ potuerunt determinare de prophetia de qua nunc loquimur, ſed ſolum de naturali. Ad nonum dicẽdum, quod illorũ trium vnum non poteſt naturaliter animæ competere, vt ſcilicet ſit tantæ virtutis, quod ei materia exterior ſubdatur, cum etiam nec ipſis angelis ad nutum deſeruiat materia corporalis, vt Aug. dicit. Et ſic in hoc non ſuſtinendum dictum Auic. vel cuiuſlibet alterius Philoſophi. Ex aliis vero duobus quæ tangit obiectio, ſecũdum quod naturaliter hominiproueniunt cauſatur prophetia naturalis, nõ illa de qua loquimur. Ad decimum dicẽdum, quod quãuis per prophetiã naturalem non poſſunt reuelari, niſi ea quę naturalibus cauſis ſubduntur, tamen per prophetiam diuinam poſſunt non ſolum alia ſed & iſta cognoſci. Ad vndecimum dicendum, quod ſocietas hominum ſecundum quod ordinatur ad finem vitæ æternæ nõ poteſt conſeruari, niſi per iuſtitiã fidei, cuius eſt principium prophetia. vnde dicitur Prouerbiorũ 27. defecerit prophetia diſſipabitur populus. Sed cũ hic finis ſit ſupernaturalis, & iuſtitia ad hunc finem ordinata, & prophetia quæ eſt eius principium erit ſupernaturalis. Iuſtitia vero per quam gubernatur ſocietas humana in ordine ad bonum ciuile, ſufficienter poteſt haberi per principia naturalia homini indita, & ſic nõ oportet prophetiam eſſe naturalem. Ad duodecimum dicendum, quod hoc eſt ex nobilitate hominis quod in genere humano poſſit inueniri tam digna perfectio, quæ ex nulla cauſa produci poſſit niſi ſupernaturali. Talis autem perfectionis creaturæ irrationales capaces nõ ſunt. Et ideo non oportet, quod id quod eſt perfectiſſimum in genere hominum virtute naturæ acquiratur, ſed id tantum quod eſt perfectiſſimum ſecundum ſtatum naturæ, non autem quod eſt perfectiſſimum ſecundum ſtatum gratiæ. Ad decimumtertium dicendum, quod res aliqua dupliciter poteſt cognoſci ſcilicet an eſt, & quid eſt. Quia vero proprietates creaturarum ex quibus cognitionem accipimus maximè diſtant à proprietatibus Dei, inde eſt quod de Deo cognoſcere non poſſumus quid eſt. Sed ex hoc, quod creaturæ dependent à Deo, ex creaturis inſpectis cognoſcere poſſumus Deum eſſe. Sed quia præſcientia à futuris non dependet, proprietates autem habet ſimiles, ideirco ex rebus preſentibus nõ poſſumus ſcire ſi aliqua futura ſint. Poſſumus autem ſcire, ſi futura ſunt, qui vel qualia ſint. Ad decimumquartum dicendum, quod Deus magis diſtat à creaturis quam vna creatura ab alia quantum ad modum eſſendi, non autem quantum ad habitudinem, quæ eſt inter principium eſſendi, & id quod habet eſſe ex tali principio. Et ideo per creaturas cognoſcimus Deum eſſe, ſed non quid eſt, e contrario autem eſt de cognitione futurorum contingentium per præſentia vel præterita. Ad decimumquintum dicendum, quod prophetia reducitur ad maxima bona, cum ſit quoddam donũ gratuitum. Quamuis enim ea non rectè viuatur vt immediato principio rectè operationis meritoriæ, tamen tota prophetia ad rectitudinem vitæ ordinatur. Nec iterum prophetia aliquis abutitur ita, quod abuſus ipſe ſit prophetiæ actus ſicut aliquis abutitur potentia naturali. Qui enim prophetia vtitur ad quærendum lucrum vel fauorem hominum, habet quidem actum prophetiæ bonum qui eſt cognoſcere multa & denunciare, ſed abuſus huius boni eſt actus cupiditatis, vel alterius vitij. Abutitur tamen aliquis prophetia & ſi non vt principio actus, tamen vt obiecto, ſicut etiam virtutibus abutuntur qui de eis ſuperbiunt, quamuis virtutes inter bona maxima computentur. Ad decimumſextum dicendum, quod non dicimus aliquid eſſe naturale à natura quodlibet modo accepta, ſed ſecundum tertiam acceptionem, quam Boërius ibidem ponit, prout ſcilicet natura eſt principium motus & quietis in eo quo eſt per ſe, & non ſecundum accidens alias oporteret dicere omnes actiones & paſſiones & proprietates eſſe naturales. Ad decimumſeptimum dicendum, quod communicare bonitatem eſt Deo naturale, id eſt naturæ eius conueniens, non quod ex neceſſitate naturæ communicet, cum talis communicatio voluntate diuina fiat ſecundum ordinem ſapientiæ, quæ ſua dona diſtribuit omnibus ordinate. Creaturæ etiam naturale eſt quod à Deo recipiat bonitatem, non quamlibet, ſed eam quæ ſuæ naturæ debetur, ſicut hominis debetur eſſe rationale, non lapidi aut aſino. vnde ſi aliqua perfectio diuinitus recipiatur in homine, non oportet quod ſit homini naturalis quãdo debitũ humanę naturæ excedit. Ad decimumoctauum dicendũ, quod in humana natura eſt potentia paſſiua ad recipiendũ lumen prophetieum, non naturalis, ſed tantum potẽtia obedientiæ, ſicut eſt in natura corporali ad ea quæ mirabiliter fiunt. vnde nõ oportet q̃ tali potentiæ paſſiuæ reſpondeat potẽtia actiua naturalis.

Ad decimumnonum dicendũ, quod animalia bruta non poſſunt eſſe præſcia faturorum niſi illorum quæ ex motu cœli dependent, ex cuius impreſſione mouetur eorũ imaginatio ad aliquid agendum, quod competit ſignificationi futurorũ. Et magis talis impreſſio in brutis habet locum quam in hominibus, quia bruta, vt Damaſcenus dicit, magis aguntur quã agant. vnde impreſſiones corporum Cœleſt. ſequũtur totaliter, non autem homo, qui eſt libere voluntatis. nec ex hoc debet dici brutũ præſcium futuri, quãuis ex actu eius alicuius futuri ſignificatio accipi poſſit, quia nõ agit ad ſignificationem futuri, quaſi rationem ſui operis cognoſcens, ſed magis ductum ab inſtinctu naturę.

Num ad prophetiam habendam requiratur aliqua naturalis diſpoſitio.

ARTIC. IIII.

Primum. QVarto quæritur vtrum ad prophetiam habendã requiratur diſpoſitio naturalis. Et videtur quod ſic. omnis enim perfectio, quę non recipitur in aliquo, niſi ſecundum diſpoſitionem recipientis, requirit aliquam determinatam diſpoſitionem: ſed prophetia eſt talis perfectio, vt patet per Amos primo. Deus de Syon rugiet. vbi dicit gloſa Hieronymi naturale eſt, vt omnes, qui volunt rem rei comparare ex eis rebus ſumant comparationes, quas ſunt experti, & in quibus ſunt nutriti verbi gratia, nautæ ſuos inimicos comparant ventis, damnum naufragio, ſicut paſtores timorem ſuum rugitui leonis aſſimilant, inimicos dicunt leones, vrſos, lupos, & ſic iſte, qui fuit paſtor pecorum, timorem Dei rugitui leonis aſſimilat. ergo prophetia aliquam determinatam præexigit diſpoſitionem in natura humana. Præterea, ad prophetiam requiritur bonitas imaginationis, cum etiam perviſionem imaginariam prophetia fiat, ſed ad bonitatem imaginatiuæ virtutis requiritur bona diſpoſitio & cõplexio organi. ergo ad prophetiam præexigitur diſpoſitio naturalis. Præterea, impedimentum naturale eſt fortius, quam id quod accidentaliter ſuperuenit, ſed aliquæ paſſiones accidentaliter ſuperuenientes impediunt prophetiam, vnde dicit Hiero. ſuper Math. Tempore illo quo coniugales actus geruntur, præſentia Spirituſſancti non dabitur, etiam ſi propheta eſſe videatur, qui officio generationis non obſequitur, nec hoc eſt propter culpam, quia actus matrimonialis culpa caret, ſed propter concupiſcẽtiæ paſſionem annexam. ergo multo fortius indiſpoſitio naturalis complexionis impedit aliquem ne poſſit fieri propheta. Præterea, natura ordinatur ad gratiam, ſicut gratia ad gloriam, ſed gloria præexigit gratię perfectionem in eo qui debet ad gloriam peruenire. ergo & prophetia, & alia dona gratuita præexigunt naturalem diſpoſitionem. Præterea, ſpeculatio prophetiæ eſt altior, quam ſcientiæ acquiſitæ, ſed ſpeculatio ſcientiæ acquiſitæ per indiſpoſitionem naturalis complexionis impeditur, cũ quidam ſint ita indiſpoſiti ex naturali complexione, quod vix aut nunquam ad ſcientias acquirendas pertingere poſſint. ergo multo fortius indiſpoſitio naturalis complexionis ſpeculationẽ prophetiæ impedit. Præterea, quæ à Deo ſunt, ordinata ſunt vt dicitur Roma. 13. ſed donum prophetię eſt à Deo. ergo ordinate ab eo diſtribuitur, ſed non eſſet ordinata diſtributio, ſi daretur ei, qui non eſt ad eam habendam diſpoſitus: ergo prophetia præexigit naturalem diſpoſitionem.

Contra. SED CONTRA. Illud quod depẽdet ex ſolo arbitrio dantis, non præexigit aliquam diſpoſitionem in recipiente: ſed prophetia eſt huiuſmodi, vt patet per hoc quod 1. Cor. 13. enarrata prophetia & aliis Spiritus ſancti donis ſubiungitur, hæc omnia operatur vnus &c. & Ioan. 3. dicitur. Spiritus vbi vult ſpirat. Præterea, 1. Cor. 1. dicit Apoſtolus. Quæ infirma ſunt mundi elegit Deus, vt confundat fortia. Et ea quæ non ſunt, vt ea quæ ſunt deſtrueret. ergo dona Spiritus ſancti non præexigunt de neceſſitate aliquam diſpoſitionem in ſubiecto. Præterea, Gregorius dicit in Homel. Penth. Impler Spiritus ſanctus cytharedum puerũ & prophetam facit. implet paſtorem armentarium Sicomoros

moros vellicantem & propheta facit. ergo donũ prophetiæ non præexigit aliquem diſpoſitionẽ in illo cui datur, ſed ex ſola diuina voluntate dependet eius collatio.

CONCLVSIO.

Prophetia quo Spirituſſancti donum eſt, nullam in homine naturalem diſpoſitionem exigit, naturalis vero prophetia aliquam diſpoſitionem naturalem expoſcit.

RESP. RESPONDEO dicẽdum, q̃ in prophetia eſt duo conſiderare, ſcilicet ipſum prophetiæ donum, & huiuſmodi doni iam percepti vſum. Ipſum igitur prophetiæ donum ſupra facultatẽ hominis exiſtens à Deo datur, non virtute alicuius cauſæ creatæ: quamuis prophetia naturalis ex virtute alicuius cauſæ creatæ efficiatur in nobis, vt dictum eſt. hoc autem differt inter operationem creaturę, & operationem diuinam, quia Deus ſua operatione non ſolum formam, ſed etiam materiam producit, nõ præexigit eius operatio, ſicut nec materiã, ita nec materialem diſpoſitionem ad effectum perficiendum, nec tamen formam ſine materia aut ſine diſpoſitione facit, ſed ſimul poteſt materiam & formam dare vnica operatione, vel etiam materiam quantumcunque indiſpoſitam ad debitam diſpoſitionem reducere, quæ competit perfectioni, quam inducit, ſicut patet in ſuſcitatione mortui. Corpus enim mortuum eſt omnino indiſpoſitum ad animam recipiendam, & tamen vnico diuino opere & corpus animam & diſpoſitionem ad animam recipit. Sed ad operationem creaturæ præexigitur & materia & materię diſpoſitio, non enim poteſt virtus creata ex quolibet quodlibet facere. patet ergo quod prophetia naturalis præexigit diſpoſitionem debitam naturalis complexionis, ſed prophetia, quæ eſt Spirituſſancti donum non exigit eam. Exigit tamen quod ſimul cum dono prophetiæ detur etiam diſpoſitio naturalis, quæ ſit ad prophetiam conueniens. Vſus autem prophetiæ cuiuſlibet eſt in poteſtate prophetæ. & ſecundum hoc dicitur primæ Corinth. 14. Spiritus prophetarũ prophetis ſubiecti ſunt. Et ideo ab vſu prophetiæ aliquis poteſt ſeipſum impedire, & ad debitum prophetiæ vſum de neceſſitate diſpoſitio debita requiritur, cũ prophetiæ vſus ex virtute prophetæ creata procedat. Vnde & determinatam diſpoſitionem præexigit.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendum, q̃ quædam diſpoſitiones ſunt indifferentes ad prophetiam, & hæ diuina operatione non mutantur in propheta, & ſecũdum earum conuenientiã prophetia procedit. Indifferens enim eſt ad prophetiam quibuſcũque ſimilitudinibus res prophetata figuretur. diſpoſitiones vero contrariæ diuina virtute auferunt à propheta, & diſpoſitiones neceſſariæ conferũtur.

2 Ad ſecundum dicendum, quod ad propheriam requiritur bonitas imaginationis, non autem de neceſſitate præexigitur, quia ipſe Deus, qui donum prophetiæ infundit potens eſt complexionem organi imaginatiuæ virtutis in melius reformare, ſicut & oculos lippos, vt clare videre
3 poſſint. Ad tertium dicendum, quod huiuſmodi vehementes paſſiones ad ſe trahunt totaliter rationis attentionem, & per conſequens eam auertunt à ſpiritualium inſpectione, & ideo vehementibus paſſionibus vel iræ, vel triſtitiæ, aut delectationis, vſus prophetiæ impeditur in qui prophetiæ donum percepit. Et ſic etiam naturalis complexionis indiſpoſitio impediret, niſi diuina virtute
4 quodammodo curaretur. Ad quartum dicendum, quod ſimilitudo proportionata quantũ ad hoc verificatur, quod ſicut gratia ſuperadditur naturæ, ita gloriæ gratiæ, non eſt autem ſimilitudo, quantum ad omnia, quia gratia meretur gloriam, non autem natura gratiam, & ideo præexigitur meritum gloriæ ad gloriam habendam, non au-
5 tem diſpoſitio naturæ ad gratiam obtinendam. Ad quintum dicendum, quod ſcienti acquiſita cauſatur ex nobis quodammodo, non eſt autem in noſtra poteſtate complexionem organorum animæ meliorare, ſicut eſt in poteſtate diuina, qui donũ prophetiæ infundit. Et ideo non
6 eſt ſimile. Ad ſextum dicendum, quod donum prophetiæ à Deo ordinatiſſimè diuiditur, & hoc etiam ad huius diſtributionis ordinationem pertinet vt aliquando conferatur illis qui videntur ad hoc maxime indiſpoſiti, vt ſic diuinæ virtuti attribuatur, & non glorietur omnis caro coram illo. primæ Cor. primo.

Num ad prophetiam requiratur bonitas morum.

ARTIC. V.

Primum. QVinto quæritur vtrũ ad prophetiam requiratur bonitas morum. Et videtur quod ſic. quia Sapien. 7. dicitur, per vaticinationes in animas ſanctas ſe transferens, amicos Dei & prophetas cõſtituit: ſed amici Dei non ſunt niſi illi, in quibus bonitas morum viget. Ioan. 14. Si quis diligit me ſermonem meum. ergo ille qui non eſt bonorum morum propheta non conſtituitur. Præterea, pro- 2
phetia eſt donum Spiritus ſancti ſed Spirituſſanctus nõ inhabitat aliquem peccatorem. Sapien. 1. Spirituſſanctus diſciplinæ effugiet fictum. ergo prophetiæ donum non poteſt eſſe in aliquo peccatore. Præterea, illud quo quis male vti non poteſt, non poteſt eſſe in aliquo peccatore, ſed 3
prophetia nullus male vti poteſt, cum enim actus prophetiæ ſit à Spirituſancto: ſi aliquis prophetia malè vteretur, eſſet idẽ actus à peccato, & à Spirituſancto, quod eſſe non poteſt. ergo prophetia non poteſt eſſe in aliquo peccatore.

Præterea, Philoſophus dicit in libro de Somno & Vigilia quod ſi diuinatio ſomniorum eſt à Deo, inconueniens 4
eſt eam immittere quibuſlibet, & non optimis viris, ſed conſtat prophetiæ donum eſſe tantum à Deo. ergo inconueniẽs eſt dicere quod detur niſi optimis viris. Præterea, 5
ſicut Plato dicit, optimi eſt optima adducere, ſed prophetia conuenientius eſt in homine bono, quam in malo. ergo cum Deus ſit optimus, nũquam malis donum prophetiæ dabitur. Præterea, in operatione naturæ ſimilitudo 6
diuinæ operationis inuenitur. vnde & Diony. 4. capite de Diuinis nominibus diuinam bonitatem radio ſolari comparat propter ſimilitudinem effectus, ſed operatione naturali magis diſpoſitis aliquæ perfectiones magis dantur, ſicut à ſole corpora magis peruia magis illuſtrantur. cum ergo ad recipiendum donum prophetiæ magis ſit diſpoſitus bonus, quam malus, videtur quod multo amplius bonis, quam malis dari debeat: ſed non omnibus bonis datur. ergo nullo malo debet dari. Præterea, gratia ad hoc 7
datur, vt natura eleuetur. ſed natura magis debet eleuari in bonis, quam in malis. ergo gratia prophetiæ magis debet dari bonis quam malis.

Contra. SED CONTRA Balaam fuiſſe prophera dicitur qui tamen malus fuit. Præterea, Matthæi ſeptimo dici- 2
tur ex perſona damnatorum, Domine nonne in nomine tuo prophetauimus. Præterea, quicunque non habet charitatem malus eſt, ſed prophetia poteſt eſſe in non ha- 3
bente charitatem, vt patet primæ Corinth. 13. Si habuero prophetiam & cætera, ergo & cætera.

CONCLVSIO.

Propheticum lumen, quod in hominis intellectu ad vtilitatem Eccleſiæ à Deo infunditur, non aliquam morum probitatem in homine exigit, ſed bonis & malis datur & peccatoribus: quamuis non carnalibus.

RESP. RESPONDEO dicendum, quod bonitas hominis in charitate conſiſtit, per quam homo Deo vnitur. Quæcunque ergo ſine charitate eſſe poſſunt communiter inueniri poſſunt in bonis & malis. In hoc enim diuina bonitas præcipuè commendatur, quod tam bonis quam malis vtitur ad ſuum propoſitum implẽdum, & ideo vtriſque tam bonis quam malis, illa dona largitur, quæ ad charitatem neceſſariam dependentiam non habent. Prophetia autem non habet aliquam neceſſariam colligantiam cum charitate propter duo. primo. quia prophetia eſt in intellectu, charitas in affectu, intellectus autem eſt prior affectu, & ſic prophetia & aliæ intellectus perfectiones, non dependent à charitate, & hac ratione fides & prophetia, & omnia alia huiuſmodi in bonis & malis eſſe poſſunt. ſecundo. quia prophetia datur alicui ad vtilitatem Eccleſiæ, & nõ propter ſeipſum. Contingit autem aliquem vtiliter quantum ad aliquid de ſeruire Eccleſiæ, qui in ſe bonus non eſt, quaſi Deo per charitatem coniunctus. vnde prophetia & operatio miraculorũ & Eccleſiaſtica miſteria, & alia huiuſmodi, quæ ad vtilitatem Eccleſię conferũtur, inueniuntur quandoque ſine charitate, quæ ſola homines bonos facit. Sciendum tamen quod inter peccata, quibus charitas amittitur, quædam ſunt quæ vſum prophetiæ impediunt, quædam quæ non. Quia enim carnalia peccatamentem à ſpiritualitate omino retrahunt, ex hoc ipſo quod

Universidad de Deusto
Biblioteca

quod aliquis peccatis carnalibus est subditus ineptus ad prophetiam redditur, ad cuius reuelationem summa spiritualitas mētis requiritur. peccata vero spiritualia spiritualitatem mentis non ita impediunt: & ideo contingit aliquem esse prophetam spiritualibus peccatis subditum, non autem carnalibus, vel etiam immensis seculi sollicitudinibus, quibus mens à sua spiritualitate retrahatur. Et ideo dicit Rabbi Moyses quod hoc est signum, quod aliquis sit falsus propheta, quando voluptatibus & sollicitudinibus seculi detinetur. Et hoc consonat ei quod habetur Matt. 7. Attendite à falsis prophetis. & infra, à fructibus eorum cognoscetis eos. quod de manifestis oportet intelligi, vt ibi dicit glosa quæ maxime sunt peccata carnalia. Spiritualia enim peccata interius latent.

Ad primū. AD PRIMVM ergo dicendū, quod sapiētia se transfert in animam dupliciter. Vno modo vt ipsamet Dei sapientia animam inhabitet, & sic hominem sanctum facit, & Dei amicum. Alio modo solum quantū ad effectum, & sic non oportet, quod sanctum faciat vel Dei amicum: & sic transfert se in mentē malorum quos prophetas constituit. 2 Ad secundum dicendum, quod quamuis prophetia sit Spiritussancti donum, non tamen cum dono prophetiæ Spiritussancti datur sed solummodo cum dono charitatis datur. vnde ratio non sequitur. 3 Ad tertium dicendum, quod prophetia nō contingit male vti, ita quod ipse prophetiæ actus, inquantum à prophetia egreditur, sit malus. Cum enim aliquis prophetiæ actū ad aliquod malum ordinat, tunc quidem ipse prophetiæ actus bonus est & à Spiritusancto, sed ordinatio illius actus ad finem indebitum non est à Spiritusancto, sed à peruersa hominis voluntate. 4 Ad quartū dicendum, quod intentio Philosophi est dicere, quod ea quæ diuinitus dantur ex voluntate datoris dependent, quæ non potest esse irrationabilis. vnde si præscientia futurorum quę est in somniis à Deo immitteretur appareret in ista immissione aliqua discretio. Nunc autem non apparet, cū in quibuslibet talis diuinatio fiat, per quod ostenditur diuinationem somniorum esse à natura. In dono autem prophetiæ inuenimus discretionem. quia non omnibus datur etiam qui sic vel sic dispositi sint, sed illis solis, quos diuina voluntas elegerit. Qui tamen simpliciter non sunt boni vel optimi quantum ad seipsos, sunt tamen boni vel optimi quantum ad hoc, quod per eos prophetæ officium exerceatur, secundum quod competere iudicat 5 sapientia diuina. Ad quintum dicendum, quod in hoc Deus optimus ostenditur, quod nō solum bonis, sed etiam malis nouit bene vti. vnde nihil summæ bonitati derogatur, si per malos prophetas bonum prophetæ officium ad- 6 ministrari facit. Ad sextum dicendum, quod non quicunque bonus est magis apud ad prophetiam habendam quam quilibet peccator, cum aliquid charitate carentes magis habeant aptas mentes ad spiritualia percipienda, vtpote à carnalibus & terrenis vacantes, & naturali intellectus prædicti claritate, quibusdam econtrario charitatem habentibus terrenis negotiis implicitis, & carnali dantibus operam generationi nec intellectum habentibus naturaliter perspicacem. Et ideo quandoque propter has similes conditiones datur prophetiæ donum aliquibus malis, quod denegatur aliquibus bonis. 7 Ad septimum dicendum, quod per gratiam prophetiæ eleuatur natura hominis, non ad gloriam habendam directè sed ad vtilitatem aliorum, in bonis autem est natura magis eleuata per gratiam gratum facientem ad gloriam obtinendam, vnde ratio non sequitur.

Num prophetæ videant in speculo æternitatis.

ARTIC. VI.

Primum. SEXto quæritur. vtrum prophetæ videāt in speculo æternitatis. Et videtur quod sic, quia Isa. 38. super illud. Dispone domui tuæ. dicit glo. prophetæ in libro ipso prescię tiæ Dei, vbi omnia scripta sunt legunt, sed liber prescientiæ Dei nihil aliud esse videtur quam æternitatis speculū, in quo ab æterno omnes formæ rerum resplendent. ergo prophetæ videtur in speculo æternitatis. Sed diceres, quod prophetæ dicūtur in libro Præscięti æ legere aut in speculo æternitatis non materialiter quasi ipsum speculum aut librum videant, sed causaliter, quia ex libro illo vel specu- 2 lo prophetiæ cognitio deriuatur. Sed cōtra. per hoc, q̄ prophetæ dicūtur videre in speculo æternitatis, aut legere in libro Diuinæ præscientiæ, attribuitur quædam priui legiata cognitio ipsis prophetis, sed in hoc q̄ dicitur aliqua cognitio deriuari à speculo æterno vel libro Diuinæ præscientiæ, non designatur aliquod cognitionis priuilegium, cū omnis humana cognitio inde deriuetur, vt patet per Diony. 7. cap. de Diuinis nominibus. ergo non dicuntur prophetæ videre in speculo ęternitatis quasi ex ipso videntes. sed quasi in ipso viso alia intueantur. Præterea, 3 nihil potest videri, nisi vbi est, sed futura contingētia non sunt secundum immobilem veritatem, prout à prophetis videntur, nisi in ipsa presciętia diuina. ergo prophetæ in ipsa solum presciętia Dei vident, & sic idem quod prius. Sed dicendum, quod futura contingentia sunt quidem primordialiter in diuina præscientia, sed exinde deriuantur per quasdam species ad mētem humanam vbi à propheta videntur. Sed contra. quicquid recipitur in aliquo est in 4 eo per modum recipientis, & nō per modum suum, sed mens prophetæ mutabilis est. ergo nō possunt in ea futura contingētia immobiliter recipi. Præterea, illud quod est 5 proprium diuinæ cognitioni, nō potest nisi in Deo cognosci, sed futura cognoscere est proprium Dei, vt patet Isa. 41. Annunciate quæ ventura sunt, & dicimus quia Dij estis vos. ergo non possunt à prophetis futura contingētia videri, nisi in ipso Deo. Præterea, Auic. dicit quod quan- 6 doque tantum eleuatur mens hominis, quod coniungitur speculo præscientiæ, sed maxima eleuatio mētis humanæ est in cognitione propheticæ. ergo videtur quod coniūgatur speculo præscientiæ, vt a quod futura in ipsa Dei præscientia videantur. Præterea, finis humanæ vitæ est, vt 7 Philosophi tradunt, vt homo secundum mentem coniungatur speculo altiori, quod est speculum intelligibilium substantiarum, sed in conueniens esset, nisi homo ad finem suum perueniret. ergo homo quandoq; perueniet ad hoc, quod coniungatur mente substantiis intelligibilibus quarum suprema est diuina essentia in qua omnia relucet. ergo propheta qui inter homines maximè habet mentem eleuatam ad hoc peruenier, vt mente coniūgatur essentiæ diuinæ, quæ videtur esse speculum æternitatis. Et sic idem 8 quod prius. Præterea, si sint duo specula quorum vnum sit superius & alterum inferius, & à speculo superiori resultent similitudines in inferiori, ille qui in inferiori speculo videt species non dicitur in superiore videre, quamuis eius viso quodammodo à speculo superiori deriuetur; à mente diuina resultant rerum futurarum species in mente prophetæ, sicut à speculo superiori in speculum inferius. ergo ex hoc quod propheta intuetur in sua mente species receptas à mēte diuina, non debet dici videre in mente diuina, sed in propria mente, sed mens propria non est speculum æternitatis, sed temporale. ergo si prophetæ non viderent nisi in mente propria, vt prius dictum est. non dicerentur videre in speculo æternitatis sed in temporali, quamuis ab æterno deriuetur. Sed diceres, quod aliquis dicitur videre non solum in re illuminata per solem, sed etiā in sole ipso, inquantum per illuminationem solis videt.

Sed contra, est quod in sole non resultant rerum visibilium rationes, quod videtur ad rationem speculi pertinere. ergo videtur, quod videre in sole non sic dicatur, sicut 9 videre in speculo. Præterea, viso qua videtur Deus, vt est 10 obiectum beatitudinis, est dignior, quam illa qua videtur vt species rerum, quia illa facit beatum ista, non sed ad videndum Deum, vt est beatitudinis obiectum, homo existens in statu vitę potest eleuari maiori eleuatione, qua scilicet mēs abstrahitur omnino à sensibus, vt est in raptu. ergo minori eleuatione etiam sine raptu potest eleuari mens prophetæ ad videndum essentiam diuinam, vt est species rerum, & sic propheta potest videre in speculo æternitatis. Præterea, plus distat essentia diuina, prout in se con- 11 sideratur, & prout est similitudo alterius rei quam prout est similitudo alterius & vnius rei, quia plus distat Deus à creatura, quam vna creatura ab alia, sed aliquis potest videre Deum est species vnius creaturæ, sine hoc quod videat Deum, vt est species alterius aliās oporteret quod omnes videntes Deum omnia cognoscerent. ergo aliquis potest videre eum, vt est species quorundam rerum sine hoc quod videat essentiam eius in seipsa. ergo qui non vident Deum per essentiam possunt videre in speculo æternitatis, quod maxime videtur prophetis competere. Præterea, Augu- 12 stinus dicit. sexto de Trinitate. quod quorundam mentes ita eleuantur, vt in ipsa suprema rerum arce incommutabiles

biles rationes inspiciant, sed prophetarū mentes videntur maximè eleuatæ. ergo videtur q̄ ea quæ prophetæ vidēt, in ipsa rerū arce inspiciant, scilicet in diuina essentia. & sic 13 idem quod prius. Præterea, iudiciū non potest esse de aliquo, nisi per id quod est eo superius, vt patet per Aug. in libro de Vera. reli. sed ea de quibus prophetæ iudicant sunt rerum immortales veritates. ergo nō potest esse, quod de eis iudicent per aliquod temporale & mortale, sed per immortale, quod est ipse Deus, & sic idem quod prius.

Contra. 1. SED CONTRA est quod Luc. 10. super illud. multi reges & prophetæ, dicit glo. prophetæ & iusti à longe gloriā Dei viderūt per speculū in enygmate. sed qui videt in ipsa æterna presciētia Dei, non videt in enygmate. ergo prophetæ non viderūt in ipsa presciētia diuina, quā speculum æternitatis appellāt. Præterea Grego. dicit super 2 Ezech. in secundo Homil. secundæ partis. Quādiu in hac mortali carne viuitur nullus ita in cōtemplationis virtute proficit, vt in ipso incircunscripto luminis radio mētis oculos infigat. Neque enim omniporens Deus iam in sua claritate conspicitur, sed quiddam sub illo speculatur anima. vnde refecta proficiat & post ad visionis eius gloriam pertingat. Sic nanque Isa. propheta cum se vidisse dominum fateretur dicens, vidi dominum sedentem &c. adiunxit & ea quæ sub ipso erant &c. quia sicut dictum est, cum mens in contemplatione profecerit, non iam quod ipse est, sed quod sub ipso est cōtemplatur. Ex quo patet quod Isa. & alij prophetæ non viderunt ipso speculo æterno.

3 Præterea, nullus malus potest in speculo æterno videre. quia dicitur Isa. 27. secundum aliam literam, tollatur impius ne videat gloriam Dei. sed aliqui mali sunt prophetę. 4 ergo prophetica visio non est in speculo æterno. Præterea, propheta de rebus quas propheticæ vident, habent distinctam cognitionem, sed speculum æternum, cum sit penitus vniformæ, non videtur esse tale, vt in eo possit plurium rerum distincta cognitio accipi. ergo prophetica vi- 5 sio non est in speculo æterno. Præterea, non videtur aliquid in speculo quod est coniunctum visui, sed in speculo distante, sed speculum æternitatis, est menti prophetæ coniunctum, cum ipse Deus sit in omnibus per essentiam. ergo mens prophetæ non potest in speculo æterno videre.

CONCLVSIO.

Prophetæ in speculo æternitatis videre dicuntur non ita quod æternum videant speculū, sed quod aliquid creatum intuentur æternitatem ipsam repræsentans.

RESP. RESPONDEO dicendum, quod speculū propriè loquendo non inuenitur nisi in rebus materialibus, sed in rebus spiritualibus per quandam transumptionem dicitur per similitudinem acceptā à speculo materiali, vt scilicet in rebus spiritualib⁹ dicatur esse speculū id, in quo alia repræsentatur, sicut in speculo materiali apparent formæ rerum visibilium. Sic ergo dicūt quidam ipsam mentem diuinam in qua omnes rerum rationes relucent, esse speculum quoddam & dici æternitatis speculum ex hoc, *Distinctio.* quod est æternū, quasi æternitatem habens. Dicunt igitur, q̄ istud speculū videri potest dupliciter. Vel per essentiam suam secundū q̄ est beatitudinis obiectū, & sic nō videtur, nisi à beatis, vel simpliciter, vel secūdū quid, sicut in raptu, vel prout in eo resultāt rerum similitudines, & sic propriè videtur, vt speculum. Et hoc modo dicūt speculū æternitatis, visum ab angelis ante suā beatitudinē & à prophetis. *Reprobatio* Sed hęc opinio nō videtur rationabilis propter duo. Primo quia ipsæ species rerū in mente diuina resultātes non sunt aliud, secundum rem ab ipsa essentia diuina, sed huiusmodi species vel rationes distinguuntur in ipsa, secundum diuersos eius respectus ad creaturas diuersas. Cognoscere igitur diuinam essentiam & species in ipsa resultantes, nihil est aliud quam cognoscere ipsam in se & relatam ad aliud. prius est autem cognoscere aliquid in se, quam prout est ad aliud comparatum. vnde viso, qua Deus videtur vt est rerum species, presupponit illam, qua videtur vt est in se essentia quædam secundū q̄ est obiectum beatitudinis. vnde impossibile est q̄ aliquis videat Deū secūdū q̄ est species rerū, & nō videat eum secundū q̄ est beatitudinis obiectū. Secūdo quia species alicuius rei inuenitur in alio dupliciter. Vno modo sicut præexistēs ante rem cuius est species. Alio modo sicut à re ipsa resultās. Illud igitur in quo apparent species rerum, vt præexistentes ad rem, non potest propriè speculum dici, sed magis exemplar. Illud autem speculum potest dici in quo rerū similitudines à rebus ipsis resultāt. Quia vero in Deo sunt species vel rationes rerum non resultātes à creaturis, nusquam inuenitur dictum à scientiis, quod Deus sit rerum speculum, sed magis quod ipsæ res creatę sunt speculum Dei, prout dicitur primæ Cor. 13. Videmus nūc per speculum & in enygmate, & sic etiam filius dicitur esse speculum patris, prout à patre in ipso species diuinitatis recipitur, secūdum quod habetur Sap. 7. speculum sine macula &c. Quod autem à magistris dicitur prophetas in speculo æternitatis videre, non sic intelligēdum est, quasi ipsum Deum æternum videant prout est speculum rerum, sed quia aliquid creatum intuētur, in quo ipsa ęternitas Dei repręsentatur, vt sic speculum æternitatis intelligatur, non quod est æternum, sed quod est æternitatē repræsentans. Ex hoc enim Deo cōpetit futura certitudinaliter, vt prescientia cognoscere, vt Boëtius dicit, quia eius intuitus æternitate mēsuratur, quæ est tota simul. vnde eius aspectui subiacent omnia tempora, & quæ in eis geruntur. Inquantum igitur ab isto diuino aspectu resultat in mente prophetæ futurorū scientia per lumen propheticum, & per species, in quibus propheta videt, ipse species simul cum lumine prophetico speculum æternitatis dicuntur. quia diuinum intuitum repræsentāt, prout in æternitate futurorum euentus præsentialiter inspicit. Concedendum est. ergo quod prophetæ in speculo æternitatis vident, non ita quod speculum æternum videant. vt obiectiones pro prima parte inductæ videbantur ostendere. vnde ad eas per ordinem respondendum est.

Ad primū. AD PRIMVM ergo dicendum, q̄ prophetæ in libro Præscientiæ dicuntur legere hac similitudine, quia ex ipso libro diuinæ præsciętiæ efficitur rerū futurarum notitia in mēte prophetæ, sicut ex lectione libri efficitur notitia rerum, quæ scribūtur in libro in mente legentis. non autem quantum ad hanc similitudinem quod Propheta ipsam Dei præscientiā videat, sicut legens in libro materiali vidit librum materialem. Vel potest dici quod sicut notitia, quæ sit in mente prophetę dicitur speculum æternitatis, id est æternitatem repræsentans, ita potest dici liber præscientiæ quasi materialiter. quia in ea notitia Dei præscientia quantum ad aliquid describitur. Ad secundum 2 dicendum, quod quamuis omnis cognitio à diuina præscientia deriuetur, non tamen omnis cognitio repręsentat eam vt ratione æternitatis etiam futura præsentialiter intueatur. vnde non potest dici quælibet scientia speculum æternitatis, sed ī hoc priuilegiata ostēditur cognitio prophetarum. Ad tertium dicēdum, quod rationes futuro- 3 rum contingentium secūdum immobilem veritatem originaliter sunt in mente diuina, sed exinde effluunt in mētem prophetæ, & sic in reuelatione accepta propheta futura immobiliter cognoscere potest. Ad quartū dicēdum, 4 quod forma recepta sequitur modum recipientis quātum ad aliquid, prout habet esse in subiecto. Est enim in eo materialiter vel immaterialiter, multipliciter vel vniformiter secundū exigētiam subiecti recipientis. Sed quantum ad aliquid forma recepta trahit subiectū recipiens ad modum suum, prout scilicet nobilitates quæ sunt de ratione formæ communicātur subiecto recipienti. sic enim subiectum per formam perficitur & nobilitatur. Et hoc modo per gloriam immortalitatis corpus corruptibile immortale efficitur, & similiter per irradiationē ab immobili veritate eleuatur mēs prophetæ ad hoc quod mobilia immobiliter videat. Ad quintum dicendum, quod quia futuro- 5 rum notitia Deo est propria, ideo non potest accipi nisi à Deo. tamen non oportet quod ipsum Deum videat quicūque à Deo futura cognoscit. Ad sextum dicendum, quod 6 mens prophetæ secūdum Philosophum speculum intelligentiarum suę præscientiarum coniūgitur, non quod ipsa intelligētias videat, sed quia ex ipsarū irradiatione earum præscientiæ particeps fit. Ad septimum dicendum, 7 quod etiam secūdum fidem, finis humanæ vitæ est, vt homo speculo altiori coniungatur, sed ad hunc finem pertingitur solum in prima, non in vita. Ad octauum dicendū, 8 quod speculum in quo videt Propheta, quāuis sit temporale, tamen est Dei æternam præscientiam repræsentans, & eam hoc in speculo æternitatis videt. Ad nonū dicen- 9 dum, quod quamuis sol non possit dici speculū rerum visibilium, tamē res visibiles quodammodo possunt dici speculum solis, inquantum in eis claritas solis refulget, & sic etiam

Universidad de Deusto
Biblioteca

etiam notitia in mente effecta dicitur æternitatis speculũ.

10 Ad decimum dicẽdum, quod perfectior est visio qua videtur Deus vt est species rerũ, quam illa qua videtur, vt est beatitudinis obiectũ, quia hæc illam præsupponit & eam perfectiorẽ esse ostẽdit. Perfectius enim videt causam, qui in ea eius effectus inspicere potest, quã qui solam essentiã
11 causæ videt. Ad vndecimum dicendum, quod relatio qua Deus refertur ad vnam creaturam, non præsupponit relationem, qua refertur ad alteram, sicut relatio qua refertur ad creaturã præsupponit ipsam rei essentiam absolutè, &
12 sic ratio nõ sequitur. Ad duodecimum dicendum, quod verbum Aug. non est referendum ad visionem prophetarum, sed ad visionẽ sanctorum in prima vel eorum qui in statu vitę vident secũdum modũ primę, vt Paulus in raptu.
13 Ad decimũtertium dicẽdum, quod de immobili veritate futurorũ prophetæ iudicãt per veritatẽ increatã, non quia eam videant sed quia ab ea illustrantur. Rationes autẽ quę sunt in contrariũ concedimus, quantum ad hoc quod non vident ipsum Deũ æternum, quãuis in speculo æternitatis videant, vt dictũ est. Duæ tamen vltimæ rationes nõ rectè concludunt, quia quãuis Deus sit omnino vniformis, tamẽ in eo rerũ cognitio distinctè, accipi potest, prout ipse est ratio vniuscuiusq;. Similiter quamuis speculum à materialibus ad spiritualia transferatur, non tamen hæc translatio attenditur secundum omnes conditiones speculi materialis, vt quamlibet earum in speculo spirituali oporteat obseruare, sed solum secundum repræsentationem.

Num in reuelatione prophetica imprimantur diuinitus in mente prophetæ nouæ rerum species, vel solum intellectuale lumen.

ARTIC. VII.

Primum. SEptimo quæritur vtrum in reuelatione prophetica imprimantur diuinitus in mentem propheræ nouæ rerum species, vel solũ intellectuale lumen. Et videtur q̃ solum lumen sine speciebus, quia vt habetur in glos. 2. Cor. 14. à sola visione intellectuali dicitur aliquis propheta, sed visio intellectualis nõ est de rebus per rerum similitudines, sed per ipsas rerum essentias, vt ibidẽ dicitur. ergo in visione
2 prophetica nullæ species in mente prophetæ sunt. Præterea, intellectus abstrahit à materia & materialibus conditionibus. si igitur in visione intellectuali quæ facit prophetiam fiant aliquæ similitudines, illæ similitudines non erunt admixtæ materiæ vel conditionibus materialibus. ergo per eas propheta nõ poterit cognoscere particularia,
3 sed vniuersalia solum, quod est falsum. Præterea, earum rerum de quibus fit prophetæ relatio habent prophetæ aliquas species in mente sua, & sicut Ierem. qui prophetabat combustionẽ. Hierusalem, in anima sua habebat speciem ciuitatis illius à sensu acceptam, & similiter ignis comburentis quem frequẽter viderat. Si igitur aliæ species earũdem rerum menti prophetæ diuinitus imprimãtur, sequitur, quod sint duæ formæ eiusdẽ rationis in eodẽ subiecto,
4 quod est incõueniens. Præterea, visio qua videtur diuina essentia, est potior quam illa qua videntur quæcunque rerũ species, sed visio qua videtur essentia diuina non sufficit ad accipiendam cognitionẽ de rebus quibuscunque, alias videntes diuinam essentiam omnia viderẽt. ergo nec species quæcunq; menti prophetæ imprimãtur poterũt pro-
5 phetã ducere in rerũ cognitionem. Præterea, illud quod quis potest propria virtute efficere, non oportet q̃ in propheta diuina operatione fiat, sed quilibet potest rerũ quarũlibet in mẽte sua species formare per virtutẽ imaginatiuã quæ cõponit & diuidit imagines à rebus acceptas. ergo non oportet, q̃ aliquæ rerũ species in aĩa prophetæ impri-
6 mãtur. Præterea, natura operatur breuiori via qua potest & multo magis Deus qui ordinatius operatur, sed breuior via est, vt à speciebus quę in anima propheræ sunt ducatur in rerum aliqualem cognitionẽ, quam ex aliis speciebus de nouo impressis. ergo non videtur q̃ aliquę species de nouo
7 imprimantur. Præterea, vt dicit glo. Hier. Amos 1. Prophetæ vtuntur similitudinibus rerum in quibus conuersati sunt. hoc autẽ non esset si eorum visiones fierẽt per species de nouo impressas. ergo non imprimũtur aliquę species de nouo in animam prophetæ, sed solum lumẽ propheticum.

Contra.1. SED CONTRA visus nõ determinatur ad aliquid determinatum visibile cognoscendum per lumen, sed per species visibiles, & similiter intellectus possibilis non determinatur ad intelligibilia cognoscenda per lumen intellectus agentis, sed per species intelligibiles. cum ergo cognitio prophetę determinetur ad quædam, quę prius non cognoscebat. videtur quod non sufficiat luminis infusio, nisi etiam species imprimantur. Præterea, Dionysius di- 2
cit primo capite Cœle. Hierar. quod impossibile est nobis superlucere diuinum radium, nisi varietate sacrorũ velaminum circumuelatũ. velamina autẽ appellat figuras. ergo prophetæ non infunditur lumen intelligibile nisi figuratiuis speciebus. Præterea, in omnibus prophetis infu- 3
sio luminis est vniformis, sed non omnes prophetæ vniformem cognitionem accipiunt, cum quidam de præsenti, quidam de præterito, quidam de futuro prophetẽt, vt glosa Gregorij dicit super principium Ezec. ergo non solum lumen prophetis infunditur, sed aliquę species imprimuntur quibus prophetarũ cognitiones distinguuntur. Præ- 4
terea, reuelatio prophetica fit secũdum locutionem interiorem ad prophetam per Deum vel per angelum factam, sicut patet omnium prophetarum scripta intuenti, sed locutio omnis fit per aliqua signa. ergo reuelatio prophetica fit per aliquas similitudines. Præterea, visio imagina- 5
tiua & intellectualis sunt excellentiores corporali, sed quãdo fit visio corporalis supernaturaliter tunc noua species corporalis videntis oculis exhibetur, sicut patet de manu scribentis in pariete ostensa Balth. Daniel. 5. ergo multo amplius oportet, quod in visione imaginaria & intellectuali supernaturaliter factis, nouæ species imprimantur.

CONCLVSIO.

Fit prophetis reuelatio, inquantũ illis supernaturale prophetiæ donum datur, per lumen infusum, quo mens illorum roboratur, & non per aliquas rerum nouas species, nisi secundum quod suscipiunt prophetiæ donum.

RESP. RESPONDEO dicendũ, quod prophetia est quædam supernaturalis cognitio. Ad cognitionẽ autem duo requirũtur scilicet acceptio cognitorum, & iudicium de acceptis, vt supra dictum est. Quandoque igitur cognitio est supernaturalis secundũ acceptionem tantũ. Quandoque secundum iudicium tantum. Quandoque secũdum vtrunque. Si autem sit secundum acceptionem tantum supernaturalis, non dicetur ex hoc aliquis propheta, sicut Pharao non est dicẽdus propheta, qui supernaturaliter accepit futuræ fertilitatis & sterilitatis iudicium, sub boum & spicarum figuris. Si vero habeat supernaturale iudicium vel simul iudicium & acceptionem, ex hoc dicitur esse propheta. Acceptio autem supernaturalis non potest esse, nisi secundum tria genera visionis scilicet secũdum visionem corporalem, quando aliqua corporalibus oculis diuinitus demonstrantur, vt manus scribentis Balth. & secundum imaginariam visionem, quando diuinitus aliquæ rerum figuræ prophetis ostenduntur, vt olla succensa. Ie. & equi, & montes Zachariæ, & secundum intellectualem, quando aliqua intellectui ostendũtur supra naturalem facultatem. Cum autem intellectus humanus sit in potentia naturali ad omnes formas intelligibiles sensibilium rerum, nõ erit supernaturalis acceptio, quæcunque species intelligibiles in intellectu fiant, sicut erat supernaturalis acceptio in visione corporali, quando inspiciuntur res, quæ non sunt secundum naturam formatæ, sed solummodo diuinitus ad aliquid ostendendum, & sicut erat supernaturalis acceptio in visione imaginaria, quando videntur aliquæ similitudines non à sensibus acceptæ, sed per aliquam vim animæ formatæ. Sed tunc solum intellectus supernaturaliter accipit, quando videt ipsas substantias intelligibiles per essentiam suam, vtpote Deum &, angelos ad quod pertingere non potest secundum virtutem naturæ suæ. Inter has autem tres supernaturales acceptiones hæc vltima excedit modum prophetiæ. vnde dicitur Numeri. 12. Si quis fuerit inter vos propheta Domini, in somnio, aut visione loquar ad eum, at non talis seruus meus Moyses, qui palam, & non per figuras & ænygmata videt Deum. Videre Deum in essentia sua, sicut videtur in raptu. vel sicut videtur à beatis, aut videre alias substantias intelligibiles per essentiã suam modum propheticæ visionis excedit. Sed prima supernaturalis acceptio, quæ est secundum corporalem visionem est infra propheticam acceptionẽ, quia per hanc acceptionem non præfertur propheta aliis quibuscunque, cum speciem

tiem diuinitus formatum ad videndum omnes æqualiter videre possunt. Supernaturalis ergo acceptio quę est propria propheræ, est acceptio imaginariæ visionis. Sic ergo omnis propheta vel habet tantũ iudicium supernaturale de his quæ ab alio videntur, sicut Ioseph de visi à Pharaone, vel habet acceptionem simul cũ iudicio, secundũ imaginariã visionem. Iudiciũ igitur supernaturale prophetæ datur secundum lumen & infusum ex quo intellectus roboratur ad iudicandum. Et quantum ad hoc nullæ species prꝫexiguntur, sed quãtum ad acceptionem requiritur noua formatio specierum, siue vt fiant in mente species, quæ prius non fuerunt, vtpote, si alicui cæconato imprimerentur species colorum, siue vt species præexistẽtes ordinentur & componantur diuinitus tali modo, qui competat significationi rerum, quæ debent prophetæ ostendi. Et per hunc modum concedendum est, quod prophetę reuelatio non solum fit secundum lumen, sed secundum species, quandoque vero secundum lumen tantum.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendum, q̃ quamuis propheta nõ dicatur nisi qui habet intellectualem visionem. non tamẽ sola visio intellectualis ad prophetiam pertinet, sed imaginaria in qua species formari possunt conuenientes etiam ad singularium repræsentationem. Vnde patet
2 & 3 solutio ad secundum. Ad tertium dicẽdum, quod illarũ rerũ quas propheta vidit, non oportet, vt ei denuo species infundantur, sed ex speciebus reseruatis in thesauro virtutis imaginatiuæ fiat quædam aggregatio ordinata conue-
4 niens designationi rei prophetandæ. Ad quartũ dicendum, quod diuina essentia quãtum in se est, expressius repræsentat res quaslibet, quam quælibet species vel figura, sed ex hoc quod aspectus intuentis vincitur ab eminentia illius essentiæ, contingit quod essentiam videns, non omnia videt, quæ repræsentat. Species vero in imaginatione
5 impressæ sunt nobis proportionatæ. vnde ex eis in rerum cognitionem possumus peruenire. Ad quintũ dicẽdum, quod sicut in eo qui ex signis scientiam accipit signorũ cognitio est via ducens ad res ipsas, ita econuerso in eo qui significat aliquid, cognitio rei significãdæ præsupponitur ad formationem signorum. non enim potest aliquis rei quam ignorat congrua signa adhibere. Quãuis igitur homo quilibet possit quaslibet imagines formare naturali virtute, tamen quod formentur conuenienter rei figuræ significandę non potest fieri, nisi ab eo qui rerum illarũ cognitionem habet, & secundum hoc formatio imaginariæ
6 visionis in propheta supernaturalis existit. Ad sextũ dicendum, quod species illæ quę præexistunt in vi imaginatiua prophetæ, prout ibi existunt, non sufficiunt ad significationem rerum futurarũ, & ideo oportet quod diuinitus
7 aliter transformentur. Ad septimũ dicendũ, quod species præexistentes in imaginatione prophetæ sunt quasi elementa illius visionis imaginariæ quæ diuinitus ostenduntur, cum ex eis quodammodo componatur. Et exinde contingit quod propheta vtitur similitudinibus rerum in quibus conuersatur. Sed quia non semper per aliquas species sit reuelatio prophetica, vt dictum est. ideo ad rationes in contrarium adductas respondere oportet.

Ad primũ in contrarium. AD PRIMVM dicẽdum, quod si in propheta non determinetur cognitio ad aliquid per intellectuale lumen quando ei datur solummodo supernaturale iudicium, determinatur tamen per species ab alio visas, sicut cognitio Ioseph per species visas à Pharaone, non per species visas
2 seipso supernaturaliter. Ad secundum dicendum, quod diuini luminis radius super lucet prophetæ semper quidẽ velatis figuris, nõ ita quod semper species infundatur, sed quia radius prædictus speciebus existentibus admiscetur.
3 Ad tertium dicendum, quod prophetarum reuelatio distinguitur ex parte luminis intellectualis, quod quidã plenius aliis percipiunt, & ex parte specierũ, quæ vel præexistunt, vel de nouo accipiũtur ab ipso propheta, aut ab alio.
4 Ad quartum dicendum, quod sicut dicit Grego. in secũdo Moral. Deus ad angelos loquitur eo ipso quod cordibus eorum occulta sua iudicia ostendit, & similiter subiungit, quod animabus sanctis loquitur inquãtũ eis certitudinẽ infundit. Sic ergo locutio qua Deus prophetis locutus esse dicitur in scripturis, nõ solũ attẽditur, quantũ ad species rerum impressas: sed etiam quantum ad lumen indi-
5 tum, quo mens prophetæ de aliquo certificat. Ad quintum dicendum, quod ex hoc ipso quod visio intellectualis & imaginaria dignior est corporali, secundum eas cognoscimus non solum præsentia sed absentia, cum visione corporali solummodo præsentia cernantur, & ideo in imaginatione & intellectu reseruantur species rerum, nõ autem in sensu. Ad hoc ergo quod visio corporalis sit supernaturalis semper oportet q̃ formentur nouæ species corporales. non autem hoc requiritur ad hoc q̃ visio imaginaria vel intellectualis sit supernaturalis.

Num omnis prophetica reuelatio fiat Angelo mediante.

ARTIC. VIII.

Primum. OCtauo quæritur vtrum omnis reuelatio prophetica fiat Angelo mediante. Et videtur quod non, quia vt dicit Augus. 6. de Triuitate. quorundã mentes ita eleuãtur vt non per angelũ, sed in ipsa summa rerũ arce incommutabiles videant rationes. hoc autẽ maxime videtur cõpetere prophetis. ergo reuelatio eorũ non fit angelo mediante. Præterea, dona Spiritussancti immediatè sunt à 2
Deo & habitus infusi, sed prophetia est donũ Spiritussancti, vt patet primæ Cor. 12. Est etiam quoddã lumen infusum. ergo est à Deo. sine angelo mediãte. Præterea, pro- 3
phetia quæ ex virtute creata procedit est prophetia naturalis, vt supra dictũ est. sed angel⁹ est creatura quædã ergo prophetia quæ non est naturalis, sed Spiritussancti donũ, nõ perficitur angelo mediãte. Præterea, prophetia perfi- 4
citur secũdũ infusionem luminis & impressionem specierum, sed neutrũ horũ videtur posse fieri per angelũ, quia vel esset creator luminis vel speciei. cũ hæc nõ possint fieri nisi ex nihilo. ergo visio prophetica non fit angelo mediante. Præterea, in diffinitione prophetiæ dicitur quod 5
prophetia, est diuina reuelatio vel inspiratio. si autẽ fieret angelo mediante diceretur esse angelica non diuina. ergo non fit mediantibus angelis. Præterea. Sapien. 7. dicitur 6
q̃ diuina sapiẽtia per nationes in animas sanctas se trãsfert & amicos Dei & prophetas cõstituit. ergo ab ipso Deo immediatè aliquis prophetas constituitur non per angelum.

Contra.1. SED CONTRA est quod Moyses aliis prophetis excellẽtior fuisse videtur, vt patet Numeri 11. & Deut. vlti. sed Moysi facta est diuinitus reuelatio mediãtibus angelis vnde dicitur Gal. 3. quod lex ordinata est per angelos in manu mediatoris. & Act. 7. de Moyse. hic est qui fuit in Ecclesia in solitudine cũ angelo, qui loquebatur ei in mõte Synai, & cum patribus nostris. ergo multo fortius omnes aliis prophetæ mediãte angelo reuelationem acceperunt. Præterea. Diony. dicit. 4. cap. Cœlestis Hier. quod 2
diuinas visiones glorioſi patres nostri adepti sunt per medias cœlestes virtutes. Præterea, Augusſt. dicit in lib. de 3
Trini. quod omnes apparitiones patribus factæ in veteri testamento fuerunt per angelos administratæ.

CONCLVSIO.

Quo mens prophetica illustratur, nõ aliquo angelico ministerio indiget, sed ad illustrationis congruum susceptionem, indiget mens humana angelico lumine quo confortetur & roboretur ad diuina cognoscenda.

RESP. RESPONDEO dicendum, quod in reuelatione prophetica duo concurrũt, scilicet mentis illustratio, & formatio specierum in imaginatiua virtute. Ipsum ergo propheticum lumen, quo mens propheræ illustratur, à Deo originaliter procedit, sed tamen ad eius congruam susceptionem mens humana angelico lumine confortatur & quodammodo præparatur. Cum enim lumen diuinum sit simplicissimum & vniuersalissimum in virtute, non est proportionatum ad hoc quod ab anima humana in statu vitæ percipiatur, nisi quodammodo contrahatur & specificetur per coniunctionem ad lumen angelicum, quod est magis contractum, & humanę menti magis proportionatum. Sed ipsa formatio specierum in imaginatiua virtute propriæ angelis est attribuenda, eo quod tota corporalis creatura administratur per creaturam spiritualem, vt Aug. probat in 3. de Trinitate. Vis autem imaginatiua vtitur organo corporali. vnde specierum formatio in ipsa ad ministerium propriè pertinet angelorum.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendum, quod sicut supra dictum est verbũ illud Aug. referendũ est ad visionem primæ, vel ad visionem raptus, non ad visionem propheticã.

Ad secundũ dicendum, quod prophetia inter dona Spi- 2
ritussancti

Universidad de Deusto
Biblioteca

rituſſancti computatur ratione luminis prophetici, quod quidem à Deo infunditur immediatè, quamuis ad eius cõgruam receptionem cooperetur miniſterium angelorum.

3 Ad tertium dicendũ, quod illud quod fit à creatura propria virtute, eſt quodãmodo naturale, ſed quod fit à creatura non propria virtute, ſed inquantum eſt mota à Deo, vel vt quoddam diuinæ operationis inſtrumentũ, eſt ſupernaturale. vnde prophetia quæ habet ortum ab angelo ſecundum naturalem angeli cognitionẽ, eſt prophetia naturalis, ſed illa quæ habet ortũ ab angelo ſecũdum quod angelus

4 reuelationem à Deo accipit eſt ſupernaturalis. Ad quartum dicendum quod angelus neq; lumen in intellectu humano creat, neq; ſpecies in vi imaginatiua, ſed operatione angeli lumen naturale in intellectu humano diuinitus cõfortatur, & ſecundum hoc hominem angelus illuminare dicitur. Ex hoc etiam quod angelus habet poteſtatem cõmouere organum phantaſiæ, poteſt viſionem imaginatiuã

5 formare, ſecundum quod comperit prophetæ. Ad quintum dicendum, quod actio non attribuitur inſtrumẽto ſed principali agenti, ſicut ſcamnum nõ dicitur effectus ſerræ, ſed carpentarij: Et ſimiliter cum angelus non ſit cauſa reuelationis propheticæ, niſi ſicut inſtrumentũ diuinum, per

6 reuelationem à Deo perceptam, prophetia non debet dici reuelatione angelica, ſed diuina. Ad ſextum dicendum, quod ſapientia diuina in animã ſe transferens aliquos effectus facit nõ mediante miniſterio angelorum, ſicut gratiæ infuſionem per quam quis amicus Dei conſtituitur. Nihil autem prohibet quin quoſdam alios effectus faciat prædicto miniſterio mediante, & ſic in animas ſanctas ſe transferens prophetas conſtituit angelo mediante.

Num quando propheta ſpiritu prophetiæ tangitur à ſenſibus alienetur.

ARTIC. IX.

Primum. NOno quæritur. vtrum ſemper quando propheta à ſpiritu propheriæ tangitur, à ſenſibus alienetur. Et videtur quod ſic, quia dicitur Nume. 14. Si quis fuerit inter vos propheta domini, in ſomnio & viſione loquar ad eum, ſed vt dicit gloſa. in principio Pſalterij, tunc fit prophetia per ſomnia & viſiones. quando fit per ea quæ videntur dici vel fieri. cum autem apparent ea quę videntur dici vel fieri, & non dicuntur vel fiunt, homo eſt à ſenſibus abſtractus. ergo viſio prophetiæ ſemper eſt à propheta à ſenſu abſtra-

2 cto. Præterea, quando vna virtus multum intenditur in ſua operatione, oportet aliam à ſua operatione abſtrahi, ſed in viſione prophetiæ interiores vires in ſuis operationibus intenduntur, ſcilicet intellectus & imaginatio, cum hoc ſit perfectiſſimum ad quid peruenire poſſint ſecundum ſtatum vitæ. ergo in viſione prophetica ſemper pro-

3 pheta ab operatione exteriorum viriũ abſtrahitur. Præterea, intellectualis viſio eſt nobilior, quam imaginaria, & hic quam corporalis, ſed permixtio ignobilioris detrahit aliquid de perfectione nobilioris. ergo viſio intellectualis & imaginaria, quãdo viſione corporali non permiſcentur ſunt perfectiores. cum igitur in prophetica viſione ad ſummam perfectionem perueniatur ſecundum ſtatum vitæ. videtur quod tunc nullo modo corporali viſioni permiſceantur, vt ſcilicet propheta cum eis ſimul corporali

4 viſione vtatur. Præterea, plus diſtat ſenſus ab intellectu & imaginatione, quam ratio inferior à ſuperiori, ſed cõſideratio ſuperioris rationis, qua intenditur æternis contemplandis, abſtrahit hominem à conſideratione inferioris rationis, qua homo temporalibus inhæret. ergo multo fortius viſio intellectualis & imaginaria prophetiæ ab-

5 ſtrahunt à viſione corporali. Præterea, vna & eadem vis non poteſt pluribus intendere. ſed quando aliquis ſenſibus corporalibus vtitur eius intellectus & imaginatio illis rebus intendit, quæ corporaliter videntur. ergo ſimul cum hoc non poteſt intendere illis quæ apparent abſque ſenſibus corporis in prophetica viſione.

Contra.1. SED CONTRA eſt quod dicitur primæ Corinthiorum decimoquarto. Spiritus prophetarum prophetis ſubiecti ſunt. hoc autem non eſſet ſi propheta eſſet à ſenſibus alienatus, quia ſic non eſſet ſui ipſius compos. ergo

2 prophetia non ſit in homine alienato à ſenſibus. Præterea, ſupra viſionem prophetiæ accipitur certa cognitio de rebus ſine errore, ſed in his, qui ſunt abſtracti à ſenſibus vel in ſomnio, vel quocunque alio modo, eſt cognitio permixta errori & incerta, qui ſimilitudinibus rerum inhærent quaſi rebus ipſis, vt Augu. dicit 12. ſuper Gene. ad literam. ergo prophetia non fit cum alienatione à ſenſu.

Præterea, ſi hoc ponatur, videtur ſequi error Montani, 3 qui dixit prophetas quaſi abrepticios eſſe locutos, q; dicerent neſcientes. Præterea, prophetia, vt dicitur in gloſa 4 in principio Pſalte. quãdoque fit per facta ſicut per arcam Noë ſignificatur eccleſia, quandoque per dicta, ſicut ea quę angeli dixerunt Abrahæ: ſed conſtat q; Noë arcam conſtituens & Abraham angelis colloquens & eis ſeruiens, non erant à ſenſibus abſtracti. ergo prophetia non fit per abſtractionem à ſenſibus ſemper.

CONCLVSIO.

In prophetica viſione, quæ fit ſecundum imaginariam viſionem, oportet à ſenſibus abſtractum eſſe prophetam, quantum vero ad ipſam denunciationem, non oportet à ſenſibus abſtractum eſſe.

RESP. RESPONDEO dicendum, quod prophetia habet duos actus. Vnũ principalem, ſcilicet viſionẽ. Alium ſecundarium, ſcilicet denunciationem. denunciatio autem fit à propheta vel verbis, vel etiã factis, ſicut patet Ier. 13. q; lumbare ſuũ poſuit iuxta fluuiũ ad putreſcẽdum. Vtroliber autem modo denunciatio prophetica fiat, ſemper fit ab homine non abſtracto à ſenſibus: quia huiuſmodi denũciatio per ſigna quædam ſenſibilia fit. Vnde propheta denunciantem oportet ſenſibus vti ad hoc quod eius denũciatio ſit perfecta, alias denunciaret, quaſi arreptus. Sed quantum ad viſionem prophetiæ duo concurrũt, vt ex dictis patet, ſcilicet iudicium, & acceptio propria prophetiæ quando igitur propheta inſpiratur diuinitus, vt ſit tantũ iudicium eius ſupernaturale & non acceptio, tunc talis inſpiratio abſtractionẽ à ſenſibus non requirit, quia iudiciũ intellectus naturaliter eſt perfectius in v tẽte ſenſibus, quã in non vtẽte. Acceptio autem ſupernaturalis propria prophetæ eſt, ſecundum imaginariam viſionem, ad quam viſionem inſpiciendam rapitur vis humana ab aliquo ſpiritu & à ſenſibus abſtrahitur, vt Aug. dicit 12. ſuper Gene. ad literam. Cuius ratio eſt, quia vis imaginaria dum quis vtitur ſenſibus principaliter, eſt intẽta his, quæ per ſenſus accipiuntur. vnde non poteſt eſſe, quod intẽtio eius principaliter transferatur, ad ea quę alıunde accipiũtur, niſi quando homo eſt à ſenſu abſtractus. vnde quandocunque fit prophetia ſecũdum imaginariam viſionem oportet à ſenſibus abſtractũ eſſe prophetam. Sed hęc abſtractio dupliciter contingit. Vno modo ex cauſa animali. Alio modo ex cauſa naturali. A cauſa quidem naturali quando exteriores ſenſus ſtupeſcunt vel propter ægritudinem vel propter vapores ſomnij ad cerebrum aſcendentes, ex quibus contingit organum tactus immobilitari. Ex cauſa vero animali, ſicut quando homo ex nimia attẽtione ad intellectualia vel imaginabilia omnino à ſenſibus exterioribus abſtrahitur. nunquam autẽ fit in propheta abſtractio à ſenſibus corporalibus per ægritudinem, ſicut fit in epilepticis vel furioſis: ſed ſolummodo per cauſam naturalem ordinatam, ſcilicet per ſomnum. Et ideo prophetia quę fit cum viſione imaginaria ſemper fit vel in ſomnio, quãdo ſcilicet eſt abſtractio à ſenſibus per cauſam naturalem ordinatã, vel in viſione, quãdo fit abſtractio à cauſa animali. In hoc tamen differt prophetia in ſua abſtractione à ſenſibus ſiue abſtrahatur per ſomnium, ſiue per viſionem ab omnibus aliis qui abſtrahuntur à ſenſibus, quod mens prophetæ illuſtratur de his quæ in viſione imaginaria videntur, quando cognoſcit ea non eſſe res, ſed aliqualiter rerum ſimilitudines, de quibus certum iudicium habet per lumen mentis. Sic igitur patet, quod prophetæ inſpiratio, quandoque ſit cum abſtractione à ſenſibus, quandoque non. vnde ad vtraſque rationes eſt reſpondendum.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendũ, quod in verbis illis dominus intendit oſtendere præeminentiã Moyſi ad alios prophetas, quantum ad acceptionem ſupernaturalem: quia ſcilicet Moyſes ſupernaturaliter ad hoc promotus eſt, vt ipſam Dei eſſentiam in ſeipſa videret. Sed omnia quæ prophetæ acceperunt, non acceperunt niſi in ſimilitudinibus ſomni vel viſionis. Sed tamen iudicium prophetæ non eſt per ſimilitudines aliquas ſomnij, & viſionis. vnde iudicium prophetiæ fit ſine abſtractione à ſenſibus. Ad ſecundum 2 dicendum, quod quãdo vis interior intenditur in viſione ſui obiecti abſtrahitur ſi ſit perfecta attentio ab exteriori viſione.

viſione. Se quantumcũq; ſit perfectum iudicium interioris virtutis, non abſtrahit ab operatione exteriori, quia ad interiorem virtutem pertinet de exteriori iudicare. vnde iu-

3 dicium ſuperioris in idem ordinatus cũ operatione exteriori, & ideo nõ mutuo ſe impediunt. Ad tertium dicendum, q; ratio illa procedit de intellectuali viſione, & imaginaria ſecundũ acceptionẽ, & non ſecundum iudicium, vt

4 dictum eſt. Ad quartũ dicendum, quod ex hoc ipſo, potentiæ animæ mutuo ſe in ſuis operationibus impediunt, quod in vna eſſentia animæ ſunt fundatę. vnde quanto aliquæ vires animæ ſunt ſibi magis propinquæ, tanto magis natæ ſunt ſe impedire, ſi ad diuerſa ferantur. vnde ratio nõ

5 ſequitur. Ad quintũ dicendũ, q; ratio illa procedit quantum ad acceptionẽ ſupernaturalem virtutis imaginatiuæ, vel intellectualis, & non quantum ad iudicium.

Ad primũ in contrarium. AD PRIMVM autẽ in contrarium dicendum, quod Apoſtolus loquitur quantũ ad prophetiæ denunciationem, quia ſuo arbitrio ſubiacet denunciare, de quibus inſpiratur. Non autem quãtum ad reuelationem, qua ipſe propheta ſpiritui ſubiicitur: non enim fit reuelatio ſecundũ arbitrium prophetę, ſed ſecundum arbitrium ſpiritus reue-

2 lantis. Ad ſecundum dicendum, quod hoc eſt ex lumine prophetiæ quod mens prophetæ ſic illuſtratur, vt etiam in ipſa abſtractione à ſenſibus verum iudicium habeat de his,

3 quæ videt in ſomnio vel viſione. Ad tertium dicendum, quod error Montani fuit in duobus. Primo, quia ſubſtrahebat prophetis lumen mentis quo de viſis verũ iudicium haberent. Secundo quod in ipſa denunciatione eos à ſenſibus abſtractos dicebat, ſicut in furioſis cõtingit, vel in his, qui loquuntur in dormiendo. Hoc autem non ſequitur ex-

4 poſitione prædicta. Ad quartum dicẽdum, q; prophetia dicitur fieri per dicta vel facta: referendum eſt ad denunciationem prophetię magiſquam ad propheticam viſionẽ.

Num prophetia conuenienter diuidatur in prophetiam prædeſtinationis, præſcientiæ & comminationis.

ARTIC. X.

Primum. DEcimo quæritur, vtrum prophetia cõmuniter diuidatur in prophetiam prædeſtinationis præſcientiæ & cõminationis. Et videtur quod non, quia glo. in principio Pſalterij diuidit prophetiam dicens, quod alia eſt ſecũdum præſcientiam, quam neceſſe eſt omnibus modis impleri ſecundum tenorem verborum, vt eſt illa. Ecce virgo concipiet. Alia ſecundum cõminationem, vt adhuc quadraginta dies. & Niniue ſubuertetur, quæ non ſecundum verborum ſuperficiem, ſed tacitè intelligentiæ ſignificatione completur. ergo videtur ſuperfluere tertium membrum, quod Hieronymus apponit, ſcilicet de prophetia ſecũdum

2 prædeſtinationẽ. Præterea, illud quod ſequitur omnem prophetiam nõ debet poni, vt mẽbrum diuidens prophetiam, ſed omnem prophetiam conſequitur eſſe ſecundum præſciẽtiam diuinam, quia vt glo. dicit Iſa. 33. prophetæ in lib. præſcientiæ legunt. ergo prophetia ſecundũ præſcien-

3 tiam non debet poni mẽbrum diuidens prophetiã. Præterea, cum præſcientia ſi ſuperius ad prædeſtinationẽ, quaſi in eius diſſinitione poſita, non poteſt præſcientia contra prædeſtinationem diuidi, niſi quãtum ad ea in quibus præſcientia prædeſtinationem excedit, ſed præſciẽtia excludit prædeſtinationem in malis, quia de eis eſt præſcientia & non prædeſtinatio, de bonis vero prædeſtinatio & præſcientia. ergo cum dicitur quod prophetia alia eſt ſecundum prædeſtinationem, alia ſecundum præſcientiam. hoc eſt dictu. alia eſt de bonis. alia de malis, ſed bona & mala indifferẽter ex libero arbitrio dependent. ergo nulla differentia eſt, quam aſſignat Hierony. inter has duas prophetias dicens, prophetiam prædeſtinationis eſſe, quę ſine no-

4 tam cui noſtrum admiſcetur arbitrium. Præterea, prædeſtinatio, vt dicit Aug. eſt de bonis ſalutaribus, ſed inter bona ſalutaria noſtra merita computantur quæ ex lib. arb. dependent. ergo prophetiæ ſecundum prædeſtinationem, noſtrũ admiſcetur arbitriũ, & ſic Hieron. malè diſtinguit.

Præterea, in prophetia non poſſunt conſiderari niſi tria, ſcilicet à quo eſt, in quo eſt, & de quo eſt, ſed penes illud à quo eſt non diſtinguitur, quia omnis prophetia eſt ab vno principio Spirituſancto. Nec iterum penes id, in quo eſt, quia prophetiæ ſubiectum eſt humanus ſpiritus, ea autem de quibus eſt prophetia, non ſunt niſi bona vel mala. ergo prophetia non debet diuidi niſi diuiſione bimẽbri. Præ- 6
terea, Hierony. dicit quod illa prophetia. Ecce virgo concipiet. eſt ſecũdum prædeſtinationẽ, ſed ad impletionẽ prophetiæ lib. arb. ſe immiſcuit in virginis aſſenſu. ergo prophetia ſecundum prædeſtinationẽ habet lib. arb. admixtũ. & ſic nõ differt à prophetia quæ eſt ſecundũ præſcientiam.

Præterea, omnis enunciatio de futuro q; neſcitur eſſe futurum, vel eſt falſa, vel ſaltẽ dubia annũcianti, ſed per pro- 7
phetiam comminationis prædicatur aliquid eſſe futurum, vtpote deſtructionem alicuius ciuitatis. cum ergo hæc denunciatio nõ ſit falſa nec dubia, quia in Spiritumſanctum, qui eſt prophetiæ actor, nec falſitas, nec dubitatio cadit, oportet hoc futurũ eſſe ad minus à Spirituſancto præſcitũ. ergo prophetia ſecundum cõminationem nõ diſtinguitur à prophetia ſecũdum præſcientiã. Præterea, cum aliquid 8
prædicitur ſecundum prophetiam comminationis, aut illa prędictio eſt intelligenda, ſine cõditione aut ſub conditione, ſi ſub conditione hoc nõ dicitur competere prophetiæ quæ in quadam ſupernaturali cognitione conſiſtit. futura enim præcognoſcere quibuſdam conditionibus ſtantibus etiam naturalis ratio poteſt. ergo oportet vt ſine conditione intelligatur, aut igitur prophetia eſt falſa, aut eueniet quod prædicetur, & ſic oportet à Deo eſſe præſcitum, ergo prophetia comminationis nõ debet diſtingui contra prophetiã præſcientię. Præterea, Hierony. 18. ſimilis regula 9
ponitur de diuinis cõminationibus & promiſſionibus adimplendis, quia ſcilicet cõminationes reuocantur quando genus contra quam eſt facta cõminatio pœnitentiam agit à malis, ſimiliter promiſſio deſicit quando gens, cui facta eſt, iuſtitiam derelinquit. ergo ſicut ponit prophetiã comminationis quoddam membrum prophetiæ, ita debet ponere quartum membrũ prophetiam promiſſionis. Præ- 10
terea, Iſa. 34. Iſaias propheticæ dicit ad Ezechiam. diſpone domui tuæ, quia morieris. Hic autem prophetia nõ eſt ſecundum prædeſtinationem, quia illam neceſſe eſt impleri omnibus modis ſine noſtro arbit. nec iterum ſecundum præſcientiam, quia hoc futurum Deus, non præſciebat, aliàs præſcientiæ ſubeſſet falſum, nec iterũ ſecundum cominationem, quia ſine conditione prædicebatur futurum. ergo oportet eſſe aliquod quartum genus prophetiæ. Sed diceres, quod hoc prædicebatur eſſe futurum ſecundum cauſas inferiores, & ſic erat prophetia cõminationis. Sed 11
contra, cauſæ inferiores mortis hominis ægrotantis poſſunt homini eſſe notæ, ſecundum artem medicinæ. ſi igitur hoc non prædixit Iſa. futurum niſi ſecundum cauſas inferiores, vel nõ prophetica prædictio, non differt à medici prædictione quod falſum eſt. Præterea, omnis pro- 12
phetia eſt de rebus, vel intuendo cauſas ſuperiores, vel intuendo inferiores. ſi ergo prædicta prophetia intelligitur

2 conditionalis. quia eſt ſecundum aliquas cauſas, ſcilicet inferiores, pari ratione omnis prophetia conditionalis eſt, & ſic omnis prophetia erit eiuſdem rationis, cum cõminatoria. Præterea, prophetia comminationis quamuis non 13
impleatur ſecũdum ſuperficiem verborũ, impletur tamen tacitè intelligentiæ ſignificatione, vt Caſſiodorus dicit, ſicut quod dictũ eſt per Ionam. Niniue ſubuertetur impletum eſt ſecundum Aug. in lib. de Ciui. Dei, quia quãuis Niniue ſteterit in mœnibus, corruit tamen in prauis moribus, ſed hoc etiã inuenitur prophetia prædeſtinationis & præſciẽtię, quod nõ impletur ſecũdum exteriorẽ verborũ ſuperficiẽ, ſed ſecundũ ſpirituálẽ ſenſum, ſicut q; dictũ eſt. Iſa. 58. fundabo Hieruſalẽ, & Dan. 2. lapis abſciſſus de monte ſine manibus confregit ſtatuam, & multa alia huiuſmodi. ergo prophetia cõminationis non debet diſtingui contra prophetiã præſcientię & prędeſtinationis. Præterea, ſi 14
aliqui demonſtrentur aliqua futurorũ ſimilitudines, nõ dicitur prophetata, niſi intelligat ea, quę per illas ſignificãtur ſicut Pharao non eſt dictus propheta, qui ſpicas & boues vidit. intelligentia enim opus eſt in viſione, vt dicitur Dan. 10. ſed illi per quos cõminationes diuinę fiunt intelligunt tantum hoc q; proponunt ſecundum verborũ ſuperficiem. non autẽ illuminantur de his quę per illa ſignificantur, ſicut patet de Iona qui intellexit Niniue materialiter ſubuertendam. vnde ea nõ ſubuerſa, ſed correcta doluit quaſi ſua prophetia non eſſet impleta. ergo propheta ex hoc dici non debuit, & ſic nec cõminatio debet poni prophetię ſpecies, vnde videtur prędicta diſtinctio nulla eſſe.

SED CONTRARIVM apparet ex gl. quę habet

Universidad de Deusto
Biblioteca

super illud Matthæi primo. Ecce virgo vbi prædicta diuisio ponitur, & explanatur.

CONCLVSIO.

Diuiditur prophetia, in eã, quæ cõminationis est, qua causarum ordo ad euentus futurorum prophetis manifestatur, & in propheriam prædestinationis, & præscientiæ, quibus manifestantur ea, quę pertinent ad executionem ordinis causarum ad futurorum euentus, qui si humanæ subdantur libertati, ad pręscientię prophetiam attinent.

RESP. RESPONDEO dicẽdum, quod prophetia à diuina præscientia deriuatur, vt super dictum est. Sciendum est autem quod Deus alio modo præscit futura ab aliis, qui futura præcognoscũt. Circa futurorum enim cognitionem duo est cõsiderare, scilicet ipsum ordinem causarum ad futuros effectus, & exitum siue executionem huius ordinis in hoc quod effectus actu procedunt ex suis causis. quęcunque igitur virtus creata aliquam cognitionem habet de futuris, sua cognitio nõ fertur nisi ad ordinem causarum, sicut medicus secundum hoc dicitur futuram mortem præscire, inquantum scit naturalia principia esse ordinata ad defectum mortis, & eodem modo Astrologus dicitur pręcognoscere futuras pluuias, aut vẽtos. Vnde si sint tales causæ, quorum effectus impediri possunt, non semper euenit quod sic præscitur esse futurum. Sed Deus non solum cognoscit futura ratione ordinis causarum, sed etiam quantũ ad ipsum exitum vel executionem ordinis. Cuius ratio est, quia eius intuitus æternitate mẽsuratur, quę omnia tẽpora in vno nunc indiuisibili comprehendit, vnde vno simplici intuitu videt & ad quid causę sunt ordinatę, & qualiter ordo ille impleatur. Hoc autem creaturæ est impossibile, cuius intuitus limitatur ad aliquod tempus determinatum. vnde cognoscit illa quæ sunt in illo tẽpore, futura vero in tempore, quando adhuc sunt in futura non sunt nisi in ordine suarum causarum. vnde si solummodo à nobis pręcognosci possunt vt rectè considerãtibus appareat in hoc, quod futura præscire dicimur, etiam magis præsentiũ, quam futurorum sciẽtiam habere, & sic remaneat solius Dei propriũ verè scire futura. Quandoque igitur à diuina præscientia deriuatur prophetia ratione ordinis causarum, quandoque vero ratione executionis vel impletionis illius ordinis. Cũ ergo sit prophetica reuelatio solummodo de ordine causarum, dicitur prophetia comminationis, tunc enim nihil aliud propheтę reuelatur, nisi quod secũdum ea quę nunc sunt, talis ad hoc vel illud est ordinatus. Impletio vero ordinis causarum sit dupliciter. Quandoque quidem ex sola operatione diuinę virtutis, vt suscitatio Lazari & cõceptio Christi & huiusmodi, & secundum hoc est prophetia prædestinationis, quia vt dicit Damas. ea quę Deus prędestinat. nõ sunt in nobis. vnde & prædestinatio quasi quædam Dei præparatio dicitur. hoc autẽ aliquis præparat quod facturus est ipse, non quod alius. Quędam vero explentur operatione causarũ aliarum siue naturalium, siue voluntariarum. Et hæc inquãtum per alias causas complentur, non sunt prædestinata, sunt tamen præscita. vnde horum dicitur esse prophetia secũdum præscientiam. Quia tamẽ præscientia propter homines sic circa ea, quæ per homines fiunt Libero arb. præcipuè prophetia præscientię consistit. vnde prętermissis aliis causis creatis Hieronym. prophetiam præscientiæ notificãs de solo Libero arbitrio mentionem facit.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendum, quod ista trimembris diuisio, quã Hieronymus ponit reducitur ad bimembrem, vt dictum est, quia quædam respicit ordinem causarum, quædam autem exitum ordinis, & in hac diuisione Cassiodorus stetit. Hieronym. vero alterum membrorũ subdiuisit. Et ideo Cassiodorus duo membra diuisionis posuit. Hieronymus autem tria. præscientiam etiam Cassiodorus accepit secũdum sui communitatem, est enim de omnibus existentibus siue virtute creata siue increata fiant. Sed Hieronym. accepit præscientiam secundum quandam restrictionem, prout est de illis tantũ, de quibus non est prædestinatio per se loquendo, scilicet de his quæ virtute creata pro-
2 ueniunt. Ad secundum dicẽdum, quod omnis prophetia diuinam pręscientiam habet, quasi radicem, sed cum in diuina præscientia sit cognitio ordinis & euentus, quædam prophetia deriuatur ex vna parte, quædam ex alia. præscientia vero Dei secundum hoc propriè præscientiæ nomen habet, quod ad euentum respicit qui futurus est. ordo enim ad euentum est in præsenti. vnde de eo magis est scientia quam præscientia. Et sic illa prophetia quæ ordinem respicit non dicitur secundum præscientiam, sed solum illa quæ est secundum euentum. Ad tertium dicẽdum, quod præ- 3
scientia hic accipitur cõtra prædestinationem diuisa, quantum ad ea in quibus præsciẽtia prædestinationem excedit. non autem excedit præscientia prædestinationem in malis solum si prædestinatio strictè accipiatur, sed etiã in omnibus bonis quę non fiunt sola virtute diuina. vnde ratio non sequitur. Ad quartum dicẽdum, quod meritum nostrum 4
& est ex gratia & ex libero arbitrio non autẽ subiacet prędestinationi nisi secundum quod est ex gratia quæ à solo Deo est. vnde id quod ex nostro arbitrio est prædestinationi subesse dicitur per accidens. Ad quintũ dicendũ, quod 5
prophetia hic distinguitur secundum ea de quibus est, non quidem secundum bona & mala, quia huiusmodi differẽtię per accidens se habent ad futurũ quod per prophetiam cognoscitur, sed secũdum quod est de ordine vel de exitu ordinis, vt dictum est. Ad sextum dicendum, quod ad Chri- 6
sti conceptionem interuenit consensus virginis, non quasi operans, sed sicut impedimentum remouens. non enim iniuitè tantum beneficiũ pręstari debebat. Ad septimum di- 7
cendum, quod aliquid potest dici esse futurũ, non solum ex hoc, quod ita erit: sed quia ita est ordinatum in causis suis, vt sic sit futurũ. sic enim medicus dicit iste sanabitur, & iste morietur, & si aliter contingat non falsum dixit, sic enim tunc futurum erat ex ordine causarum, quod tamen possibile est impediri, & tunc quod prius futurum fuerat consequenter non erit futurum. vnde Philosophus dicit in 2. de Generatio. quod futurus quis incedere, non incedit. Et se- 8
cundum hoc denunciatio prophetæ comminantis nec falsa est, nec dubia, quamuis non eueniat quod prædixit. Ad octauum dicendum, quod si prophetia comminationis referatur ad ordinem causarum, quem directè respicit, sic est absque omni conditione. Absolutè enim est ita ordinatum esse in causis, vt hoc contingat si autem referatur ad euentum quem respicit indirecte. sic intelligenda est sub conditione causæ, & tamen supernaturalis est, quia naturali cognitione non potest sciri etiam causa existente, vtpote iniquitate remanente, quod talis pœna, vel talis determinate secũdum diuinam iustitiam debeatur. Ad nonum dicen- 9
dum, quod sub propheria comminationis intelligitur prophetia promissionis, quia de eis est eadẽ ratio. Ideo tamen magis exprimitur de prophetia comminationis, quia sic quentius inuenitur reuocata comminatio quam promissio. Deus enim pronior est ad misereẽdum, quã ad puniendum.

Ad decimum dicendum, quod propheria illa fuit secun- 10
dum comminatione. Et quãuis non esset conditio explicitè posita, est tamen illa denũciatio sub implicita conditione intelligenda. scilicet tali ordine rerum remanente. Ad 11
vndecimum dicendũ, quod causæ inferiores, nõ solum sunt causæ naturales, quas medici prægnoscere possunt, sed etiam causæ meritoriæ quæ ex sola diuina reuelatione cognoscũtur. Causę etiam naturales salutis vel mortis multo perfectius diuina reuelatione, quam humano ingenio cognosci possunt. Ad duodecimum dicendum, quod causæ 12
superiores quæ sunt rerum rationes in diuina præscientia, nunquã deficiunt ab impletione suorum effectuũ, sicut deficiunt causæ inferiores, & ideo in causis superioribus cognoscuntur rerũ euentus absolutè, sed in inferioribus, non 13
nisi sub conditione. Ad decimumtertiũ dicendũ, quod in prophetia prædestinationis & præscięntiæ, quãuis proponatur veritas adimplẽda sub aliquibus similitudinibus, tamen ratione illarũ similitudinum non attenditur aliquis sensus literalis. Sed literalis sensus attenditur secundũ ea quæ per similitudines significantur, sicut in omnibus mediatè significatis accidit, vnde in talibus prophetiis nulla veritas inuenitur quantum ad similitudines: sed solum quantũ ad ea quæ per similitudines significantur. Sed in prophetia comminationis sensus literalis verborum prophetæ attenditur secundum illas similitudines rerum quæ eueniunt, quia similitudines illę nõ tantum proponuntur, vt similitudines, sed vt res quædam. vnde & illud quod euenit significatum per huiusmodi similitudines nõ pertinet ad sensum literalem, sed ad sensum mysticum, sicut cũ dicitur Niniue subuertetur, subuersio materialis pertinet ad sensum literalem, sed subuersio à prauis moribus pertinet ad moralẽ. Et in ipso sensu literali attenditur aliqua veritas ratione ordinis causarum, vt dictum est. Ad decimumquartum dicen- 14
dum

dum, quod in somnio Pharaonis spicæ illæ, & boues non demonstrabantur, vt res quædam: sed solum, vt similitudines. Et ideo Pharao qui solum illas similitudines vidit, non habuit alicuius rei intellectum, & propter hoc prophetia non fuit. Sed Ionæ cui dictum est Niniue subuertetur aderat intelligentia alicuius rei scilicet ordinis meritorum ad subuersionem, & si forte alterius rei scilicet subuersionis præscius non fuerit. vnde quãtum ad hoc, quod non intelligebat prophera, non fuit. Sciebat tamen Ionas & prophetæ cõminantes prophetiam quam prædicebant, nõ esse secundum præscientiam, sed secundum comminationem. vnde dicitur Ionæ vlti. propter hoc præoccupaui, vt fugerem in Tharsis. scio enim q⁹ tu clemens & misericors es.

Num in prophetia inueniatur immobilis veritas.

ARTICVLVS XI.

Primum. VNdecimo quæritur. vtrum in prophetia inueniatur immobilis veritas. Et videtur quod non. Cum enim immobilis veritas in diffinitione prophetiæ ponatur, si prophetiæ cõueniat, oportet vt per se ei conueniat: sed futura contingentia, de quibus est prophetia, per se non sunt immobilia, sed solum secundum, quod ad præscientiam diuinam referuntur vt dicit Boëtius. ergo immobilis veritas non debet assignari prophetiæ, quasi in eius diffinitione
2 posita. Præterea, illud quod non impletur nisi aliqua variabili cõditione existente, non habet immobilem veritãtem, sed aliqua prophetia est scilicet cõminationis quæ nõ impletur, nisi variabili cõditione existẽte scilicet perseuerantia malitię, vel iniquitatis, vt habetur Iere. 18. ergo non
3 omnis prophetia habet immobilem veritatem. Præterea. 38. dicit glosa quod Deus prophetis reuelat suam sententiam, sed non consilium. sententia autem eius est variabilis, vt ibidem dicitur. ergo prophetia non habet immo-
4 bilem veritatem. Præterea, si prophetia habet immobilem veritatem, aut hoc est ex parte prophetæ videntis, aut ex parte rei quæ videtur, aut ex parte speculi æterni à quo videtur. non autem ex parte videntis quia humana cognitio variabilis est, nec ex parte rei visæ, quæ contingens est, nec ex parte diuinæ præscientiæ siue speculi, quia per hoc necessitas rei non imponitur. ergo prophetia nullo modo habet immobilem veritatẽ. Sed diceres quod diuina præscientia nõ imponit necessitatem quin aliter euenire possit, sed tamen aliter non eueniet quod præscitur, & hoc modo prophetia habet immobilem veritatẽ. Immobile enim dicitur secundum Philosophum quod non potest moueri,
5 vel quod difficile mouetur, vel quod non mouetur. Sed contra. posito possibili nihil sequitur impossibile. Si igitur possibile est id quod est præscitum & prophetatum aliter se habere, si ponatur aliter se habere nullum sequetur impossibile. sequitur autem prophetiam habere mobilem ve-
6 ritatem. ergo, &c. Præterea, veritas propositionis sequitur conditionem rei, quia ex eo quod res est, vel non est oratio vera vel falsa est, vt dicit Philosophus, sed res de quibus est prophetia, sunt contingentes & mutabiles. ergo
7 prophetica denunciatio habet mobilem veritatem. Præterea, effectus denominatur necessarius vel contingens à causa proxima, non à prima, sed causæ primæ rerum de quibus est prophetia, sunt causæ mobiles, quamuis causa prima sit immutabilis. ergo prophetia non habet immo-
8 bilem sed mobilem veritatem. Præterea, si prophetia habet immobilem veritatem, impossibile est aliquid esse prophetatum & illud non fieri, sed quod est prophetatum impossibile est non esse prophetatum. ergo si prophetia habet immobilem veritatem, necesse est euenire illud quod prophetatum est, & sic prophetia non erit de futuris contingentibus.

Contra 1. SED CONTRA est quod dicitur in glosa in principio Psalterij. prophetia est diuina inspiratio vel re-
2 uelatio rerũ euentus immobili veritate denuncians. Præterea, prophetia est diuinæ præscientiæ signum, vt dicit Hieronymus sed præscita inquantum subsunt præscientiæ sunt necessaria. ergo & prophetata inquantum de illis
3 est prophetia. ergo prophetia habet immobilem veritatem de rebus mobilibus. Præterea, scientia Dei potest esse immobilis de rebus mobilibus, quia à rebus ortum non habet, sed similiter cognitio prophetica non sumitur à rebus ipsis. ergo prophetia habet immobilem veritatem de rebus mobilibus.

CONCLVSIO.

Cum prophetia signum sit diuinæ præscientiæ immobilem veritatem habeat, quamuis de cõtingentibus & mobilibus fit nonnunquam sit, quorum contingens est veritas.

RESP. RESPONDEO dicẽdum, quod in prophetia est duo considerare scilicet ipsas res prophetatas, & cognitionem, quæ de illis habetur, & horum duorum inuenitur diuersus ordo originis. Ipsæ enim res prophetatæ sunt immediate à causis mobilibus, sicut à causis proximis, sed à causa immobili sicut à causa remota. Cognitio vero prophetica econuerso est à diuina præscientia, sicut à causa proxima: à rebus vero prophetatis non dependet sicut à causa proxima, sed solum sicut earum signum. Omnis autem effectus in necessitate & contingentia sequitur causam proximam & non causam primam. vnde res ipsæ prophetatæ mobiles sunt, sed prophetica cognitio est immobilis, sicut & diuina præscientia, à qua deriuatur, vt exemplatum ab exemplari. Sicut enim ex hoc quod veritas intellectus est necessaria, sequitur quod enunciatio quę est signum intellectus habeat necessariam veritatem, ita ex hoc ipso quod diuina præscientia est immobilis, sequitur quod prophetia, quæ est signum eius immobilem habeat veritatem. Quomodo autem præscientia Dei possit esse immobiliter vera de rebus mobilibus dictum est, in alia quæstione de scientia Dei. vnde non oportet hoc repetere, cum immobilitas prophetiæ tota dependeat ex immobilitate diuinæ præscientiæ.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendũ, quod nihil prohibet aliquid inesse per accidens alicui secundum se sumpto, quod eidem per se inest addito alio, sicut homini per accidens inest moueri, per se vero homini inquantum est currens. sic etiam & huic rei quæ prophetatur, non per se competit esse immobilem: sed solum inquantum est prophetata. vnde conuenienter in diffinitione prophetiæ ponit. Ad secundum dicendum, quod prophetia comminationis omnino habet immobilem veritatem. non enim est de euentibus rerum sed de ordine causarum ad euentus, vt dictum est. Et hunc ordinem esse quem propheta prædicit necessarium est, quamuis euentus quandoq; non sequatur. 2

Ad tertium dicendum, quod consilium Dei dicitur ipsa æterna Dei dispositio quæ nũquam variatur. propter quod dicit Gregor. quod Deus nunquam mutat consilium. sententia vero dicitur hoc ad quod aliquę causę ordinatæ sunt. Sententiæ autem in iudiciis ex causarum meritis proferuntur. quandoque autem hoc ad quod causæ sunt ordinatæ est à Deo ab æterno dispositũ, & tunc idem est Dei consilium, & sententia. quandoque vero ad aliquid ordinatæ sunt causæ quod non est à Deo ab æterno dispositum, & tunc Dei consilium & sententia feruntur ad diuersa. Ergo ex parte sententię quæ respicit causas inferiores inuenitur mutabilitas, sed ex parte consilij inuenitur semper immutabilitas. Prophetæ vero reuelatur quandoque sententia consilio conformis, & tunc prophetia habet immobilem veritatem etiam quantum ad euentum. Quandoque vero reuelatur sententia non conformis consilio, & tunc habet immobilem veritatem quantum ad ordinem. & non quantum ad euentum, vt dictum est. Ad quartum di- 4
cendum, quod immobilitas prophetiæ est ex parte speculi æterni, non quod rebus proprietatis necessitatem imponat, sed quia prophetiam facit necessariam esse de rebus contingentibus, sicut & ipsa est. Ad quintum di- 5
cendum, quod posito quod aliquid sit secundum præscientiam prophetatum, quamuis illud non esse in se sit possibile, tamen incompossibile est, posito hoc, scilicet quod dicitur esse præscitum, quia ex hoc ipso quod ponitur præscitum, ponitur ita futurum esse, cum præsentia ipsum euentum respiciat. Ad sextum dicendum, quod 6
veritas propositionis sequitur conditionem rei quando scientia veritatem proponentis ex rebus oritur. Sic autem non est in proposito. Ad septimum dicendum, quod 7
quamuis rei prophetatæ causa proxima sit mobilis, tamen ipsius prophetiæ causa proxima est immobilis, vt dictum est, & ideo ratio non sequitur. Ad octauum dicendum, 8
quod prophetatum non euenire habet simile iudicium, sicut & præscitum non euenire, quod qualiter debeat concedi, & qualiter debeat negari, dictum est, in quæstione de scientia Dei.

Universidad de Deusto
Biblioteca

Num prophetia, quæ est secundum visionem intellectualem, sit eminentior ea, quæ habet visionem intellectualem simul cum imaginaria.

ARTIC. XII.

DVodecimo quæritur, vtrum prophetia, quæ est secundum visionem intellectualem tantum, sit eminentior ea, quæ habet visionem intellectualē simul cū imaginaria.

Primum. Et videtur quod non, quia illa prophetia, quæ habet intellectualem visionem cum imaginaria includit eam, quæ habet intellectualem tantū. ergo visio prophetica, quæ habet vtranque est potior illa, quæ habet vna tantum, quod enim includit aliquid excedit illud quod ab eo includitur.

2 Præterea, quanto in aliqua prophetia est abundātius lumen intellectuale, tanto perfectior est, sed ex plenitudine intellectualis luminis cōtingit quod sit redundātia in prophetia ab intellectu in imaginatione, vt ibi formetur imaginaria visio. ergo perfectior est prophetia quę habet imaginariam visionem adiunctā, quam illa quæ habet intellectualem tantū. Præterea, de Ioanne baptista dicitur Mat. 11. quod ipse est propheta & plus quam propheta. hoc autē dicitur inquātum Christum non solum intellectualiter vel imaginariē, vidit vt alij prophetæ, sed etiam corporaliter digito demōstrauit. ergo prophetia cui admiscetur corporalis visio est nobilissima, & eadē ratione illa cui adiungitur visio imaginaria est nobilior illa quæ habet intellectualem
3 tantum. Præterea, tanto est aliquid magis perfectū quanto plenius in eo inueniuntur differentiæ rationem speciei constituentes, sed differentiæ constituentes prophetiā sunt visio & denunciatio. ergo illa prophetia quæ habet denunciationē videtur esse perfectior ea, quæ nō habet. sed enunciatio fieri non potest sine imaginaria visione. quia oportet eum qui denūciat habere imaginatos sermones. ergo prophetia illa est perfectior, quæ sit cum visione imaginaria &
5 intellectuali. Præterea. 1 Cor. 14. super illud, Spiritus autē loquitur mysteria. dicit gl. minus est propheta qui rerum significatarū solo Spiritu videt imagines, & magis est prophera qui solo earum intellectu prædituſ, sed maxime pro-
6 pheta est qui in vtraq; præcellit, & sic idē quod prius. Præterea, propheria vt dicit Rabbi Moyses inchoatur in intellectu & perficitur in imaginatione. ergo prophetia quę habet imaginariam visionem est perfectior, quam quæ habet
7 intellectualem tantum. Præterea, debilitas intellectualis luminis imperfectionem indicat. prophetiæ, sed ex debilitate intellectualis luminis videtur contingere quod visio prophetica non deriuetur vsque ad imaginationem. ergo videtur quod illa prophetia, quę habet imaginariam visio-
8 nem sit perfectior. Præterea, maioris perfectionis est cognoscere rem aliquam, vt in se est, & prout est alterius signum, quam cognoscere eam in se tantum. ergo eadem ratione perfectius est cognoscere aliquam rem vt est significata, quam cognoscere eam in se tantum, sed in prophetia quæ habet imaginariā visionem cum intellectuali cognoscitur res prophetata, non solum in se, sed etiam prout est imaginibus designata. ergo prophetia, quę habet imaginariam visionem, est nobilior ea, quæ habet intellectualem tantum, in qua cognoscuntur res prophetatæ tantum in se,
9 & non prout sunt signatæ. Præterea, sicut dicit Dion. primo cap. Cœlestis Hierarchiæ, impossibile est nobis aliter superlucere diuinum radium, nisi sacrorū velaminum varietate velatum, velamina autem appellat figuras imaginarias, quibus puritas intellectualis luminis qua velatur. ergo in omni prophetia oportet esse imaginarias figuras, vel ab homine formatas, vel diuinitus immissas. Nobiliores autem videntur esse immissæ diuinitus quam formatæ ab homine. ergo illa videtur esse nobilissima prophetia, in qua simul diuinitus infunditur lumen intellectuale & figuræ
10 imaginarię. Præterea, vt dicit Hierony. super librum Regum prophetæ contra Agyographas distinguūtur, sed illi quos nominat propheras omnes, aut fere omnes reuelationem acceperunt sub figuris imaginatiuis, plures autem eorū quos inter Agyographas nominat sine figuris reuelationē acceperunt, ergo magis propriæ dicuntur prophetæ illi quibus fit reuelatio secundum visionem intellectualem & imaginariam, quam illi quibus fit secūdum intelle-
11 ctualem tantum. Præterea, secundū Philosophū secundo Metaphys. intellectus noster se habet ad primas rerū causas quæ sunt maximè notæ in natura, sicut se habet oculus noctuæ ad lucem solis, sed oculus noctuæ non potest inspicere solem, nisi sub quadam obscuritate. ergo & intellectus noster diuina sub quadam obscuritate intelligit. ergo videtur quod sub aliquibus similitudinibus, & sic intellectualis visio non erit certior, quam imaginaria, cum vtraque sub similitudinibus fiat. vnde videtur quod illa visio imaginaria intellectuali adiuncta nihil diminuat de eius nobilitate, & sic illa prophetia quæ sit sub vtraque visione vel est dignior, vel ad minus æquæ digna. Præterea. Sicut se ha- 12
bet imaginabile ad imaginationem, ita intelligibile ad intellectum, sed imaginabile non appræhēditur ab imaginatione, nisi mediante similitudine, ergo nec intelligibile ab intellectu, & sic idem quod prius.

SED CONTRA est ꝙ dicitur in glo. in principio *Contra.* Psalterij, illius prophetiæ modus est cæteris dignior, quādo scilicet ex sola Spiritussancti inspiratione remoto omni exteriori admiculo facti vel dicti vel visionis vel somnij propherarum. Illa vero prophetia, quæ habet imaginariam visionem annexam est cum adminiculo somnij vel visionis. ergo prophetia, quæ est cum visione intellectuali, tantum est nobilior. Præterea, omne quod in aliquo re- 2
cipitur, recipitur in eo per modum recipientis, sed intellectus in quo aliquid recipitur visione intellectuali est nobilior, quam imaginatio in qua recipitur aliquid in visione imaginaria. ergo prophetia quæ sit secundū intellectualem visionem est nobilior. Præterea, vbi est intellectualis vi- 3
sio non potest esse deceptio, quia qui fallitur non intelligit, vt dicit Augustinus in libro de Vera religione, visio autem imaginaria habet plurimum falsitatis admixtum. vnde quarto Metaphysico. ponitur esse quasi principiū falsitatis. ergo prophetia quę habet visionem intellectualem est nobilior. Præterea, quando vna vis animæ à sua actione re- 4
trahitur, alia in sua actione roboratur, si ergo in prophetia aliqua vis imaginaria omnino vacet, intellectualis visio erit fortior. ergo & prophetia nobilior. Præterea. sicut se ha- 5
bent potentiæ adinuicem, ita & actus potentiarum, sed intellectus non coniunctus imaginationi, vtpote angelicus est nobilior intellectu imaginationi coniuncto, scilicet humano. ergo prophetia quæ habet visionem intellectualem sine imaginaria nobilior est illa quæ habet vtramque.

Præterea, adminiculum actionis designat imperfec- 6
tionem agentis, sed visio imaginaria ponitur in glosa Psalterij vt adminiculum prophetiæ. ergo prophetia quæ habet imaginariam visionem est imperfectior. Præterea quan- 7
to aliquod lumen est magis remotū ob obscuritatibus, siue nebulis, tanto magis est clarū, sed imaginariæ figuræ sunt quasi quædā nebulæ quibus obumbratur intellectuale lumen, ratione cuius ratio humana quæ à Phātasmatibus abstrahit dicitur ab Isaac oriri in vmbra intelligentiæ. ergo prophetia quæ habet lumen intellectuale sine imaginibus est perfectior. Præterea, nobilitas tota propheticæ cogni- 8
tionis cōsistit in hoc quod Dei præscietiā imitatur, sed prophetia quæ est sine imaginaria visione magis imitatus diuinam præscientiā in qua non est aliqua imaginatio quam quæ habet imaginariam visionem. ergo illa quę caret imaginaria visione, est nobilior.

CONCLVSIO.

Prophetia, quæ visio pura intellectualis est iudicium tantum, sine aliqua supernaturali acceptione dicens, ea inferior est, quæ iudicium & imaginariam acceptionem dicit: quæ vero visio intellectualis est iudicium & imaginariam acceptionem includit, nobilior est ea quę cum iudicio imaginariam habet acceptionem.

RESPONDEO dicendum, quod cum natura spe- *RESP.* ciei consistat ex natura generis & natura differentiæ, ex vtraque dignitas speciei potest pensari: & secūdum has duas considerationes inueniuntur aliqua se inuicem in dignitate excedere quandoque. Et quantum pertinet ad rationem speciei semper illud participat perfectius speciei rationem, in quo differentia formaliter speciē constituens nobilius inuenitur. Sed simpliciter loquendo quandoque est nobilius, id in quo natura generis est perfectior, quandoque vero id, in quo est perfectius natura differētiæ. Cum enim natura differentiæ addit aliquam perfectionem supra generis naturam, præeminentia, quæ est ex parte differentiæ facit aliquid esse simpliciter nobilius, sicut etiam in specie

specie hominis qui est animal rationale simpliciter est dignior ille qui est potior in rationalitate quam qui est potior in his quæ ad rationem animalis spectant, vtpote sensus & motus & alia huiusmodi. Quādo vero differētia aliquam imperfectionē importat, tunc id in quo est completius natura generis est simpliciter nobilius, vt patet in fide quæ est cognitio ænigmatica, eorū scilicet quæ non videntur. Qui enim abundat in natura generis & deficit in fidei differētia, vtpote fidelis, qui iam percipit aliquem intellectum credibilium & quodammodo iam ea videt, habet simpliciter nobiliorē fidem eo, qui minus cognoscit, & tamen quantum ad rationem fidei pertinet, magis propriè habet fidem ille qui omnino non videt illa quę credit. Et sic etiā est in prophetia. Prophetia enim videtur esse quædam cognitio obumbrata & obscuritate admixta, secundū id quod habetur 2. Pet. 1. Habetis firmiorem propheticum sermonem, cui benefactis attendentes quasi lucernæ lucenti in caliginoso loco. vnde hoc etiam ipsum nomen prophetiæ demonstrat, quia prophetia dicitur quasi visio de longinquo. Quæ enim clarè videntur, quasi de prope videntur. Si igitur comparemus prophetias quantum ad differentiam, quæ rationē prophetiæ complet, illa inuenitur perfectius rationem prophetiæ, habere & magis propriè, cui imaginaria visio admiscetur, sic enim veritatis prophetiæ cognitio obumbratur. Si autem comparemus prophetias secundum id quod pertinet ad naturam generis, scilicet cognitionem vel visionem, sic videtur distinguendum. Cum em̄ omnis cognitio perfecta duo habeat, scilicet acceptionē & iudicium de acceptis, iudicium quidem de acceptis in prophetia est solum secundum intellectū, acceptio vero est & secundum intellectum, & secundum imaginationē. Quandoq; igitur in prophetia non est aliqua supernaturalis acceptio, sed iudicium tantum supernaturale, & sic solus intellectus illustratur sine aliqua imaginaria visione. Et talis forte fuit inspiratio Salomonis, inquantum de moribus hominum & naturis rerum, quæ naturaliter accipimus, diuino instinctu cæteris certius iudicauit. Quandoq; vero est etiam acceptio supernaturalis. Et hoc dupliciter, quia vel est acceptio ab imaginatione, vtpote quando diuinitus in spiritu prophetæ rerum imagines formantur, vel est acceptio ab intellectu, vtpote quando ita clarè veritatis cognitio intellectui infunditur, vt non ex similitudine aliquarum imaginum veritatē accipiat, imò ex veritate iam perfecta ipse sibi imagines formare possit, quibus vtatur propter naturam nostri intellectus. Non autem potest esse aliqua prophetia, quę habeat acceptionem sine iudicio, vnde nec imaginariam visionem sine intellectuali. Sic igitur patet, quod visio intellectualis pura, quæ habet iudicium tantū, sine aliqua acceptione supernaturali, est inferior ea, quæ habet iudicium & acceptionem imaginariam: illa vero intellectualis visio, quæ habet iudicium & acceptionem supernaturalem, est ea nobilior, quæ cū iudicio habet acceptionem imaginariam. Et quantum ad hoc concedendum est, quod prophetia, quæ habet visionē intellectualem tantum, est dignior ea, quæ habet imaginariam adiunctam.

Ad primū. AD PRIMVM ergo dicēdum, ꝙ quamuis illa prophetia, quę in vtraq; visione consistit, habeat etiam intellectualem visionem, non tamen includit illam prophetiam quæ sola in intellectuali visione cōsistit, eo ꝙ illa habet intellectualem visionē excellentiorem quam ista, cū in illa intellectualis luminis perceptio sufficiat ad acceptio- 2
nem & iudicium, in hac vero ad iudicium tātum. Ad secundum dicendum, quod in vtraq; prophetia fit deriuatio luminis prophetici ab intellectu ad imaginationem, sed diuersimodē, quia in illa prophetica, quæ dicitur tantum visionem intellectualem habere, tota plenitudo propheticæ reuelationis in intellectu percipitur, & exinde secundū intelligentis arbitrium in imaginatiua congruē formātur imagines, propter nostri intellectus naturā, qui sine phantasmatibus intelligere non potest. Sed in alia prophetia non tota plenitudo prophetiæ reuelationis recipitur in intellectu, sed partim in intellectu quantum ad iudicium, & partim in imaginatiua quantum ad acceptionem. Vnde in illa quæ visionem intellectualem tantum continet est visio intellectualis plenior. Ex defectu enim luminis recepti in intellectu cōtingit ꝙ exinde quodammodo decidit, quantum ad aliquid à puritate intelligibili in imaginarias 3
figuras, sicuti in somnis accidit. Ad tertium dicendum, quod hoc quod Ioannes Christū digito demonstrauit non pertinet ad visionem propheticam, prout nunc de prophetiæ comparatione loquimur, sed magis ad denunciationem. Hoc etiam quod Christum corporaliter vidit non et dedit prophetiam perfectioris rationis, sed fuit quoddam diuinitus concessum amplius, quam prophetia. vnde dicitur Luc. 10. multi reges & prophetæ voluerunt videre, &c. 4

Ad quartum dicendum, quod denudatio per verba vel facta communis est vtrique, quia & prophetia quæ tantum visionem intellectualem habet potest denunciare secundum imagines quas ad libitum format. Ad quintum di- 5
cendum, quod glosa illa loquitur de eo qui secundum intellectum non habet, nisi iudicium de his quæ ab alio accipiūtur, sicut Ioseph habuit solummodo iudicium de his quæ à Pharaone sunt visa, nō quod ipse acceperit quid esset futurum. & sic ratio concludit non de illa prophetia intellectualem visionem tātum habente de qua nunc loquimur. Ad sextum dicendum, quod in hoc Rabbi Moysi 6
opinio nō tenetur. Ipse enim ponit quod prophetia Dauid fuit inferior prophetia Isaiæ vel Hieremiæ, cuius contrarium dicitur à sanctis. Habet tamē veritatem quantum ad aliquod eius dictum, quia scilicet iudicium non perficitur non propositis his de quibus est iudicandum. Vnde in illa prophetia in qua percipitur intellectuale lumē solummodo ad iudicandum, est ipsum lumen, non determinatam cognitionem alicuius faciens, quousque apponantur aliqua de quibus est iudicandum vel à se vel ab alio accepta, & sic intellectualis visio perficitur per imaginariam, sicut commune determinatur per speciale. Ad septimum di- 7
cendum, quod non semper contingit ex debilitate intellectualis luminis quod sit prophetia secundum visionem intellectualem tantum, sed quandoque propter acceptionem plenissimam intellectus, vt dictum est, & ideo ratio nō sequitur. Ad octauum dicendum, quod signum inquantum 8
huiusmodi est causa cognitionis, signatū vero est id quod est notum per aliud. Sicut autem nobilius cognoscitur id quod in se notum est & alia cognoscere facit, eo quod tantum in se notum est, ita etiam econtrario id quod notum est per se nō per aliud nobilius cognoscitur, quā quod per aliud notum est, sicut principia conclusionibus, & ideo econtrario se habet de signo & signato. vnde ratio non sequitur. Ad nonum dicendum, quod quamuis imagines 9
impresse diuinitus sint nobiliores imaginibus per hominem formatis, tamen acceptio cognitionis quæ est in intellectu diuinitus, est nobilior illa acceptione quæ fit per imaginarias formas. Ad decimum dicendum, quod ideo 10
illi specialius prophetæ nuncupantur in distinctione prædicta qui secundum imaginarias visiones prophetiam habuerunt, quia in eis inuenitur plenior ratio prophetiæ, etiam ratione differentiæ. Agyographæ autem dicuntur qui supernaturaliter solum visiones intellectuales habuerunt, siue quantum ad iudicium tantum, siue quantum ad iudicium & acceptionem simul. Ad vndecimum dicen- 11
dum, quod quamuis intellectus noster intelligat diuina per aliquas similitudines, tamē illæ sunt nobiliores ex hoc quod sunt immateriales, quam similitudines imaginariæ. vnde & visio intellectualis est nobilior. Ad duodecimum 12
dicendum, quod non potest esse, quod aliqua res sit imaginabilis per suam essentiam, sicut per suam essentiam intelligibilis. Imaginatio enim non est nisi de rebus materialibus. Nec tamen potest imaginatio aliquid recipere nisi sine materia. vnde semper necesse est quod imaginatio sit alicuius non per essentiam suam, sed per suam similitudinem. Intellectus vero immaterialiter recipit, & eo cognoscuntur non solum materialia, sed immaterialia. vnde & quædam cognoscuntur ab eo per essentiam, quædam autem per similitudinem. Ad rationes vero quæ in *Ad obiecta in contrarium.* cōtrarium obiiciuntur de facili patet responsio secundum hoc quod falsum concludunt.

Num gradus prophetiæ distinguantur secundum imaginariam visionem.

ARTIC. XIII.

DEcimotertio quæritur, vtrū gradus prophetię distinguantur secundum visionem imaginariam. Et videtur quod sic, nobilior enim est prophetia vbi est nobilior *Primum.* prophetatæ rei acceptio: sed quandoque acceptio rei prophetatæ est per visionem imaginariam. ergo possunt gra-

Universidad de Deusto
Biblioteca

dus prophetiæ distingui penes visionem imaginariam.

2 Præterea, perfectius medium cognoscendi facit perfectiorem cognitionem, & exinde est scientia opinione perfectior, sed similitudines imaginariæ sunt medium cognoscendi in prophetia. ergo vbi est nobilior imaginaria visio, 3 est altior prophetiæ gradus. Præterea, in omni cognitione quæ est per similitudinem, vbi est expressior similitudo est perfectior cognitio, sed figuræ imaginatæ in prophetia sunt similitudines rerum de quibus fit reuelatio prophetiæ. ergo vbi est perfectior imaginaria visio, 4 est altio prophetiæ gradus. Præterea, cum lumen propheticum descēdat ab intellectu in imaginationem: quanto est perfectius lumen in intellectu prophetæ, tanto est perfectior imaginaria visio. ergo diuersi gradus imaginariæ visionis demonstrant diuersos gradus intellectualis visionis, sed vbi est perfectior intellectualis visio, est perfectior prophetia. ergo & secundum imaginariam visionem gradus prophetiæ distinguitur. Sed dicendum, quod diuersitas visionis imaginariæ non distinguit speciem prophetiæ, & ideo nec secundum ipsam gradus prophetiæ di- 5 stinguuntur. Sed contra, omne calidum elementare est eiusdem speciei, sed tamen apud medicos distinguitur calidum in primo & secundo & tertio & quarto gradu. ergo distinctio graduum non requirit speciei distinctionem.

6 Præterea, magis & minus non diuersificant speciem, sed intellectualis visio non distinguitur in prophetis, nisi secundum lumen propheticum perfectius & minus perfectè receptum. ergo differentia visionis intellectualis non diuersificat speciem prophetiæ. ergo nec gradus secundum responsionem prædictam. & sic non essent in prophetia aliqui gradus si nec secundum visionem intellectiuam nec secundum imaginariam distinguuntur. Relinquitur ergo gradus prophetiæ distingui secundum imaginariam visionem.

Contra.1. SED CONTRA visio imaginaria non facit propheram, sed solum intellectualis. ergo nec secundum 2 eam gradus prophetiæ distinguuntur. Præterea, illud quod distinguitur per se, distinguitur penes id quod est ei formale. sed in prophetia intellectualis visio est formalis, imaginaria vero quasi materialis. ergo gradus prophetiæ distinguuntur secundum intellectualem & non se- 3 cundum imaginariam visionem. Præterea, imaginariæ visiones in eodem propheta pluries variantur, quia quandoque hoc modo reuelationem accipit, quandoque illo. ergo non videtur quod secundum imaginariam visionem 4 possint gradus prophetiæ distingui. Præterea, sicut se habet scientia ad res scitas, ita prophetia ad res prophetatas, sed scientia distinguitur secundum res scitas, vt dicitur in tertio de Anima. ergo & prophetia secundum res prophetatas, & non secundum imaginariam visionem.

5 Præterea, secundū glosam in principio Psalterij, prophetia consistit in dictis & factis somnio & visione, non ergo debent magis prophetiæ gradus distinguí secundum imaginariam visionem ad quam pertinent visio & somnium, 6 quam secundum dicta & facta. Præterea, etiam miracula ad prophetiam requiruntur. vnde Moyses cum à Domino mitteretur petiuit signa Exod. 3. & in Psal. dicitur. signa nostra non vidimus. ergo non magis debent distingui prophetiæ gradus secundum imaginariam visionem, quam secundum signa.

CONCLVSIO.

Cum prophetia essentialiter sit & primo intellectualis visio, secundario vero includat imaginariam visionem, congruum fuit, vt in nobilitate simpliciter distinguerentur prophetiæ gradus, secundum quod intellectualis visio est, secundum quid autem, secundum quod imaginaria visio est.

RESP. RESPONDEO dicendum, quod quando ad aliquid constituendum duo concurrunt, quorum vnum est alio principalius, in eo quod ex eis constituitur, potest gradus comparationis attendi, & secundum id quod est principale, & secundum id quod est secundarium. Sed excessus eius secundum quod est principale ostendit eminentiam simpliciter, excessus vero eius secundum quod est secundarium ostendit eminentiam, secundum quid, & non simpliciter: nisi secundum quod excessus in eo, quod est secundarium, est signum excessus in eo quod est principalius. sicut ad meritum humanum concurrit charitas quasi principale, & opus exterius quasi secundarium: meritum autem simpliciter loquendo scilicet in respectu præmij essentialis iudicatur maius, quod ex maiori charitate procedit, magnitudo vero operis facit maius meritum secundum quod attenditur respectu alicuius præmij accidentalis, non autem simpliciter, nisi inquantum demonstrat magnitudinem charitatis secundum id quod Gregorius dicit, amor Dei operatur magna si est cum ergo ad prophetiam concurrat intellectualis visio quasi principalis, & imaginaria quasi secundaria, gradus propheteæ est simpliciter iudicandus eminentior ex eo quod visio intellectualis est eminentior, ex eminentia vero imaginariæ visionis ostenditur eminentior gradus prophetię secundum quid & non simpliciter: nisi inquantum perfectio imaginariæ visionis demonstrat perfectionem intellectualis. Ex parte autem intellectualis visionis non possunt accipi aliqui determinati gradus: quia plenitudo intellectualis luminis non manifestatur, nisi per aliqua signa. vnde penes illa signa oportet distinguere gradus prophetiæ. Sic ergo possunt distingui gradus prophetiæ secundum quatuor. Primo secundum ea, quæ requiruntur ad prophetiam. Est autem duplex actus prophetiæ scilicet visio, & denūciatio. Ad visionem autem requiruntur duo scilicet iudicium, quod est secūdum intellectum, & acceptio, quæ est quandoque secundum intellectum, quandoque secūdum imaginationem. Sed ad denunciationem requiritur aliquid ex parte denunciatis scilicet quædam audacia, vt aliquis non terreatur loqui veritatem propter aduersarios veritatis, secundum id quod Dominus dixit ad Eze. 3. Dedi faciem tuam valentiorem faciebus eorum, & frontem tuam duriorem frontibus eorum: & sequitur, ne timeas eos, neque metuas à facie eorum. Aliud autem requiritur ex parte rei denunciatæ scilicet signum, per quod veritas rei denunciatæ demonstratur. vnde & Moyses à Deo signum accepit vt ei crederetur. Sed quia denunciatio in prophetia non principaliter, sed consequenter se habet in prophetia, ideo infimus gradus prophetiæ est in eo in quo inuenitur quædam audacia, vel promptitudo ad aliquid dicendum vel faciendum, sine hoc quod ei reuelatio fiat, sicut si dicamus aliquem gradum prophetiæ fuisse in Sansone, largo modo accipiendo prophetiam secūdum quod omnis supernaturalis influxus ad prophetiam reducitur. Secundus vero gradus erit in eo, qui habet visionem intellectualem tantum secundum iudicium, vt in Salomone. Tertius vero in eo, qui habet intellectualem visionem cum imaginaria, vt in Isaia & Ieremia. Quartus vero in eo, qui habet visionem intellectualem plenissimam quantum ad iudicium & quantum ad acceptionem, sicut in Dauid. Secūdo possunt distingui gradus prophetiæ ex dispositione prophetantis. Et sic, cum prophetia fiat in somnio & visione vigiliæ, vt dicitur Numeri 11. perfectior est gradus prophetiæ, quæ est in vigilia quam quæ est in somnio, tum quia intellectus est melius dispositus ad iudicandum, tum quia euocatio à sensibilibus non est facta naturaliter, sed ex intentione perfecta interiorum viarum ad ea, quæ diuinitus demonstrantur. Tertio ex modo accipiendi, quia quanto expressius significatur res prophetata, prophetiæ gradus est sublimior, nulla autem signa aliquid expressius significant quam verba, & ideo altior gradus prophetiæ est quando percipiuntur verba expresse designantia rem prophetatam, sicut de Samuele legitur primi Regum tertio, quam quando demonstrantur aliquæ figuræ, quæ sunt aliarum rerum similitudines, vt olla succensa ostēsa est Hieremiæ. Hiere. 1. ex hoc enim manifestè ostenditur. quod lumen propheticum magis in suo vigore percipitur quando secundum expressiorem similitudinem res prophetiæ demonstrantur. Quarto ex parte eius quod reuelationem facit. eminentior enim gradus prophetiæ est quando videtur ille qui loquitur, quam quando verba audiuntur tantum, siue sit in somnio, siue sit in visione: quia ostenditur, quod magis accedit propheta ad cognitionem eius qui reuelat. Quando vero videtur ille, qui loquitur, altior gradus prophetiæ est quando videtur in specie angeli, quam quando videtur in specie hominis, & adhuc eminentior si videatur in figura Dei, sicut Isa. 6. Isaias vidit Deum sedentem. Cum enim prophetiæ reuelatio à Deo descendat in angelum, & ab angelo in hominem, tanto ostenditur plenior prophetiæ receptio quanto magis acceditur

ceditur ad primum principium prophetiæ. Rationes illæ, *Ad argu. pri. inducta.* quæ ostendunt quod gradus prophetiæ distinguuntur secundum imaginariam visionem concedendæ sunt secundum modum prædictum. Nec hoc dicendum est, quod diuersitas gradus distinctionem exigat speciei.

Ad obiecta in cōtrarium. AD RATIONES vero quæ sunt in oppositum per ordinem respondendum est. Ad quartum etiam primum patet responsio ex dictis. Ad secundum dicendum, quod quando aliquid distinguitur secundum speciem, oportet quod fiat distinctio secundum id quod est formale. Sed si fiat distinctio graduum in eadem specie potest esse secundum id quod est materiale, sicut animal distinguitur per masculinum & fœmininum: quæ sunt differentiæ materiales vt in decimo Metaphysic. dicitur. Ad tertium dicendum, quod cum lumen propheticum non sit aliquid immanens prophetæ, sed sit quasi quædam passio transiens, non oportet vt propheta semper sit in eodem gradu prophetiæ, imò quandoq; sit ei reuelatio secundum vnum gradum, quandoq; secundum alium. Ad quartum dicendum, quod cū aliqua nobiliora quandoq; minus perfectè cognoscantur, sicut cum de diuinis habetur opinio & de creaturis scientia, non potest ex rebus prophetatis gradus accipi propheriæ, & præcipue cum ea quę sunt denuncianda prophetę reuelantur secundum quod exigit eorum dispositio, propter quos prophetia datur. potest tamē dici quod secundum res prophetatas gradus prophetiæ distinguuntur, sed tamen propter nimiam rerum reuelatarū diuersitatem nō possunt secundū hoc aliqui gradus determinari prophetiæ assignari, nisi forte in genere, vt si dicatur, quod cum reuelatur aliquid de Deo est eminētior gradus 5 quam cum reuelatur de creaturis. Ad quintū dicendum, quod dicta & facta quæ tibi tanguntur nō pertinent ad reuelationem prophetiæ, sed ad denunciationem quæ fit secundum dispositionem eorum quibus denunciatur. Vnde secundum hoc non possunt gradus prophetiæ distingui.

6 Ad sextum dicendum, quod gratia signorum est differēs à prophetia. Potest tamen reduci ad prophetiā secundum hoc quod per signa veritas prophetiæ demonstratur. vnde & gratia signorum quantum ad hoc est potior quam prophetia, sicut & scientia quæ demonstrat propter quid est potior quam scientia quæ dicit quia. Et propter hoc primæ Corinthio. duodecimo. præmittitur gratia signorum gratiæ prophetiæ. Vnde & ille propheta est excellentissimus, qui etiam signa facit, habens reuelationem propheticam. Si autem signa faciat sine reuelatione prophetica, & si forte sit dignior simpliciter, non tamen est dignior quantum pertinet ad rationem prophetiæ, sed sic computabitur talis in infimo gradu prophetiæ, sicut ille qui habet audaciam tantum ad aliquid faciendum.

Num Moyses fuerit excellentior omnibus aliis prophetis.

ARTICVLVS XIIII.

Primum. DECimoquarto quæritur, vtrum Moyses fuerit excellentior aliis prophetis. Et videtur quod non, quia, vt 2 dicit Gregorius, per successiones & incrementa temporum creauit diuinæ cognitionis augmentum. Præterea, glosa dicit in principio psalterij, Dauid propheta fuit excellentissimus. ergo Moyses non fuit excellentissimus.

3 Præterea, maiora miracula facta sunt per Iosue qui fecit stare solem & lunam. Iosue decimo. quam per Moysen, & similiter per Isaiam, qui fecit solem retrocedere. Isaiæ octauo. ergo Moyses non fuit prophetarum maximus.

4 Præterea. Ecclesiast. 48. dicitur de Helia. quis poterit tui similiter gloriari, qui sustulisti mortuum ab inferis, &c.

5 & sic idem quod prius. Præterea, Matthæi 11. dicitur de Ioan. Inter natos mulierum, &c. ergo nec Moyses fuit eo maior, & sic idem quod prius.

Contra.1. SED CONTRA est quod dicitur Deute. vlti. 2 Non surrexit propheta vltra in Israel sicut Moyses. Præterea, Nume. 12. dicitur. Si quis fuerit inter vos propheta Domini in somnio aut visione loquar ad eum: non talis seruus meus Moyses, qui in omni domo mea fidelissimus est? Ex quo patet quod ipse aliis prophetis prefertur.

CONCLVSIO.

Omnium excellentissimus prophetarum Moyses fuit.

RESP. RESPONDEO dicendum, quod inter prophetas aliqui secundum aliquid diuersimodè possunt maiores reputari, simpliciter autem loquendo omnium maximus Moyses fuit. In eo enim quatuor, quæ ad prophetiam requiruntur excellentissimè sunt inuenta. Primo quidem visio intellectualis in eo excellentissima fuit, secundum quam tantum meruit eleuari, vt ipsam Dei essentiam videret, secundum quod dicitur Numeri 12. Palam & non per ænygma, &c. Et hæc quidem eius visio non est facta angelo mediante sicut aliæ visiones prophetales. vnde ibidem dicitur. Ore ad os loquar ei. Et hoc expresse dicit August. ad paulinam de videndo Deum. Et duodecimo super Genes. ad literam. Secundo, imaginaria visio fuit in eo perfectissima, quia eam quasi ad nutum habebat. vnde dicitur Ezech. 33. quod loquebatur ei Dominus facie ad faciem, sicut homo solet loqui ad amicum suum. In quo etiam alia eius eminentia quantum ad imaginariam visionem potest notari quod ipse scilicet non solum audiuit verba reuelantis, sed vidit non in figura hominis vel angeli, sed quasi ipsum Deum, non in somnio sed in vigilia, quod de nullo aliorum legitur. Tertiò, eius denunciatio fuit excellentissima, quia omnes qui fuerunt ante eum instruxerunt familias suas per modum disciplinæ, Moyses autem fuit primus qui locutus est ex parte Domini dicens. hæc dicit Dominus, & non vni familiæ, sed toti populo, nec denunciauit ex parte Domini vt attenderetur dictis alterius prophetę præcedentis, sicut prophetę denunciando inducebant vt obseruaretur lex Moysi. vnde denunciatio præcedentium fuit præparatio ad legem Moysi, quæ fuit fundamentum quoddam denunciationis sequentium prophetarum. Quartò. fuit eminentior quantum ad ea quæ ordinantur ad denunciationem, quantum ad miracula quidem, quia fecit signa ad conuersionem & instructionem totius generis. Alij vero Prophetæ fecerunt particularia signa ad speciales personas & specialia negotia. vnde dicitur Deuter. vltimo, non surrexit vltra propheta in Israel sicut Moyses, quem nouit Dominus facie ad faciem. Quantum, ad eminentiam reuelationis in omnibus signis atque portentis. sicut fecerat in terra Ægypti Pharaoni & omnibus seruis eius, & ita magna mirabilia quæ fecit Moyses coram vniuerso Israel. quantum etiam ad audaciam apparet eminentissimus, quia in sola virga descendit in Ægyptum, non solum ad denunciandum verba Domini. sed ad flagellandum Ægyptum & populum liberandum.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod verbum *Ad primū.* Gregorij est intelligendum de his quæ pertinent ad mysterium incarnationis, de quibus aliqui posteriores expressiores reuelationes acceperunt, quam Moyses, non autem quantum ad cognitionem diuinitatis de qua plenissimè Moyses instructus fuit. Ad secundum dicen- 2 dum, quod Dauid dicitur esse excellentissimus prophetarū, quia expressissimè prophetauit de Christo sine aliqua imaginaria visione. Ad tertium dicendum, quod quam- 3 uis illa miracula fuerint maiora miraculis Moysi quantum ad substantiam facti, tamen illa Moysi fuerunt maiora quantum ad modum faciendi, quia facta sunt toti populo, & ad populi instructionem in noua lege & liberationem, illa vero fuerunt ad aliqua particularia negotia.

Ad quartum dicendum, quod eminentia Heliæ præci- 4 pue in hoc attenditur quod à morte immunis conseruatus fuit. etiam multis aliis prophetis eminentior fuit quo ad audaciam & magnitudinem signorum vt ex verbis Eccles. ibidem habetur. Ad quintum dicendum, quod cum 5 Moyses aliis præfertur intelligendum est de prophetis veteris testamenti, quia tunc præcipuè prophetia fuit in suo statu quando Christus ad quem omnis prophetia ordinabatur expectabatur venturus. Ioannes ad nouum pertinet testamentum. vnde Matthæi vndecimo. lex & prophetæ vsque ad Ioannem. In nouo tamen testamento facta est manifestior reuelatio. vnde dicitur secunda Corinthiorum secundo. nos autem reuelata facie, vbi expresse Apostolus se & alios apostolos Moysi præfert. Et tamen non sequitur. Si Ioanne Baptista nullus fuit maior, quod propter hoc nullus fuerit eo excellentior in gradu prophetiæ, quia cum prophetia non sit donum gratiæ gratum facientis potest esse potior in prophetia qui est minor in merito.

Universidad de Deusto
Biblioteca

QVAESTIO XIII.

DE RAPTV IN QVINque articulos diuisa.

Primo quæritur quid sit raptus.
2 Vtrum Paulus in raptu vidit Deum per essentiam.
3 Vtrum intellectus alicuius viatoris possit eleuari ad videndum Deum per essentiam, sine hoc quod abstrahatur à sensibus.
4 Vtrum abstractio requiratur ad hoc, quod intellectus possit videre Deum per essentiam.
5 Quæritur quid est illud quod apostolus circa raptum suum sciuit & quid non sciuit.

Quid sit raptus.

ARTIC. I.

Primum.

QVAESTIO est de raptu. Et primo quæritur quid sit raptus. Describitur autem à magistris sic. Raptus est ab eo quod est secundum naturam in id quod est contra naturam, vi superioris naturæ eleuatio. Et videtur quod inconuenienter, quia vt Augustinus dicit, intelligẽtia hominis naturaliter præcognoscit Deum, sed in raptu eleuatur hominis intellectus ad Dei cognitionem. ergo nõ eleuatur in id quod est contra naturam, sed quod est secundum natu-
2 ram. Præterea, magis dependet spiritus creatus ab increato, quam corpus inferius à superiori, sed impressiones superiorum corporum sunt inferioribus corporibus naturales, vt dicit Cõmenta. in 3. Cœli & Mũdi. ergo nec eleuatio spiritus humani quamuis fiat vi superioris naturæ est nisi
3 naturalis. Præterea, Roma. 11. super illud. Cõtra naturam insertus es in bonam oliuam, dicit glosa. quod Deus actor naturæ nihil contra naturam facit, quia hoc est vnicuique naturale quod ab eo accepit à quo est modus omnis & ordo naturæ, sed eleuatio raptus fit à Deo, qui est conditor humanæ naturæ. ergo non est contra naturam, sed secundum naturam. Sed dicendum, quod dicitur esse contra naturam quia fit diuinitus, non per modum spiritus humani.
4 Sed cõtra. Dionysius dicit octauo. de Diuinis nominibus, quod iustitia Dei in hoc attẽditur, quia omnibus rebus distribuit secundum suum modum & dignitatem, sed Deus non potest aliquid cõtra suam iustitiam. ergo nulli rei ali-
5 quid tribuit quod non sit secundũ modum eius. Præterea, si modus hominis quantũ ad aliquid mutetur non mutatur
6 hoc modo quod hominis bonum auferatur, quia Deus nõ est causa quare sit homo deterior, vt Augustinus dicit in libro 83. quæstionum, sed bonum hominis est secundum rationem viuere & voluntarie operari, vt patet per Dionysiũ. tertio de Diuinis nominibus. Cum ergo violentia sit contraria voluntario & bonum rationis euacuet, ex hoc enim necessitas est contristans, quod est contraria voluntati, vt dicitur quinto Metaphysi. videtur quod diuinitus non fiat in homine aliqua violenta eleuatio contra naturam, quod esse videtur in raptu vt ipsum nomẽ importat, & descriptio prædicta designat in hoc quod dicit, vt superioris naturæ.
6 Præterea, secundum Philosophum in tertio. de Anima, excellentiæ sensibilium corrumpunt sensum, non autem excellentiæ intelligibilium intellectum, sed ideo sensus deficit à cognitione excellentium sensibilium, quia ab eis corrumpitur. ergo intellectus naturaliter potest quantumcunque excellentia intelligibilia cognoscere. ad quæcũque igitur intelligibilia mens hominis eleuetur, non erit ele-
7 uatio contra naturã. Præterea, Augustinus dicit in libro de Spiritu & Anima, quod angelus & anima natura sunt pares officio dispares, sed non est contra naturam angeli cognoscere ea ad quæ homines eleuãtur in raptu. ergo nec
8 eleuatio raptus est homini contra naturam. Præterea, si aliquis motus fit naturalis, & peruentio ad terminum motus est naturalis, cum nullus motus sit infinitus, sed mens hominis mouetur naturaliter in Deum, quod patet ex hoc quod non quiescit nisi ad eum peruenerit. vnde Augustinus in primo confessionum. Fecisti nos domine ad te & inquietum est cor nostrum donec quiescat in te. ergo eleuatio illa qua mens pertingit ad Deum, vt est in raptu non est cõtra naturam. Sed dicebas quod ferri in Deum non est naturale humane menti ex seipsa, sed ex præstitutione diuina, & sic non est simpliciter naturale. Sed contra. infe- 9
rior natura non operatur nec tendit in aliquem fine nisi ex præstitutione diuina, ratione cuius dicitur omne opus naturale opus intelligentię, & tamẽ rerum naturalium dicimus esse naturales motus simpliciter & operationes. ergo & ferri in Deum si sit naturale menti ex præstitutione diuina debet iudicari simpliciter naturale. Præt. prius est anima in 10
se secundum quod spiritus dicitur, quam prout est coniũcta corpori secundum quod dicitur anima, sed animæ inquantum est spiritus quidam actus eius est cognoscere Deum & alias substantias separatas, inquãtum vero est corpori coniũcta actus eius est cognoscere res sensibiles. ergo per prius est animæ cognoscere intelligibilia, quam sensibilia, cum igitur cognitio sensibilium sit animæ naturalis, & cognitio diuinorum intelligibilium est ei naturalis, & sic idem quod prius. Præterea, naturalius ordinatur aliquid ad vltimum 11
terminum quam ad medium, cum per medium ordo sit ad vltimum, sed res sensibiles sunt quædã media quibus peruenitur ad cognitionem Dei. Rom. 1. inuisibilia Dei per. sed cognitio sensibilium est homini naturalis. ergo & cognitio intelligibilium, & sic idem quod prius. Præterea, 12
nihil quod fit virtute aliqua naturali potest dici simpliciter esse contra naturam, sed quædam res vt herbæ vel lapides habent naturales virtutes euocandi mentem à sensibus, vt quædam mirabilia cernantur, quod videtur esse in raptu. ergo raptus non est eleuatio contra naturam.

Contra. SED CONTRA est quod. 2. Cor. 12. super illud. scio hominem, dicit Glo. Raptum id est contra naturam eleuatum. ergo &c.

CONCLVSIO.

Raptus est mentis humanæ eleuatio ab eo quod est secũdum ipsius naturam, in id quod supra naturam vi superioris naturæ facta.

RESP. RESPONDEO dicendum, quod sicut cuiuslibet alterius rei est quędam operatio naturalis rei inquantum est hæc res, vt ignis, aut lapidis, ita etiam hominis est quædam operatio, inquantum est homo, quæ est ei naturalis. In rebus autem naturalibus dupliciter contingit transmutari rem aliquam à sua operatione naturali. Vno modo ex defectu propriæ virtutis, vndecunque talis defectus contingat, siue ex causa extrinseca, siue intrinseca, sicut est cum ex defectu virtutis formatiuę in semine generatur fetus monstruosus. Alio modo ex operatione diuinæ virtutis, cui omnis natura ad nutum obedit, sicut fit in miraculis, vt cum virgo concipit, vel cæcus illuminatur. Et similiter etiam homo à sua naturali & propria operatione dicitur immutari. potest autem esse hominis operatio propria intelligere mediante imaginatione & sensu. operatio enim eius, qua solis intellectualibus inhæret, omnibus inferioribus prætermissis, non est eius inquantum est homo, sed inquantum aliquod in eo diuinum existit, vt dicitur. 10. Ethi. operatio vero, qua solis sensibilibus inhæret præter intellectum & rationem, non est eius inquantum est homo, sed secundum naturam, quam cum brutis habet communem. Tunc igitur à naturali modo suæ cognitionis transmutatur, quando à sensibus abstractus aliqua præter sensum inspicit, hæc igitur transmutatio quandoque fit ex defectu propriæ virtutis, sicut accidit in phreneticis & aliis mente captis, & hæc quidem abstractio à sensibus non est eleuatio hominis, sed potiùs depressio. Aliquando verò talis abstractio fit virtute diuina, & tunc propriè eleuatio quædam est, quia eum agens assimilet sibi patiens, abstractio, quæ fit virtute diuina, quæ est supra hominem, est in aliquid altius, quam sit naturale homini. Sic ergo in descriptione raptus. qua diffinitur vt quidam motus, tangitur eius genus in hoc, quod dicitur, eleuatio: causa efficiens in hoc quod dicitur, vi superioris naturæ: & duo termini motus à quo & in quem, cum dicitur ab eo quod est secundum naturam &c.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendum, quod cognoscere Deum contingit multipliciter, scilicet per essentiam suam & per res sensibiles, aut etiam per effectus intelligibiles. Similiter etiam distinguendum est de eo quod est homini naturale

naturale. Vni enim & eidẽ rei est aliquid contra naturam & secundum naturam secundum eius status diuersos, eo q̃ non est eadem natura rei dum est in fieri, & dũ est in perfecto esse, vt dicit Rabbi Moyses sicut quantitas completa est naturalis homini cũ ad perfectam peruenerit ætatem, esset autem contra naturam puero si in perfecta quantitate nasceretur. Sic igitur dicendum est quod intelligentiæ humanæ secundum quemlibet statum est naturale aliquo modo cognoscere Deum, sed in sui principio scilicet in statu vitæ est ei naturale quod cognoscit Deum per creaturas sensibiles. Est etiam ei naturale quod perueniat ad cognoscendum Deum per seipsum in sui consumatione, scilicet in prima. Et si in statu vitæ eleuetur ad hoc quod cognoscat Deum secundũ statum primæ hoc erit cõtra naturam, sicut esset contra naturam quod puer mox natus haberet
2 barbam. Ad secundum dicendum, quod duplex est natura, scilicet particularis, quæ est propria vniuscuiusque rei, & vniuersalis, quæ complectitur totũ ordinem causarum naturalium. Et ex hoc dicitur esse dupliciter aliquid secũdum naturam vel contra naturam. Vno modo quantum ad naturam particularem. Alio modo quantum ad vniuersalem, sicut omni defectus & corruptio & senium est contra naturam particularem, sed tamen naturale est secundum naturam vniuersalem, vt omne compositum ex contrariis corrumpatur. Quia igitur ordo vniuersalis causarum hoc habet, vt inferiora à suis superioribus moueantur, omnis motus qui fit in inferiori natura ex impressione superioris siue in corporalibus siue in spiritualibus, est quidem naturalis secundũ naturam vniuersalem, non autem secũdum naturam particularẽ, nisi quando à superiori sic imprimitur in naturam inferiorẽ vt ipsa impressio sit eius natura. Et sic patet quomodo ea quę à Deo in creaturis fiunt possunt dici secundum naturam vel contra. Vnde & patet
3 responsio ad tertium. Vel dicendum, quod ista eleuatio dicitur esse contra naturam, quia est contra solitũ cursum na-
4 turæ, sicut glosa exponit Roma. 11. Ad quartũ dicendum quod Deus quamuis nunquam contra iustitiam faciat, tamen aliquid præter iustitiam facit. Tunc enim est aliquid contra iustitiam cũ subtrahitur alicui quod sibi debetur, vt patet in humanis, cum quis alteri furatur. Si vero ex liberalitate quadam tribuat quod non est debitum, hoc non est contra iustitiam sed præter. Sic igitur cũ Deus mentem
5 humanam in statu vitæ eleuat supra modum suum non facit contra iustitiam sed præter. Ad quintum dicendũ, q̃ opus hominis ex hoc quod habet bonitatem meriti exigit vt sit secundum rationem & voluntatem. Sed bonũ quod ei confertur in raptu non est huiusmodi. vnde nõ oportet quod procedat ex voluntate humana, sed sola virtute diuina. Nec tamen potest dici omnino violentia nisi sicut dicitur motus violentus quãdo lapis proiicitur deorsum velocius quam sit dispositio motus naturalis. propriè tamen violentum est in quo nihil confert vim patiens, vt dicitur
6 tertio Ethico. Ad sextum dicendum, q̃ hoc est commune intellectui & sensui quod vterq; deficit à perfecta perceptione excellẽtis obiecti, & si vterque de eo aliquid accipiat. Sed in hoc est differentia quod ex hoc quod sensus ab excellenti sensibili mouetur corrumpitur, vt non possit postmodũ minora sensibilia cognoscere. sed per hoc quod intellectus accipit de intelligibili excellenti confortatur, vt melius postmodum possit minora intelligibilia cognoscere. vnde auctoritas Philosophi non est ad propositum.
7 Ad septimum dicendum, quod angelus & anima non dicuntur esse pares natura nisi quantum ad statũ vltimæ consumationis in quo homines erunt sicut angeli in cœlo, vt dicitur Matth. 22. Vel dicendum, quod cõmunicant in natura intellectuali, quãuis in angelis inueniatur perfectior.
8 Ad octauum dicẽdum, quod peruentio ad terminũ motus naturalis est naturalis, non quidẽ in principio vel me-
9 dio sed in fine motus, & propter hoc nõ sequitur. Ad nonum dicẽdum, quod operationes rerum naturalium quæ sunt ex præstitutione diuina dicuntur naturales quando principia illarum operationũ sunt rebus indita, sicut sunt earum naturæ, non autem sic à Deo præstituitur homini
10 eleuatio raptus. Ad decimum dicendũ, quod illud quod est prius in intentione naturæ, est posterius tempore, sicut se habet actus ad potentiã in eodem susceptibili, quia esse in actu est prius à natura, quamuis vna & eadem res prius tempore sit in potentia quam in actu. Et similiter operatio animę, inquantum est spiritus est prior quantum ad intentionem naturæ, sed posterior tempore. vnde si vna operatio fiat in tempore alterius, hoc erit contra naturam. Ad 11
vndecimum dicendum, quod quamuis ordo ad medium sit propter ordinem ad vltimum, tamen ad vltimum non peruenitur naturaliter nisi per mediũ. Et si aliter fiat erit præuentio non naturalis, & sic est in proposito. Ad duo- 12
decimum dicendum, quod illa abstractio à sensibus, quæ fit virtute naturalium rerũ aliquarum reducitur in illam abstractionẽ, quæ fit ex defectu propriè virtutis, nõ enim illæ res habent naturam à sensibus abstrahendi, nisi inquantum obstupefaciunt sensus, vnde patet, quod talis abstractio à sensu est aliena à raptu.

Num Paulus in raptu viderit Deũ per essentiam.

ARTICVLVS II.

Primum.

SEcundo quæritur, vtrum Paulus in raptu viderit Deum per essentiã. Et videtur quod nõ. Ephe. 8. super illud. tenebris obscuratum habentes intellectũ. Glo. omnis, qui intelligit quadam luce minori illustratur, si ergo intellectus eleuetur ad videndum Deum oportet quod illustretur aliqua luce ad huiusmodi visionem proportionata: sed lux talis non est nisi lux gloriæ, de qua dicitur in Psal. In lumine tuo videbimus lumen. ergo Deus per essentiam videri nõ potest, nisi ab intellectu beato. sed Paulus in raptu glorificatus non fuit. ergo Deum per essentiam non vidit. Sed dicendum, quod Paulus vt tunc beatus fuit. Sed contra. 2
perpetuitas est de ratione beatitudinis, vt dicit Augustinus de Ciuitate Dei, sed status ille non mansit in Paulo in perpetuum. ergo in statu illo non fuit beatus. Præterea, à gloria animæ redũdat gloria in corpus, sed corpus Pauli non fuit glorificatum. ergo nec mens eius fuit lumine gloriæ illustrata, & sic non vidit Deum per essentiam. Sed dicendum, quod videndo Deum per essentiam in statu illo non fuit beatus simpliciter, sed secundum quid. Sed contra. 4
ad hoc quod aliquis sit beatus simpliciter nõ requiritur nisi actus gloriæ, & dos gloriæ quę est principiũ illius actus, sicut corpus Petri fuisset simpliciter glorificatum, si cum hoc quod ferebatur super aquas huiusmodi actus in se habuisset principium q̃ dicitur agilitas, sed claritas quæ est principiũ diuinæ visionis quę est actus gloriæ, est dos glorię, si igitur mens Pauli Deũ vidit per essentiã, & illustrata fuit luce quæ est principiũ huius visionis, fuit simpliciter glorificata. Præterea, Paulus in raptu habuit fidẽ & spẽ, 5
sed ista non possunt simul stare, cum visione Dei per essentiam, quia fides est de his quæ non apparẽt, vt dicitur Heb. 11. & quod videt quis quid sperat? vt dicitur Roma. 7. ergo &c. Præterea, charitas primæ non est principiũ meren- 6
di, sed Paulus in raptu fuit in statu merendi, quia eius anima nõdum erat à corpore corruptibili soluta, vt dicit Augustinus 12. super Gene. ad literam. ergo non habuit charitatem primæ, sed vbi est visio primę quæ est perfecta, ibi est charitas primæ quæ est perfecta, quia quãtum de Deo quisque cognoscit tantum diligit. ergo non vidit Deũ per essentiam. Præterea, diuina essentia sine gaudio videri 7
nõ potest, vt dicit Augustinus primo de Trinitate, si ergo Paulus vidit Deum per essentiam in ipsa visione delectabatur, non ergo volebat ab ea separari, nec iterum Deus eum separauit inuitum, quia cum ipse sit summè liberalis, sua bona quantum in se est non subtrahit. ergo Paulus ab illo statu nũquam separatus fuisset, quod falsum est. ergo non vidit Deum per essentiam. Item nullus habens aliquod 8
bonum ex merito amittit illud sine peccato, cum igitur videre Deum per essentiam sit quoddam bonum quod habetur ex merito, nullus Deum per essentiam vidẽs potest ab hac visione remoueri, nisi forte contingeret ipsum peccare, quod de Paulo dici non potest, qui de se dicit Roma. 8. certus sum quod neq; &c. & sic idem quod prius. Item 9
quæritur, cum Paulus dicatur raptus, in quo differt eius raptus à sopore Adæ, & raptu Ioannis Euangelistæ, secundũ quem dicit se in spiritu fuisse. Apoc. primo. Et ab excessu mentis in quo fuit Petrus Act. 11.

Contra. SED CONTRA est quod Augustinus dicit 12. super Gene. ad literam, & ad Paulinam de videndo Deum, & quod habetur in glo. 2. Cor. 12. ex quibus omnibus habetur, quod Paulus in raptu vidit Deum per essentiam.

CONCLVSIO.

Paulus cum fuit raptus in cœlum lumine quodam gloriæ perfusus vidit Deum per essentiam.

Universidad de Deusto
Biblioteca

RESP. RESPONDEO dicendum, ꝙ circa hoc quidem dixerunt, quod Paulus in raptu non vidit Deum per essentiam, sed quadam visione media inter visionem vitæ, & visionem primæ. Quæ quidem visio media potest intelligi talis qualis est angelo naturalis, vt scilicet videat Deũ, non quidem per essentiam cognitione naturali, sed per aliquas species intelligibiles, vtpote considerando essentiam suam; quæ est quædam similitudo intelligibilis essentiæ increatæ, prout dicitur in libro de Causis, quod intelligentia scit quod est supra se inquantum est creata ab eo, vt sic intelligatur Paulus in raptu vidisse Deum per resultantiam alicuius luminis intelligibilis in mente ipsius. Cognitio vero vitæ, quæ est per speculum & ænigma sensibiliũ creaturarũ est homini naturalis, sed cognitio primæ, qua Deus per suam essentiam videtur, est soli Deo naturalis. Sed hæc positio repugnat dictis Augustini, qui expresse dicit in supradictis locis, quod Paulus in raptu vidit Deum per essentiam. Nec est probabile, vt ministri veteris testamenti ad Iudæos Deũ per essentiam viderit, vt habetur ex hoc quod dicitur Numeri 15. Palam, & nõ per ænigmata videt Deũ, & ministro noui testamenti doctori Gentium hoc concessum non fuerit, præcipuè cum ipso Apostolus sic argumentetur 2. Corinth. 3. Si ministratio damnationis fuit in gloria, &c. nec tamen beatus fuit simpliciter, sed solum secundum quid, quamuis mens eius illustrata fuerit supernaturali lumine ad Deum videndum. Quod quidem apparere potest exemplo luminis corporalis. In quibusdam enim inuenitur lumen à sole, vt quædam forma manens quasi connaturalis effecta, sicut in stellis & in carbunculo & huiusmodi. In quibusdam vero recipitur lumen à sole sicut quædam passio transiens, sicut in aëre. non enim efficitur lumen forma permanens in aëre quasi connaturalis, sed transit abeunte Sole. Similiter & lumen gloriæ dupliciter menti infunditur. Vno modo per modum formæ connaturalis factæ & permanentis, & sic facit mentem simpliciter beatam, & hoc modo infunditur beatis in prima. Alio modo contingit lumen glorię mentem humanam sicut quædam passio transiens: & sic mens Pauli in raptu fuit lumine gloriæ illustrata. Ipsum etiam nomen raptum & transeundo ostendit hoc esse factum. Vnde non fuit simpliciter glorificatus nec habuit dotem glorię, cum illa claritas non fuerit effecta proprietas eius, & propter hoc non fuit deriuata ab anima in corpus, nec in statu perpetuo mansit.

Ad 4. pri. VNDE patet responsio ad quatuor primas rationes.

Ad quintum dicendum, quod adueniente plena visione recedit fides. Vnde secundum hoc quod in Paulo fuit visio Dei per essentiam nõ fuit ibi fides, fuit autem ibi visio Dei per essentiam secundum actum, non secundum habitũ gloriæ. Vnde e contrario actus fuit ibi secũdum habitum fidei non secundum actum, similiter spes. Ad sextum dicendũ, quod quamuis Paulus tunc fuerit in statu merendi, non tamen in actu, tunc merebatur, quia sicut habuit actum visionis primæ, ita habuit actum charitatis primæ. Quidam tamen dicunt, quod quamuis habuit actũ visionis primæ, non tamen habuit actum charitatis primæ, quia si intellectus fuit raptus, non tamen fuit raptus eius affectus. Sed hoc est expresse contra id quod habetur 2. Cor. 12. raptus est in paradisum. glo. 1. in eam tranquillitatem qua fruuntur illi qui sunt in Hierusalem: fruitio autem est per amorem. Ad septimum dicẽdum, quod hoc fuit ex ipsa conditione luminis mentẽ illustrantis, quod visio illa in Paulo non permansit vt ex dictis patet. Ad octauum dicendum, quod quamuis visio Dei in beatis sit ex merito, tamẽ Paulo tunc non est reddita quasi præmium meriti. Vnde ratio non sequitur. Tamen sciẽdum quod hæ duæ vltimæ rationes non magis concludunt, contra hoc quod Paulus Deum per essentiam viderit, quã contra hoc quod viderit quocunque modo supra modũ communem. Ad id quod vltimo quęrebatur dicendum quod excessus mentis, extasis, & raptus omnia in scripturis pro eodem accipiũtur, & significant eleuationem quandam ab exterioribus sensibilibus quibus naturaliter intendimus ad aliqua quæ sunt super hominem. Sed hoc dupliciter contingit. Quandoque enim intelligitur abstractio ab exterioribus quantum ad intentionem tantum, vt scilicet cum quis exterioribus sensibus & rebus vtitur, sed tota sua intentio diuinis inspiciendis & diligendis vacat. Et sic in excessu mentis, siue in extasi aut raptu, est quiliber diuinorũ contẽplator & amator. Vnde dicit Dionysius quarto capitulo de Diuinis nomin. Est autem extasim faciens diuinus amor. & Grego. in moralibus de contemplatione loquens dicit. Qui ad interiora intelligenda rapitur à rebus visibilibus oculos claudit. Alio modo secũdum quod in vsu prædicta nomina magis habentur sit extasis aut raptus aut excessus mentis cum aliquis etiam actu ab vsu sensuum & sensibilium rerũ abstrahitur ad aliqua supernaturaliter videnda. videtur autem supernaturaliter prẽter sensum & intellectum & imaginationem sicut in quæstione de prophetia dictum est. Et ideo duplicem raptũ distinguit Augustinus. 12. super Gen. ad lite. Vnum quo mẽs rapitur à sensibus ad imaginariam visionem, & sic accidit in Petro & Ioanne Euangelista in Apoc. vt Augustinus dicit. Alium quo mens rapitur à sensu & imaginatione simul ad intellectualem visionem. Et hoc quidem dupliciter. Vno modo secundum quod intellectus intelligit Deum per aliquas intelligibiles immissiones, quod est propriè angelorum, & sic fuit extasis Adæ, vt dicitur Gene. 2. in glosa, quod extasis rectè intelligitur ad hoc immissa vt mens Adæ particeps angelicæ curiæ & intrans in sanctuarium Dei nouissimè intelligeret. Alio modo secundum quod intellectus videt Deum per essentiam, & ad hoc fuit raptus Paulus, vt dictum est.

Num intellectus alicuius viatoris eleuari possit ad videndum Deum per essentiam, præter hoc quod à sensibus abstrahatur.

ARTIC. III.

TErtio quęritur vtrum intellectus alicuius viatoris possit eleuari ad videndum Deum per essentiam sine hoc quod à sensibus abstrahatur. Et videtur quod sic. Eadem enim est natura hominis in statu vitæ, & post resurrectionem, non enim idem numero resurgeret nisi etiam idem spiritus esset, sed post resurrectionem sancti videbũt mente Deum per essentiam sine hoc quod à sensibus aliqua abstractio fiat. ergo & in viatoribus idem possibile erit. Sed dice. quod corpus viatoris quia corruptibile est aggrauat intellectum ne libere in Deum ferri possit, nisi à corporis sensibus abstrahatur. quæ quidem corruptio post resurrectionẽ non est. Sed contra. nihil impeditur sicut nec patitur, nisi à suo contrario, sed corruptio corporis non vertur contrariari actui intellectus, cum intellectus non sit corporis actus. ergo corruptio corporis non impedit quin intellectus libere possit ferri in Deum. Præterea, constat quod Christus nostram mortalitatem & corruptionem pœne assumpsit, sed intellectus eius continuo Dei visione fruebatur, cum tamen in eo non fieret semper abstractio ab exterioribus sensibus. ergo corruptio corporis non facit vt intellectus ferri non possit in Deum sine hoc, quod à sensibus abstrahatur. Præterea. Paulus postquam Deum per essentiam viderat, memor fuit eorum quæ in illa visione conspexit, aliàs non diceret. 2. Corinthio. 3. quod audiuit archana verba quæ non licet homini loqui, si eorum immemor esset. ergo dum Deum per essentiam videbat, videbat aliquid, quod in eius memoriam imprimebatur, sed memoria ad partem sensitiuam pertinet vt patet per Philosophum in libro de Memoria & Reminiscentia. ergo cum quis in statu vitæ videt Deum per essentiam, non omnino abstrahitur à corporeis sensibus. Præterea, propinquiores sunt potentiæ sensitiuæ sibi inuicem quam intellectiuæ sensitiuis, sed imaginatio quæ est de potentiis sensitiuis potest esse in actu comprehensionis quorumcunque imaginabilium sine abstractione ab exterioribus sensibus. ergo & intellectus potest esse in actu visionis Diuinæ sine abstractione à potentiis sensitiuis. Præterea, illud quod est secundum naturam non exigit ad sui præexistentiam, aliquid eorum quæ sunt contra naturam, sed naturale est intellectui humano, quod Deum per essentiam videat, cum ad hoc creatus sit, cum ergo abstractio à sensibus hominis sit contra naturam, cum sensitiua cognitio sit ei connaturalis, videtur quod ad videndum Deum per essentiam abstractione à sensibus non indigeat. Præterea, abstractio non est nisi vnitorum, sed intelligentia cuius obiectũ est Deus, vt dicitur in libro de Spiritu & Anima, non videtur corporeis sensibus esse coniuncta, sed maxime distãs. ergo ad hoc quod Deum per essentiam videat homo per intelligentiam, non indiget abstractione à sensibus

Primum.

8 bus. Præterea, ad hoc videtur Paulus ad Dei visionẽ esse eleuatus, vt testis existeret illius gloriæ quę sanctis repromittitur. Vnde Augustinus dicit decimo super Genesim ad literam. Cur non credamus quod tanto apostolo doctori gẽtium rapto vsque ad ipsam excellentissimam visionem voluerit Deus demonstrare vitam, in qua post hãc vitam viuendum est in æternum, sed in illa sanctorum visione quæ post hanc vitam erit in videntibus Deum, non fiet abstractio à sensibus corporeis post resurrectionem. ergo nec in Paulo huiusmodi abstractio facta fuisse videtur, cũ Deum
9 per essentiam vidit. Præterea, martyres in ipsis tormentorũ suppliciis interius aliquid de diuina gloria percipiebant. Vnde Vincentius. Ecce iã in sublime agor, & omnes principes tuos seculo altior tyrãnide despicio. Et Laurentius. Mea nox obscurum non habet, sed omnia in luce clarescunt & in aliis sanctorum passionibus multa leguntur quæ hoc sonare videntur, sed constat quod in eis non fiebat abstractio à sensibus, alias sensum doloris non habuissent. ergo ad hoc quod aliquis sit particeps gloriæ, qua Deus per essentiã videtur, nõ requiritur abstractio à sensi-
10 bus. Præterea, propinquior est operationi quæ circa sensibilia versatur intellectus practicus, quam speculatiuus, sed non est necessarium quod intellectus practicus semper intendat his quæ homo circa sensibilia operatur, vt Auicen. dicit in sufficictia sua alia contingeret quod optimus cytharedus imperfectissimus videretur, si ad singulas chordarum percussiones oporteret eum artis cõsiderationẽ vti. fieret enim nimia sonorum interruptio, quæ impediret debitã melodiã. ergo multo minus intellectus speculatiuus cogitur intendere his quæ homo circa sensibilia operatur, & sic liberũ ei remanet in quamlibet intelligentiam ferri, etiam in ipsam diuinam essentiam dum sensi-
11 uæ vires circa operationes sensibiles occupantur. Præterea, Paulus dum vidit Deum per essentiam adhuc fidem habebat, sed fidei est videre per speculum in ænigmate. ergo Paulus simul dũ videbat Deum per essentiam videbat per speculũ in ænigmate, sed ænigmatica cognitio est specularis, & est per sensibilia. ergo simul dũ videbat Deum per essentiam sensibilibus intẽdebat, & sic idẽ quod prius.

Contra. 1. SED CONTRA est quod Augustinus dicit 12. super Genesim ad literã. & habetur in glo. 2. Corinth. 13. In illa specie quæ Deus est, nemo Deum vidẽs viuit vita ista, qua mortaliter viuitur in istis sensibus corporeis. Sed nisi ab hac vita quisq; quodã modo moriatur, siue omnino exiẽs de corpore, siue ita auersus & alienatus à corporeis sensibus, vt merito nesciat vtrũ in corpore an extra corpus sit, in illã non rapitur & subuehitur visionem. Præterea, pri-
2 ma Cor. 5. super illud. siue mente excedo, dicit glo. excessum mentis dicit quo mens eleuatur ad intelligenda cœlestia, ita vt quodammodo à mẽte labantur inferiora. In hoc mentis excessu fuerunt omnes sancti quibus archana Dei mundum ista excedentia reuelata sunt. ergo quicunque videt Deum per essentiam, oportet quod auertatur à con-
3 sideratione inferiorum, & ita per consequens ab vsu sensuum, quibus non nisi inferiora considerãtur. Præterea, in Psal. Ibi Beniamin adolescens. in mentis excessu. glo. mentis excessu Beniamin, id est Paulus in mentis excessu, mente scilicet alienata à sensibus corporeis, vt quãdo raptus fuit vsque ad tertium cœlum, sed per tertium cœlũ intelligitur visio Dei per essentiam, vt dicit Aug. 12. super Genesim ad literam. ergo visio Dei per essentiã requirit alienatio-
4 nem à corporeis sensibus. Præterea, efficacior est operatio intellectus qui ad videdum Dei essentiam eleuatur ꝙ quæcunque imaginationis operatio, sed aliquando homo propter vehementiam imaginationis abstrahitur à corporeis sensib⁹. ergo multo fortius oportet quod abstrahatur
5 ab eis quãdo in diuinã prouehitur visionem. Præterea, Dama. dicit delicata est diuina consolatio, quæ non datur admittẽtibus aliena. ergo eadem ratione diuina visio non compatitur secum rei alterius visionem, & ita non compa-
6 titur secum vsum sensuum. Præterea, ad videndũ Deum per essentiam requiritur summa cordis mũditia Matth. 5. Beati mũdo corde, sed eor dupliciter immundatur, scilicet contaminatione peccati, & materialibus phantasiis, vt patet per hoc quod dicit Dionysius septimo cap. Cœle. Hierar. puras esse eas, scilicet cœlestes essentias æstimandũ est, non vt immũdis maculis & inquinationibus liberatas, in quo tangitur immũdicia culpę quæ in beatis angelis nunquã fuit, neq; vt materialiũ receptiuas phantasiarũ, in quo tangitur immunditia, quæ est per phantasias, vt patet per expositionem Hugonis de sancto Victo. ergo oportet mẽtem videntis Deum per essentiam non solũ à sensibus exterioribus, sed ab interioribus phantasmatibus abstrahi.

Præterea, primæ ad Corinth. decimotertio dicitur. cum 7
venerit quod perfectũ est euacuabitur quod ex parte est, sed perfectũ ibi nominatur visio Dei per essentiã. Imperfectũ vero visio specularis & ænigmatica, quæ est per sensibilia. ergo quando aliquis eleuatur ad visionem Dei per essentiam, oportet ꝙ abstrahatur à visione sensibilium.

CONCLVSIO.

Non potest quis in hac vita ad videndum Deum per essentiam eleuari, nisi à sensibus alienetur, siue abstrahatur.

RESP. RESPONDEO dicendum, ꝙ sicut ex auctoritate Augustini patet homo in hoc mortali corpore cõstitutus non potest Deum per essentiam videre, nisi à sensibus corporeis alienetur. Cuius ratio ex duob⁹ potest sumi. Primo quidem ex hoc, quod est commune intellectui & aliis animæ potentiis. hoc enim in omnibus animæ potentiis inuenimus, quod quando vna potentia in suo actu intenditur, alia vel debilitatur in suo actu, vel ex toto abstrahitur, sicut patet in illo in quo operatio visus fortissimè intẽditur, quod auditus eius non percipit ea, quæ dicũtur, nisi forte sua vehementia ad se trahunt sensum audientis. Cuius ratio est, quia ad actum cuiuslibet cognoscitiuæ potentiæ requiritur intẽtio, vt probat Augustinus in libro de Trinitate. Intẽtio autem vnius non potest ferri ad multa simul, nisi forte illa multa hoc modo sint adinuicem ordinata, vt accipiantur quasi vnum, sicut nec alicuius motus vel operationis possunt esse duo termini non adinuicem ordinati. Vnde cum sit vna anima, in qua omnes cognoscitiuæ potentiæ fundantur, vnius & eiusdem intentio requiritur ad omnium potentiarum cognoscitiuarũ actus. Et ideo, cum totaliter anima intendat ad actum vnius potentiæ, abstrahitur homo ab actu alterius potentię. Ad hoc autem quod intellectus eleuetur ad videndũ diuinam essentiam, oportet quod tota intentio in hanc visionẽ colligatur, cum hoc sit vehementissimum intelligibile, ad quod intellectus pertingere non potest nisi toto conamine in illud intẽdat. Et ideo oportet quando mens ad diuinam visionem eleuatur quod omnino fiat abstractio à corporeis sensibus. Secũdo vero potest eiusdem ratio assignari ex eo quod intellectui propinquum est. Cum enim cognitio de rebus habeatur, secundum quod sunt in actu & non secundum quod sunt in potẽtia, vt dicitur in decimo Metaphysi. Intellectus qui summam cognitionis tenet, propriè immaterialium est, quæ sunt maximè in actu. Vnde omne intelligibile vel est in se à materia immune, vel est actione intellectus à materia abstractum. Et ideo quanto intellectus purior est à materialium contactu, tanto perfectior est. Et inde est quod intellectus humanus, quia materialia contingit ad phantasmata intuenda quibus intelligibiles species abstrahit, est minoris efficaciæ, quam intellectus angelicus, qui semper ad formas pure immateriales intuetur. Nihilominus tamen inquantum in intellectu humano puritas intellectualis cognitionis, nõ penitus obscuratur, sicut accidit in sensibus quorum cognitio vltra materialia ferri non potest, ex hoc ipso quod in eo de puritate remanet, inest ei facultas ad ea, quæ sunt purè immaterialia contuenda. Et ideo oportet quod si aliquando post communem modum ad summum immaterialium videndum, scilicet diuinam essentiam eleuetur, quod saltem in illo actu positus ab intuitu materialium abstrahatur. Vnde, cum sensitiuæ vires, non nisi circa materialia versentur, non potest aliquis ad diuinam essentiam eleuari videndum, nisi ab vsu corporeorum sensuum penitus abstrahatur.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod alia ratione Ad primũ.
coniungetur anima beata corpori post resurrectionem & alia nunc coniungitur. In resurrectione enim corpus erit omnino spiritui subditum, in tãtum quod ex ipso spiritu proprietates gloriæ redundabunt in corpus. Vnde & spiritualia corpora appellantur. Quando autem duo adiũguntur quorum vnum super alterũ totaliter dominium obtinet, non est ibi mixtio cum alterum totaliter transeat in potestatem dominantis, sicut cum vna gutta aquę in mille amphoras vini infunditur in nullo puritati vini prẽiudicatur. Et ideo in resurrectione ex cõiũctione ad corpus qualicunqu e

Universidad de Deusto
Biblioteca

licũq; nulla erit impuritas intellectus, nec in aliquo virtus
ei⁹ debilitabitur. Vnde & sine abstractione à corporeis sen
sibus diuinæ essentiæ contẽplandæ intendit. Nunc autẽ cor
pus non est hoc modo spirituí subditũ, & ideo non est simi
2 lis ratio. Ad secundum dicendũ, quod ex hoc corpus no
strum corruptibile est, quod ipsum corpus nõ est plenè ani
mæ subditũ, si enim plenè animæ subderetur, ex immorta
litate animæ redundaret immortalitas etiam in corpus, si
cut post resurrectionẽ erit. Et exinde est q̃ corruptio cor
poris aggrauat intellectum. Quamuis enim secundũ se in
tellectui nõ contrarietur, tamen cũ sit eius causa intellectus
3 puritati præiudicat. Ad tertiũ dicendum, q̃ Christus ex
hoc quod erat Deus & homo habebat plenariã potestatem
super oẽs partes animę suæ, & super corpus, vnde ex virtu
te deitatis secundum q̃ nostræ reparationi cõpetebat per
mittebat vnicuiq; potentiarum animæ agere, id quod est ei
proprium, vt dicit Dama. Et sic non erat necessariũ, in ipso
neq; q̃ fieret redundantia ex vna potentia in aliam, neque
quod vna potentia à suo actu abstraheretur per vehemen
tiam actus alterius. Vnde per hoc quod intellectus eius vi
debat Deum, non oportebat aliquam abstractionẽ à corpo
reis sensibus fieri. Secus autẽ est in aliis hominibus, in qui
bus ex quadam colligantia potentiarum animę adinuicem
sequitur de necessitate, quod fiat redundantia vel impedi
4 mentum ex vna potentia in aliam. Ad quartũ dicendum,
quod Paulus postquã cessauit videre Deum per essentiam,
memor fuit eorũ quę in illa visiõe cognouerat, per aliquas
species in intellectu ipsius remanẽtes, quæ erant quasi quę
dam reliquię pręteritę visionis. Quamuis enim ipsum Dei
verbum per essentiam viderit, & ex ipso viso multa cogno
uerit, & sic illa visio, nec quantum ad ipsum verbum, nec
quantum ad ea quę videbantur in verbo fuerit per species
aliquas, sed per solam essentiam verbi, tamen ex ipsa inspe
ctione verbi imprimebantur in intellectu quædam rerum
visarum similitudines, quibus postmodum cognoscere po
terat ea quę prius per essentiã verbi viderat, & ex illis spe
5 ciebus intelligibilibus per quandam applicationẽ ad par
ticulares intentiones, vel formas in memoria, vel in imagi
natione cõseruatas postmodum poterat memorari eorum
quæ prius viderat etiam secundum actum memoriæ, quæ
est potentia sensitiua. Et sic non oportet ponere q̃ in ipso
actu diuinę visionis aliquid fieret in eius memoria, quę est
pars potentię sensitiuæ, sed solum in mente. Ad quintum
dicendum, quod quamuis non per quemlibet actum ima
ginatiuæ virtutis fiat abstractio à sensibus exterioribus, fit
tamen abstractio prædicta quando actus imaginationis est
vehemens. Et similiter non oportet quod per quemlibet
actum intellectus fiat abstractio à sensibus, fiet tamen per
actum vehementissimum, qui est visio Dei per essentiam.
6 Ad sextum dicendum, quod quamuis naturale sit intel
lectui humano, quod quandoq; ad visionum diuinæ essen
tiæ perueniat, nõ tamen est sibi naturale, quod ad hoc per
ueniat secundum statum vitæ huius, vt dictum est, & pro
7 pter hoc ratio non sequitur. Ad septimum dicendum, q̃
intelligentia nostra qua diuina apprehendimus, quamuis
non commisceatur sensibus per viam apprehensionis, ad
misceatur tamẽ eis per viam iudicij. Vnde dicit August. 12.
super Genesim ad literam, quod per intelligentiæ lumen
etiam ista inferiora diiudicantur, & ea cernuntur quæ ne
que sunt corpus, neque vllas gerunt formas similes corpo
rum. Et ideo intelligentia quandoque à sensibus abstrahi
dicitur, cum de eis nõ iudicat, sed solis supernis inspicien
8 dis intendit. Ad octauum dicendum, quod substantia
beatitudinis sanctorum in visione diuinæ essentiæ consi
stit. Vnde dicit August. quod visio est tota merces. vnde ex
hoc quod diuinam essentiam vidit, potuit esse illius bea
titudinis idoneus testis. Nec tamen oportuit q̃ omnia in
se experiretur quæ beatis inerunt, sed vt ex his quæ expe
riebatur etiam alia scire posset. Non enim rapiebatur vt
9 esset beatus, sed vt esset beatitudinis testis. Ad nonum di
cendum, q̃ Martyres in tormentis existentes percipiebãt
aliquid de diuina gloria, non quasi eam in suo fonte bibẽ
tes, sicut illi qui Deum per essentiam vident, sed aliqua il
lius gloriæ aspersione refrigerabantur. Vnde dicit Augu
sti. 12. super Genesim ad literam, ibi scilicet vbi Deus per
essentiam videtur beata vita in suo fonte bibitur. Vnde
aspergitur aliquid huic humanæ vitæ, vt in tentationibus
huius seculi temperanter iuste fortiter prudentérque vi
10 uatur. Ad decimum dicendum, quod intellectus specu
latiuus non cogitur vt attendat his quę circa sensibilia ali
quis operatur, sed potest circa alia intelligibilia negotiari. Tanta tamen potest esse in actu speculationis vehemen
tia, quod omnino à sensibili operatione abstrahetur. Ad 11
vndecimum dicendum, quod quamuis in illo actu Paulus
habuit habitum fidei, non tamen habuit actum.

Quænam abstractio requiratur ad hoc quod intellectus Deum per essentiam videre possit.

ARTIC. IIII.

Primum. QVarto quæritur quãta abstractio requiritur ad hoc
quod intellectus Deum per essentiam videre possit.
Et videtur quod requiratur abstractio ab ipsa vnione, qua
anima corpori vnitur, vt forma. vires enim animæ vege
tabilis sunt magis materiales, quam vires sensibiles ani
mæ: sed ad hoc quod intellectus videat Deũ per essentiam
oportet quod fiat abstractio à sensibus, vt dictum est. ergo
multo fortius ad puritatem illius visionis requiritur quod
fiat abstractio ab actibus animæ vegetabilis. sed hæc ab
stractio non potest fieri in statu animalis vitæ, quãdiu ani
ma corpori vnitur, vt forma, quia, vt dicit Philosophus, nu
triuntur animalia semper. ergo ad visionẽ diuinæ essentiæ
requiritur quod fiat abstractio ab vnione, qua anima cor
pori vnitur, vt forma. Pręterea, Exo. 33. super illud. Non 2
videbit me homo & viuet. dicit glosa Aug. ostẽdit huic vi
tæ corruptibilis carnis Deum sicuti est apparere nõ posse.
In illa tamẽ vita potest vbi, vt viuatur, huic vitę moriendũ
est & glo. Gregorii. ibidem. Qui sapiẽtiam quæ Deus est, vi
det huic vitę funditus moritur, sed mors est per separatio
nẽ animæ à corpore cui vniebatur vt forma, vt oportet. er
go fieri separationem omnimodam à corpore ad hoc quod
Deus per essentiam videatur. Pręterea, viuere viuentibus 3
est esse, vt dicitur secundo de Anima. esse autem hominis
viuentis est per hoc quod anima corpori vnitur. vt forma,
sed Exo. 33. dicitur nõ videbit me homo & viuet. ergo quã
diu anima corpori vnitur. vt forma, non potest per essentiã
Deũ videre. Pręterea, fortior est vnio qua vnitur anima 4
corpori, vt forma, quam illa qua vnitur ei, vt motor, ex qua
vnione proueniunt operationes potentiarum per organa
corporea operantes, sed hæc secunda vnio impedit visionẽ
diuinæ essentiæ, ratione cuius oportet, quod fiat abstractio
à sensibus corporeis, vt dictum est. ergo multo fortius hæc
prima vnio impediet, & sic oportebit ab ea abstractionem
fieri. Prætera, potentia non eleuatur supra modum es- 5
sentiæ, cum potentia ab essentia fluat & in ipsa radicetur, si
ergo essentia animæ fuerit corpori materiali vnita, vt for
ma, non poterit esse quod intellectiua potentia ad ea quæ
sunt omnino immaterialia eleuetur, & sic idẽ quod prius.

Prætera, maior impuritas cõtrahitur in anima ex con
iunctione ipsius ad corpus, quam ex coniunctione similitu 6
dinis corporalis ad ipsam, sed ad hoc quod mens Deum per
essentiam videat, oportet eam depurari à similitudinibus
corporeis quę apprehenduntur per imaginationem & sen
sum, vt dictum est. ergo multo fortius oportet animam à
corpore separari ad hoc quod Deum per essentiam videat.

Prætera, secunda Corinth. 5. dicitur quandiu sumus in 7
hoc corpore peregrinamur à Domino, per fidẽ enim am
bulamus, & non per speciem. ergo quandiu est anima in
corpore, non potest Deum in sua specie videre.

Contra. SED CONTRA. Exo. 33. dicit glosa Grego. super
illud. Non videbit &c. A quibusdam in hac carne viuenti
bus, sed inestimabili virtute crescentibus potest æterna vi
deri claritas Dei: sed claritas Dei est eius essentia, vt in ea
dem glosa dicitur. ergo ad hoc quod essentia Dei videatur
nõ oportet quod fiat omnimoda separatio animæ à corpo
re. Pręterea, August. nono super Gene. ad lite. dicit quod 2
anima rapitur nõ solum ad visionem imaginariam, sed ad
intellectualem, qua ipsa veritas perspicuè cernitur facta a
uersione à sensibus minus quam in morte, sed plusquam in
somno. ergo ad videndum veritatem increatam, de qua
Augustinus ibi loquitur, non requiritur quod fiat abstra
ctio ab vnione, qua anima corpori vnitur vt forma. Præ- 3
terea, hoc idem patet per Augustinum in epistola ad Pau
linam de videndo Deum. Non est inquit incredibile quibus
dam sanctis, nondum ita defunctis vt sepelienda cadauera
remanerent etiam istam excellentiam reuelationis fuisse
concessam vt scilicet Deum per essentiam viderent. ergo
anima potest Deum videre adhuc corpori vnita, vt forma.

CON

CONCLVSIO.

Ad videndum Deum per essentiam nullo modo requiritur abstractio ab actibus animæ vegetabilis, nec aliqua eorum debilitatio, sed solum ab actibus sensitiuarum potentiarum, quæ per se impedire possunt opus intellectus, illæ vero per accidens.

RESP. RESPONDEO dicendum, quod ad visionem diui
næ essentiæ, quæ est actus perfectissimus intellectus
requiritur abstractio ab illis, quæ vehemẽtiam intellectiui actus nata sunt impedire, & per eam impediuntur: hoc
autem in quibusdam contingit per se, in quibusdam per
accidens, per se quidem impediunt se inuicem intellectiuæ & sensitiuæ operationes. Tum per hoc quod in vtrisq;
operationibus oportet intentionem esse. Tum etiam quia
intellectus quodammodo sensibilibus operationibus admiscetur, cum à phantasmatibus accipiat, & ita ex sensibilibus operationibus quodãmodo, intellectus puritas inquinatur, vt prius dictum est. Sed ad hoc quod anima corpori vniatur, vt forma, non requiritur aliqua intẽtio, cum
hæc vnio non dependeat ex voluntate animæ, sed magis
ex natura. Similiter ex tali vnione puritas intellectus directè non inquinatur. Anima enim non vnitur corpori, vt
forma mediantibus suis potentiis, sed per essentiam suam,
cum nihil sit medium inter materiam & formam, vt probatur in octauo Metaphysicorum. Nec tamen essentia animæ, ita corpori vnitur, quod totaliter corporis conditio- 2
nem sequatur, sicut aliæ formæ materiales, quæ sunt omnino in materia quasi submersæ, intantum quod nulla virtus aut actio ex eis prodire potest nisi materialis. Ab essentia vero animæ non solum procedũt quædam vires, seu
potentiæ, quæ sunt quodammodo corporales, vtpote corporeorum organorum actus existentes, scilicet vires sensitiuæ & vegetatiuæ: sed vires intellectiuæ, quæ sunt penitus immateriales, nullius corporis aut partis corporis actus existentes, vt probatur tertio de Anima. vnde patet
quod vires intellectiuæ non procedunt ex essentia animæ
ex illa parte, qua est corpori vnita, sed magis secundum
hoc quod remanet à corpore libera, vtpote ei non totaliter subiugata. Et sic vnio animæ ad corpus non pertingit
vsque ad operationem intellectus, vt possit eius puritatem
impedire, vnde per se loquendo ad operationem intellectus quantumcũque intenditur non requiritur abstractio
ab illa vnione, qua anima corpori vnitur, vt forma. Similiter nec requiritur abstractio ab operationibus animæ vegetabilis. Operationes enim huius partis animę sunt quasi naturales, quod patet ex hoc quod complentur virtute
qualitatum actiuarum & passiuarum, scilicet calidi & frigidi, humidi & sicci. Vnde nec rationi, siue voluntati obediunt, vt patet in primo Ethicorum & sic patet, quod ad
huiusmodi actiones non requiritur intentio, & ita per earum actus non oportet intentionẽ auerti ab operatiua. Similiter nec operatio intellectiua aliquo modo huiusmodi
operationibus admisceetur, cũ neq; ab eis accipiat propter
hoc quod non sunt cognoscitiuę, neq; instrumento aliquo
corporeo vtatur intellectus, quod oporteat per operationes animæ vegetabilis sustentari, sicut accidit de organis
potentiarum sensitiuarum. & sic puritati intellectus nihil
præiudicatur per operationes animæ vegetabilis. Vnde
patet quod per se loquendo operatio animæ vegetabilis,
& operatio animæ intellectiuæ non se impediunt. Per accidens tamen potest ex altera alteri impedimentum prouenire, inquantũ scilicet intellectus accipit à phantasmatibus, quæ sunt in organis corporalibus, quæ oportet per
actum vegetabilis animæ nutriri & conseruari. Et sic per
actus nutritiuæ potentiæ eorum dispositio variatur, & per
consequens operatio potentiæ sensitiuæ, à qua intellectus
accipit, & ita per accidens ipsius intellectus operatio impeditur, sicut patet in somno, & post cibum. Et econuerso
per hunc modum operatio intellectus impedit operationem animæ vegetabilis, inquantum ad operationem intellectus requiritur operatio imaginatiuæ virtutis, ad cuius vehemẽtiam oportet caloris & spirituum concursum
fieri, & sic impeditur actus virtutis nutritiuę per vehemẽtiam contemplationis. Sed hoc non habet locũ in illa contemplatione, qua Dei essentia videtur, cum talis contemplatio imaginationis operatione non egeat. Et sic patet
quod ad videndum Deum per essentiam nullo modo requiritur abstractio ab actibus animæ vegetabilis, nec aliqua eorum debilitatio, sed solum ab actibus sensitiuarum
potentiarum.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendum, quod quamuis po-
tentiæ animæ vegetabilis sint magis materiales, quam potentiæ animæ sensitiuæ, tamen cum hoc sunt magis ab intellectu remotæ, & sic minus possunt impedire vehementiam intellectus vel impediri ab ea. Ad secundum dicen 2
dum, quod viuere dicitur dupliciter. Vno modo ipsum esse
viuentis quod relinquitur, ex hoc quod anima vnitur corpori: vt forma. Alio modo ponitur viuere pro operatione
vitæ: & sic distinguit Philosophus in secundo de Anima.
viuere per intelligere & sentire: & alias animæ operationes. Et similiter cum mors sit priuatio vitæ oportet quod
similiter distinguatur: ita quod quãdoque designet priuationẽ illius vnionis, qua anima corpori vnitur, vt forma,
aliquando vero priuationem operum vitæ. Vnde August.
12. super Gen. ad literam ab hac vita, inquit quisque quodammodo moritur: siue omnino existens de corpore: siue
auersus & alienatus à carnalibus sensibus. Et sic accipitur
mori in glosis inductis: quod patet ex hoc quod subiungitur in glo. Grego. Qui sapientiam, inquit, qui Deus est videt huic vitę funditus moritur: ne eius amore teneatur. Et
per hoc patet solutio ad tertium. Ad quartum dicẽdum, 3 & 4
quod ex hoc ipso quod illa vnio qua anima vnitur: vt forma est fortior: sequitur quod ab ea minus possit fieri abstractio. Ad quintum dicẽdum, quod ratio illa rectè cõ- 5
cluderet si essentia animæ: ita corpori vniretur, quod esset
omnino corpori subiugata: quod falsum esse iam diximus.

Ad sextum dicendum, quod similitudo corporalis quæ 6
requiritur ad operationem imaginationis & sensus: licet
sit immaterialior quam ipsum corpus: tamen est vicinius
se habens ad operationem intellectus: & ita magis eam
impedire potest: vt dictum est. Ad septimum dicendum, 7
quod verbum Apostoli intelligendum est secũdum quod
dicimur esse in corpore: non solum ex hoc quod anima
corpori vnitur vt forma: sed etiam ex hoc quod corporeis
sensibus vtimur.

Quid nam in raptu Paulus sciuerit, vel nesciuerit.

ARTIC. V.

Primum. QVinto quæritur quid est illud, quod Apostolus circa
raptum suum sciuit & quid nesciuit. Et videtur q̃
sciuerit an anima eius esset in corpore. Ipse enim melius
hoc sciuit quam aliquis sequentium, sed communiter à
multis determinatur quod anima Pauli in illo raptu corpori eius vniebatur vt forma. ergo multo fortius Paulus
hoc sciuit. Prætera, Paulus in illo raptu sciuit quid vi- 2
derit & qua visione viderit, quod patet ex hoc quod dicit
scio hominem &c. sciuit ergo quid esset illud cœlũ vtrum
res corporalis vel spiritualis, & an illud spiritualiter vel
corporaliter viderit, sed ad hoc sequitur eum sciuisse,
vtrum in corpore an extra videris, quia corporalis visio,
nõ potest fieri nisi per corpus. Intellectualis vero semper
sit sine corpore. ergo ipse sciuit an esset in corpore an nõ.

Prætera, sicut ipsemet dicit ipse sciuit hominem raptũ 3
vsque ad tertium cœlum, sed homo nominat coniunctum
ex anima & corpore. ergo sciuit animam corpori esse coniunctam. Prætera, ipse sciuit se esse raptum, vt ex verbis 4
suis patet, sed mortui non dicẽtur rapti ergo sciuit se non
esse mortuum, & ita sciuit animam esse corpori coniunctam. Prætera, ipse vidit Deũ in raptu illa visione qua 5
sancti in prima videt Deum, vt dicit Augustinus nono super Gene. ad literam, & in epistola de videndo Deum, sed
sanctorũ animæ quę sunt in prima sciunt an sint in corpore vel extra corpus. ergo & Apost. hoc sciuit. Prætera, 6
Gregorius dicit quid est quod non videat qui videntem
omnia videt, quod præcipue pertinere videtur de his quę
ad ipsos videntes pertinent, sed hoc maxime pertinet ad
animam, vtrum sit corpori coniuncta vel non. ergo &c.

Contra. SED CONTRA est quod dicitur primæ Corint.
12. scio hominem &c. vsque nescio Deus scit. ergo nesciuit
vtrum esset in corpore, vel extra corpus.

CONCLVSIO.

Sciuit Paulus se raptum fuisse vsque ad tertium cœlum, & simpliciter ignorauit an anima esset corpore coniuncta, vel non.

RESP.

Universidad de Deusto
Biblioteca

RESP. RESPONDEO dicendum, quod circa hoc est multiplex opinio. Quidam enim intellexerũt, quod Apostolus diceret se nescire non quidẽ, an anima esset corpori coniuncta in illo raptu, an non, sed an esset raptus secundũ animam & corpus simul, vt corporaliter portaretur in cœlum, sicut Abachuc portatus legitur. Dan. vlt. an secũdum animam tantum, id est in visionibus Dei, sicut dicitur Eze. 14. in visionibus Dei adduxit me in terram Israel. Et hunc intellectum cuiusdam Iudæi exprimit Hieron. in prologo super Dani. vbi dicit. denique & apostolum nostrum non fuisse ausum affirmare se raptum in corpore, sed dixisse, sive in corpore, &c. Hunc autem intellectum Aug. reprobat 12. super Gen. ad literam. Constat enim ex verbis Apostoli, quod ipse sciuit se esse raptum vsq; in tertium cœlum. Constat ergo illud cœlum, in quo raptus est, esse vere cœlum, non aliquam cœli similitudinem. Si enim hoc voluisset intelligere cum dixit se raptum in cœlum, id est ad videndum imaginariæ similitudinem cœli, eodem modo poterat affirmare se raptum esse in corpore, id est in similitudine corporis huius, & sic non fuisset necessarium discernere quid sciret & nesciret, quia vtrunq; æqualiter sciret, scilicet & se esse in cœlum, & se raptum esse in corpore, id est in similitudine, sicut accidit in somniis. Sciuit ergo pro certo, quod illud, in quo raptus fuit, vere erat cœlum. ergo sciuit an esset corpus vel res incorporea. Si enim erat corpus in eum rapiebatur corporaliter, si vero erat res incorporea in eam corporaliter rapi non poterat. Restat ergo quod Apostolus non dubitauit, an raptus ille esset corporalis, vel spiritualis tantum, sed sciuit solo intellectu se in illud cœlum esse raptum: dubitauit autem an in ipso raptu anima eius esset in corpore, an non. Et hoc quidã alij concedunt, sed dicunt, quod quamuis in illo raptu Apostolus hoc nesciuerit, sciuit tamen illud postea coniiciens ex ipsa visione, quã prius habuerat. In illo enim raptu tota mens eius in diuina conferebatur, nec hoc percipiebat an anima esset in corpore, an non. Sed hoc etiam expresse contrariatur verbis apostoli. Sicut enim distinguit quid sciuerit & quid nescíuerit, ita distinguit præsens à præterito, quasi præteritũ narrat raptum hominem ante annos quatuordecim, sed quasi presens cõfitetur se scire aliquid & aliquid nescire. Ergo post annos quatuordecim ab illo raptu adhuc nesciebat, an in corpore an extra corpus fuerit quando raptus fuit. Et ideo alij dicunt, quod nec in raptu sciuit, nec post an anima esset in corpore, secundum aliquem modum, & non simpliciter. Dicunt enim quod sciuit, & tunc & postea quod anima vniebatur corpori, vt forma, sed nescíuit, vtrum hoc modo corpori vniretur, vt eius anima aliquid à sensibus acciperet, vel secundum alios. vtrum vires nutritiuæ essent in suis actibus, secundum quas anima corpori administrat. Sed hoc etiam non videtur consonum verbis Apostoli qui dicebat se nescire, an in corpore fuerit, an extra corpus simpliciter. Et præterea hoc non multum ad rem pertinere videbatur, vt diceret se nescíre, vtrum tali vel tali modo in corpore fuerit, ex quo anima omnino à corpore separata non erat. Et ideo dicendum, quod simpliciter nescíuit, an anima esset corpori coniuncta vel non. Et hoc est quod August. 12. super Genesim ad literam post longam inquisitionem concludit dicens. Restat ergo fortasse, vt hoc ipsum eum intelligamus ignorasse, vtrum quando in tertium cœlum raptus est, in corpore fuerit, quomodo est anima in corpore, cum corpus viuere dicitur, siue vigilantis, siue dormientis, siue in extasi à sensibus corporis alienata, an omnino de corpore exiret, vt mortuum corpus iaceret, donec peracta illa demonstratione membris mortuis anima redderetur: & non quasi dormiens euigilaret, aut extasi alienatus rediret in sensus, sed mortuus omnino reuiuisceret.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicẽdum, quod sicut dicit August. 12. super Genesim ad literam, vtrum in corpore, an extra corpus dubitat Apostolus. Vnde illo dubitante quis vestrum certus esse audeat. Vnde Augustinus hoc indeterminatum reliquit. Quod autẽ posteriores aliquid de hoc determinent magis loquuntur ex probabilitate quam ex certitudine. Ex quo enim fieri potuit, quod anima illa adhuc vnita remanens hoc modo raperetur, sicut se raptum dicit Apostolus, vt ex dictis patet, probabilius est quod
2 vnita remanserit. Ad secundum dicendum, q̃ ratio illa procedit contra intellectum verborum apostoli primo positum, quo intelligitur ipsum dubitasse non de conditione rapti id est vtrũ anima corpori fuerit vnita, sed de modo raptus scilicet, vtrũ raptus fuerit corporaliter, vel spiritualiter tantum. Ad tertium dicendũ, quod per synecdochen quandoque pars hominis, homo nominatur, & præcipue anima quæ est hominis eminentior pars. Quamuis etiam possit intelligi eum quem raptum dicit, non tũc fuisse hominem quando raptus fuit, sed post annos. quatuordecim quãdo scilicet hoc dicebat, scio hominẽ in Christo, non autem dicit hominem raptũ vsque ad tertium cœlum. Ad quartum dicendũ, quod dato quod fuerit in illo statu anima apostoli à corpore separata, illa tamen separatio non fuit per aliquem naturalem modum, sed per virtutem diuinam ipsam animam à corpore abstrahentem, non ad hoc quod simpliciter separata remaneret, sed ad tẽpus. Et pro tanto raptus dici potuit. & si non omnis mors raptus dici possit. Ad quintũ dicendum, quod sicut dicit Augustinus 12. super Gene. ad literam apostolo arrepto à carnis sensibus in tertium cœlum & paradisum, hoc ipsum certè defuit ad plenam perfectámque cognitionem rerum quæ in angelis est, quod siue in corpore, siue extra corpus esset nesciebat. hoc itaque non deerit cum receptis corporibus in resurrectione mortuorũ corruptibile hoc induet incorruptionem. Et sic patet quod licet eius visio quãtum ad aliquid fuerit similis visioni beatorum, tamen quantum ad aliquid fuit imperfectior. Ad sextum dicẽdum, quod Paulus non fuit raptus ad videndum Deum, vt esset beatus simpliciter, sed vt testis esset beatitudinis sanctorum, & diuinorum misteriorum, quæ ei reuelata sunt. Vnde illa tantum vidit in visione verbi, propter quæ cognoscenda rapiebatur, non autem omnia sicut erit in beatis præcipuè post resurrectionem. Tunc enim vt August. præmissis verbis subiungit, omnia erunt euidẽtia sine vlla falsitate, & sine vlla ignorantia.

Ad primum. 3 4 5 6

QVAESTIO XIIII.

DE FIDE, IN DVODECIM articulos diuisa.

Primo quæritur quid sit credere.
2 Quid sit fides.
3 Vtrum fides sit virtus.
4 In quo sit fides sicut in subiecto.
5 Vtrum forma fidei sit charitas.
6 Vtrum fides informis sit virtus.
7 Vtrum sic idem habitus fidei informis, & formatæ.
8 Vtrum proprium obiectum fidei sit veritas prima.
9 Vtrum fides possit esse de rebus scitis.
10 Vtrum homini sit necessarium habere fidem.
11 Vtrum necessarium sit explicite credere.
12 Vtrum sit vna fides modernorum & antiquorum.

Quid nam sit credere.

ARTIC. I.

QVAESTIO est de fide, & primo quæritur quid sit credere. dicitur autẽ ab Augu. in libro de Prædestinatione sanctorum. & habetur in glosa secunda Corinth. tertio super illud. Non quod sufficiẽtes simus cogi &c. quod credere est cum assensione cogitare. Videtur autem quod inconuenienter. Sciens enim à credente distinguitur, vt patet per Augu. in libro de Videndo Deũ, sed sciens inquantum scit cogitat aliquid & assentit. ergo incõuenienter describitur credere cum dicitur, quod credere est cum assentione cogitare. Præterea, cogitatio quandam inquisitionem importat, dicitur enim cogitare quasi coagitare, id est discurrere, & conferre vnum cum altero, sed inquisitio remouetur à fidei ratione, quia vt dicit Damasce. fides est non inquisitus consensus. ergo malè dicitur, quod credere sit cum assensione. Præterea, credere est actus intellectus, sed assensio videtur ad affectum pertinere, dicimur enim affectu in aliquid consentire. ergo assentio ad credere non pertinet. Præterea, nullus cogitare dicitur, nisi quando actualiter aliquid considerat, vt patet per Augusti. 14. de Trinitat

Primum. 1 2 3 4

Trinitate, sed qui nõ actualiter cogitat aliquid dicitur credere, sicut fidelis dormiens. ergo credere non est cogitare.

5 Præterea, simplex lumẽ simplicis cognitionis principiũ est, sed fides est quoddam simplex lumen, vt patet per Dionysium 7. cap. de Diuinis nomi. ergo credere quod est ex fide est simplex cognitio, & sic non est cogitare, quod dicit
6 cognitionem collatiuam. Præterea, fides, vt dicitur communiter, primæ veritati propter seipsam assentit, sed qui assentit alicui conferẽdo non assentit ei propter seipsum, sed propter aliud ad quod confert. ergo in credendo non
7 est aliqua collatio, & ita nec cogitatio. Præterea, fides dicitur certior omni scientia & omni cognitione, sed principia propter sui certitudinem sine cogitatione vel collatione cognoscuntur. ergo & credere sine cogitatione est.
8 Præterea, virtus spiritualis est efficacior corporali. ergo & lux spiritualis est potẽtior, quam lux corporalis, sed lux corporalis exterior perficit oculum ad hoc, quod statim cognoscat visibilia corporalia, ad quod nõ sufficiebat lux innata. ergo lux spiritualis diuinitus adueniens perficiet intellectum ad cognoscendum ea, ad quæ etiam non sufficit ratio naturalis siue aliqua cogitatione & collatione,
9 & sic credere sine cogitare est. Præterea, cogitatiua potẽtia à Philosophis ponitur in parte sensitiua sed credere nõ est nisi mentis, vt Aug. dicit. ergo credere nõ est cogitare.

CONCLVSIO.

Credere est cum assensu cogitare.

RESP. RESPONDEO dicendum, quod Augustinus sufficienter describit credere, cum per huiusmodi differitionem eius esse demonstretur & distinctio ab omnibus aliis actib⁹ intellectus, quod sic patet. Intellectus enim nostri secũdum Philosophum in libro de Anima duplex est operatio. vna qua format simplices rerum quidditates, vt quid est homo, vel quid est animal. In qua quidem operatione non inuenitur verum per se, nec falsum, sicut nec in vocibus incomplexis. Alia operatio intellectus est, secundum quam componit, & diuidit affirmando & negãdo, & in hac iam inuenitur verũ, & falsum, sicut & in voce complexa, quæ est eius signum: nõ autem inuenitur credere in prima operatione, sed in secunda: credimus enim vera & discredimus falsa. Vnde etiam & apud Arabas prima operatio intellectus vocatur imaginatio, secũda autem vocatur fides, vt patet ex verbis Com. in tertio de Anima. Intellectus autem possibilis, cum quantum sit de se sit in potẽtia respectu omnium intelligibilium formarũ, sicut & materia prima respectu omniũ sensibilium formarum, est etiã quantum est de se non magis determinatus ad hoc, quod adhæreat compositioni, quam diuisioni, vel eõuerso: omne autem, quod est determinatum ad duo, non determinatur ad vnum eorum niſi per aliquid mouens ipsum. Intellectus autẽ possibilis non mouetur nisi à duobus, scilicet à proprio obiecto, quod est forma intelligibilis, scilicet q̃ quid est, vt dicitur in tertio de Anima. & à voluntate, quæ mouet omnes alias vires, vt dicit Ansel. Sic igitur intellectus noster possibilis respectu partium contradictionis se habet diuersimodè. Quãdoque enim non inclinatur magis ad vnum, quam ad aliud, vel propter defectum mouẽtium, sicut in illis problematibus, de quibus rationes non habemus, vel propter apparentẽ æqualitatem eorum, quæ mouent ad vtranque partem, & ista est dubitantis dispositio, qui fluctuat inter duas partes contradictionis. Quãdoque vero intellectus inclinatur magis ad vnum, quam ad alterum, sed tamen illud inclinans non sufficienter mouet intellectum ad hoc, quod determinet ipsum in vnam partium totaliter. Vnde accipit quidem vnam partem, tamen semper dubitat de opposita, & hæc est dispositio opinãtis, qui accipit vnam partem contradictionis cum formidine alterius. Quãdoque vero intellectus possibilis determinatur ad hoc, quod totaliter adhæreat vni parti, sed hoc est quandoque ab intelligibili, quãdoque à voluntate. Ab intelligibili quidem quandoque mediatè, quãdoque immediatè. immediatè quãdo ex ipsis intelligibilibus statim veritas propositionũ intelligibilium infallibiliter apparet, & hæc est dispositio intelligentis principia, quæ statim cognoscũtur notis terminis, vt Philosophus dicit, & sic ex ipso quod quid est intellectus immediatè determinatur ad huiusmodi propositiones. Mediatè verò, quando cognitis diffinitionib⁹ terminorũ, intellectus determinatur ad alteram partẽ contradictionis, virtute primorũ principiorũ, & ista est dispositio sciẽtis. Quãdoq; vero intellectus nõ potest determinari ad alteram partẽ contradictionis, neque statim per ipsas diffinitiones terminorum sicut in principiis, nec etiam virtute principiorũ, sicut in conclusionibus demonstratiuis est: determinatur autem per voluntatem, quæ elegit assentire vni parti determinatè, & præcisè propter aliquid, quod est sufficiens ad mouendũ voluntatem, non autem ad mouẽdum intellectum, vtpote, quod videtur bonum vel conueniens huic parti assentire. Et ista est dispositio credentis, vt cũ aliquis credit dictis alicuius hominis, quia videtur decens vel vtile. & sic etiam mouemur ad credendum dictis, inquantũ nobis repromittitur si credidérimus præmiũ æternæ vitæ. Et hoc præmio mouetur voluntas ad assentiendum his, quæ dicuntur, quamuis intellectus non moueatur per aliquid intellectum. Et ideo Augustinus dicit quod cætera potest homo nolens, credere non nisi volẽs. Patet ergo ex dictis, quod in illa operatione intellectus, qua forma simplices rerum quidditates non inuenitur assensus, cum non sit ibi verum vel falsum: non enim dicimur alicui assentire, nisi quãdo inhæremus ei quasi vero: similiter dubitans, non habet assensum cum non inhæreat vni parti magis quam alij, similiter nec opinans cum non firmetur eius acceptio circa alterã partem. Sententia autẽ, vt dicit Isaac & Auic. est conceptio distincta vel certissima alterius partis contradictionis, assentire autem à sententia dicitur. Intelligẽs autem habet quidem assensum, quia certissimè alteri parti inhæret, nõ habet autem cogitationem: quia sine aliqua collatione determinatur ad vnum. Sciens vero habet & cogitationem & assensum, sed cogitationẽ causantem assensum & assensum terminantem cogitationem. Ex ipsa enim collatione principiorum ad conclusiones assentit conclusionibus resoluendo eas in principia, & ibi figitur motus cogitantis, & quietatur. In sciẽtia enim motus rationis incipit ab intellectu principiorũ & ad eundem terminatur per viam resolutionis, & sic non habet assensum, & cogitationem, quasi ex æquo, sed cogitatio inducit ad assensum, & assensus quietat. Sed in fide est assensus & cogitatio, quasi ex æquo. Non enim assensus ex cogitatione causatur, sed ex voluntate, vt dictum est. Sed quia intellectus nõ hoc modo terminatur ad vnum vt ad proprium terminũ perducatur qui est visio alicuius intelligibilis: inde est, quod eius motus nondũ est quietatus, sed adhuc habet cogitationem & inquisitionem de his, quæ credit: quamuis firmissimè eis assentiat quantum enim est ex seipso non est ei satisfactum, nec est terminatus ad vnum, sed terminatur tantũ ex extrinseco. Et inde est quod intellectus credentis dicitur esse captiuatus, quia tenetur terminis alienis & nõ propriis. 2. Cor. 10. In captiuitatem redigẽtes omnem intellectũ. Inde etiam est, quod increderite potest insurgere motus de contrario huius, quod firmissime tenet, quamuis non in intelligente vel sciente. Sic igitur per assensum separatur credere ab operatione, qua intellectus inspicit formas simplices, scilicet quidditates, & à dubitatione, & ab opinione: per cogitationem vero, ab intellectu, sed per hoc quod habet cognitionem & assensum quasi ex æquo, à scientia.

ET PER hoc patet responsio ad primũ. Ad secun- *Ad primũ.*
dum dicẽdum, quod fides dicitur non inquisitus assensus, 2
inquantum assensus fidei vel consensus nõ causatur ex inquisitione rationis, tamen non excluditur per hoc quin in intellectu credẽtis remaneat aliqua cogitatio vel collatio de his quæ credit. Ad tertium dicendum, quod volũtas 3
respicit aliquem præcedentem potentiam scilicet intellectum, non autem intellectus, & ideo assentire propriè pertinet ad intellectum, quia importat absolutã adhærẽtiam ei cui assentitur. Sed consentire est propriè volũtatis, quia consentire est simul cum alio sentire, & sic dicitur in ordine vel per comparationẽ ad aliquid præcedens. Ad quar- 4
tum dicendum, quod quia habitus per actus cognoscũtur & actuum principia sunt ipsi habitus, inde est quod interdum habitus nominibus actuum nominãtur, & sic nomina actuum quandoque sumuntur propriè quasi pro actibus ipsis. Quãdoque vero pro habitibus. Credere igitur secundum quod actum fidei importat, semper habet actualem considerationem, non autem secundum quod credere accipitur pro habitu, sic autem credere dicitur dormiẽs, inquantum habitum fidei habet. Ad quintum dicendum, 5
quod fides habet aliquid perfectionis & aliquid imperfectionis, perfectionis quidem est ipsa firmitas, quę pertinet

ad assen

Universidad de Deusto
Biblioteca

ad assensum,sed imperfectionis est carẽtia visionis, ex qua remanet adhuc motus cognitionis in mente credentis. Ex lumine igitur simplici, ꝙ est fides, causatur id quod perfectionis est scilicet assentire, sed inquantũ illud lumen non perfectè participatur nõ totaliter tollitur imperfectio intellectus, & sic motus cogitationis in ipso remanet inquietus. Ad sextũ dicendum, ꝙ ratio illa probat vel cõcludit quod cognitio nõ est causa assensus fidei, non autẽ quin assensum fidei cõcomitetur. Ad septimũ dicendum, ꝙ certitudo duo potest importare, scilicet firmitatẽ adhæsionis. Et quantũ ad hoc fides est certior omni intellectu, & scientia, quia prima veritas quę causat fidei assensum, est fortior causa, quam lumen rationis, ꝙ causat assensum intellectus vel scientiæ. Importat etiã euidentiam eius cui essentitur. Et sic fides nõ habet certitudinẽ, sed scientia & intellectus, & ex inde est, ꝙ intellectus cogitationem nõ habet. Ad octauum dicendum, ꝙ ratio illa rectè procederet si lux illa spiritualis perfectè participaretur à nobis, quod erit in prima, vbi ea quæ nunc credimus perfectè videbimus. Nunc autem ꝙ non manifestè appareant ea ad quæ lux illa cognoscenda perficit, est ex defectiua participatione illius, non ex efficacia ipsius spiritualis luminis. Ad nonum dicendum, ꝙ potentia cogitatiua est quod est altissimum in parte sensitiua, vbi attingit quodammodo ad partem intellectiuam, vt aliquid participet eius, quod est in intellectiua parte infimum scilicet rationis discursum secundum regulam Dionys. 7. cap. de Diuinis nominibus. quod principia secundorum coniunguntur finibus primorum. Vnde ipsa vis cogitatiua vocatur particularis ratio, vt patet, à Comm. in 3. de Anim. Nec est nisi in homine, loco cuius in aliis brutis est æstimatio naturalis. Et ideo ipsa etiam vniuersalis ratio, quæ est in parte intellectiua propter similitudinẽ operationis à cogitatione nominatur.

Quid nam sit Fides.

ARTIC. II.

SEcundo quæritur quid sit fides. & dicit Apostolus Heb. 11. quod est substantia rerum sperandarum argumẽtum non apparentium. Et videtur quod malè dicat, quia nulla qualitas est substantia, fides est qualitas, cum sit virtus, quæ est bona qualitas mentis, &c. ergo fides non est substantia. Prætercea, esse spirituale superadditur ad esse naturale, & est perfectio eius. Vnde & debet ei esse simile, sed in esse naturali hominis substantia esse dicitur ipsa essentia animæ, quæ est actus primus, non autem potentia quæ est principium actus secundi. ergo etiam in esse spirituali non debet dici essentia ipsa fides, vel aliqua virtus, quæ est proximum operationis principium, vnde & potentiam perficit. sed magis gratia à qua est ipsum esse spirituale, sicut ab actu primo, & quæ ipsam essentiam animæ perficit. Sed dicendũ, quod fides dicitur substantia inquantum est prima inter alias virtutes. Sed contra, virtutes considerantur tripliciter, scilicet quantũ ad habitus, quantũ ad obiecta, & quantũ ad potentias: sed quantũ ad habitus fides nõ est aliis prior, nõ enim hæc diffinitio videtur dari de fide nisi secũdum quod est formata, sic enim solũmodo fundamentum est, vt Augustinus dicit. habitus autem gratuiti omnes simul infundũtur. similiter nec quantum ad obiecta fides prior esse videtur aliis, non enim fides magis tendit in ipsum verum, quod videtur proprium eius obiectum, quam charitas in summum bonum, vel spes in summum arduum, vel in summam Dei liberalitatem. similiter nec quantum ad potentias: quia omnis virtus gratuita videtur respicere affectum. ergo fides nullo modo est aliis prior, & sic non debet dici aliarum fundamẽrum, vel substantia. Prætercea, res sperandæ magis subsistũt in nobis per charitatem quam per fidem. ergo hęc diffinitio magis videtur conuenire charitati, quã fidei. Prætercea, cũ spes generetur ex fide, vt patet in glosa Matth. primo. Cum fides in eius diffinitione ponatur, spes autẽ ponitur in diffinitione rei sperandę, si ergo res speranda ponitur in diffinitione fidei erit circulus in diffinitionibus, quod est inconueniens, quia sic erit aliquid prius & notius seipso, continget enim idẽ in diffinitione suiipsius poni diffinitionibus loco nominum acceptis, continget etiam diffinitiones esse infinitas. Præterea, diuersorũ habituũ diuersa sunt obiecta, sed virtutes theologicæ idem habent pro fine & obiecto. ergo in virtutibus theologicis oportet ꝙ diuersarum virtutum sint diuersi fines, sed res sperãda est proprius finis spei. ergo nõ debet in diffinitione fidei poni, neque vt finis, neque vt obiectũ. Prætercea, fides magis perficitur per charitatem, quam per spem: vnde & per charitatẽ formari dicitur. ergo in diffinitione fidei magis debet poni obiectum charitatis quod est bonum vel diligendũ, quam obiectum spei, quod est res sperãda. Prætercea, fides præcisè respicit ipsos articulos, sed articuli non omnes pertinent ad res sperandas, sed solum vnus vel duo scilicet carnis resurrectionem & vitam æternã. non ergo res speranda in diffinitione fidei poni debuit. Prætercea, argumentum est actus rationis, sed fides est eorum, quæ sunt supra rationem. ergo non debet dici argumentum. Prætercea, in anima est duplex motus scilicet ad animã, & ab anima. In motu autem ad animam est principium extrinsecum. In motu autem ab anima intrinsecum, sed non potest esse idem intrinsecum & extrinsecũ principium. ergo non potest esse idem motus qui est ad animam & ab anima, sed cogitatio perficitur in motu ad animam, assẽtio autem in motu ab anima ergo nec fides nec aliquid aliud potest esse principiũ assẽtionis & cogitationis. ergo in diffinitione fidei inconuenienter ponitur aliquid pertinens ad assẽtionem scilicet substantia rerum sperandarum, & aliquid pertinens ad cognitionem, scilicet argumentũ &c. Prætercea, vnus habitus non potest diuersarum esse potentiarum, sed assectiua & intellectiua sunt diuersæ potentiæ. Cum ergo fides sit vnus habitus, non potest ad cognitionem & assẽtionẽ pertinere, & sic idem quod prius. Prætercea, vnius habitus vnus est actus. Cum ergo in diffinitione fidei ponãtur duo actus scilicet facere res sperãdas substare in nobis, secundum quem actum dicitur substantia rerum sperandarum, & arguere mentem, secundum quem dicitur argumentum non apparentium, videtur quod non conuenienter describatur. Prætercea, Intellectus est prior assẽtu, sed hoc quod dicitur substantia &c. pertinet ad affectum, quod vero subiungitur argumẽtum, & pertinet ad intellectũ. ergo male ordinantur partes descriptionis prædictæ. Prætercea, argumentum dicitur quod arguit mentem ad assentiendum alicui, sed mens arguitur ad assentiendum aliquibus ex hoc quod illa sunt ei apparentia. ergo videtur esse oppositio in adiecto, cum dicitur argumẽtum & cætera. Prætercea, fides cognitio quædam est, sed omnis cognitio secundum aliquid apparet cognoscenti, tam enim in sensitiua quã intellectiua cognitione aliquid apparet. ergo inconueniẽter dicitur, quod fides sit non apparentium.

Primum.

CONCLVSIO.

Fides est substantia rerum sperandarum argumentum non apparentium.

RESPONDEO dicendum, quod secũdum quosdam Apostolus per hanc diffinitionem non intẽdit ostendere quid sit fides, sed quid faciat fides. Videtur autem potius esse dicendum, quod hæc fidei notificatio fit completissima eius diffinitio, non ita quod sit secundum debitam formam diffinitionis tradita, sed quia in ea sufficiẽter tanguntur omnia, quæ exiguntur ad fidei diffinitionẽ. Quandoque enim ipsis Philosophis sufficit tãgere principia syllogismorum & diffinitionum, quibus habitis non est difficile in formas debitas reducere secũdum artis doctrinam. Huius autem signum est ex tribus. primo ex hoc quod omnia principia, ex quibus esse fidei, dependẽt, in hac diffinitione tanguntur. Cum enim dispositio credentis, vt supra dictũ est, talis sit, quod intellectus determinetur ad aliquid per voluntatem, voluntas autem nihil facit nisi secundum, quod est mota per suum obiectum, quod est bonum appetibile & finis, requiritur ad fidem duplex principiũ. Vnum principium, quod est bonum mouens voluntatem, & secundum id, cui intellectus assentit voluntate faciente. Est autem duplex hominis bonum vltimum quod primo voluntatem mouet quasi vltimus finis. Quorum vnum est proportionatum naturæ humanæ, quia ad ipsum obtinendum vires naturales sufficiunt. Et hæc est fœlicitas de qua Philosophi locuti sunt, vel contemplatiua quæ consistit in actu sapientiæ, vel actiua quæ consistit primo in actu prudentiæ, & consequenter in actibus aliarum virtutum moralium. Aliud est bonum hominis naturæ humanæ proportionem excedens, quia ab ipsum obtinendum

RESP.

vires naturales non sufficiunt. Nec ad cogitandum vel desiderandum, sed ex sola diuina liberalitate homini repromittitur. 1. Cor. 2. Oculus non vidit Deus absque te, &c. Et hoc est vita æterna. Et ex hoc bona voluntas inclinatur ad assentiendum his quæ per fidem tenet. Vnde Ioan. 6. dicitur. Qui videt filium & credit in eum habet vitam æternã. Nihil autem potest ordinari in aliquẽ finem, nisi præexistat in ipso quædam proportio ad finem, ex qua prouenit in ipso desiderium finis. Et hoc est secundum quod aliqua inchoatio finis fit in ipso, quia nihil appetit nisi inquãtum appetit aliquam illius similitudinem. Et inde est quod in ipsa natura humana est quædã inchoatio ipsius boni, quod est naturæ proportionatum, præexistunt enim in ipso naturaliter principia demonstrationum per se nota, quę sunt semina quædam sapientiæ, & principia quædam iuris naturalis, quæ sunt semina quædam virtutum moralium. Vnde oportet etiam quod ad hoc quod homo ordinetur in bonum vitæ æternæ, quod quædam inchoatio ipsius fiat in eo cui repromittitur, vita autem æterna consistit in plena Dei cognitione, vt patet Ioan. 17. hæc est vita æterna. Vnde oportet huiusmodi cognitionis supernaturalis aliquam inchoationẽ in nobis fieri, & hæc est per fidem, quæ ea tenet ex infuso lumine quæ naturaliter cognitionem excedunt. Consueuit autem in totis quæ habent partes ordinatas, prima pars in qua est totius inchoatio, dici totius substantia, vt fundamentum domus: & carina nauis. Vnde & Philosophus dicit in 11. Metaphisic. quod si ens esset vnum totum. Prima pars eius esset substantia. Et sic fides inquantum est in nobis inchoatio quædam vitæ æternæ quam ex diuina repromissione speramus dicitur substantia rerum sperandarum, & sic in hoc tangitur cõparatio fidei ad bonum, quod mouet voluntatem determinantem intellectum, voluntas autem mota à bono prædicto proponit aliquid intellectui nõ apparens, vt dignum cui assentiatur, & sic determinat ipsum ad illud non apparens, vt scilicet ei assentiat. Sicut igitur intelligibile quod est visum ab intellectu, determinat intellectũ, & ex hoc dicitur mentem arguere, ita etiam & aliquid non apparens intellectui determinat ipsum, & arguit necessario ex hoc ipso quod est à voluntate acceptatum, vt cui assentiatur, vnde secundum aliam literam, dicitur conuictio, quia conuincit intellectum modo prædicto. Et ita in hoc quod dicitur argumentum non apparentium, tangitur cõparatio fidei ad id cui assentit intellectus. Sic ergo habemus fidei materiã siue obiectum in hoc quod dicit non apparentium, actum in hoc quod dicit argumentum, ordinem ad finem in hoc quod dicit substantia rerum sperandarum. Ex actu autem datur intelligi etiam genus, scilicet habitus, qui per actum cognoscitur & subiectũ, scilicet mens, nec plura requiruntur ad alicuius virtutis diffinitionem, vnde facile est secundum dictam diffinitionem artificialiter formare, vt dicamus quod fides est habitus mentis qua inchoatur vita æterna in nobis, faciens intellectum non apparentibus assentire. Secundum signum est ꝙ per hanc diffinitionem distinguitur fides ab omnibus aliis, per hoc autem quod dicitur non apparẽtium, distinguitur fides à scientia & intellectu, per hoc autem quod dicitur argumentum, distinguitur ab opinione & dubitatione, in quibus mens non arguitur, id est non determinatur ad aliquid vnum, & similiter ab omnibus habitibus qui non sunt cognitiuorũ, per hoc autem quod dicitur substantia rerũ sperandarũ, distinguitur à fide communiter accepta, secundum quam credere dicimur, id quod vehementer opinamur scire vel testimonio alicuius hominis, & iterũ à prudentia & ab aliis habitibus cognitiuis, qui nõ ordinantur ad res sperandas, vel si ordinantur, non fit per eos propria inchoatio rerũ sperandarum in nõbis. Tertium signum est in hoc, quod quicunque voluerit diffinire, non poterit aliter diffinire, nisi vel ponendo totã diffinitionem sub aliis verbis, vel aliquam partẽ eius, quod enim dicit Dama. fides est eorum quæ sperantur, hypostasis & redargutio eorũ quę non videntur, expressè patet idem esse cũ hoc quod Apost. dicit. Sed quod Dama. vlterius addit indistabilis & iniudicabilis spes eorũ quæ nobis à Deo annunciata sunt, & petitionum nostrarum functionis est, quædam explicatio eius quod dixerat sperandarũ substantia. Res enim sperandæ principaliter sunt præmia nobis diuinitus promissa, & secundario quæcunq; alia à Deo petimus ad hæc necessaria de quibus habetur per fidem certa spes quæ nec potest deficere. Et propter hoc dicitur indistabilis. Nec potest merito reprehendi tanquã vana, & propter hoc dicitur iniudicabilis. Quod vero Augustinus dicit ꝙ fides est virtus qua creditur, quæ non videntur. & quod iterum Dama. fides est non inquisitus consensus. & quod dicit Hugo de sancto Victore. fides est certitudo quędã animi de absentibus supra opinionem & infra sciẽtiam, idem est ei ꝙ Apostolus dicit argumentum non apparentium. Dicitur enim infra scientiam, quia non habet visionem sicut scientia, quamuis ita firmam adhæsionem. Supra opinionem tamen dicitur, propter firmitatem assensus. Et sic infra scientiam dicitur inquantum est non apparentium, supra opinionem inquantum est argumẽtum. De aliis autem patet per prædicta. Quod autem dicit Dionysius 7. cap. de Diuinis nominibus. fides est manens credentium fundamentum collocans eos in veritate & in eis veritatem, idem est ei quod dicitur ab Apost. substantia rerum sperandarum. Cognitio enim veritatis est res sperandа, cum beatitudo nihil aliud sit, quam gaudium de veritate, & dicit Augustinus in libro Confessionum.

AD PRIMVM Dicendum, quod fides dicitur substantia, non quia sit in genere substantiæ, sed per quandam similitudinem substantię, inquantum scilicet est prima inchoatio & fundamentum quoddam quasi totus spiritualis vitæ, sicut substantia est fundamentum omnium entium. *Ad primũ.*

Ad secundum dicendum, quod Apostolus intendit comparare fidem non ad ea quæ sunt intus, sed ad ea quæ sunt extra. Quamuis autem essentia animæ, in esse naturali sit primum & substantia respectu potentiarum & habituum & omnium consequentiũ quæ insunt, non tamen in essentia inuenitur habitudo ad res exteriores, sed in potentia primo, & similiter nec in gratia, sed in virtute, & primo in fide, vnde non potuit dici, quod gratia esset substantia rerum sperandarum, sed fides. Ad tertium dicendum, quod fides præcedit alias virtutes, & ex parte obiecti, & ex parte potentiæ, & ex parte habitus. Ex parte quidem obiecti, non propter hoc quod ipsa magis tendat in suum obiectũ, quam alię virtutes in suum obiectum: sed quia suum obiectum naturaliter primo mouet quam obiectum charitatis & aliarum virtutum, quod patet, quia bonũ nunquam mouet appetitum nisi præintellectum, vt dicitur in tertio de Anima, sed verum ad hoc quod moueatur intellectum nõ indiget aliquo motu appetitus. Et inde est quod actus fidei naturaliter est prior, quam actus charitatis, & similiter etiam habitus, quamuis tempore sint simul, cum fides est formata. Et eadem ratione potentia cognoscitiua est naturaliter prior quam affectiua. Fides autem est incognitiua, quod patet ex hoc quod proprium obiectum fidei est verum, non autem bonum, sed quodammodo habet complementũ in voluntate, vt infra dicetur. Ad quartum dicendum, quod patet iam ex dictis, quod prima inchoatio rerũ sperandarum non fit in nobis per charitatem, sed per fidem, nec etiam charitas est argumentum, vnde hæc descriptio nullo modo ei competit. Ad quintum dicendum, quod quia illud bonum quod inclinat ad fidem excedit rationem, ideo est innominatũ, & ideo per quandam circunlocutionẽ loco eius posuit rem sperandam, quod frequenter in diffinitionibus accidit. Ad sextum dicẽdum, quod quælibet potentia habet aliquem finem qui est bonum ipsius, non tamen quælibet potentia respicit ad rationem finis vel boni, vt bonum est, sed sola voluntas. Et inde est quod voluntas mouet omnes alias vires, quia ex finis intentione inchoatur omnis motus, licet ergo verum sit finis fidei, tamen verum non dicit rationem finis, vnde non debuit poni quasi finis fidei, sed aliquid pertinens ad affectum. Ad septimum dicendum, quod res diligenda potest esse præsens & absens, sed res speranda non est nisi absens. Rom. octauo, quod enim videt quis quid sperat? vnde cum fides sit de absentibus, eius finis magis exprimitur propriè per rem sperandam quam per rem diligendam.

Ad octauum dicendum, quod articulus est quasi materia fidei. Res autem speranda non ponitur, vt materia, sed vt filius, vnde ratio non sequitur. Ad nonum dicendum, quod argumentũ multipliciter dicitur. Quandoque enim significat ipsum actum rationis discurrentis de principiis in conclusiones. Et quia tota vis argumenti cõsistit in medio termino, ideo etiam quandoque medius terminus dicitur argumẽtum. Et inde est etiam quod librorũ prœmia argumenta vocantur, in quibus est quædam prælibatio breuis totius operis sequentis. Et quia per argumentum

Universidad de Deusto
Biblioteca

aliquid manifestatur, & principium manifestationis est lumẽ ipsum quo aliquid cognoscitur potest dici argumentũ. Et his quatuor modis fides potest dicit argumentum. Primo quidem modo inquantum ratio assentit alicui ex hoc quod est à Deo dictum, & sic ex auctoritate dicentis efficitur assensus in credente, quia etiam in dialecticis aliquod argumentum ab auctoritate sumitur. Secundo vero modo dicitur fides argumentum non apparentium, inquantum fides fidelium est medium ad probandum non apparentia esse, vel inquantum fides patrum est nobis medium inducens ad credendum, vel inquantum fides vnius articuli est medium ad fidem alterius, sicut resurrectio Christi ad resurrectionem generalem, vt patet prima Corinth. 16. Tertio vero inquantum fides est quędam prælibatio breuis cognitionis quam in futuro habebimus. Quarto vero modo quantum ad ipsum lumen fidei, per quod credibilia cognoscuntur. Dicitur autem fides supra rationẽ esse, non quod nullus actus rationis sit in fide, sed quia fidei ratio non po-
10 test perducere ad videndum ea quæ sunt fidei. Ad decimum dicendum, quod actus fidei essentialiter consistit in cognitione, & ibi est eius perfectio quantum ad formã vel speciem. Quod patet ex obiecto, vt dictũ est. Sed quantum ad finem perficitur in affectione, quia ex charitate habet, quod sit meritoria finis. Inchoatio etiã fidei est in affectione, inquantum voluntas determinat intellectum ad assentiendũ his quæ sunt fidei. Sed illa voluntas nec est actus charitatis, nec spei, sed quidam appetitus boni repromissi. Et sic patet, quod fides non est in duabus potẽtiis, sicut in sub-
11. & 12. iecto. Vnde patet responsio ad vndecimum. Ad duodecimum dicendum, quod in hoc quod dicitur substantia rerum sperandarum non tangitur actus fidei, sed solum relatio in finem. Actus autem eius tãgitur per comparationem ad obiectum in hoc quod dicitur argumentum non appa-
13 rentium. Ad decimumtertium dicendum, quod illud cui assentit intellectus non mouet intellectum ex propria virtute, sed ex inclinatione voluntatis, vnde bonum quod mouet affectum se habet in actu fidei, sicut primum mouens. Id autem cui intellectus assentit, sicut mouens motum. Et ideo primo ponitur in diffinitione fidei cõparatio eius ad
14 bonum affectus, quam ad proprium obiectum. Ad decimumquartum dicendum, quod fides non conuincit, siue arguit mentem ex rei euidentia, sed ex inclinatione voluntatis, vt dictum est, vnde ratio non sequitur. Ad decimumquintum dicendum, quod cognitio duo potest importare, scilicet visionem & assensum, & quantum ad visionẽ contra fidem distinguitur. Vnde Grego. dicit quod visa nõ habent fidem, sed cognitionem, dicuntur autem videri secundum Aug. in lib. de Videndo Deum, quæ præsto sunt sensui vel intellectui. Intellectui autem præsto esse dicũtur quæ eius capacitatem non excedunt. Sed quantum ad certitudinem assensus fides, est cognitio ratione cuius potest dici scientia & visio, secundum illud prima Cor. 13. Videmus nunc per speculum &c. Et hoc est quod Augustinus dicit in lib. de Videndo Deum. Si scire non inconuenienter dicimur illud quod certissimum credimus, hinc est, vt credita rectè & si non adsint sensibus nostris videre mente dicamur.

Num fides sit virtus.

ARTIC. III.

Primum. TErtio quæritur. vtrum fides sit virtus. Et videtur quod non. Virtus enim cõtra cognitionem diuiditur: vnde scientia & virtus ponũtur diuersa genera, vt patet in quarto Topicorum. sed fides continetur sub cognitione. ergo non est virtus. Sed dicendum, quod sicut ignorantia est vitium ex hoc quod causatur ex aliqua negligentia sciẽdi, ita fides
2 est virtus ex hoc quod in voluntate credẽtis consistit. Sed contra. ex hoc solo quod ex culpa causatur non potest aliquid rationem culpę habere, alias pœna inquantum huiusmodi rationem culpæ haberet. ergo nec ignorantia potest dici vitium, ex hoc quod ex vitio negligentiæ oritur. ergo eadem ratione nec fides, per hoc quod consequitur volun-
3 tatẽ, potest dici virtus. Præterea, virtus dicitur per comparationem ad bonũ, virtus enim est quæ bonum facit habentem, & opus eius bonum reddit, vt dicitur in 2. Ethi. sed fidei obiectum est verum, non autem bonũ. ergo fides non est virtus. Sed dicendũ quod verum quod est obiectum fidei est primum verum, quod etiam est summum bonum,
4 & sic fides habet rationem virtutis. Sed contra distinctio habituum & actuum attenditur penes distinctionem obiectorum formalem, non autem materialem, alias visus & auditus essent eædem potentiæ, quia contingit esse idem audibile & visibile, sed quamuis sit idem re id quod est bonum, & id quod est verum, alia causa est ratio veri, & alia boni formaliter. ergo habitus qui tendit in verum secundum rationem veri distinguitur ab habitu qui intendit in bonum secundum rationem boni, & sic fides à virtute distinguitur. Præterea, In eodem genere sunt medium & 5
extrema, vt patet per Philosophum in decimo Metaphysi. sed fides est medium inter scientiam & opinionem, dicit enim Hugo de sancto Victo. quod fides est certitudo quædam animi supra opinionem, & infra scientiam constituta, sed neque opinio neque scientia est virtus. ergo neque fides. Præterea, præsentia obiecti non tollit habitum vir- 6
tutis, sed obiectum fidei est veritas prima, quæ cum præsto est menti nostræ, vt videamus, non erit tunc fides, sed visio. ergo fides non est virtus. Præterea, virtus est vlti- 7
mum potentię vt dicitur in primo Cœli & Mundi, sed fides non est vltimum potentiæ humanæ, quia potest in aliquid aliud amplius, scilicet in apertam visionem. ergo fides non est virtus. Præterea, secundum Augustinum in libro de 8
Bono coniugali, per virtutes expediuntur potẽtię ad actus suos, sed fides non expedit intellectum, sed magis impedit, quia per eam captiuatur, vt dicitur secundæ Corinthiorum decimo. ergo fides non est virtus. Præterea, à Philo- 9
sopho virtus diuiditur per intellectualem & moralem, & est diuisio per immediata, quia intellectualis est, quæ est in rationali per essentiam, moralis autem quæ est in irrationali per participationem, nec potest aliter rationale accipi, nec virtus humana potest esse, nisi in rationali aliquo modo dicto, sed fides non est virtus moralis, quia sic eius materia essent actiones & passiones, similiter nec intellectualis, cum non sit aliqua illarum quas Philosophus ponit in sexto Ethico. non enim est sapientia, nec intellectus, nec scientia, nec ars, nec prudentia. ergo fides nullo modo est virtus. Præterea, quod conuenit alicui ex extrinseco, non 10
inest ei essentialiter, sed accidẽtaliter, sed fides autem non conuenit esse virtutem, nisi ex alio, vt dicebatur, scilicet ex voluntate. ergo hoc accidit fidei, quod sit virtus, & ita non potest poni species virtutis. Præterea, In prophetia est per 11
fectior cognitio quam in fide, prophetia autem non videtur esse virtus. ergo nec virtus potest dici fides.

Contra. SED CONTRA virtus est dispositio perfecti ad optimum: sed hoc conuenit fidei, disponit enim hominem ad beatitudinem, quæ est optimum. ergo fides est virtus.

2 Præterea, omnis habitus quo aliquis roboratur in agendo & fortificatur in patiendo est virtus, fides autem est huiusmodi, fides enim per dilectionem operatur. Gal. 5. Ipsa eriã fortificat fideles ad resistendũ diabolo, vt dicitur 1. Petri quinto. ergo ipsa est virtus. Præterea, Hugo de sancto 3
Vict. dicit quod tres sunt virtutes sacramẽtales quibus initiamur, scilicet fides, spes, charitas, & sic idem quod prius.

CONCLVSIO.

Fides, qua elicimus actum qui est credere, est virtus Theologica.

Resp. RESPONDEO dicendum, quod fides ab omnibus ponitur esse virtus. Ad cuius euidentiam notandum, quod virtus ex impositione sui nominis significat complementum actiuæ potentiæ. Actiua autẽ potentia duplex est. Quędam quidem, cuius actio terminatur ad aliquid actum extra, sicut in ædificatione actio terminatur ad ędificatum, quædam vero est, cuius actio non terminatur ad extra, sed consistit in ipso agente, vt visio in vidente, vt habetur à Philosopho in nono Metaphy. In his autem duabus potentiis diuersimodè sumitur complementum, quidam enim actus primarum potentiarum, vt ibidem Philosophus dicit non sunt in faciente, sed in facto, ideo complementum potentiæ accipitur ibi penes id quod fit. Vnde & virtus deferentis pondera dicitur esse in hoc, quod maximum põdus defert, vt patet in 1. Cœli & Mundi, & similiter virtus ædificatoris in hoc quod facit domum optimam. Sed quia alterius potentiæ actus consistit in agente non in aliquo actu, ideo complementũ illius potẽtię accipitur secundũ modũ agendi, vt scilicet debite & conuenienter operetur, ex quo habet eius actus, vt bonus dicatur. Et inde est, quod in huiusmodi potentiis virtus dicitur, quæ opus bonum reddit. Aliud est bonum

bonum vltimũ, quod considerat Philosophus & Theologus. Philosophus enim considerat quasi bonũ vltimũ quod est humanis viribus proportionatum, & consistit in actu ipsius hominis. Vnde fœlicitatem dicit esse operationem quandam. Et ideo secundum Philosophum actus bonus, cuius principiũ virtus dicitur, dicitur absolutè inquantum est conueniens potentiæ, vt perficiens ipsam. Vnde quemcunq; habitum inuenit Philosophus talem actum elicientem dicit eum esse virtutẽ, siue sit in parte intellectiua, vt scientia intellectiua, & huiusmodi virtutes intellectuales, quarum actus est bonũ ipsius potentiæ, scilicet considerare verum: siue in parte affectiua, vt temperantia, & fortitudo & aliæ virtutes morales. Sed Theologus considerat quasi bonum vltimum id, quod est naturæ facultatem excedens scilicet vitam æternam, vt supra dictum est. Vnde bonum in actibus humanis non considerat absolutè, quia ibi non ponit finem, sed in ordine ad id bonum, quod ponit finem asserens illum actum tantummodo esse bonum completè, qui de proximo ad bonum finale ordinatur, id est qui est meritorius vitæ æternæ, & omnẽ talem actum dicit actum virtutis, & quicunque habitus elicit talem actum, ab ipso virtus appellatur. Aliquis autem actus meritorius dici nõ potest, nisi secũdum quod est in potentia operantis constitutus, quia qui meretur oportet, quod aliquid exhibeat, nec exhibere potest nisi quod aliquo modo suum est, id est ex ipso. Actus autem aliquis in potestate nostra consistit, secundum quod est voluntatis, siue sit eius, vt ab ipsa eliciti, vt diligere, & velle, siue vt ab ipsa imperatus vt ambulare & loqui. Vnde respectu cuiuslibet talis actus potest poni aliqua virtus eliciens actus præfectos in tali genere actuum. Credere autem, vt supra dictum est, non habet assensum nisi ex imperio voluntatis. Vnde secũdum id quod est, à voluntate dependet. Et inde est quod ipsum credere potest esse meritorium, & fides, quæ est habitus eliciens ipsum, est secundum theologum virtus.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendum, quod cognitio & scientia non diuiditur contra virtutẽ simpliciter, sed con-
2 tra virtutem moralem, quæ cõmunius virtus dicitur. Ad secundum dicendum, quod quamuis non sufficiat ad rationem vitij vel virtutis quod aliquid sit causarũ ex vitio vel virtute, sufficit tamen ad hoc quod aliquis actus sit vitij vel virtutis quod imperatus à vitio vel virtute possit esse.
3 Ad tertium dicẽdum, quod bonum illud ad quod virtus ordinatur non est accipiẽdum quasi aliquod obiectum alicuius actus, sed illud bonum est ipse actus perfectus, quem virtus elicit. licet autem verum ratione à bono differat, tamen hoc ipsum quod est considerare verum, est quoddam bonum intellectus, & hoc ipsum quod est assentire primæ veritati propter seipsam, est quoddam bonũ meritorium. Vnde fides quæ ad hunc actum ordinatur dicitur esse vir-
4 tus. Et per hoc patet responsio ad quartum. Ad quin-
5 tum dicendum, quod secundum quod nunc loquimur de virtute, neque scientia neque opinio virtus dici potest, sed sola fides, quæ quantum ad id quod voluntatis est prout modo prædicto in genus virtutis cadit non est media inter scientiam & opinionem. Quia in scientia & opinione non est aliqua inclinatio ex voluntate, sed ex ratione tantum. Si autem loqueremur de eis quantum ad id quod est cognitionis tantum, sic neque opinio, neque fides esset virtus, cum non habeant completam cognitionem, sed tantum-
6 modo scientia. Ad sextum dicendum, quod veritas prima non est obiectum proprium fidei, nisi sub hac ratione prout est non apparens, quod patet ex diffinitione apostoli, vbi proprium obiectum fidei ponitur non apparens. Vnde quando veritas prima præsto erit, amittet rationem
7 obiecti. Ad septimum dicendum, quod fides secundum hoc dicitur esse vltimum potentiæ, quod complet potentiam ad eliciendum actum bonum & meritorium. non autem requiritur ad rationẽ virtutis, quod per eam eliciatur optimus, qui actus potest elici à potentia illa, cum contingat in eadem potentia esse plures virtutes, quarum vna al-
8 tiorem actum elicit, sicut magnificentia liberalitate. Ad octauum dicendum, quod in quibuslibet duobus ordinatis adinuicem perfectio inferioris est, vt subdatur superiori, sicut concupiscibilis, quod subdatur rationi. Vnde habitus virtutis non dicitur expedire concupiscibilem ad actũ, vt faciat eam libere effluere in concupiscibili, sed quia facit eam perfectè subiectam rationi. Similiter bonum ipsius intellectus est, vt subdatur voluntati adhęrenti Deo. Vnde fides dicitur intellectum expedire inquantum sub tali voluntate ipsum captiuat. Ad nonum dicẽdum, quod fides, 9
neq; est virtus intellectualis, neque moralis, sed est virtus Theologica. Virtutes autem theologicæ quamuis conueniant in subiecto cum moralibus & intellectualibus, differunt tamen in obiecto. Obiectum enim virtuum theologicarum est ipse finis vltimus, obiectum vero aliarum ea quæ sunt ad finem. Ideo autẽ à theologis quædam virtutes proponuntur circa finem ipsum, nõ autem à Philosophis, quia finis humanę vitę quem Philosophi considerant, non excedit facultatem naturæ. Vnde ex naturali inclinatione homo tendit in ipsum, & sic non oportet quod habitu eleuetur in illum finem, sicut oportet quod eleuetur in finem qui facultatẽ naturæ excedit, quem Theologi cõsiderant.

Ad decimum dicendum quod fides non est in intellectu 10
nisi secundum quod imperatur à voluntate, vt ex dictis patet. Vnde quamuis illud quod est ex parte voluntatis possit dici accidentale intellectui, est tamen essentiale fidei, sicut id quod est rationis est accidentale cõcupiscibili, essentiale autem tẽperantiæ. Ad vndecimũ dicendum q; prophetia 11
non dependet ex voluntate prophetãtis, vt dicitur 1. Pet. 1. fides autem est quodammodo ex voluntate credentis, & ideo prophetia non potest dici virtus sicut fides.

In quonam sit fides tanquam in subiecto.

ARTIC. IIII.

Primum. QVarto quæritur in quo sit fides, sicut in subiecto. Et videtur quod nõ sit in parte cognoscitiua, sed affectiua. Virtus enim in parte affectiua esse videtur, cum virtus sit quidam amor ordinatus, vt dicit Augustinus in lib. de Moribus Ecclesiæ. sed fides est virtus, ergo est in parte affectiua. Præterea, virtus quandam perfectionem importat, est 2
enim dispositio perfecti ad optimum vt dicitur in 7. Phys. sed cum fides habeat aliquid perfectionis & aliquid imperfectionis, id quod est imperfectionis, est ex parte cognitionis, quod autẽ est perfectionis est ex parte voluntatis, vt scilicet inuisibilibus firmiter adhæreat. ergo secundum quod est virtus est in affectiua. Præterea, Augustinus dicit 3
ad consentium, quod paruulus & si fidem non habeat, quæ consistit in credentium, voluntate, habet tamen fidei sacramentum, ex quo expresse habetur, quod fides in voluntate sit. Præterea, in lib. de Prædestinatione Sanctorum. 4
dicit Augustinus. quod ad fidem quæ in credentium voluntate consistit, pertinet illud Apostoli, quid habes quod non accepisti. & sic idem quod prius. Præterea, Eiusdem videtur esse dispositio & perfectio, sed fides disponit ad gloriã, quæ est in affectiua. ergo & fides in affectiua consistit. 5

Præterea, meritũ in voluntate consistit, quia sola voluntas est domina sui actus, sed actus fidei est meritorius. ergo 6
est actus voluntatis, & ita videtur, quod in voluntate consistat. Sed dicendum q; est simul in affectiua & cognitiua.

Sed contra. vnus habitus non potest esse duarum potentiarum. fides autem est vnus habitus. ergo nõ potest esse in cognoscitiua & affectiua, quæ sunt duæ potentiæ. 7

Contra. SED CONTRA habitus perficiens aliquam potentiam, cum ea conuenit in obiecto, aliàs non posset esse vnus actus potentiæ & habitus: sed fides non conuenit in obiecto cum affectiua, sed cum cognoscitiua tantum, quia obiectum vtriusque est verũ. ergo fides istius cognoscitiua. Præterea, Augustinus dicit in epistola ad Consentium, 2
quod fides est illuminatio mentis ad primam veritatem, sed illuminari ad cognitiuã pertinet. ergo fides est in parte cognitiua. Præterea, si fides dicatur esse in voluntate, 3
hoc non erit, nisi quia credimus volentes, sed similiter omnia opera virtutum operamur cognoscentes, vt patet in secũdo Ethico. ergo eadem ratione omnes virtutes erunt in parte cognoscitiua, quod patet esse falsum. Præterea, per 4
gratiã quæ est in virtutibus reformatur imago, quæ in tribus consistit potentiis scilicet memoria, intelligẽtia, & voluntate, tres autem virtutes quæ primo habent respectum ad gratiam sunt fides, spes, charitas. ergo aliqua earum erit in intelligentia. constat autem, quod nõ spes, nec charitas. ergo fides. Præterea, sicut se habet vis affectiua ad approbabile & reprobabile, sic se habet vis cognoscitiua ad probabile & improbabile, sed virtus illa per quam approbatur reprobabile, secundum, rationem humanam, scilicet charitas qua inimicus diligitur, quod videtur naturaliter reprobabile esse est in affectiua. ergo fides qua probatur 5

Universidad de Deusto
Biblioteca

siue asseritur id quod videtur rationi esse improbabile erit in cognoscitiua.

CONCLVSIO.

Fidei obiectum cum sit verum increatum, ipsa est in intellectu speculatiuo, seu parte animæ cognoscitiua, nõ simpliciter, sed imperio voluntatis subiecta.

RESP. RESPONDEO dicendum, quod circa hãc quæstionem multipliciter aliqui opinati sunt. Quidam enim dixerũt fidem esse in vtraque vi, scilicet affectiua & cognoscitiua. quod nullo modo potest esse si intelligatur, quod in vtraque sit ex æquo. vnius enim habitus oportet esse vnum actum, nec potest esse vnus actus ex æquo duarum potentiarum. vnde dicunt quidam eorum quod est principaliter in affectiua. Sed istud non videtur esse verum, cum ipsum credere cogitationem quandam importet, vt patet per Augustinum. cogitatio autem est actus cognoscitiuæ, fides etiam quodãmodo scientia & visio dicitur, vt supra dictum est, quæ omnia ad cognoscitiuam pertinent. Alij autem dicunt, quod fides est in intellectu, sed practico: quia practicum intellectum dicunt esse, ad quem inclinat affectio, vel quem affectio sequitur, vel qui ad opus inclinat, quæ tria inueniuntur in fide. nam ex affectione quis inclinatur ad fidem. Credimus enim quod volumus. Ipsa etiam affectio fidem sequitur secũdum quod actus fidei generat quodammodo charitatis actum. Ipsa etiam ad opus dirigit. nam fides per dilectionem operatur, Gal. quinto. Sed hi non videntur intelligere quid sit intellectus practicus. Intellectus enim practicus idem est quod intellectus operatiuus. vnde sola extensio ad opus facit aliquem intellectũ esse practicum. Relatio autem ad affectionem vel antecedentem vel consequentem non trahit ipsum extra genus speculatiui intellectus. Nisi enim aliquis ad ipsam speculationem veritatis afficeretur, nunquam in actu intellectus speculatiui esset delectatio: quod est contra Philosophũ in 10. Ethi. qui ponit purissimam delectationẽ esse in actu intellectus speculatiui. nec quælibet relatio ad opus facit intellectum esse practicum, quia simplex speculatio potest alicui esse remota occasio aliquid operandi, sicut Philosophus speculatur animam esse immortalem & exinde sicut à causa remota sumere potest occasionẽ aliquid operandi. Sed intellectum practicũ oportet esse proximã regulam operis, vtpote quo consideretur ipsum operabile & rationes operandi & causæ operis. Constat autẽ quod obiectum fidei non est verum operabile, sed verum increatũ, in quod non potest nisi actus intellectus speculatiui. vnde fides est in intellectu speculatiuo: quamuis sit, vt occasio remota aliquid operandi. vnde sibi non attribuitur operatio nisi mediante dilectione. Sciendum tamen quod non est in intellectu speculatiuo absolute, sed secundũ quod subditur imperio voluntatis, sicut & temperantia est in cõcupiscibili secundum quod participat aliqualiter rationẽ. Cum enim ad bonitatẽ alicuius potentiæ requiratur, quod illa potentia subdatur alicui potentiæ superiori sequendo eius imperiũ, non solum exigitur, quod potẽtia superior sit perfecta ad hoc quod rectè imperet, vel dirigat, sed inferior ad hoc quòd promptè obediat. vnde ille qui habet rationem rectã sed concupiscibilẽ indomitatam, non habet temperantię virtutẽ, quia infestatur passionibus, quamuis non deducatur, & sic non facit opus virtutis faciliter & delectabiliter, quod exigitur ad virtutẽ. Sed oportet ad hoc quod temperantia insit quod ipsamet concupiscibilis sit per habitum perfecta, vt sine aliqua difficultate voluntati subdatur, & secundum hoc habitus temperantiæ dicitur esse in concupiscibili. Et similiter ad hoc quod intellectus promptè sequatur imperium voluntatis, oportet quod aliquis habitus sit in ipso intellectu speculatiuo, & hic est habitus fidei diuinitus infusus.

Quid sit praxis & practicus intellectus maximè hæc notato: nam Salét etiã ad distinguendũ practicos habitus à speculatiuis.

Ad primũ. AD PRIMVM dicẽdum, quod verbum illud Aug. intelligit de virtutibus moralibus, de quibus ibi loquitur. Vel potest dici, quod loquitur de virtutibus quantũ ad formam eorum, quæ est charitas. Ad secundum dicendum, quod in hoc quædam perfectio est cognoscitiuæ quod voluntati obtẽperet Deo inhærenti. Ad tertium dicendum, quod Aug. loquitur de actu fidei, qui quidẽ dicitur esse in voluntate non sicut in subiecto, sed sicut in causa, inquãtum est à voluntate imperatus. Et similiter dicẽdum ad quartum. Ad quintum dicendum, quod in eodem esse dispositionem & habitũ non est necesse, nisi quãdo ipsa dispositio sit habitus, sicut patet in mẽbris corporis in quo de dispositione vnius membri relinquitur aliquis effectus in aliquo mẽbro alio, & similiter in viribus animæ, quia ex bona dispositione phãtasię sequitur perfectio cognitionis in intellectu. Ad sextum dicendum, quod actus volũtatis dicitur esse, non solũ quem voluntas elicit, sed quem voluntas imperat. vnde in vtroque meritum consistere potest, vt ex dictis patet. Ad septimũ dicendum, quod duarum potẽtiarum non potest esse vnus habitus ex æquo, sed potest esse vnius secundum qꝙ habet ordinẽ ad aliam. & sic est de fide.

Num fidei forma sit charitas.

ARTIC. V.

Primum. QVinto quæritur, vtrum fidei forma sit charitas. Et videtur quod non. eorum enim quæ ex opposito diuiduntur, non potest vnum esse forma alterius: sed fides & charitas ex opposito diuiduntur. ergo &c. Sed dicendum, quod secundũ se consideratè ex opposito diuiduntur, prout autem ordinantur ad vnum finem, quem suis actibus merentur, potest esse, quod charitas sit forma fidei. Sed contra inter causas duæ sunt extrinsecæ, scilicet agens & finis, duæ vero intrinsecæ, scilicet forma & materia. possunt autem duo diuersa cõuenire in vno principio extrinseco, non autem propter hoc cõueniunt in vno principio intrinseco. ergo ex hoc quod fides & charitas ordinantur in vnum finem, non potest esse, quod charitas sit forma fidei. Sed dicendũ quod charitas nõ est forma intrinseca sed extrinseca quasi exẽplaris. Sed contra. exẽplatum speciem ab exemplari recipit. Vnde Hyl. dicit quod imago est rei ad quam imaginatur species indifferens, sed fides non recipit speciẽ charitatis. ergo charitas non potest esse forma exemplaris fidei. Præterea, omnis forma vel est substantialis vel accidentalis vel exemplaris, sed charitas non est fidei forma substantialis, quia sic esset de integritate eius. nec iterum accidentalis, quia sic fides esset nobilior charitate, sicut subiectum accidente, nec sicut iterum exemplaris, quia sic charitas posset esse sine fide, sicut exemplar sine exemplato. ergo charitas non est forma fidei. Præterea, præmium respondet merito, sed præmium consistit principaliter in tribus dotibus, scilicet in visione quæ succedit fidei, tentione quæ succedit spei, fruitione quæ respondet charitati. vnde principaliter præmium consistit in visione. vnde dicit Augustinus quod visio est tota merces. ergo & meritum & prẽmium debet attribui fidei, & ita secundum quod ordinantur ad merendum magis videtur fides esse forma charitatis, quam econuerso. Præterea, vnius perfectibilis vna est perfectio, sed forma fidei est gratia. ergo non est eius forma charitas, cum charitas non sit idem quod gratia. Præterea, Math. primo super illud. Abraham genuit Isaac, dicit glosa fides spem. & spes charitatem, quod intelligitur quantum ad actus, non quantum ad habitus. ergo actus charitatis dependet ab actu fidei, sed forma non dependet ab eo cuius forma, sed potius econtrario. ergo charitas non est forma fidei secundum quod ordinatur ad actum meritorium. Præterea, habitus penes obiecta distinguuntur, sed obiecta fidei & charitatis sunt diuersa scilicet bonum & verum. ergo & habitus formaliter distinguuntur: sed omnis actus est à forma. ergo istorum habituum diuersi sunt actus, non potest esse, quod charitas sit forma fidei. Præterea, Si secundum hoc charitas sit forma fidei, quod fidem informat. si ergo charitas non informat fidem nisi per ordinem ad actum, non erit charitas forma fidei, sed actus fidei. Præterea, prima Corinthiorum decimotertio dicit Apostolus. nũc autem manent fides, spes, charitas, tria hæc, ibi fides, spes charitas ex opposito diuiduntur. videtur autem quod loquatur de fide formata, quia fides informis non potest esse virtus, vt dicetur infra. ergo fides formata contra charitatem diuiditur. non ergo potest charitas fidei forma esse. Præterea, ad actum virtutis requiritur quod sit rectus & quod sit voluntarius, sed sicut voluntarij actus principium est voluntas, ita recti actus principium est ratio. ergo sicut ad actum virtutis requiritur, id quod est voluntatis, ita illud quod est rationis & ita sicut charitas, quæ est in voluntate est forma virtutum, ita & fides quæ est in ratione. vnum ergo non debet dici forma alterius. Præterea, ab eodem aliquid viuificatur & formatur, sed vita spiritualis attribuitur fidei, vt patet Abachuc secundo. Iustus autem meus ex fide viuit. ergo & formatio virtutũ magis debet attribui fidei, quã charitati. Præterea, in eo qui habet gratiã actus fidei formatus est, sed possibile est actũ fidei talis hominis nullum ad charitatẽ habere ordinem. ergo actus fidei potest esse formatus non per charitatẽ, & ita nõ videtur quod in ordine ad actum charitatis sit forma fidei.

Contra 1. SED CONTRA. Illud est forma fidei, sine quo fides est informis: sed sine charitate fides est informis. ergo
2 charitas est forma fidei. Præterea, Ambro. dicit qꝙ chari-
3 tas est mater omnium virtutũ quæ omnes informat. Præterea, secundum hoc aliqua virtus dicitur esse forma, quod actum meritoriũ elicere potest, sed nullus actus potest esse meritorius & Deo acceptus, nisi ex amore procedat. ergo
4 charitas est omnium virtutum forma. Præterea, illud à quo res habet efficaciam operandi est forma eius, sed fides habet efficaciam à charitate, quia fides per dilectionẽ operatur. Gal. 5. ergo charitas est forma fidei.

CONCLVSIO.

Charitas nõ modo fidei, sed omnium virtutũ forma est, nõ quidem sicut pars essentiæ sed sicut simpliciter perficiẽs illas ad producendum actus vitæ æternæ condignos.

RESP. Opinio. RESPONDEO dicẽdum, quod circa hanc quæstionẽ sunt diuersæ opiniones. Quidam enim dixerũt quod ipsa gratia est forma fidei, & aliarum virtutum, non autem aliqua alia virtus, nisi quatenus ponunt gratiam esse idem per essentiam cum virtute. Sed hoc esse non potest. siue enim gratia & virtus per essentiam differant, siue ratione tantum, gratia ad essentiam animæ respicit, virtus autem ad potentiam, quamuis autem essentia sit radix omnium potentiarum, tamen non ex æquo omnes potentiæ, ab essentia fluunt, cum quædam potentiæ sint naturaliter aliis priores & alias moueant. Vnde oportet, quod etiam habitus in inferioribus viribus formentur per habitus, qui sunt in superioribus, & sic ab aliqua virtute superiori debet esse inferiorum virtutum formatio, non à gratia immediatè. Vnde quasi cõmuniter dicitur, qꝙ Charitas, quasi precipua virtutum sit aliarum virtutum forma, non solum inquantum vel est idem cum gratia, vel habet gratiam inseparabiliter annexam, sed etiam ex hoc ipso, quod est charitas, & sic etiã fidei forma dicitur esse. Quomodo autem fides per charitatem formetur, sic intelligendum est. Quandocunque enim duo sunt principia mouentia vel agentia adinuicem ordinata id quod in effectu est ab agente superiori est sicut formale, quod vero est ab inferiori agente est sicut materiale. Et hoc patet tam in naturalibus, quam in moralibus. In actu enim nutritiuæ potentiæ est vis animæ sicut agens primum, calor vero ignis sicut agens instrumentale, vt dicitur in 2. de Anima. quod autem in carne, quæ generatur per nutritionẽ est ex parte caloris ignei, vtpote aggregatio partium vel siccitas vel aliquid huiusmodi. est materiale respectu speciei carnis, quæ est ex vi animę. Similiter cum ratio inferioribus potentiis imperet, vtpote concupiscibili & irascibili, in habitu concupiscibilis hoc, quod est ex parte concupiscibilis, vtpote pronitas quædã ad vtendum aliqualiter concupiscibilibus, est quasi materiale in temperantia. Ordo vero, qui est rationis & rectitudo est quasi forma eius. & sic est in aliis virtutibus moralibus. vnde quidã Philosophi omnes virtutes scientias appellabant, vt dicitur in 6. Ethic. Cum igitur fides sit in intellectu secundum quod est motus & imperatus à voluntate, id quod ex parte cognitionis est quasi materiale in ipsa, sed ex parte voluntatis accipienda est ipsius formatio. Et ideo, cum charitas sit perfectio voluntatis, à charitate fides informatur, & eadem ratione omnes aliæ virtutes prout à Theologo cõsiderantur, prout scilicet sunt principia actus meritorij. Non aũt potest aliquis actus esse meritorius nisi sit voluntarius, vt supra dictũ est. Et sic patet quod omnes virtutes quas Theologus cõsiderat, sunt in viribus animæ, & prout sunt à voluntate motæ.

Reprobatio

2. Opinio.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendum, qꝙ nõ dicitur esse forma fidei charitas per modum quo forma est pars essentiæ, sic enim contra fidem diuidi non posset, sed inquantum aliquam perfectionem fides à charitate consequitur, sicut in vniuerso elemẽta superiora dicuntur esse vt forma inferiorũ, vt dicitur in 4. Physi. Et per hoc patet responsio
2.3. ad secundũ. Ad tertium dicẽdum, qꝙ modus quo charitas dicitur forma, appropinquat admodum illum quo exẽplar formã dicimus, quia id quod est perfectionis in fide à charitate deducitur, ita quod charitas habeat illud essentialiter, fides vero & cæteræ virtutes participatiuæ. Ad quar- 4
tum dicendum, quod ipse habitus charitatis cũ non sit intrinsecus fidei, non potest dici forma substantialis neque accidentalis eius, potest autem aliquo modo dici exemplaris forma, nec tamẽ oportet, qꝙ charitas sine fide esse possit. non enim fides exemplatur à charitate secundũ illud quod est fides, sic enim fides charitatem præcedit non ex parte eius quod cognitionis est in fide, sed solum secundũ, quod est perfecta. Et nihil prohibet quod fides quantum ad hoc sit peior charitate & sine ea charitas esse nõ possit, & quantum ad aliud sit exemplar fidei, quam semper format, vtpote semper sibi præsentem. Sed id quod ex charitate in fide relinquitur, est fide intrinsecum, & hoc quomodo sit fidei accidentale vel substantiale infra dicetur. Ad quin- 5
tum dicendum, quod voluntas & intellectus diuersimodè se præcedunt adinuicem. Intellectus enim præcedit voluntatem in via receptionis. Ad hoc enim qꝙ aliquid voluntatem moueat, oportet qꝙ primum in intellectu recipiatur, vt patet in 3. de Anima. Sed in mouendo siue agendo voluntas est prior, quia omnis actio vel motus est ex intentione boni. Et inde est qꝙ voluntas omnes vires inferiores mouere dicitur, cuius obiectum proprium est bonum sub ratione boni. Præmium autem dicitur per modũ receptionis, sed meritum per modum actionis. Et inde est quod totum præmium principaliter attribuitur intellectui, & dicitur visio tota merces, quia inchoatur merces in intellectu, & consumatur in affectu. Meritum autem attribuitur charitati, quia primum mouens ad operandum opera meritoria est voluntas, quam charitas perficit. Ad sextũ dicen- 6
dum, quod plures esse perfectiones vnius rei eodem ordine est impossibile. Gratia aũt est sicut perfectio prima virtutum, sed charitas sicut perfectio proxima. Ad septimũ 7
dicendum, qꝙ actus fidei qui charitatem præcedit est actus imperfectus, à charitate perfectionẽ expectãs. Fides enim quantum ad aliquid est prior charitate, quãrum ad aliquid posterior, vt dictum est. Ad octauum dicendũ, quod ob- 8
iectio illa præcedit de actu fidei qui est secundum se, non prout est à charitate perfectus. Ad nonum dicendũ, quod 9
quando superior vis perfecta est, ex eius perfectione relinquitur aliqua perfectio in inferiori, & sic cum charitas est in voluntate eius perfectio aliquo modo redundat in intellectum, & sic charitas non solum actum fidei sed ipsam fidem informat. Ad decimum dicendum, quod Apostolus 10
in illis verbis videtur loqui de istis habitibus, non attendens rationem virtutis in eis, sed magis secundum quod sunt quædam dona & perfectiones. Vnde in eadem contextione sermonis facit mentionẽ de prophetia & quibusdam aliis gratiis gratis datus, quæ virtutes non ponuntur. Si tamen loqueretur de eis inquantum sunt virtutes, quædam adhuc ratio non sequitur. Contingit enim aliqua ex opposito diuidi, quorum tamẽ vnum est alterius perfectio vel causa, sicut motus localis diuiditur contra alios motus, cum tamen sit causa eorum, & sic charitas contra alias virtutes diuiditur, quamuis sit forma earum. Ad vndecimũ 11
dicendum, quod ratio potest dupliciter considerari. Vno modo secũdum se. Alio modo secundum quod regit vires inferiores. Inquantum igitur est inferiorum virium regitiua, perficitur per prudentiã. Et inde est, qꝙ omnes aliæ virtutes morales, quibus inferiores perficiũtur, formãtur per prudentiam sicut per proximã formam. Sed fides perficit rationem in se consideratam, prout est speculatiua veri. vnde eius non est formare virtutes inferiores, sed formari à charitate, quæ alias format, etiam ipsam prudentiam, in- 12
quantum ipsa prudẽtia propter finem, qui est charitas obiectum circa ea, quæ sunt ad finem ratiocinatur. Ad duodecimum dicendum, quod aliquid commune attribuitur alicui specialiter dupliciter. Vel quia sibi perfectissimè cõuenit. sicut si cognoscere attribuamus intellectui. Vel quia in eo primo inuenitur, sicut viuere attribuitur animæ vegetabili, vt patet in primo de Anima, quia in actibus eius primo apparet vita. Vita ergo spiritualis attribuitur fidei, quia in eius actu primo apparet, quamuis eius complementum sit à charitate, & ex hoc ipsa est forma aliarum virtutum. Ad decimumtertium dicendum, quod in 13
habente charitatem non potest esse aliquis actus virtutis, nisi à charitate formatus. Aut enim actus ille erit in finem debitum ordinatus & hoc non potest esse, nisi per charita-

Universidad de Deusto
Biblioteca

tem in habente charitatem. Aut non est ordinatus in debitum finem, & sic non erit actus virtutis. Vnde non potest esse, quod actus fidei sit formatus à gratia, & non à charitate, quia gratia non habet ordinem ad actum nisi charitate mediante.

Num fides informis sit virtus.

ARTIC. VI.

Primum. SExto quæritur, vtrum fides informis sit virtus. Et videtur quod sic. Illud enim, quod fides à charitate consequitur, non potest esse ipsi fidei essentiale, cũ sine eo fides esse possit: sed per id, quod est alicui accidẽtale non collocatur aliquid in genere. ergo fides per id, quod est formata à charitate, non collocatur in genere virtutis. ergo siae forma
2 charitatis est virtus. Præterea, vitio nihil opponitur, nisi virtus, vel vitium, sed infidelitas vitium est, quæ opponitur fidei informi, non vt vitio. ergo vt virtuti, & sic idem quod prius. Sed dicẽdũ, quod, infidelitas opponitur soli fidei formatæ. Sed contra, habitus oportet esse oppositos quorũ
3 sunt actus oppositi, sed fidei informis, & infidelitatis sunt actus oppositi, scilicet assentire & dissentire. ergo fides in-
4 formis infidelitati opponitur. Præterea, virtus nihil aliud esse videtur quam habitus, alicuius potẽtiæ perfectiuus sed per fidem informem intellectus perficitur. ergo est virtus.
5 Præterea, habitus infusi sunt nobiliores habitibus acquisitis, sed habitus acquisiti, scilicet politici dicuntur virtutes sine charitate sicut à Philosophis ponũtur. ergo multo fortius fides quæ est habitus informis, cum sit habitus infusus
6 virtus est. Præterea, Aug. dicit quod cęteræ virtutes, præter charitatem, possunt esse sine gratia. ergo fides informis quæ est sine gratia est virtus.

Contra.1. SED CONTRA. Omnes virtutes sunt connexę, vt
2 qui habet vnam omnes habet, sicut dicit August. sed fides informis non est aliis annexa. ergo non est virtus. Præterea, Nulla virtus est in dæmonibus, fides informis est in dæmonibus. nam dæmones credunt. Iac. 2. ergo &c.

CONCLVSIO.

Cũ actus fidei ab intellectu & volũtate charitate informata dependeat, fides sine charitate virtus nequaquam est.

RESP. RESPONDEO dicendum, quod loquendo propriè de virtute, fides informis non est virtus. Cuius ratio est quia virtus propriè loquendo est habitus potẽs elicere actum perfectum. Quando autem aliquis actus est ex duabus potentiis non potest dici perfectus, nisi in vtraque potentia perfectio inueniatur. & hoc patet tam in virtutibus moralibus, quam intellectualibus. perfecta enim cognitio conclusionum duo exigit, scilicet principiorũ intellectum, & rationem deducentem principium in conclusiones. siue ergo aliquis circa principia erret vel dubitet, siue in ratiocinando deficiat aut vim ratiocinationis, non comprehendat, non erit in eo perfecta conclusionum notitia. vnde nec scientia, quæ virtus intellectualis est. Similiter debitus actus concupiscibilis ex ratione & cõcupiscibili dependet. Vn-
Nulla virtus sine prudentia. de, si ratio non sit perfecta per prudentiam, non potest esse actus concupiscibilis perfectus, quæcunque pronitas insit concupiscibili ad bonum. propter quod nec temperantia, nec aliqua virtus moralis sine prudentia esse potest, vt dicitur in 7. Ethi. Cum ergo credere depẽdeat ex intellectu & voluntate, vt supra dictis patet. non potest esse talis actus perfectus, nisi & voluntas sit perfecta per charitatem, & intellectus per fidem. Et inde est quod fides informis non potest esse virtus.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendũ, quod aliquid potest esse accidentale alicui prout est in genere naturæ, quod est sibi essentiale prout refertur ad genus moris, scilicet ad vitium vel virtutem: sicut finis debitus comestioni, vel quælibet alia circunstantia debita. Et similiter id, quod fides ex charitate recipit, est sibi accidentale secundum genus naturæ, sed essentiale prout refertur ad genus moris, & ideo per hoc ponitur in genere virtutis. Ad secundum dicendum,
2 quod vitium non solum opponitur virtuti perfectæ, sed ei quod imperfectum est in genere virtutis. sicut intẽperantia naturali habilitati, quæ in est cõcupiscibili ab bonum, & sic infidelitas informi fidei opponitur. Tertium cõcedimus.
3 Ad quartum dicendum, quod fidem informẽ intellectus
4 non perducitur in perfectionem sufficientem virtuti, vt ex dictis patet. Ad quintum dicẽdum, quod Philosophi non 5
considerant virtutes secundum quod sunt principia actus meritorij, & ideo secũdum eos habitus non formati charitate, possunt dici virtutes, non autem secũdum theologum.

Ad sextum dicendum, quod Augusti. accipit largè virtu- 6
tes omnes habitus perficientes ad actus laudabiles. Vel potest dici quod non intelligit August. quod habitus sine gratia existentes virtutes dicãtur, sed quia aliquid habitus, qui sunt virtutes quando sunt cum gratia remanẽt sine gratia, non tamen tunc sunt virtutes.

Num idem sit habitus informis fidei, & formatæ.

ARTIC. VII.

SEptimo quæritur, vtrum sit idem habitus fidei informis *Primum.* & formatę. Et videtur quod non. gratia enim adueniens non habet minorem efficaciam in fideli, quam in infideli: sed in infideli cum cõuertitur cum gratia habitus fidei infunditur simul. ergo & similiter in fideli. & ita habitus fidei formatæ est alius ab habitu fidei informis. Præterea, fi- 2
des informis est principium timoris seruilis, fides autem formata timoris casti vel initialis. sed aduenięte timori filiali aut casto, timor seruilis expellitur. ergo & aduenięte fide formata fides informis expellitur, & sic non est idem habitus vterque. Præterea, sicut dicit Boẽtius, accidentia cor- 3
rumpi possunt, alterari autẽ minime, sed habitus fidei informis est quoddam accidens. ergo non potest alterari, vt ipsemet fiat formatus. Præterea, aduenięte vita recedit 4
mortuum, fides autem informis sine operibus mortua est, vt dicitur Iac. 2. ergo aduenięte charitate, quæ est principium vitæ, tollitur fides informis, & ita non sit formata.

Præterea, ex duobus accidẽtibus non fit vnum, sed fides 5
informis est quoddam accidens. ergo non potest esse quod ex ea & charitate fiat vnũ, quod videretur si ipsamet fides informis formaretur. Præterea, quæcunque differunt ge- 6
nere differũt etiam specie & numero, sed fides informis & formata differũt genere, cum vna sit virtus non autem alia. ergo differunt & specie & numero. Præterea, habitus pe- 7
nes actus distinguuntur, sed fidei informis & formatæ sunt diuersi actus, scilicet credere in Deũ & credere Deum vel Deo. ergo sunt diuersi habitus. Præterea, diuersi habitus, 8
diuersis vitiis tollũtur, cum vnumquodq; tollatur per suum contrarium, & vnum vni sit contrarium, sed fides formata tollitur per peccatum fornicationis, nõ autem fides informis, sed solum per peccatum infidelitatis. ergo fides informis & formata sunt diuersi habitus.

SED CONTRA Iac. 2. dicitur. Fides sine operibus *Contra.1.* mortua est glo. quibus reuiuiscit. ergo ipsa fides informis, quæ mortua fuit, formatur & reuiuiscit. Præterea, res nõ 2
diuersificantur penes ea quæ sunt extra essentiã, rerum, sed charitas est extra essentiam fidei. ergo ex hoc quod est sine charitate vel cum charitate nõ diuersificatur habitus fidei.

CONCLVSIO.

Cum idem sit obiectũ informis & formatæ fidei, & solum ex modo agendi distinctę sint, aduenięte charitate non nouus habitus fidei formatæ infunditur, sed qui præerat informis fidei habitus vigoratur & perficitur.

RESPONDEO dicendum, quod circa hoc sunt di- *RESP.* uersæ opiniones. Quidam enim dicunt quod habitus, *Opinio.* qui fuit informis, nunquam efficitur formatus, sed cum ipsa gratia infunditur quidã nouus habitus, qui est fides formata, & eo aduenięte habitus fidei informis discedit. Sed *Reprobatio* hoc non potest esse, quia nihil expellitur nisi per suum oppositum. si igitur per habitum fidei formatę expellitur habitus fidei informis, non cum opponatur ei nisi ratione informitatis, oportebit ipsam informitatem esse de essentia fidei informis, & sic erit per essentiã suam malus habitus, nec poterit esse donum Dei. Et præterea quando peccat aliquis mortaliter tollitur gratia & fides formata, tamen videmus fidem remanere. Nec est probabile quod dicunt, quod tũc iterum donum fidei informis ei infundatur, quia sit ex hoc ipso quod aliquis peccat disponeretur ad recipiendum aliquod donũ à Deo. Alij dicunt, quod non tollitur habitus, sed tantum actus fidei informis, aduenięte cha- *2. Opinio. Reproba.* ritate. Sed hoc non potest stare, quia sic habitus remaneret ociosus. Et præterea cum actus fidei informis non habet essentialem contrarietatem ad actum fidei formatæ, non

nõ potest per eum impediri. Nec potest iterum dici, quod vterq; actus & habitus simul sit, quia omnem actum, quem facit fides informis, potest facere fides formata. vnde idem
3. Opinio. actus esset à duobus: quod non contingit. Et ideo dicendũ cum aliis, quod fides informis manet aduenięte charitate, & ipsamet formatur, & sic sola informitas tollitur. Quod sic potest videre. In potẽtiis enim vel habitibus ex duobus attenditur diuersitas scilicet ex obiectis, & ex diuerso modo agendi. diuersitas autem obiectorum diuersificat potentias & habitus essentialiter, sicut visus differt ab auditu & castitas à fortitudine. Sed quantum ad modum agendi non diuersificantur potentiæ vel habitus per essentiam, sed secundum completum & incompletum. quod enim aliquis clarius vel minus clarè videat, vel opus castitatis prõptius vel minus prompte exerceat, non diuersificat potentiã visiuam vel habitum castitatis, sed ostendit potentiã & habitũ esse perfectiorẽ vel minus perfectum. Fides autẽ formata & informis non differunt in obiecto, sed solum in modo agendi. Fides enim formata perfecta voluntate assentit primæ veritati, fides autem informis imperfecta voluntate. Vnde fides formata & informis nõ distinguuntur sicut duo diuersi habitus, sed sicut habitus perfectus & imperfectus. vnde cum idem habitus, qui prius fuit imperfectus, possit fieri perfectus, ipse habitus fidei informis fit formatus.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendũ, quod gratia non habet minorem efficaciam cũ infunditur fideli, quam infideli, sed hoc est per accidens, quia in eo qui tunc habet fidem, non alium habitum fidei causat, quia ipsum inuenit, sicut ex doctrina alicuius docentis docet inscius, sed scius non acquirit nouum habitum, sed in scientia prius habitã
2 fortificatur. Ad secundum dicendum, quod timor seruilis non excluditur aduenięte charitate, quantum ad substantiam doni, sed quãtum ad seruilitatem. Sic fides quantum ad informitatem formatur solum aduenięte gratia.
3 Ad tertium dicendum, quod quamuis accidens non possit alterari, subiectum tamen accidentis secundum aliquod accidens alteratur, & sic accidens variari dicitur, sicut albedo fit maior vel minor, subiecto secundum albedinem
4 alterato. Ad quartum dicendum, quòd aduenięte vita non oportet quod tollatur mortuum, sed mors, & ita non tollitur fides informis sed informitas per charitatem.
5 Ad quintum dicendum, quod quamuis ex duobus accidentibus non fiat vnum, tamen vnum accidens potest per aliud perfici sicut color per lucem, & sic fides per chari-
6 tatem perficitur. Ad sextũ dicendum, quod fides informis & formata non dicuntur diuersa in genere quasi in diuersi generibus existentia, sed sicut perfectum quod attingit ad rationem generis, & imperfectum quod nondum attingit, vnde nõ oportet quod numero differant, sicut nec
7 embrio & animal. Ad septimum dicẽdum, quod credere Deo & credere Deum & credere in Deum non nominant diuersos actus, sed diuersas circunstantis eiusdẽ actus virtutis. In fide enim est aliquid ex parte cognitionis, prout fides est argumentum, & sic quantum ad huiusmodi argumẽtationis principium actus fidei dicitur credere Deo. Ex hoc enim mouetur ad assentiẽdum credens alicui, quia est diuinitus dictum. Sed quantum ad conclusionem cui assentit dicitur credere Deum. veritas enim prima est proprium obiectum fidei. Sed quantum ad id quod est voluntatis dicitur actus fidei credere in Deum. Non est autem
8 actus virtutis perfecte, nisi has omnes circunstantia habeat. Ad octauum dicendum, quod fides formata tollitur fornicatione & aliis peccatis mortalibus, excepto peccato infidelitatis, non quantum ad substantiam habitus, sed quantum ad formam tantum.

Num proprium obiectum fidei sit veritas prima.

ARTICVLVS VIII.

Primum. OCtauo quæritur, vtrum obiectum fidei proprium sit veritas prima. Et videtur quod non. In symbolo enim fides explicatur: sed in symbolo ponũtur multa, quę ad creaturam pertinent. ergo nõ tantum veritas prima est obiectum fidei. Sed dicendum, quod ea quæ ad creaturas pertinent in symbolo posita se habent ad fidem quasi per
2 accidens & secundario. Sed contra, consideratio alicuius scientiæ ad omnia illa per se extenditur ad quę extenditur efficacia proprij medij à quo procedit, sed mediũ fidei est, hoc quod credit Deo aliquid dicenti, ex hoc enim moue-

tur fidelis ad assentiendum, quod putat aliquid à Deo esse dictum, Deo autem credendum est non tantum de veritate prima, sed de qualibet alia veritate. ergo quælibet veritas est per se materia & obiectum fidei. Præterea, actus 3
penes obiecta distinguuntur, sed actus fidei & visio Dei per essentiam sunt actus diuersi, cum ergo obiectum visionis prædictæ sit ipsa veritas prima, non erit obiectum actus fidei. Præterea, veritas prima sic se habet ad fidem, sicut lu- 4
men ad visum, lumen autem per se non est obiectum visus, sed magis color in actu, vt Philosophus dicit. ergo nec veritas prima est obiectum per se fidei. Præterea, Fides est 5
complexorum, his enim solum tanquam veris aliquis assentire potest, sed veritas prima est incõplexa. ergo obiectum fidei nõ est veritas prima. Præterea, si per se obie- 6
ctum fidei esset veritas prima, nihil q; purè ad creaturam pertinet ad fidẽ pertineret, sed resurrectio carnis purè ad creaturam pertinet, & tamen inter articulos fidei computatur. ergo non est per se tãtum obiectum fidei veritas prima. Præterea, Sicut visibile est obiectum visus, ita credi- 7
bile est obiectũ fidei, sed multa alia sunt credibilia, quam veritas prima. ergo veritas prima non est per se obiectum fidei. Præterea, relatiuorum est eadem cognitio. propter hoc quod vnũ clauditur in intellectu alterius, sed creator & creatura ita dicũtur. ergo cuiuscunq; habitus cognoscitiui est obiectum creator, eiusdem erit obiectum creatura & ita non potest esse, quod veritas prima solummodo sit fidei obiectum. Præterea, In qualibet cognitione illud 9
in quod deducimur obiectum est, illud autem per quod in ipsum deducimur medium est, sed in fide deducimur ad assentiẽdum aliquibus veritatibus de Deo & creaturis per veritatem primam, inquantum credimus Deum esse veracem. ergo veritas prima non se habet, vt cognitionis obiectum. Præterea, sicut charitas est virtus theologicalis, ita 10
& fides, sed charitas non solum pro obiecto habet Deum, sed etiam proximũ. Vnde & de dilectione Dei & proximi duo præcepta charitatis dantur. ergo & fides habebit pro obiecto nõ solum veritatem primam, sed etiam veritatem creatam. Præterea, August. dicit quod in prima videbi- 11
mus res ipsas, hic autem intuemur rerum imagines, sed visio fidei ad statum viæ pertinet. ergo visio fidei est per imagines, sed imagines per quas intellectus noster videt sunt res creatæ. ergo fidei obiectum est veritas creata.

Præterea, fides est media inter scientiam & opinionem, 12
vt patet per diffinitionẽ Hugo. de sancto Victore. sed scientia & opinio est de cõplexo. ergo & fides, & ita non potest eius obiectum esse veritas prima quæ simplex est. Præ- 13
terea, principium fidei videtur esse reuelatio prophetica per quam nobis diuina annunciata sunt, sed prophetię obiectum non est veritas prima, sed res creatæ quæ sub certa differentia temporis cadunt. ergo nec fidei obiectũ est veritas prima. Præterea, veritas contingens non est veritas 14
prima, sed aliqua veritas fidei est veritas contingens. Christum enim pati contingens fuit, cum esset dependens à libero arbitrio suo & ludæorum, & tamen de passione Christi est fides. ergo veritas prima non est proprium fidei obiectum. Præterea, fides proprię loquendo non est nisi cõ- 15
plexorum, sed in quibusdam articulis fidei prima veritas cadit, vt incomplexum, vt cum dicimus Deum passum vel mortuum. non ergo tangitur ibi veritas prima, vt fidei obiectum. Præterea, veritas prima cõparatur ad fidem du- 16
pliciter, scilicet vt testificans, & vt id de quo est fides, sed non potest poni vt obiectũ fidei, vt est testificans, sic enim est extra fidei essentiam, nec iterum vt id de quo est fides, quia sic de quocunque enunciabilia formentur de veritate prima essent credibilia, quod patet esse falsum. ergo veritas prima non est proprium fidei obiectum.

SED CONTRA. est quod Dionysius dicit 7. cap. *Contra.1.* de Diuinis nominib. quod fides est circa simplicem & semper eodem modo se habentem veritatem: sed talis non est 2
nisi veritas prima. Præterea, virtus theologica idẽ habet pro fine & obiecto, sed fidei finis est veritas prima, cuius apertam visionem fides meretur. ergo & obiectũ eius est veritas prima. Præterea, Dionysius dicit quod articulus 3
est præceptio diuinæ veritatis, sed fides in articulis continetur. ergo diuina veritas est fidei obiectum. Præterea, 4
sicut se habet charitas ad bonum, ita fides ad verũ, sed charitatis per se obiectum est summum bonum, quia charitas diligit Deum & proximum propter Deum. ergo & obiectum fidei est veritas prima.

Universidad de Deusto
Biblioteca

CONCLVSIO.

Fides, qua diuinæ cognitioni coniungimur, Deum ipsum & primam veritatem vt formale & primum obiectum respicit, cætera vero quasi materialia, seu secundaria & vt diuinam respiciunt veritatem.

RESP. 2.2.q.1. RESPONDEO dicendum, quod per se obiectum fidei veritas prima est. Quod sic accipi potest. Nullus enim habitus rationem habet virtutis nisi ille, cuius actus semper est bonus, aliter enim non esset perfectio potentiæ. Cũ igitur actus intellectus sit bonus, ex hoc quod verum cõsiderat, oportet quod habitus in intellectu existens virtus esse non possit, nisi sit talis quo infallibiliter verum dicatur, ratione cuius opinio non est virtus intellectualis, sed scientia & intellectus, vt dicitur in sexto Ethic. hoc autem fides non potest habere, quę virtus ponitur ex ipsa rerum euidentia, cum sit non apparentiũ oportet igitur quod hoc habeat ex hoc quod adhæret alicui testimonio, in quo infallibiliter veritas inuenitur. Sicut autem esse creatum quantum est de se vanum est & defectibile nisi contineatur ab ente increato, ita omnis creata veritas defectibilis est, nisi quatenus per veritatem increatam rectificatur. Vnde neque hominis neque angeli testimonio assentire infallibiliter in veritatem ducerer, nisi quantũ in eis loquentis Dei testimoniũ conspiceretur. Vnde oportet quod fides, quæ virtus ponitur, faciat intellectum hominis adhærere veritati, quæ in diuina cognitione consistit transcendendo proprij intellectus veritatem. Et sic fidelis per simplicẽ & semper eodem modo se habentem veritatem liberatur ab instabilis erroris varietate, vt dicit Diony. 7. cap. de Diuinis nomi. Veritas autem diuinæ cognitionis hoc modo se habet quod primo, & principaliter est ipsius rei increatę, creaturarum vero quodammodo consequenter, inquantum quidem cognoscendo seipsum omnia alia cognoscit. Et ita fides, quæ hominem diuinę cognitioni coniungit per assensum, ipsum Deum habet sicut principale obiectũ. Alia vero quæcunque sicut consequenter adiuncta.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendũ, quod omnia illa quę in symbolo ponuntur ad creaturam pertinentia, non sunt materia fidei, nisi secundum quod eis aliquid veritatis primæ adiungitur. Ipsa enim passio non cadit sub fide nisi in
2 quantum credimus eam diuina virtute fieri. Ad secũdum dicendum, quod quamuis diuino testimonio fit de omnibus credendum, tamen diuinum testimonium sicut & cognitio primo & principaliter est de seipso, & consequenter de aliis. Ioan. 8. Ego testimonium perhibeo &c. Vnde
3 fides est principaliter de Deo, consequenter de aliis. Ad tertium dicendum, quod veritas prima est obiectum visionis primæ vt in sua specie apparens, fidei autem vt non apparens. Vnde & si idem re sit vtriusque actus obiectum, non tamẽ est idem ratione, & sic formaliter differens obiectum
4 diuersam speciem actus facit. Ad quartum dicẽdũ, quod lumẽ quodammodo est obiectum visus, quodãmodo non. Inquantũ enim lux non videtur nostris visibus, nisi per hoc quod ad aliquod corpus terminatum per reflexionem vel alio modo cõiungitur, dicitur nõ esse per se visus obiectũ, sed magis color, qui semper est in corpore terminato. Inquantũ autem nihil nisi per lucem videri potest, lux ipsum
5 visibile esse dicitur, vt idem Philosophus dicit. & sic veritas prima est primo, & per se fidei obiectũ. Ad quintũ dicendum, quod res cognita dicitur esse cognitionis obiectũ secundũ quod est extra cognoscentẽ in seipsa subsistẽs, quamuis de re tali non sit cognitio, nisi per id quod de ipsa est in cognoscẽte, sicut color lapidis qui est visus obiectum, non cognoscitur nisi per speciẽ eius in oculo. Veritas igitur diuina quæ simplex est in seipsa, est fidei obiectũ, sed eam intellectus noster accipit suo modo per viam compositionis: & sic per hoc quod compositioni factæ tãquam veræ assentit, in veritatẽ primam tendit, vt in obiectũ: & sic nihil prohibet veritatem primã esse fidei obiectũ, quamuis sit com-
6 plexorũ. Ad sextũ dicendũ, ꝙ resurrectio carnis & alia huiusmodi pertinẽt ad veritatẽ primam, inquãtum diuina
7 virtute fiunt. Ad septimũ dicendũ, quod omnia credibilia ex hoc, ꝙ a Deo sunt testificata oportet principaliter esse de veritate prima, & secũdario de rebus creatis, vt ex dictis patet. Alia vero credibilia nõ sunt huiusmodi fidei obiectũ
8 de qua nunc loquimur. Ad octauũ dicendũ, quod creator non est obiectum fidei sub ratione creatoris, sed vt est veritas prima. Vnde non oportet quod fidei per se obiectum sit creatura: nõ enim quia eadem est cognitio domini & seruí inquãrum huiusmodi, propter hoc quicunq; nouit aliquid circa dominum, nouit aliquid circa seruum. Ad nonum 9
dicendum, quod quamuis per veritatẽ primam deducamur in creaturas, principaliter tamen per eam deducimur in seipsam, quia ipsa principaliter de se testificatur. vnde veritas prima se habet in fide & vt mediũ, & vt obiectum. Ad 10
decimum dicendum, quod charitas in proximo non diligi, nisi Deum, vnde ex hoc nõ sequitur quod charitatis obiectum, sit aliquid aliud, quam summum bonum. Ad vnde- 11
cimum dicendum, quod imagines per quas fides aliquid intuetur non sunt fidei obiectũ, sed id per quod fides in suum obiectũ tendit. Ad duodecimum dicendũ, quod quamuis 12
fides sit de complexo quantũ ad id quod in nobis est, tamẽ quantum ad id in quod per fidẽ ducimur sicut in obiectum, est de simplici veritate. Ad decimũtertium dicendũ, quod 13
quamuis prophetia pro materia habeat res creatas & temporales, tamẽ pro fine habet rem increatam. Ad hoc enim omnes propheticæ reuelationes ordinãtur, etiam illæ quæ de rebus creatis fiũt, vt Deus cognoscatur à nobis. Et ideo propheta inducit ad fidẽ sicut ad finem, nec oportet quod sit idem prophetiæ & fidei obiectum, vel materia, sed si aliquando sit de eodẽ fides, & prophetia, non tamen secũdum idem, sicut de passione Christi fuit prophetia antiquorũ & fides, sed propheta quãtum ad id quod erat in ea tẽporale, fides autem quantum ad id quod erat in ea æternum. Ad 14
decimumquartũ dicendum, quod de passione non est fides, nisi secundũ quod coniũgitur veritati æternæ, prout passio circa Deum consideratur. Vnde ipsa passio quãuis in se considerata sit contingens, tamen secundum quod diuinæ præscientiæ subsłat, prout est de ea fides, & prophetia immobilem veritatem habet. Ad decimumquintum dicendum, 15
quod propositionis subiectum se habet ad totam propositionem, sicut materia. Vnde quamuis in talibus cum dicimus Deus est passus solummodo nominet subiectum quid increatum, tota tamen propositio dicitur esse de re increata sicut de materia. Et sic non remouetur quin fides habeat veritatem primam pro obiecto. Ad decimumsextum 16
dicendum, quod pro tanto veritas prima dicitur esse fidei obiectũ, quia de ea est fides. nec tamen oportet, quod quodlibet enunciabile de Deo formatum sit credibile, sed illud solum de quo veritas diuina testificatur, sicut etiam corpus mobile est subiectũ naturalis philosophiæ, nec tamen omnia enunciabilia quæ de corpore mobili possunt formari sunt scibilia, sed illa solũ quæ ex principiis naturalis philosophiæ manifestantur. Ipsum autẽ testimoniũ veritatis primæ, se habet in fide, vt principia in scientiis demõstratiuis.

Num fides possit esse de rebus scitis.

ARTICVLVS. IX.

NOno quæritur vtrum fides possit esse de rebus scitis.
Et videtur quod sic. Vnumquodq; enim potest esse *Primum.*
scitum, quod necessaria ratione potest probari: sed secundũ Ricardum de sancto Victore ad omnia quæ credere oportet, non deest ratio non solũ probabilis, sed necessaria. ergo de rebus creditis scientia haberi potest. Præterea, lumẽ gra- 2
tiæ diuinitus infusum, est efficacius quam lumen naturæ, sed ea quæ nobis manifestantur per lumen naturalis rationis, sunt à nobis scita vel intellecta & non solũ credita. ergo & ea quæ innotescunt nobis per lumen fidei diuinitus infusum sunt à nobis scita non solum credita. Præterea, 3
Certius & efficacius est Dei testimonium, quam hominis quantumcunque scientis, sed de eis quæ procedunt ex suppositione dicti alicuius scientis contingit habere scientiam, vt patet in scientiis subalternatis quæ principia sua præsupponunt à scientiis subalternantibus. ergo multo fortius de his quæ sunt fidei habetur scientia cum supponantur ex testimonio diuino. Præterea. Quandocunque intellectus 4
cogitur de necessitate ad assentiendum aliquibus, habet scientiam de his quibus assentit, processus enim ex necessariis scientiam facit, sed his quæ sunt fidei aliquis credens ex necessitate assentit, dicitur enim. Iacobi secundo, quod dæmones credunt, & contremiscunt, quod non potest ex eorum voluntate fieri, cum ipsorum voluntas laudabilis esse non possit & sic reliquitur quod de necessitate his quę sunt fidei consentiant. ergo de his quæ sunt fidei 5
potest esse scientia. Præterea, ea quæ sunt naturaliter cognita, sunt scita vel certius cognita quam scita, sed cognitio

Dei naturaliter est omnibus inserta, vt Damascenus dicit. Fides autem est ad cognoscẽdum Deum. ergo ea quæ sunt
6 fidei possunt esse scita. Præterea, plus distat opinio à scientia quam fides, sed de eodem potest esse scientia & opinio vt si aliquis vnam & eandem conclusionẽ sciat per syllogismum demonstratiuum & dialecticum. ergo potest de
7 eodem esse scientia & fides. Præterea, Christum esse conceptum est articulus fidei. sed hoc beata virgo per experimentum sciuit. ergo potest idem esse scitum & creditum.
8 Præterea, Deum esse vnum ponitur inter credibilia, sed hoc demõstratiuẽ probatur à Philosophis & ita potest es-
9 se scitum. ergo de eodem potest esse fides & scientia. Præterea. Deum esse quoddam credibile est, nõ autẽ credimus hoc propter hoc, quod sit Deo acceptũ, quia nullus potest existimare aliquid esse Deo acceptum, nisi prius existimet esse Deum, qui acceptat, & sic existimatio qua quis existimat Deum esse præcedit existimationẽ, qua quis putat aliquid Deo esse acceptũ, nec potest ex ea causari, sed ad credendum ea quę nescimus dicimur per hoc quod credimus Deo acceptum. ergo Deum esse est creditum & scitum.

Contra. SED CONTRA materia vel obiectum fidei principale est veritas prima, sed de prima veritate id est de Deo non potest hic esse scientia, vt videtur per Dionysium primo capite de Diuinis nominibus. Ergo non potest de
2 eodem esse fides, & scientia. Præterea, scientia per rationem perficitur, ratio autem vim fidei euacuat, fides enim non habet meritum, cui humana ratio præbet experimen-
3 tum. ergo fides & scientia non concurrũt in idem. Præterea, primæ Corinth. 3. cum venerit quod perfectum est euacuabitur quod ex parte est, cognitio fidei ex parte, est id est imperfecta, cognitio autem scientiæ est perfecta. ergo scientia fidem euacuat.

CONCLVSIO.

Cum scientia in rei præsentis notitia, primorum scilicet principiorum perficiatur, fides vero in his quæ nostro absunt intellectui, impossibile est apud eundem hominem de eodem fidem & scientiam esse.

RESP. RESPONDEO dicendum, quod secũdum Augustinum libro de Videndo Deũ, creduntur illa quæ absunt à sensibus nostris, si videtur idoneum testimonium, quod eis perhibetur, videntur autem quæ præsto sunt vel animi vel corporis sensibus. Quæ quidem differentia euidens est in his, quæ præsto sunt corporis sensibus, in quibus manifestum est quid præsto sit corporis sensibus, & quid non. Sed in sensibus animi cum quid præsto esse dicatur magis latet, illa tamen præsto esse dicuntur intellectui quæ capacitatem eius non excedunt, vt intuitus intellectus in eis figatur, talibus enim aliquis assentit non propter testimonium alienum, sed propter testimonium proprij intellectus. Illa vero, quæ facultatem intellectus excedunt, absentia esse dicuntur à sensibus animi, vnde intellectus in eis figi non potest: vnde eis non possumus assentire propter proprium testimonium, sed propter testimoniũ alienum. Et hæc propriè credita dicuntur. vnde fidei obiectũ est id quod est absens ab intellectu. Creduntur enim absentia, sed videntur præsentia, vt in eodẽ libro Augustinus dicit. vel etiam res non apparẽs, id est res non visa: quia vt dicitur Hebr. 11. Fides est substãtia &c. Quandocunque autem deficit ratio proprij obiecti, oportet quod actus deficiat, vnde quam cito aliquid incipit esse præsens vel apparens non potest, vt obiectũ, subesse actui fidei. Quæcunque autem sciuntur, proprie accepta scientia, cognoscuntur per relationem in prima principia, quæ per se præsto sunt intellectui. Et sic omnis scientia in visione rei præsentis perficitur. vnde impossibile est, quod de eodẽ sit fides & scientia. Sciendum autem, quod aliquid est credibile dupliciter. Vno modo simpliciter, quod scilicet excedit facultatẽ omnium hominum in statu vitæ existentium, sicut Deum esse trinum & huiusmodi. Et de his est impossibile ab aliquo homine scientiam haberi, sed quilibet fidelis assentit huiusmodi propter testimonium Dei, cui hæc sunt præsto & cognita. Aliquid vero est credibile non simpliciter, sed respectu alicuius: quod quidem non excedit facultatem omnium hominum, sed aliquorum tantum, sicut illa, quæ de Deo demonstratiuè sciri possunt, vt Deum esse vnum, aut incorporeum & huiusmodi. Et de his nihil prohibet, quin sint, ab aliquibus scita, qui horum habent demonstrationes, & ab aliquibus credita, qui horum demonstrationes non perceperunt, sed impossibile est, quod sint ab eodem scita & credita.

AD PRIMVM ergo dicendũ, quod de omni quod *Ad primũ.*
oportet credi si non sit per se notum habetur ratio non solum probabilis, sed etiam necessaria, quamuis eam nostrã præsentiam cõtingat latere, vt ibidem dicit Ricardus. vnde rationes credibilium sunt ignotæ nobis, sed Deo notæ & beatis, qui de his non fidem sed visionem habent. Ad 2
secundum dicendum, quod quamuis lumen diuinitus infusum sit efficacius quã lumen naturale, non tamen in statu isto participatur à nobis perfectè, sed imperfectè. Et ideo propter imperfectam participationem eius cõtingit, quod non ducimur per illud in visionem horũ ad quorum cognitionem datur, sed hoc erit in prima quando perfectè illud lumẽ participabimus, vbi in lumine Dei videbimus lumẽ.

Ad tertium dicendum, quod ille qui habet scientiam 3
subalternatam non perfectè attingit ad rationẽ sciendi, nisi inquantum eius cognitio continuatur quodãmodo cum cognitione eius, qui habet scientiam subalternantem, nihilominus tamen inferior, sciens non dicitur de his quæ supponit habere scientiam, sed de conclusionibus quæ ex principiis suppositis de necessitate concluduntur, & sic fidelis potest dici habere scientiam de his quæ concluduntur ex articulis fidei. Ad quartum dicendum, quod dæ- 4
mones non voluntate assentiunt his quæ credere dicũtur, sed coacti euidentia signorum, ex quibus conuincitur verum esse, quod fideles credunt, quamuis illa signa non faciant apparere id quod creditur, vt per hoc possint dici visionem eorũ quę creduntur habere. vnde & credere æquiuocè dicitur de hominibus fidelibus & dæmonibus nec est in eis fides ex aliquo lumine gratiæ infuso sicut est in fidelibus. Ad quintum dicendum, ꝙ de Deo non est fi- 5
des quantum ad id quod naturaliter de Deo est cognitum, sed quantum ad id quod naturalem excedit cognitionem.

Ad sextum dicendum, quod non videtur esse possibile, 6
quod aliquis de eodem habeat scientiam & opinionem, quia opinio est cum formidine alterius partis, qua formidinem scientia excludit. & similiter non est possibile, quod sit de eodem fides & scientia. Ad septimum dicendum, 7
quod beata virgo poterat quidem scire, quod filium non ex virili commixtione conceperat. Qua autẽ virtute conceptio illa facta fuerat non potuit scire, sed credidit angelo dicenti. Spiritus sanctus &c. Ad octauum dicendum, 8
quod Deum esse vnum prout est demonstratum, non dicitur articulus fidei, sed præsupposítum ad articulos. Cognitio enim fidei præsupponit cognitionem naturalem, sicut & gratia naturam. Sed vnitas diuinæ essentiæ ralis qualis ponitur à fidelibus scilicet cum omnipotentia & omnium prouidentia & aliis huiusmodi quæ probari non possunt, articulum constituit. Ad nonum dicendum, quod aliquis 9
potest incipere credere illud ꝙ prius non credebat, sed debilius existimabat. vnde possibile est quod aliquis antequam credat Deum existimauerit Deum esse, & hoc esse ei placitum, quod credatur eum esse. Et sic potest aliquis credere Deum esse, eo quod sit placitum Deo, quamuis hoc etiam non sit articulus fidei, sed antecedens ad articulum, quia demonstratiuè probatur.

Num necessarium sit homini habere fidem.

ARTIC. X.

DEcimo quæritur, vtrum sit necessarium homini habere fidẽ. Et videtur ꝙ non. vt enim dicitur Deut. *Primum.*
32. Dei perfecta sunt opera, sed non est aliquid perfectum nisi prouideatur ei de his quæ sunt ei necessaria ad finem proprium consequẽdum. ergo vnicuique rei ex conditione naturæ suæ prouisa sunt illa, quæ sufficiũt ad vltimum finem consequendum: sed ea quæ sunt fidei sunt supra cognitionem hominum ex naturali conditione competentem. ergo fides, per quam huiusmodi accipiuntur siue cognoscũtur, non est homini necessaria ad suum finem consequendum. Sed dicendum, ꝙ homini ex sua conditione naturali sunt prouisa illa quæ sunt necessaria ad naturalẽ finem consequendũ, cuiusmodi est fœlicitas vitæ, quæ ponitur à Philosophis, non autem ad consequendum fidem supernaturalem quæ est beatitudo æterna. Sed contra. 2
homo ex natura cõditionis suę ad hoc factus est, vt sit particeps æternæ beatitudinis, ad hoc enim Deus rationalem creaturam capacem sui instituit, vt habetur in 2. sentẽtia-

Universidad de Deusto
Biblioteca

rum. ergo in ipsa natura debuerũt sibi esse indita principia
3 per quæ ipsum finem consequi possit. Præterea, sicut ad consequendum finem est necessaria cognitio, ita & operatio, sed ad consequendum finem supernaturalem non dantur nobis habitus virtutum ordinantes in alia opera, quam in quæ ordinamur per naturalem ordinationem, sed ad eadem opera perfectiori modo facienda, castitas enim infusa & acquisita eundem actum habere videtur scilicet à delectationibus venereis refrenare. ergo nec propter consequendum finem supernaturalem oportuit nobis aliquem habitum infundi ordinatum ad alia cognoscenda, quam naturaliter cognoscere possumus, sed ad eadem perfectiori modo, & sic videtur quod habere fidem non apparen-
4 tium rationum non fuerit necessarium ad salutem. Præterea, potentia non indiget habitu propter id ad quod naturaliter est determinata, sicut patet de potẽtiis irrationabilibus quæ sine habitu medio sua opera faciunt, vt vis nutritiua & generatiua, sed humanus intellectus naturaliter determinatur ad cognoscendum Deum. ergo non indiget
5 habitu fidei ad hoc, q̃ in cognitionem Dei ducatur. Præterea, perfectius est quod per seipsum potest consequi finem, quam quod non potest per seipsum. sed alia animalia ex principiis naturalibus possunt cõsequi fines suos. Vnde cum homo sit eis perfectior, videtur q̃ cognitio naturalis sit ei sufficiens ad consequendum finem suum, & sic non
6 indiget fide. Præterea, Illud quod reputatur in vitiũ non est necessarium ad salutem, sed quod aliquis sit credulus reputatur in vitium. Vnde dicitur Eccles. 19. Qui cito cre-
7 dit, &c. Præterea, Cum Deo summè sit credendũ illi magis debemus credere, per quem magis constat Deum esse locutum, sed magis constat Deum esse locutum per naturalem rationis instinctum, quam per aliquem Apostolum vel propheram, cum hoc certissimum sit Deum esse actorem totius naturæ. ergo his quæ dictat ratio magis debemus adhærere, quã his quæ prædicantur per Apostolos vel prophetas de quibus est fides. Cum igitur hæc interdum videantur dissonare ab his quæ ratio naturalis dictat, sicut cum dicũt Deum trinum & vnum vel virginem cõcepisse & alia huiusmodi, videtur, quod non sit conueniens fidem
8 habere de talibus. Præterea, illud quod euacuatur altero adueniente non videtur, propter illud esse necessarium. Nõ enim euacuaretur nisi haberet aliquam oppositionem ad ipsum, oppositum autem non inducit ad suum oppositum, sed magis abducit, sed fides euacuatur gloria adueniente. ergo non est necessaria propter gloriam consequen-
9 dam. Præterea, nihil indiget ad suum finem consequendum, eo per quod destruitur, sed fides destruit rationem, vt enim dicit Gregorius. Fides non habet meritum, &c. ergo ratio fide non indiget ad suum finem consequen-
10 dum. Præterea, Hæreticus non habet habitum fidei, sed contingit quod hereticus aliqua vera credit quę sunt supra facultatem rationis, sicut credit filiũ Dei incarnatũ, quamuis non credit eum passum. ergo non est necessarius habitus fidei ad cognoscendum ea quæ sunt supra rationem.
11 Præterea, quando aliquid confirmatur per plura media, si vnum illorũ non habet firmitatem tota confirmatio efficacia caret, vt patet in deductionibus syllogismorum, in quibus vna de multis propositionibus falsa vel dubia existente probatio inefficax est, sed ea quæ sunt fidei in nos per multa media deuenerunt, à Deo enim dicta sunt Apostolis vel prophetis, à quibus in successores eorum, & deinceps in alios, & sic vsque ad nos peruenerunt per media diuersa. non autem in omnibus istis mediis certum est esse infallibilem veritatem, quia cum homines fuerint decipi & decipere potuerunt. ergo nullam certitudinem habere possumus de his quæ sunt fidei, & ita stultum videtur his
12 assentire. Præterea, illud nõ videtur necessarium ad vitam æternam consequendam, quod meritum vitæ æternæ diminuit, sed cum difficultas operetur ad meritũ, habitus qui facilitatem facit meritum diminuit. ergo habitus fidei
13 non est necessarius ad salutem. Præterea, potentiæ rationales sunt nobiliores, quam naturales, sed naturales non indigent habitibus ad suos actus. ergo nec intellectus indiget habitu fidei ad suos actus.

Contra.1. SED CONTRA est quod dicitur Hebr. 11. Sine
2 fide impossibile est placere Deo. Præterea, Illud necessarium est ad salutem, quo non habito homo damnatur sed fides est huiusmodi. Mar. vlt. qui non crediderit condem-
3 nabitur. ergo fides est necessaria ad salutem. Præterea, altior vita altiori cognitione indiget. sed vita gratiæ est altior quam vita naturæ. ergo indiget aliqua cognitione supernaturali quæ est cognitio fidei.

CONCLVSIO.

Necessarium est homini ad salutem aliqua credere quæ humanam rationẽ prorsus excedunt, aliqua vero etiam quæ & si naturali cognitione cognoscantur, citius tamen, & certius fidei lumine hominibus cognita sunt.

RESPONDEO dicendum, quod habere fidem de his, quæ sunt supra rationem, necessarium est ad vitam æternam consequendam. Quod hinc accipi potest. Non enim contingit aliquid de imperfecto ad perfectum adduci, nisi per actionem alicuius perfecti: nec perfecti actio ab imperfecto statim recipitur in principio perfectẽ, sed primo quidẽ imperfectẽ, postea perfectẽ, & sic dein de quousque ad perfectionem perueniat. Et hoc quidem manifestum est in omnibus rebus naturalibus, quę per successionem temporis aliquam perfectionem consequũtur. Et similiter videmus in operibus humanis, & præcipuè in disciplinis. In principio enim homo imperfectus est in cognitione. Ad hoc autem quod perfectionem sciẽtiæ consequatur, indiget aliquo instruente, qui eum ad perfectionem scientię ducat quod facere non posset, nisi ipse perfectẽ scientiam haberet, vtpote comprehendẽs rationes eorum, quæ sub scientiam cadunt. Non autẽ in principio suæ doctrinæ statim ei, qui instruitur, tradit rationes subtiliũ, de quibus instruere intendit: quia tunc statim in principio sciẽtiam haberet perfectẽ, qui instruitur, sed tradit ei quędam quorum rationes tunc cum primo instruitur discipulus nescit, sciet autem postea perfectus in scientia. Et ideo dicitur quod oportet adiscentem credere, & aliter ad perfectam scientiam peruenire non posset, nisi scilicet supponeret ea quæ sibi in principio traduntur, quorum rationes tunc capere non potest. Vltima autem perfectio, ad quam homo ordinatur, consistit in perfecta Dei cognitione: Ad quam quidem peruenire non potest nisi operatione & instructione Dei, qui est sui perfectus cognitor perfect autem cognitionis statim homo in sui principio capax nõ est. Vnde oportet, quod accipiat per viam credendi aliqua, per quæ manducatur ad perueniendum imperfectam cognitionem. Quorum quædam talia sunt, quod in hac vita de eis perfecta cognitio haberi non potest, quæ totaliter vim humanæ rationis excedunt. Et ista oportet credere quandiu in statu vitæ sumus. videbimus autem ea perfecte in statu primæ. Quędam vero sunt, ad quę etiam in hac vita perfectè cognoscenda possumus peruenire. sicut illa, quę de Deo demonstratiuè probari possunt, quæ tamen à principio necesse est credere propter quinque rationes, quas Rabbi Moyses ponit. Quarum prima est profunditas & subtilitas istorum cognoscibilium, quæ sunt remotissima à sensibus. vnde homo non est idoneus in principio ea cognoscere perfectè. Secunda causa est debilitas humani intellectus in sui principio. Tertia vero est multitudo eorum quæ præexiguntur ad istorum demonstrationem, quæ homo, non nisi in lõgissimo tempore, addiscere potest. Quarta est indispositio ad sciendum quæ ineſt quibusdam propter prauitatem complexionis. Quinta est necessitas occupationum ad prouidendum necessaria vitę. Ex quibus omnibus apparet, quod si oporteret per demonstrationem solummodo accipere ea, quæ necessarium est cognoscere de Deo paucissimi ad hoc peruenire possent. Et hi etiam non nisi post lõgum tempus. Vnde patet quod salubriter est hominibus via fidei prouisa, per quam patet omnibus facilis aditus ad salutem secundum quodcunque tempus.

Oportet addiscentẽ credere si breuis proficere velit.

AD PRIMVM ergo dicendũ, quod homini in conditione suæ naturæ perfectè prouidetur, inquantum ad illum finem consequendum, qui est in potestate naturę, dantur principia sufficientia, quę sunt causa illius finis. Ad finẽ autem, qui facultatem naturæ excedit dantur principia, nõ quę sunt causa finis, sed quibus homo est capax eorum, per quę peruenitur ad finem. vt enim dicit Augustinus posse habere fidem & charitatem naturę est hominum, habere autem est gratiæ fidelium. Ad secũdum dicendum, quod ab ipsa prima institutione natura humana est ordinata in finem beatitudinis, non quasi in fidem debitum homini secũdum naturam eius, sed ex sola diuina liberalitate. Et ideo non oportet quod principia naturę sufficiant ad finem illũ consequendum, nisi fuerint adiuta donis superadditis ex diui-
3 na liberalitate. Ad tertium dicendum, q̃ ille qui distat à fine potest habere cognitionem finis & affectionem, nõ autem operari circa finem, sed solum circa ea quæ sunt ad finem. Et ideo ad perueniẽdum in finem supernaturalem in statu vitæ indigemus fide, qua ipsum finem cognoscamus, ad quem cognitio naturalis non attingit. Sed ad ea quæ sunt ad finem virtus naturalis attingit, non tamen prout sunt ordinata in finem illum. Et ideo nõ indigemus habitus infusis ad operandum alia, quam dictat ratio naturalis, sed ad eadem perfectiori modo facienda. non sic autem est ex parte cognitionis ratione supra dicta. Ad
4 quartum dicendum, quod ad ea quæ sunt fidei non naturaliter determinatur intellectus quasi ea naturaliter cognoscat, sed quodammodo naturaliter ordinatur in ipsa cognoscenda, sicut natura dicitur ordinari ad gratiam ex diuina institutione, vnde hoc non removet quin habitu fi-
5 dei indigeamus. Ad quintum dicendum, quod homo perfectior est aliis animalibus, nec tamen determinata sunt sibi ab ipsa natura, quæ sunt necessaria ad finem consequendum, sicut aliis animalibus propter duas rationes. Primo quia homo ad altiorem finem ordinatur, & ideo etiam si pluribus auxiliis indigeat ad ipsum consequendum & sibi naturalia principia non sufficiant, nihilominus perfectior erit. Secundo quia hoc ipsum est in homine perfectionis, quia multiplices vias potest habere ad cõsequendum finem suum. Vnde non poterat ei vna via naturalis determinari, sicut aliis animalibus, sed loco omnium quæ natura aliis animalibus prouidit data est homini ratio, per quam & necessaria huius vitæ sibi parare poterit, & disponere se ad recipienda auxilia diuinitus futurę
6 vitæ. Ad sextum dicendum, quod esse credulum in vitium sonat, quia designat superfluitatem in credendo, sicut esse bibulum superfluitatem in bibendo. Ille autem qui credit Deo, non excedit modum in credendo, quia ei non
7 potest nimis credi. Vnde ratio non sequitur. Ad septimum dicendum, quod per Apostolos & Prophetas nunquam diuinitus dicitur aliquid quod sit contrarium his quæ naturalis ratio dictat. dicitur tamen aliquid quod comprehensionem rationis excedit, & pro tanto videtur rationi repugnare, quamuis non repugnet, sicut & rustico videtur repugnans rationi, quod sol sit maior terra, quod diameter sit assimeter costę, quæ tamen sapienti rationa-
8 bilia apparent. Ad octauum dicendum, quod fides euacuatur in gloria, propter id quod est imperfectionis in ipsa, & secundum hoc habet aliquam oppositionem ad perfectionem gloriæ. sed quantum ad id quod est cognitionis in fide, est necessaria ad salutem, hoc enim non est inconueniens vt aliqua imperfecta quæ ordinantur ad perfectionem finis cessent prouenientę fine, sicut motus ve-
9 niente quiete quæ est eius finis. Ad nonum dicendum, quod fides non destruit rationem, sed excedit eam & per-
10 ficit, vt dictum est. Ad decimum dicendum, quod hæreticus non habet habitum fidei etiam si vnum solum articulum discredat. habitus enim infusi per vnum actum contrarium tolluntur. Fidei etiam habitus hanc efficaciam habet, vt per ipsum intellectus fidelis detineatur, ne contrariis fidei assentiat, sicut & castitas refrenat à contrariis castitatis. quod autem hæreticus aliqua credat quæ supra naturalem cognitionem sunt. non est ex aliquo habitu infuso, quia ille habitus dirigeret eum in omnia credibilia æqualiter, sed est ex quadam extimatione humana, sicut Pagani aliqua supra naturam de Deo cre-
11 dunt. Ad vndecimum dicendum, quod omnia media per quæ fides ad nos venit suspicione carent. Propheris etiam & Apostolis credimus, ex hoc quod eis Dominus testimonium perhibuit miracula faciendo, vt dicitur Marc. vltim. Sermonem confirmante sequentibus signis. successoribus autem eorum non credimus, nisi inquantum nobis annunciant, ea quæ illi inscriptis reliquerunt.
12 Ad duodecimum dicendum, quod duplex est difficultas, quædam ex conditione ipsius operis, & talis difficultas operatur ad meritum. Alia est ex indispositione & tarditate voluntatis, & talis potius diminuit meritum, &
13 hanc auferet habitus & non primam. Ad decimumtertium dicendum, quod potentiæ naturales sunt determinatæ ad vnum & non indigent habitu determinante, sicut rationalis, quæ sunt ad opposita.

Ad primũ.

Num sit necessarium aliquid explicitè credere.

ARTICVLVS XI.

VNdecimo quæritur, vtrum sit necessarium explicitè credere. Et videtur quod non. Illud enim nõ est ponendum, quo posito sequitur inconueniẽs. sed si ponamus quod sit necessarium ad salutem quod aliquid explicitè credatur sequitur inconueniẽs. Possibile est enim aliquem nutriri in siluis, vel inter lupos, & talis non potest explicitè aliquid de fide cognoscere, & sic erit aliquis homo, qui de necessitate damnabitur, quod est inconueniens, & sic non videtur, quod sit necessarium aliquid explicitè credere. Præterea, Ad illud quod non est in potestate nostra, 2
non tenemur, sed ad hoc quod explicitè aliquid credamus indigemus auditu interiori vel exteriori. fides enim est ex auditu, vt dicitur Roma. 10. & audire non est in potestate alicuius, nisi sit qui loquatur, & sic non est de necessitate salutis, quod aliquid explicitè credatur. Præterea, Illa quæ 3
sunt subtilissima non sunt rudibus tradẽda, sed nulla sunt subtiliora & altiora his, quæ rationẽ excedunt qualia sunt articuli fidei. ergo talia non sunt populo tradenda, & sic non omnes tenẽtur, saltem rudes ad explicitè aliquid credendum. Præterea, Homo non tenetur ad cognoscẽdum 4
illud, quod etiam angeli nesciunt, sed angeli ante incarnationem mysterium incarnationis ignorauerũt, vt videtur Hieronymus dicere. ergo homines saltem tunc non tenebantur ad sciendum aliquid, vt credendum explicitè de Redemptore. Præterea, Multi gentiles ante Christi ad- 5
uẽtum saluati sunt, vt dicit Diony. 9. cap. Cœlestis Hierar. Ipsi autem non poterant aliquid explicitum de Redemptore cognoscere. cum ad eos prophetę non peruenerint. ergo credere explicitè articulos de Redemptore, non videtur necessarium ad salutem. Præterea, Inter articulos 6
de Redemptore vnus est de descẽsu ad inferos, sed de hoc articulo 10. dubitauit secundum Gregorium. cum quęsiuit tu es qui venturus es. Matth. 10. Cum igitur ipse fuerit de maioribus, quia nullus eo maior, vt ibidem dicitur. videtur q̃ nec maiores teneantur ad cognoscendum explicitè articulos de Redemptore.

SED CONTRA. Videtur quod sit de necessitate *Contra.1.* salutis explicitè omnia credere. Eodẽ enim modo omnia ad fidem pertinent. ergo qua ratione oportet vnum explicitè credere, eadem ratione oportet & omnia. Præterea, 2
Vnusquisque tenetur ad vitandum omnes errores, qui sunt contra fidem, sed hoc facere non potest, nisi explicitè omnes articulos cognoscat, contra quos sunt errores. ergo oportet omnes explicitè credere. Præterea, sicut man- 3
data dirigunt in operandis, ita articuli in credendis, sed quilibet tenetur scire omnia mãdata Decalogi. non enim excusaretur, si per ignorantiam eorum aliquid committeret. ergo & quilibet tenetur omnes articulos explicitè credere. Præterea, sicut Deus est obiectum fidei, ita & cha- 4
ritatis, sed nihil debet implicitè diligi in Deo. ergo nec aliquid etiam implicitè credi de eo. Præterea, Hæreticus 5
quantumcunque simplex examinatur de omnibus articulis fidei, quod non esset, nisi omnes explicitè credere teneretur, & sic idem quod prius Præterea, habitus fidei est 6
idem specie in omnibus fidelibus. si igitur aliqui fideles tenerentur ad omnia quæ sunt fidei explicitè credenda. ergo & omnes tenerentur ad hoc. Præterea, credere in- 7
formiter non sufficit ad salutem, sed credere implicitè est credere informiter, quia frequenter prælati in quorum fide nititur fides simplicium, qui implicitè credunt, habẽt fidem informem. ergo credere implicitè non sufficit ad salutem.

CONCLVSIO.

Tenentur homines aliqua explicitè credere omni tempore, vt Deum, & illius prouidentiã: aliqua vero explicitè credere debent, sed non omnes: & aliqua credere omnes tenentur, & si non omni tempore: nonnulla vero nec omnes, neque omni tempore credere tenentur.

RESPONDEO dicẽdum, quod implicitum pro- *RESP.* priè dicitur esse illud in quo quasi in vno multa continentur. Explicitum autem, in quo vnumquodque ipsorũ in se consideratur. Et transferuntur hæc nomina à corporalibus ad spiritualia. Vnde quando aliqua multa virtute continentur in aliquo vno, dicuntur esse in illo implicitè, sicut conclusiones in principiis. Explicitè autem in aliquo contine-

Universidad de Deusto
Biblioteca

continetur quod in eo actu existit, Vnde ille, qui cognoscit aliqua principia vniuersalia habet implicitam cognitionẽ de omnibus cõclusionibus particularibus. Qui autem conclusiones actu considerat, dicitur ea explicite cognoscere. Vnde & explicite dicimur aliqua credere, quando eis actu cogitatis adheremus. Implicite vero quando adheremus quibusdam, in quibus sicut in principiis vniuersalibus ista continentur, sicut qui credit fidem Ecclesiæ veram esse, in hoc quasi implicite credit singula quæ sub fide Ecclesiæ cõtinentur. Sciendum est autem quod aliquid est in fide ad quod omnes, & omni tempore explicite credẽdum tenentur. Quædam vero sunt in ea, quæ omni tempore sunt explicite credenda, sed non omnibus. Quædam vero ab omnibus, sed nõ omni tempore. Quædam vero nec ab omnibus, nec omni tempore. Quod enim oporteat aliquid explicite credi ab omni fideli ex hoc apparet, quod acceptio fidei se habet in nobis respectu vltimæ perfectionis, sicut acceptio discipuli de his, quæ sibi primo à magistro traduntur, per quæ in anteriora dirigitur. Non autẽ posset dirigi nisi actu aliqua consideraret. Vnde oportet quod discipulus aliquid actualiter considerandum accipiat, & similiter oportet quod fidelis quilibet aliquid explicite credat. Et hæc sunt duo, quæ Apostolus dicit Heb. 11. Accedentem ad Deum oportet credere, quia est, &c. Vnde quilibet tenetur explicite credere & omni tẽpore Deũ esse, & habere prouidentiã de rebus humanis. Non est autem possibile vt aliquis in statu vitæ explicite cognoscat omnem illam scientiam, quam Deus habet, in qua nostra beatitudo consistit, licet possibile sit aliquem in statu vitæ explicitè cognoscere omnia illa, quæ proponũtur humano generi in hoc statu, vt rudimenta quædam quibus se in finem dirigat, & talis dicitur habere perfectam fidem quãtum ad explicationem. Sed hæc perfectio non est omnium. Vnde & gradus in Ecclesia constituuntur, vt quidam aliis præponantur ad eruiendum in fide. Vnde non tenentur omnes explicite credere omnia, quæ sunt fidei, sed solũ illi, qui eruditores fidei instituuntur: sicut sunt prælati & habentes curã animarum. Nec tamen isti secundum omne tempus tenentur omnia & explicite credere. Sicut enim est profectus vnius hominis in fide per successionem temporum, ita & totius humani generis. Vnde dicit Grego. Per successiones temporum creuit diuinæ cognitionis augmentum, plenitudo autem temporis quasi perfectio ætatis humani generis est in tempore gratiæ. Vnde in hoc tempore maiores omnia, quæ sunt explicitè fidei credere tenentur. Sed temporibus legis & prophetarum maiores non tenebantur ad credendum omnia explicite. Plura autem explicitè credebantur post tempus legis & prophetarum quam ante. In statu igitur ante peccatum nõ tenebantur explicitè credere ea, quæ sunt de Redemptore, quia adhuc necessitas redemptoris non erat. Implicite tamen hæc credebant in diuina prouidentia, inquantum scilicet Deum credebant diligentibus se prouisurum in omnibus necessariis ad salutem. Sed ante peccatum & post necessarium fuit à maioribus explicitam fidem de Trinitate habere, non autẽ à minoribus post peccatum vsque ad tempus gratię. Ante peccatum enim forte talis distinctio non fuisset, vt quidã per alios eruditentur de fide. Et similiter post peccatum vsque ad tempus gratię maiores tenebantur habere fidem de redemptore explicite, minores vero implicite, vel in fide patriarcharũ & prophetarum, vel in diuina prouidentia. Tẽpore vero gratiæ omnes maiores & minores de Trinitate, & de redemptore tenentur explicitã fidem habere non tamen omnia credibilia circa Trinitatem vel redẽptorem minores explicite credere tenentur, sed soli maiores. Minores autem tenentur explicite credere generales articulos, vt Deum esse trinum & vnum, filium Dei esse incarnatum & mortuũ & resurrexisse, & alia huiusmodi de quibus Ecclesia festa facit.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendum, quod non sequitur inconueniens posito, quod quilibet teneatur aliquid explicite credere, si in syluis vel inter bruta animalia nutriatur hoc enim ad diuinam prouidentiam pertinet, vt cuilibet prouideat de necessariis ad salutem, dummodo ex parte eius nõ impediatur. Si enim aliquis taliter nutritus ductũ naturalis rationis sequeretur in appetitu boni, & fuga mali, certissimè est tenẽdum quod ei Deus vel per internam inspirationem reuelaret ea, quæ sunt ad credẽdum necessaria, vel aliquem fidei prædicatorem ad eum dirigeret, sicut misit Petrum ad Cornelium. Act. 10. Ad secundum dicendum, quod quamuis non sit in potestate nostra cognoscere ea quæ sunt fidei ex nobis ipsis, tamen si nos fecerimus quod in nobis est, vt scilicet ductum naturalis rationis sequamur, Deus non deficiet nobis ab eo quod nobis est necessarium. Ad tertium dicendum, quod ea quæ sunt fidei nõ proponũtur simplicibus, vt particulatim exponenda, sed in quadam generalitate: sic enim ea explicite credere tenentur, vt dictum est. Ad quartum dicendum, secundum Diony. & August. quod Angeli primo sciuerũt incarnationis Christi mysteriũ, quã etiam homines, cum de ipso per angelos etiã prophetę sint instructi, sed à Hierony. dicunt per Ecclesiam hoc mysterium discere, inquãtum prædicantibus Apostolis mysterium salutis gentium implebatur, & sic quantum ad aliquas circunstantias plenius sciebant, iam præsens videntes quod futurũ ante pręuiderant. Ad quintum dicendum, quod gentiles non ponebantur, vt instructores diuinæ fidei. Vnde quantumcunque essent sapientes sapientia seculari inter minores computandi sunt, & ideo sufficiebat eis habere fidem de redẽptore implicite, vel in fide prophetarum, vel in ipsa diuina prouidentia. probabile èst tamen multis gentibus mysterium redemptionis nostræ ante Christi aduentum gentilibus fuisse reuelatũ, sicut patet ex sybillinis vaticiniis. Ad sextum dicendum, quod Ioan. Baptista quamuis suo tempore inter maiores fuerit computãdus, quia præco veritatis fuit à Deo institutus, non tamen oportebat, quod explicite crederet omnia quæ post Christi passionem & resurrectionem tempore gratiæ reuelatæ explicitè credũtur. non enim suo tempore veritatis cognitio ad suum complementum peruenerat, quod præcipue factum est in aduentu Spiritussancti. Quidam tamen hic dicunt quod Ioan. hæc quæsiuit non ex persona sua sed ex persona discipulorum, qui dubitabant de Christo. Vel dicatur quod non fuit quæstio dubitantis, sed pię admirantis humilitatem Christi, si dignaretur ad inferos descendere.

Ad primũ. in contrarium. AD PRIMVM autem in contrarium dicendum, quod non est eadem ratio de omnibus, quæ ad fidem pertinent. Quædam enim sunt aliis obscuriora, & quædam aliis notiora ad hoc quod homo dirigatur in finẽ, & ideo quosdam articulos præ aliis oportet explicite credere. Ad secundum dicendum, quod ille qui non credit explicitè omnes articulos, potest omnes errores vitare, quia ex habitu fidei retardatur ne consentiat contrariis articulorum, quos solum implicite nouit, vt scilicet cum sibi proponũtur quæ si insolita, suspecta habeat & assensum differat quousque instruat per eum cuius est dubia in fide determinare. Ad tertium dicendum, quod mandata decalogi sunt de his quę naturalis ratio dictat, & ideo quilibet tenetur ea explicite cognoscere, nec est similis ratio de articulis fidei qui sunt supra rationem. Ad quartum dicendum, quod diligere nõ distinguitur per explicite & implicite, nisi quatenus dilectio fidem sequitur, eo quod dilectio terminatur ad rem ipsam extra animam, quæ in particulari subsistit. cognitio vero terminatur ad id quod est in apprehensione animæ, quæ potest apprehendere aliquid vel in vniuersali vel in particulari, & ideo non est simile de fide & charitate.

Ad quintum dicendum, quod aliquis simplex qui accusatur de hæresi non examinatur de omnibus articulis, quia teneatur omnes explicite credere, sed quia tenetur non assentire pertinaciter contrario alicuius articulorum. Ad sextum dicendum, quod non est propter differentiam ex habitu fidei explicite credere: quod aliis sufficit implicite credere, sed propter officium diuersum. nam ille qui ponitur vt doctor fidei debet explicite nosce ea, quæ debet, vel tenetur docere. Et secundum quod est altior in officio, debet etiam perfectiorem scientiam habere de his quæ sunt fidei. Ad septimum dicendum, quod minores non habent fidem implicitam in fide aliquorum hominum particularium, sed in fide Ecclesiæ, quæ non potest esse informis. Et præterea, vnus non dicitur habere fidem implicitam in fide alterius propter hoc quod conueniat in modo credendi fidei formatę, vel informis, sed propter conuenientiam in credito.

Num vna sit fides modernorum & antiquorum.

ARTICVLVS. XII.

Primum. DVodecimo quęritur. vtrum vna sit fides modernorum & antiquorum. Et videtur quod non. Scientia enim vniuer

vniuersalis differt à scientia particulari: sed antiqui cognoscebant ea quæ sunt fidei quasi in vniuersali implicite credentes, moderni autem in particulari credentes explicite. ergo non est eadem fides modernorum & antiquorum.

2 Præterea, fides est de enũciabilibus, sed non sunt eadem enunciabilia quę nos credimus, & illi crediderunt, vt Christum nasciturum, & Christum natum. ergo non est eadem

3 fides nostra & antiquorum. Præterea, determinatum tẽpus in his quæ sunt fidei, est de necessariis ad credendum, aliquis enim infidelis reputatur ex hoc quod credit Christum nondum venisse sed esse venturum. sed in fide nostra & antiquorum sunt tempora variata. nos enim credimus de præterito, quod ipsi credebant de futuro. ergo non est eadem fides nostra & antiquorum.

Contra. SED CONTRA Ephesiorum quarto. Vnus Dominus vna fides & cætera.

CONCLVSIO.

Fides ex parte rei, quam continet, vna est modernorum & antiquorum.

RESP. RESPONDEO dicẽdum, q̃ hoc pro firmo est tenendum vnam esse fidem modernorum & antiquorum, aliãs non esset vna Ecclesia. Ad hoc autem sustinendum quidam dixerunt idem enunciabile esse enunciabile

Opinio. Reprobatio de præterito quod nos credimus. & de futuro quod antiqui crediderunt. Sed hoc non videtur conueniens vt variatis essentialibus compositionis partibus eadem compositio maneat. Videmus enim compositiones per alia accidentia verbi & nominis variari. Vnde alij dixerunt, quod enun-

2. Opinio. ciabilia sunt diuersa, quæ nos credimus, & illi crediderũt. sed fides non est de enũciabili, sed de re. Res autem est eadem quamuis enunciabilia sint diuersa. dicunt enim quod hoc per se cõuenit fidei vt credat resurrectionem Christi,

Reprobatio sed hoc est quasi accidentale, vt credat eam esse, vel fuisse. Sed hoc falsum appareat, quia cum credere dicãt assensum non potest esse nisi de compositione, in qua verum & falsum inuenitur. Vnde cũ dico credo resurrectionem, oportet intelligi aliquam compositionem, & hoc secundum ali

Opinio. 3. S. Tho. quod tempus quod anima semper adiungit in diuidendo & componẽdo, vt dicitur in tertio de Anima. vt sit sensus. credo resurrectionem id est credo resurrectionem esse vel fuisse vel futurã esse. Et ideo dicẽdum est, quod obiectum fidei dupliciter potest considerari. Vel secũdum se, prout est extra animam, & sic proprie habet rationem obiecti, & ab eo accipit habitus multitudinem vel vnitatem. Vel secundum quod est participatum in cognoscentre. Dicendum est igitur, quod si accipiatur id quod est obiectum fidei, scilicet res credita, prout est extra animam, sic est vna, quæ refertur ad nos & ad antiquos. Et ideo ex vnitate rei fides vnitatem recipit. Si autem consideretur secundum quod est in acceptione nostra, sic plurificatur per diuersa enunciabilia, sed ab hac diuersitate non diuersificatur fides. vnde patet quod fides omnibus modis est vna.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendum, quod scire in vniuersali & particulari non diuersificat scientiam, nisi quantum ad modum sciendi, non autem quantum ad rem scitam à qua habitus habet vnitatem. Ad secundum patet

2 3 responsio ex dictis. Ad tertium dicendum, quod tempus non variatur secundum quod est in re secũdum diuersum ordinem ad nos vel illos, vnum enim est tempus in quo Christus passus fuit, sed secundum diuersos respectus ad aliquos dicitur præteritum vel futurum respectu præcedentium vel sequentium.

QVAESTIO XV.

DE SVPERIORI ET inferiori Ratione, in quinque articulos diuisa.

Primo vtrum intellectus & ratio sint diuersæ potentiæ.
2 Vtrum ratio superior & inferior sint diuersæ potẽtiæ.
3 Vtrum in rationi superiori & inferiori possit esse peccatum.
4 Vtrum delectatio morosa per consensum in delectationem in inferiori parte rationis existens, sine consensu in opus sit peccatum mortale.
5 Vtrum in ratione superiori possit esse peccatũ veniale.

Num intellectus & ratio diuersæ potentiæ sint.

ARTICVLVS I.

Primum. QVÆSTIO est de ratione superiori & inferiori. Et primo quæritur, vtrum intellectus & ratio sint diuersæ potentiæ in homine. Et videtur quod sic. dicitur enim in libro de Spiritu & Anima. cum ab inferioribus ad superiora ascendere volumus, prius occurrit nobis sensus, deinde imaginatio, postea ratio, postea intellectus, postea intelligentia, & in summo est sapientia, quæ est ipse Deus: sed imaginatio & sensus sunt diuersæ potentiæ. ergo ratio & intellectus. Præterea, homo vt Greg. dicit, est omni creatura cõuenit. ratione, cuius dicitur omnis creatura, sed id quo homo conuenit cum plantis est quędam potentia animæ, scilicet vegetatiua, distincta à ratione quæ est propria potentia hominis, inquantum est homo, & similiter id in quo conuenit cum brutis, scilicet sensus. ergo pari ratione id in quo conuenit cum angelis, qui supra hominem sunt scilicet intellectus est alia potentia à ratione, quæ est propria humani generis, vt dicit Boëtius. in quinto de Consol. Præterea, sicut sensuum propriorũ acceptiones terminãtur ad sensum communem, qui de eis iudicat. ita rationis discursus terminatur ad intellectum, vt iudicium feratur de his de quibus ratio contulit, tunc enim de his quæ ratio confert homo iudicat cum resoluendo ad principia deuenitur, de quibus est intellectus, ratione cuius ars iudicandi resolutoria nominatur. ergo sicut sensus communis est alia potentia à sensu proprio. ita & intellectus à ratione. Præterea, comprehendere & iudicare sunt actus potentias diuersas exigentes, vt patet in sensu proprio & communi, quorum sensus proprius comprehendit. communis autem iudicat, sed sicut dicitur in libro de Spiritu & Anima, quicquid sensus percipit. imaginatio repræsentat. cogitatio format. ingenium inuestigat. ratio iudicat. memoria seruat. intelligentia comprehendit. ergo ratio & intelligentia sunt diuersæ potentiæ. Præterea, sicut se habet quod est omnibus modis simplex ad actum compositum, ita se habet quod est omnibus modis compositum ad actum simplicem. sed intellectus diuinus qui est omnibus modis simplex nõ habet aliquem actum compositum sed simplicissimum. ergo & ratio nostra quæ composita est inquantum est collatiua non habet actum simplicem. actus autem intellectus est simplex. est enim intelligentia indiuisibilium, sicut dicitur in tertio de Anima, ergo intellectus & ratio non sunt vna potentia. Præterea, anima rationalis secundum Commen. in tertio de Anima. & Philosophum ibidem seipsam cognoscit per aliquam similitudinem. mens autem in qua est imago secundũ August. in nono de Trinitate. se per seipsam cognoscit. ergo ratio & mens siue intellectus non sunt idem. Præterea, potentiæ diuersificantur per actus & actus per obiecta, sed obiecta rationis & intellectus sunt maxime differẽtia, vt enim dicitur in libro de Spiritu & Anima. anima percipit corpora sensu, imaginatione corporum similitudines ratione corporum naturas, intellectu Spiritum creatum, intelligentia Spiritum increatum. maximæ autem differt natura corporea à Spiritu increato. ergo intellectus & ratio, sunt diuersæ potentiæ. Præterea, Boëtius dicit in quinto de Consol. ipsum hominem aliter sensus, aliter imaginatio aliter ratio, aliter intelligentia intuetur. sensus enim figuram in subiectantia materia constituta. imaginatio vero solam sine materia iudicat figuram. ratio vero hanc quoque transcendit, speciem quoque ipsam quæ est in ipsis singularibus vniuersali consideratione perpendit. intelligentia vero celsior oculus existit supergressa namque vniuersitatis ambitum ipsam simplicem formã pura mentis acie intuetur, sicut imaginatio est diuersa potentia à sensu, ex eo quod imaginatio considerat formam non in materia, sensus vero in materia constitutam. ita intelligentia quæ considerat formam absolutè est alia potẽtia à ratione, quæ considerat formam vniuersalem in particularibus existentem. Præterea, Boëtius dicit in quarto de Cõsol. sic vtique est ad intellectum ratiocinatio, ad id quod est id quod gignitur, ad æternitatem tempus, ad punctum medius circulus, ita est fati series mobilis ad prouidentiæ diuinæ stabilem simplicitatem, sed constat quod prouidentia à fato,

circulus

Universidad de Deusto
Biblioteca

circulus à centro, tempus ab æternitate, generatio ab ipso
10 esse per essentiã differt. ergo & ratio ab intellectu. Præterea, vt dicit Boëtius in 5. de consol. ratio humani tantum generis est, sicut intelligentia sola diuini, sed id quod est diuinum & humanum non potest cõmunicare in vna ra-
11 tione potentiæ. ergo non sunt vna potentia. Præterea, secundum ordinẽ actum est ordo potentiarum, sed accipere absolutè aliquid quod videtur esse intellectus est prius, quam conferre quod pertinet ad rationẽ. ergo intellectus est ratione prior. Nihil autem est prius seipso. ergo nõ est
12 eadem potentia ratio & intellectus. Præterea, est considerare rei entitatem absolutè & entitatem rei in hoc quarum considerationum neutra animæ humanæ deest. ergo oportet in humana anima duas esse potentias, quarum vna cognoscatur entitas absoluta, quod est intellectus, alia en-
13 titas in alio, quod videtur esse rationis. Præterea, vt dicitur in libro de Spiritu & Anima. ratio est mentis aspectus quo bonum malúmque discernit, virtutes eligit. Deúmque diligit, quod ad affectum pertinere videtur, qui est alia po-
14 tentia, quam intellectus. ergo & ratio. Præterea, essentialis contra irascibilem & concupiscibilem distinguitur, sed irascibilis, & concupiscibilis pertinent ad appetiti-
15 uam. ergo & ratio, ergo idem quod prius. Præterea, in tertio de Anima. Philosophus dicit quod in irrationabili est voluptas quæ contra intellectum distinguitur, & sic idem quod prius.

Contra.1. SED CONTRA. est ꝙ Augustꝰ dicere videtur 15. de Trin. vbi dicit, peruenimus ad imaginẽ Dei, quæ est homo, in eo quod cæteris animalibus antecellit, id est ratione vel intelligentia & quicquid aliud de anima rationali vel intellectuali dici potest, quod pertineat ad illam rem, quæ mens vocatur vel animus. Ex quo videtur quod rationem
2 vel intelligentiam accipiat pro eodem. Præterea, in tertio super Genes. ad literam. & habetur in glos. Ephes. 4. super illud. Renouamini spiritu mentis vestræ, intelligamus hominem in eo factum ad imaginem Dei, quo irrationalibus animalibus antecellit. Id autem est vel ipsa ratio vel
3 mens vel intelligẽtia. ergo vt prius. Præterea, vt dicitur 15. de Trin. ab Aug. imago illius naturæ, qua nulla natura melior est ibi inquirenda & inuenienda est in nobis, quo etiam natura nostra nihil habet melius, sed imago Dei est in nobis in superiori parte rationis, vt dicitur in 12. & in 15. de Trin. ergo nulla potentia est in homine potior ratione, intelligẽtia autem vel intellectus si essent aliud à ratione,
4 essent supra rationem, vt patet per auctoritates supra inductas Boëtij, & de Spiritu & Anima. ergo intellectus nõ est in homine alia potentia à ratione. Præterea, potentia aliqua quanto est immaterialior, tãto ad plura potest se extendere, sed sensus cõmunis qui est virtus materialis confert de sensibilibus propriis ea adinuicem discernẽdo, habet etiam eorum cognitionem absolutè, aliter inter ea discernere non posset, vt probatur in tertio de Anima. ergo multo fortius ratio quæ est virtus magis immaterialis nõ
5 solum potest conferre, sed etiam absolutè accipere, quod pertinet ad intellectum, & sic intellectus, & ratio non videntur esse potẽtiæ diuersæ. Præterea, in libro de Spiritu & Anima. dicitur quod mens diuersorum capax est omnium rerum similitudine insignita, anima dicitur etiã nata
6 esse cum quadam potentia & naturali dignitate. sed id quod totam animam nominat, non debet distingui ab aliqua animæ potentia. ergo mens quæ est quædã animæ potentia distingui nõ debet, & ita nec intellectus, quia videtur esse idem quod mens. Præterea, in operatione animæ humanæ, duplex compositio inuenitur. vna qua componit & diuidit prædicatum cũ subiecto formando propositiones. alia qua componit principia cũ conclusionibus conferendo, sed in prima compositione eadem potentia animæ est quæ ipsa simplicia apprehẽdit, id est prædicatũ & subiectum per proprias quidditates, & quæ componẽdo propositionem formar. vtrũque enim intellectui. possibili attribuitur, vt dicitur in 3. de Anima. ergo & similiter vna potentia erit, quæ ipsa principia accipit, ꝙ est intellectus, &
7 principia in conclusionẽ ordinat, quod est rationis. Præterea, in lib. de Spiritu & Anima. est Spiritꝰ intellectualis, vel rationalis, ex quo videtur. ꝙ ratio sit idẽ ꝙ intellectus.
8 Præterea, Augu. dicit in 12. de Tri. ꝙ vbi primũ occurrit aliquid, quod non sit nobis commune cum pecore hoc ad rationem pertinet, sed hoc idem ad intellectũ pertinet secundũ Philosophũ in libro de Anima. ergo idem est ratio & intellectus. Præterea, differentia obiectorũ quantum 9
ad accidentales conditiones non demonstrat diuersitatem potentiarum. homo enim coloratus, & lapis coloratus eadem potentia sentiuntur, est sensibile esse hominem vel lapidẽ, sed obiecta, quæ in lib. de Spiritu & Anima assignãtur intellectui, & rationi scilicet spiritus creatus & natura corporea non differũt, sed conueniunt quantum ad rationem cognoscibilis, sicut enim spiritus incorporeus creaturæ ex hoc ipso intelligibilis est, quod immaterialis est, ita etiam naturæ corporeæ non intelliguntur, nisi inquantum à materia separantur, & sic vtrunque inquãtum cognoscitur communicat in vna ratione cognoscibilis, in ratione, scilicet immaterialis. ergo ratio & intellectus non sunt diuersæ potentiæ. Præterea, omnis potẽtia quæ comparat 10
alia adinuicem oportet quod habeat vtriusq; absolutæ cognitionem. vnde Philosophus probat in secundo de Anima. quod oportet in nobis esse vnam potentiam quæ cognoscat albũ & dulce, per hoc quod discernimus inter ea, sed sicut qui discernit inter aliqua diuersa comparat ea adinuicem, sita etiam qui confert vnum alteri comparat. ergo illius potentiæ quæ confert scilicet rationis erit absolutẽ aliquid cognoscere quod pertinet ad intellectum. Præ- 11
terea, nobilius est conferre quam conferri, sicut agere quã pati, sed per idem est aliquid intelligibile, & conferibile. ergo & per idem est anima intelligens & conferens. ergo ratio & intellectus sunt idem. Præterea, idem habitus nõ 12
est in diuersis potẽtiis, sed idẽ habitus potest esse quo conferimus & aliquid absolutè accipimus, sicut fides quæ absolutè aliquid accipit inquantum ipsi primæ veritati inhæret, confert vero inquãtum ipsam in speculo creaturarum quodam quasi discursu intuetur. ergo eadem potentia est quæ confert, & aliquid absolutè accipit.

CONCLVSIO.

Non est in homine potentia aliqua à ratione separata, quæ intellectus appelletur, sed vna & eadem est potentia intellectus & ratio: quæ cum simplicem veritatem attingit intellectus appellatur, quo vero ad hoc aliquo eget & vtitur discursu, ratio nuncupatur.

RESP. RESPONDEO dicendũ, quod ad euidentiam istius quæstionis inuestigare oportet intellectus & rationis differentiam. Sciendum est igitur, quod secundum Augustꝰ. in tertio de Trinitate, quod sicut est ordo quidã inter substantias corporeas, ex quo quædam aliis superiores dicuntur, & earum regitiuę, ita etiam est quidam ordo inter substantias spirituales. Superiorum autem & inferiorum corporum hęc est differentia, quod inferiora corpora suũ perfectum esse per motum cõsequuntur generationis, scilicet alterationis & augmenti, vt patet in lapidibus & plãtis & animalibus. Superiora vero corpora suũ perfectum esse habent quantum ad substantiam virtutem, & quantitatem & figuram absque omni motu statim in eorum principio, vt patet in sole & luna & stellis. perfectio autem spiritualis naturæ in cognitione veritatis consistit. vnde sunt quædam substantiæ spirituales superiores, quę sine aliquo motu vel discursu statim in prima & subita siue simplici accepti*intellectus & ratio quid sint.*one cognitionem obtinent veritatis, sicut est in angelis, ratione cuius intellectum deiformen habere dicũtur, quædam vero sunt inferiores, quæ ad cognitionẽ veritatis perfectam venire non possunt nisi per quendam motum, quo ab vno in aliud discurrũt, vt ex cognitis in incognitorũ noticiam perueniant, quod est propriè humanarum animarũ. Et inde est quod ipsi angeli intellectuales substantiæ dicũtur, animæ vero rationales. Intellectus enim simplicem & absolutam cognitionem designare videtur. Ex hoc enim aliquis intelligere dicitur, quod interius in ipsa rei essentia veritatem quodammodo legit. Ratio vero discursum quædam designat, quo ex vno in aliud cognoscendum anima humana pertingit vel peruenit. Vnde dicit Isaac in lib. de Diffinitionibus, quod ratiocinatio est cursus causæ in causatum, motus autem omnis ab immobili procedit, vt dicit Aug. octauo super Gene. ad literam. motus etiam finis est
*Quies principium & terminus motus est.*quies, vt in quinto Physi. dicitur. Et sicut motus comparatur ad quietem & vt ad principium, & vt ad terminum, ita & ratio comparatur ad intellectum, vt motus ad quietem, & vt generatio adesse, vt patet ex auctoritate Boëtij supra inducta. Comparatur ad intellectum vt ad principium & vt ad terminum: vt ad principium quidem, quia non potest mens

mens humana ex vno in aliud discurrere nisi eius discursus ab aliqua simplici acceptione veritatis inciperet. quæ quidem acceptio est intellectus principiorũ. Similiter nec rationis discursus ad aliquid certum peruenire, nisi fieret examinatio eius, quod per discursum inuenitur ad principia prima, in quæ ratio resoluit, vt sic intellectus inueniatur rationis principium, quãtum ad viam inueniendi, terminus verò quantum ad viam iudicandi. Vnde quamuis cognitio humanæ animæ, propriè sit per viam rationis, est tamen in ea aliqua participatio illius simplicis cognitionis, quæ in substantiis superioribus inuenitur, ex quo vim intellectiuam habere dicuntur, & hoc secundũ illum modum, quem Diony. 7. cap. de Diuinis nominibus assignat dicens. quod diuina Sapientia semper fines priorum coniungit principiis secundorum. hoc est dictu, quod inferior natura in suo summo attingit ad aliquid infimũ superioris naturæ. Et hanc quidẽ differentiam angelorum & animarum. Diony. 7. capi. de Diuinis nominibus ostendit sic dicens. Ex ipsa scilicet diuina sapientia intellectuales angelicarum mentiũ virtutes simplices & bonos habent intellectus, nõ à diuisibilibus, aut sensibilibus, aut sermonibus diffusis congregantes diuinam cognitionem, sed vniformiter intelligibilia diuinorum intelligunt. postea subiungit de animabus propterea diuinam sapientiam & animæ rationales habent diffusiuæ quidẽ & circulo circa existentium veritatem circumeuntes diuisibili varietate deficientes ab vnitiuis mentibus, sed per conuolutionem multorum ad vnũ sunt dignæ habitæ intellectibus æqualibus angelicis, inquantum animabus est proprium & possibile quod ideo dicit, quia illud, quod est superioris naturæ, nõ potest esse in inferiori natura perfectẽ, sed per quandam renuem participationem, sicut in natura sensitiua non est ratio, sed aliqua participatio rationis inquãtum bruta habent quandam prudentiam naturalem, vt patet in principio. Meta. Id autem quod sic participatur non habetur, vt possessio, id est sicut aliquid perfectè subiacens potentiæ habentis illud, sicut dicitur in primo Meta. quod cognitio Dei diuina est & non humana possessio. Vnde ad id quod hoc modo habetur, non deputatur aliqua potentia, sicut bruta non dicũtur habere rationem aliquam, quamuis aliquid prudentiæ participent, sed hoc inest secundum quandam æstimationẽ naturalem. Similiter nec in homine est vna potentia specialis, per quam simpliciter & absolutè & absque discursu cognitionem veritatis obtineat, sed talis veritatis acceptio inest sibi per quandam habitum naturalem, qui dicitur intellectus principiorũ. Non est igitur in homine aliqua potẽtia à ratione separata, quæ intellectus dicatur, sed ipsa ratio intellectus dicitur, eo quod participat de intellectuali simplicitate, ex quo est principium & terminus in eis propria operatione. Vnde etiam in libro de Spiritu & Anima. proprius actus intellectus rationi attribuitur. Id autẽ, quod est rationis proprium ponitur, vt rationis actus, vbi dicitur, quod ratio est animi aspectus quo per seipsum verum intuetur, ratiocinatio autem est rationis inquisitio. dato autem quod aliqua potentia nobis propriè & perfectè competeret ad simplicẽ acceptionem & absolutam cognitionem veritatis, quæ est in nobis, non tamen esset alia potentia à ratione. Quod sic patet. Secundum Auic. in sexto de Naturalibus diuersi actus indicant differentiam potentiarum tunc tantum, quando non possunt in idem principium referri, sicut in corporalibus non reducitur in idem principiũ retinere, sed hoc in humidũ, illud autem in siccum. Et ideo imaginatio, quæ retinet formas corporales in organo corporali, est alia potẽtia à sensu, quæ recipit prædictas formas per organum corporale. Actus autem rationis, qui est discurrere, & intellectus, qui est simpliciter apprehendere veritatem comparantur adinuicẽ vt generatio ad esse, & motus ad quietem. In idem autem principiũ reducitur quiescere & moueri in omnibus, in quibus vtrique inueniũtur: quia per quam naturam aliquid quiescit in loco, per eandẽ monetur ad locum, sed se habent quiescens & motum sicut perfectum & imperfectum. vnde & potentia discurrens & veritatem accipiens, non erunt diuersæ, sed vna, quæ inquantũ est perfecta veritatem absolutè cognoscit, inquantum vero est imperfecta discursu indiget. vnde ratio propriè accepta nullo modo potest esse alia potentia ab intellectu in nobis, sed interdum ipsa vis cogitatiua quæ est potentia animæ sensitiuæ, ratio dicitur, quia confert inter formas indiuiduales, sicut ratio propriè dicta inter formas vniuersales, vt dicit Commen. in tertio de Anima. & hæc habet organum determinatum scilicet mediam cellulam cerebri. Et hæc ratio absque dubio alia potentia est ab intellectu, sed de hac ad præsens non intendimus.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendũ, quod liber de Spiritu & Anima non est auctenticus, nec creditur esse Augustꝰ. Sustinendo tamen eum potest dici, quod auctor eius non intendit per illa distinguere potẽtias animæ, sed ostendere diuersos gradus quibus anima in cognoscẽdo proficit, vt per sensum cognoscat formas in materia, per imaginationem formas accidentales, tamen sine materia, sed cum materiæ conditionibus, per rationem ipsam formã essentialem rerum materialium sine indiuiduali materia, ex qua vlterius consurget ad habendum vel in habendo cognitionem aliqualem de spiritibus creatis, & sic dicitur habere intellectum, quia huiusmodi spiritus penitus sine materia existentes cognoscit, & ex hoc vlterius pertingit in aliquam cognitionem ipsius Dei, & sic dicitur intelligentiam habere quæ propriæ actum intellectus nominat, eo quod Deum cognoscere proprium Dei est, cuius intellectus est sua intelligentia, id est suum intelligere. Ad se- 2
cundum dicendum, quod sicut dicit Boëtius in quinto de Consol. superior vis amplectitur inferiorẽ. inferior vero ad superiorem nullo modo assurgit. vnde natura superior plenè potest in id quod est inferioris naturæ non autẽ plenè in id quod est superioris. Et ideo natura animę rationalis habet potentias ad ea quæ sunt sensitiuæ vel vegetatiuæ naturæ nõ autem ad ea quæ sunt intellectualis naturæ quæ supra ipsam existit. Ad tertium dicendũ, quod sen- 3
sus communis cum omnia sensibilia percipiat secundum Philosophum oportet, quod in ea feratur secũdum vnam communem rationem, alias nõ haberet vnum per se obiectum. Sed in hanc communem obiecti rationem nullus sensuum propriorum pertingere potest. Sed in simplicem acceptionẽ ratio pertingit sicut ad suum terminũ, vt quãdo discursus rationis in scientia cõcluditur, vnde non oportet quod intellectus in nobis sit alia potentia à ratione, sicut sensus communis à propriis. Ad quartum dicendum, 4
quod iudicare non est proprium rationis per quod ab intellectu distingui possit, quia etiam intellectus iudicat hoc esse verũ, illud falsum. Sed pro tanto iudicium rationi attribuitur, & comprehensio intelligentiæ, quia iudicium in nobis, vt communiter fit per resolutionẽ in principia. simplex autem comprehensio per intellectum. Ad quintum 5
dicendum, quod illud quod est omnibus modis simplex totaliter compositione caret, sed simplicia in compositis saluantur, & inde est quod in simplici non inuenitur id quod est compositum inquantum est compositum, sicut corpus simplex non habet saporem, qui sequitur mixtionem, sed corpora mixta habent ea quæ sunt simplicium corporum licet modo imperfectiori. sicut calidum & frigidum, & lene & graue inuenitur in corporibus mixtis. Et ideo in intellectu diuino qui est omnino simplex nulla compositio inuenitur. Sed ratio nostra quãuis sit composita. ex hoc tamen quod in ipsa aliquid de natura simplicis inuenitur, sicut exemplar in sua imagine, potest in aliquem actum simplicem & in aliquem actũ compositum, prout componit prædicatum, cum subiecto, vel prout componit principia in ordine ad conclusionem. vnde eadem potentia in nobis est quæ cognoscit simplices rerum quidditates, & quæ format propositiones, & quæ ratiocinatur. Quorũ vnũ proprium est rationis inquantum est ratio. Alia duo possunt esse intellectus inquantum est intellectus. Vnde secũdum inuenitur in Angelis, cum per plures species cognoscant, sed in Deo est solum primum, qui cognoscẽdo essentiam suam omnia intelligit & simplicia & cõplexa. Ad sextũ 6
dicendum, quod anima quodãmodo cognoscit se per seipsam secundum quod nosse est notitiam sui apud se tenere, & quodammodo se cognoscit per speciem intelligibilem. prout cognoscere cognitionem & discretionem sui importat, & sic de eodem Philosophus & Augustꝰ. loquũtur. vnde non sequitur ratio. Ad septimũ dicendum, quod talis 7
differentia obiectorum non potest potẽtias diuersificare, eo quod est per accidentales differentias, vt in obiiciendo probatum est. Ideo autem rationis obiectum ponitur natura corporea, quia propriũ humanæ cognitionis est vt à sensu & phãtasmate ortum habeat. vnde circa naturas rerum sensibilium primo figitur intuitus nostri intellectus,

qui

Universidad de Deusto
Biblioteca

qui ratio propriè dicitur, inquantum ratio est humano generi propria. Ex hoc autem vlterius assurgit ad cognoscendum spiritum creatum, quod magis competit ei secundum quod participat aliquid de natura superiori, quam secundum id quod est propriũ sibi & perfectè conueniens. Ad octauum dicendum, quod Boëtius. vult intelligentiam & rationem esse diuersas cognitiuas vires. non tamen eiusdem sed diuersorum, rationem enim vult esse hominum. Et ideo dicit quod cognoscit formas vniuersales in particularibus, quia humana cognitio propriè cõsistit circa formas à sensibus abstracta. Intelligentiam autem vult esse substantiarum superiorum, quæ primo intuitu formas penitus immateriales comprehendunt. Et ideo vult quod ratio nunquam pertingat ad id quod est intelligentiæ, quia ad videndum quidditates immaterialium substantiarum secundum infirmitatem huius cognitionis pertingere nõ possumus. Hoc autem erit in prima, cum per gloriam erimus deiformes. Ad nonum dicendum, quod prout ratio & intellectus sunt in diuersis non sunt vna potentia, sed nunc quæritur de eis prout vtraque in homine inuenitur.

Ad decimum dicendum, quod ratio illa procedit de actibus qui sunt diuersarum potentiarum. Contingit autem vnius potentiæ esse diuersos actus, quorum vnus est alio prior, sicut intellectus possibilis actus est intelligere, quod quid est, & formare diuersas propositiones. Ad vndecimum dicendum, quod vtrunque cognoscit anima, sed per eandem potẽtiam. Hoc tamen proprium humanæ animæ videtur, inquantum est rationalis, quod cognoscat entitatem in hoc. Entitatẽ vero absolutè cognoscere magis videtur esse superiorũ, vt ex auctoritate supra inducta patet. Ad duodecimum dicendum, quod diligere Deum, & eligere virtutes attribuitur rationi, nõ quod sint immediatè ipsius, sed inquantum ex iudicio rationis voluntas fertur in Deum, sicut in finẽ, & ad virtutes, sicut ad ea quæ sunt ad finem. Et per hunc modum rationale distinguitur contra irascibile & concupiscibile, quia ad agendum inclinamur vel iudicio rationis vel passione, quæ est in irascibili & cõcupiscibili dicitur etiam voluntas esse in ratione, inquantum est in parte animæ rationali. Sicut dicitur memoria esse in sensitiuo, inquantum est in parte sensitiua non quod eodem sit potentia. Et per hoc patet solutio ad decimumtertium & decimumquartum.

Num ratio superior & inferior diuersæ potentiæ sint.

ARTICVLVS II.

Primum. SEcundo quæritur. vtrum ratio superior & inferior sint diuersæ potentiæ. Et videtur quod sic. vt enim Aug. dicit in 13. de Trinitate imago Trinitatis est in superiori parte rationis, non autem in inferiori, sed imago Dei in anima consistit in tribus potentiis, ergo inferior ratio non pertinet ad eandem potentiã cum superiori, & sic videntur esse diuersæ potentiæ. Item cum pars ad totum dicatur, in eodem genere inuenitur in quo & totũ. Sed anima non dicitur esse totum nisi potentiale. ergo & diuersæ partes animæ sunt diuersæ potẽtię, sed ratio superior. & inferior nominantur ab Augustino diuersę portiones rationis. ergo sunt diuersæ potentiæ. Præterea, omne æternum est necessarium, & omne temporale & mutabile est contingens, vt patet per Philosophum vndecimo Metaphysicorum, sed pars animæ quæ dicitur scientifica à Philosopho in sexto Ethicorũ circa necessaria versatur, ratiocinatiuum autem siue opinatiuum circa contingentia. cum ergo ratio superior inhæreat æternis, inferior vero temporalia & caduca disponat: videtur quod idem sit ratiocinatiuum, quod inferior pars, & scientificum idem quod superior, sed scientificum & ratiocinatiuum sunt diuersæ potentię, vt patet per Philosophum ibidem. ergo & ratio superior & inferior sunt diuersæ potentiæ. Præterea, sicut Philosophus ibidem dicit. ad ea quæ sunt genere altera oportet determinari alteras potentias animæ. cum omnis potentia animæ quę ad aliquod genus determinatur, determinetur ad illud propter aliquam similitudinem, & sic ipsa diuersitas obiectorum secundum genus attestatur diuersitati potentiarum, sed æternum & corruptibile sunt omnino genere altera, cum corruptibile & incorruptibile nec in genere conueniãt, vt dicitur in decimo Metaphysicorum. ergo ratio superior cuius obiectum sunt rationes æternæ, est alia potentia à ratione inferiori, quæ habet pro materia res caducas. Præterea, potentiæ distinguuntur per actus, & actus per obiecta, sed aliud obiectum est verum contemplabile & aliud operabile bonum. ergo & alia potentia est ratio superior, quæ verum contemplatur, & alia inferior quæ bonum operatur. Præterea, illud quod in se non est vnum, multo minus alij comparatum est vnum, sed superior ratio non est vna potentia sed plures, cum in ea sit imago in tribus potentiis consistens. ergo nec potest dici quod inferior & superior ratio sint vna potentia.

Præterea, ratio est simplicior quam sensus, in parte autem sensitiua non inuenitur quod eadem potentia habeat diuersa officia. ergo multo minus in parte intellectiua vna potentia diuersa officia habere poterit, sed ratio superior & inferior per officia geminãtur, vt dicit Augustinus duodecimo de Trinitate. ergo sunt diuersæ potẽtiæ. Præterea, quandocunque animæ attribuuntur aliqua, quæ non est reducere in idem principium, oportet secundũ hoc diuersas potentias in anima assignare, sicut secundum recipere & retinere distinguitur imaginatio à sensu, sed æternum & corruptibile in eadẽ principia reduci non possunt. non enim sunt eadem principia corruptibilium & incorruptibilium proxima, vt probatur in vndecimo Metaphy. ergo eidem potentiæ animæ attribui non debent, & sic ratio superior & inferior sunt diuersæ potentiæ. Præterea, Augustinus dicit in 12. de Trinit. per tria quæ ad hominis peccatum concurrerunt scilicet virũ, mulierem, & serpentem, tria significare dicit quę sunt in nobis scilicet rationẽ superiorem, & inferiorẽ, & sensualitatem, sed sensualitas est alia potentia ab inferiori ratione. ergo & ratio superior ab inferiori. Præterea, vna potentia non potest simul peccare, & non peccare, sed quandoque peccat ratio inferior superiori non peccãte, vt patet per August. de Trinitate. ergo non sunt vna potentia. Præterea, diuersæ perfectiones sunt diuersorum perfectibiliũ, cum proprius actus requirat propriam potentiam, sed habitus animę sunt perfectiones potentiarum. ergo diuersi habitus sunt diuersarum potentiarum, sed ratio superior depuratur sapientiæ secũdum August. inferior autem scientiæ, quæ sunt diuersi habitus ergo ratio superior & inferior sunt diuersæ potẽtiæ. Præterea, quælibet potentia perficitur per suum actum, sed diuersitas aliquorum actuum inducit vel manifestat potentiarum diuersitatem. ergo & vbicunque inuenitur diuersitas actuum debet iudicari diuersitas potentiarum, sed ratio superior & inferior habent diuersos actus, quia per officia geminantur, vt Augusł. dicit ergo sunt diuersæ potentiæ. Præterea, ratio superior & inferior magis differunt, quam intellectus agens & possibilis, cum circa idem intelligibile attendatur actus intellectus agentis & possibilis, non autem actus superioris & inferioris rationis, sed circa diuersa, vt dictum est. Sed intellectus agens & possibilis sunt diuersæ potentiæ. ergo & ratio superior & inferior.

Præterea, omne quod deducitur ab aliquo est aliud ab illo, quia nulla res est suiipsius causa, sed inferior ratio deducitur à superiori, vt dicit Augusł. 12. de Trinitate. ergo est alia potẽtia à superiori. Præterea, nihil mouetur à seipso, sicut probatur in 7. Physi. sed ratio superior mouet inferiorem inquantum dirigit & gubernat eam. ergo superior ratio & inferior sunt diuersæ potentiæ.

Contra. SED CONTRA diuersę potẽtię animę sunt diuersæ res: sed ratio superior & inferior non sunt res diuersæ. Vnde dicit Aug. 12. de Trinitate cum disserimus de natura mentis humanæ de vna quadam re disserimus, nec eam in hæc duo, quæ commemorauimus nisi per officia geminamus. ergo superior & inferior ratio non sunt diuersę potẽtiæ. Præterea, quanto aliqua potentia est immaterialior, tanto ad plura se extendere potest, sed ratio est immaterialior quam sensus, eadem autem potentia sensitiua scilicet visu & æterna siue incorruptibilia vel perpetua, scilicet cœlestia corpora, & corruptibilia, sicut hæc inferiora cernimus. ergo & eadem potentia rationis est, quæ æterna contemplatur & temporalia disponit.

CONCLVSIO.

Num diuersæ potentiæ sed vna potentia sunt animæ ratio superior & inferior, intellectus videlicet, qui ad superiora relatus, ratio ad infetiora vero inferior ratio appellatur.

RESP. RESPONDEO dicendum, quod ad euidentiã huius quæstionis oportet duo præcognoscere, scilicet qualiter

ter potentiæ distinguuntur, & quomodo ratio superior & inferior differant. Ex quibus duobus tertium poterit esse manifestum, ꝙ ad præsens intendimus, scilicet vtrũ ratio superior & inferior sint vna potẽtia, vel duæ. Sciẽdum igitur, quod potentiarum diuersitas penes actus & obiecta distinguitur. Quidam autẽ dicunt hoc non esse ita intelligendum, ꝙ actuum, & obiectorum diuersitas sit causa diuersitatis potentiarum, sed signum solummodo. Quidam vero dicunt, quod diuersitas obiectorũ est causa diuersitatis potentiarũ in passiuis potentiis, non autẽ in actiuis. Sed si diligenter cõsideretur in vtrisq; potentiis inueniuntur actus & obiecta non solũ esse signa diuersitatis, sed causæ aliquo modo. Omne enim cuius esse non est nisi propter finẽ aliquem, habet modum sibi determinatum ex fine, ad quem ordinatur, sicut serra est huiusmodi & quãtum ad formam & quantum ad materiã, vt sit conueniens ad finem suum, qui est secare. Omnis autẽ potentia animæ siue actiua siue passiua ordinatur ad actum sicut ad finẽ, vt patet in 9. Metaphi. vnde vnaquaq; potentia habet determinatũ modum & speciem, secundum ꝙ potest esse conueniens ad talem actum. Et secundum hoc diuersificatæ sunt potentiæ, quod diuersitas actuum diuersa principia requirebat, à quibus eliceretur. Cum autẽ obiectum cõparetur ad actum sicut terminus, terminis autem specificentur actus, vt patet in 5. Physic. oportet quod actus penes obiecta distinguãtur. Et ideo obiectorum diuersitas potentiarum diuersitatem inducit. Sed obiectorum diuersitas dupliciter attendi potest. Vno modo secundum naturam rerum Alio modo secundum rationem diuersitas obiectorum naturam rerum vt color & sapor, secundũ diuersam rationem obiecti, vt bonum & verum. Cum autẽ potentiæ, quæ sunt actus determinatorum organorũ non possunt se extendere vltra suorum organorum dispositionem, nõ enim potest esse organum corporale vnum & idem omnibus naturis cognoscendis accõmodatum: oportet de necessitate quod potentiæ, quæ sunt organis affixæ, circa quasdam naturas determinatæ sint scilicet circa naturas corporeas. Operatio enim quæ per organum corporeum exercetur non potest se extendere vltra naturam corporeã. Sed, cum in natura corporea inueniatur aliquid in quo omnia corpora conueniunt, aliquid vero, in quo diuersa corpora diuersificantur, possibile erit aptare vnam potentiam corpori alligatam omnibus corporeis secundũ id quod cõmune habent, sicut imaginatiua prout omnia corpora cõmunicãt in ratione quantitatis & figuræ & consequentiũ. Vnde non solum ad naturalia, sed ad Mathematica se extendit, sensus vero cõmunis, prout in omnibus corporibus naturalibus ad quæ solũ se extendit, inuenitur vis actiua & immutatiua. Quædam vero potentiæ aptantur his, in quibus corpora diuersificantur secũdum diuersum modum immutandi, & sic est visus circa colorem, auditus circa sonum, & sic de aliis. Ex hoc igitur, ꝙ pars sensitiua animæ vtitur organo in operando duo ipsam consequuntur, scilicet: quod non potest ei attribuialiqua potentia respiciens commune obiectum omnibus entibus, sic enim iam transcenderet corporalia, & iterum quod possibile est in ea inueniri diuersas potentias secundum diuersam naturam obiectorum propter cõditionem organorum, quæ aptari potest huic, vel illi naturæ. Illa vero pars animæ, quæ non vtitur organo corporeo in opere suo, non remanet determinata, sed quodammodo infinita, inquãtum est immaterialis, & sic eius virtus se extendit ad obiectum cõmune omnibus entibus. Vndẽ commune obiectũ intellectus, dicitur esse id quod in omnibus generibus entium inuenitur. Vnde Philosophus dicit, ꝙ intellectus est, quo est omnia facere, & quo est omnia fieri. Vnde impossibile est, quod in parte intellectiua distinguãtur diuersæ potentiæ ad diuersas naturas obiectorum, sed solummodo secundum rationem diuersam obiecti, prout scilicet secundum diuersam rationem in vnam & eandem rem quandoq; actus animæ fertur. Et sic bonũ & verum in parte animæ diuersificant intellectum & voluntatem. In verum enim intelligibile fertur intellectus, vt in formam cum oporteat eo quo intelligitur intellectum esse informatum, in bonum autem fertur, vt in finem. Vnde à Philosopho in 6. Metaphy. dicitur verum esse in mente, bonũ & malum in rebus, cum forma sit intus, & finis extra. Non autem eadem ratione finis & forma perficit, & sic bonum & verum non habent eandem rationem obiecti. Sic etiam circa intellectũ agens & possibilis intellectus distinguuntur. Non enim eadem ratione est obiectum aliquid inquãtum est in actu, & inquantum est in potentia, aut inquantũ agit, & patitur. Intelligibile enim actu est obiectum intellectus possibilis agens quasi in ipsum, prout eo ipse exit de potentia in actum, intelligibile vero in potentia est obiectum intellectus agentis, prout fit per intellectum agentem intelligibile actu, sic igitur patet qualiter in parte intellectiua potentiæ distingui possunt. Ratio vero superior & inferior hoc modo distinguitur. Sunt enim quędam naturæ anima rationali superiores, quædam vero inferiores. Cum vero omne quod intelligitur, intelligatur per modũ intelligentis, rerum quæ sunt supra animã intellectus est in anima rationali inferior ipsis rebus intellectis. Earũ vero, quæ sunt infra animã inest animæ intellectus superior ipsis rebus, cum in ea res ipsæ nobilius esse habeant, quã in seipsis, & sic ad vtraq; res diuersam habitudinem habet, & ex hoc diuersa sortitur officia. Secundum enim ꝙ ad superiores naturas respicit siue, vt earum veritatem & naturam absolutè contẽplans, siue vt ab eis rationem & quasi exemplar operandi accipiens, superior ratio nominatur, secundum vero quod ad inferiora connertitur vel conspicienda per contemplationem vel per actionem disponenda, inferior ratio nominatur. Vtraq; autem scilicet superior & inferior secundum cõmunem rationem intelligibilis ab anima humana appræhenditur, superior quidem prout est immaterialis in seipsa, inferior autẽ prout à materia per actũ intellectus agentis denudatur. vnde patet ꝙ ratio superior & inferior non nominant diuersam potentiam, sed vnam & eandem ad diuersa diuersimodè comparatam.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendum ꝙ sicut dictum est in quæstione de Mente. imago Trinitatis in anima attenditur quidem in potentiis, vt in radice, sed completiuè in actibus potentiarũ. Et secundum hoc dicitur imago ad superiorem & non inferiorem rationem pertinere. *2* Ad secundum dicendum, quod pars animæ non semper potentiam distinctã designat, sed aliquando pars potentiæ accipitur secũdum partem obiectorũ secundum quæ virtualis quãtitatis diuisio attenditur, vt si aliquis potest portare centum libras, dicetur potentiæ illius partem habere qui non potest portare nisi quinquaginta, cum tamen sit eadem potentia specie. Et secũdum hũc modum superior & inferior rationis portio dicuntur secundum ꝙ feruntur in partem obiectorum quæ communiter ratio respicit. Ad tertium *3* dicendum, quod scientificum & ratiocinatiuum & opinatiuum non sunt idem ꝙ potentia superior & inferior quia & circa naturas inferiores, quas respicit ratio inferior possunt accipi necessariæ cõsideraciones, quæ ad scientificum pertinent, aliàs Physica & Metaphysica nõ essent scientiæ, similiter & superior ad actus humanos ex libero arbitrio dependentes, & per hoc contingentes quodammodo conuertitur aliàs superiori rationi non attribueretur peccatũ, quod circa hoc contingit. Et sic ratio superior non ex toto separatur à ratiocinatiuo vel opinatiuo. Scientificum autem & ratiocinatiuum diuersæ quidem potentiæ sunt, quia quantum ad ipsam rationem intelligibilis distinguuntur. Cũ enim actus alicuius potentiæ se non extendat vltra virtutem sui obiecti. omnis operatio quæ nõ potest reduci in eandẽ rationẽ obiecti, oportet ꝙ sit alterius potentiæ quæ habeat aliam obiecti rationem. Obiectum autem intellectus est quod quid est, vt dicitur in 3. de Anima, & propter hoc actio intellectus extenditur quantũ potest extẽdi virtus eius ad quod quid est. per hanc autem primo ipsa principia cognita fiunt, ex quibus cognitis vlterius ratiocinando peruenitur in conclusionum noticiam. Et hanc potentiam quæ ipsas cõclusiones in quod quid est nata est resoluere Philosophus scientificum appellat. Sunt autem quædam in quibus nõ est possibile talem resolutionem facere vt perueniatur vsq; ad quod quid est, & hoc propter incertitudinem sui esse, sicut est in contingentibus inquantum contingentia sunt. Vnde talia non cognoscuntur per quod quid est, quod erat proprium obiectum intellectus, sed per alium modum scilicet per quandam coniecturam de rebus illis de quibus plena certitudo haberi non potest. Vnde ad hoc alia potentia requiritur. Et quia hæc potentia non potest reducere rationis inquisitionem vsque ad suum terminum quasi ad quietẽ, sed consistit in ipsa inquisitione, quasi in motu opinionẽ solũmodo inducens, sed de his quę inquirit, ideo quasi à termino suæ operationis hæc potentia ratiocinatiuũ, vel opinatiuum nominatur. Sed ratio supe-

Universidad de Deusto
Biblioteca

rior & inferior distinguuntur penes ipsas naturas, & ideo non sunt diuersæ potentiæ sicut scientificũ & opinatiuum.

4 Ad quartum dicendum, quod obiecta scientifici & ratiocinatiui sunt altera genere quantũ ad proprium genus cognoscibilis, cum secundum rationem diuersam genere cognoscantur, sed æternę res & tẽporales sunt diuersæ genere naturæ. non autem quantum ad rationem cognoscibilis, secundum quam oportet similitudinem attendi inter potentiam & obiectum. Ad quintum dicendum, quod verum

5 contemplabile, & bonũ operabile ad diuersas potẽtias pertinent scilicet ad intellectũ & voluntatẽ, sed penes hoc non distinguũtur ratio superior & inferior, cum vtraque possit esse & speculatiua & actiua, quãuis ratione diuersorum, vt

6 ex dictis patet. Ad sextum dicendum, quod id quod in se multa continet nihil prohibet esse vnum cum alio multa continente, si cadẽ multa continentur ab vtroque, sicut hic aceruus, & hæc congregatio lapidũ sunt vnum & idem. Et per hunc modũ ratio superior & inferior sunt vna potentia quamuis vtraque quodãmodo plures potentias contineat. Easdem autem vtraque continet. Non autem dicuntur in ratione superiori esse plures potentiæ quasi in plures potentias ipsa rationis potentia diuidatur, sed secundum quod voluntas ab intellectu comprehenditur, non quo sint vna potentia, sed quia ex apprehensione intellectus voluntas

7 mouetur. Ad septimum dicendum, quod in parte sensitiua est aliqua potentia vna diuersa habens officia, sicut imaginatio cuius officium est conseruare ea quæ accepta sunt à sensibus & iterum intellectui repræsentare. Tamen cum virtus quanto est immaterialior, tanto ad plura se extendere possit, vnam potentiam nihil prohibet habere plura

8 officia in parte intellectiua, non autem in sensitiua. Ad octauum dicendum, quod quamuis ęternum & temporale non reducantur ad eadem principia proxima, tamen cognitio æterni & temporalis ad idem principiũ reducitur, cum secundum vnam rationem intelligibilis vtrumque ab

9 intelligente cõprehendatur. Ad nonum dicendum, quod sicut ad naturam humanam pertinebat vir & mulier, inter quos erat carnale coniugium, non autem serpens, ita ad naturam superioris rationis pertinet inferior tanquã mulier, non autem sensualitas tanquam serpens, vt dicit Aug. 12.

10 de Trini. Ad decimum dicendum, quod cum peccare sic actus quidam, propriæ loquendo non est rationis neq; superioris neque inferioris, sed hominis secundum hanc vel illam, nec est inconueniens si vna potentia ad diuersa comparatur, quod secundum vnam habitudinem sit peccatum secundum aliam non, sicut cum plures habitus sunt in vna potentia contingit peccare secundum actum vnius habitus & non secũdum actum alterius, vt si idem sit Grammaticus & Geometra, & vera de lineis enunciet solœcismũ faciendo.

11 Ad vndecimum dicendum, quod quando perfectio complet perfectibile secũdum totam eius capacitatem impossibile est vnius perfectibiles esse plures perfectiones in eodem ordine. Et ideo non potest esse quod materia perficiatur simul duabus formis substantialibus, quia vna materia non videtur esse capax nisi vnius formæ. secus autem est de accidentalibus formis, quæ non perficiunt sua subiecta secundum totam suam potentiam. Vnde possibile est plura accidentia esse vnius perfectibilis, & ideo plures habitus esse vnius potentiæ est possibile, cum habitus sint ac-

12 cidentales perfectiones potentiarum, superueniunt enim post completam potentiæ rationem. Ad duodecimũ dicendum, quod sicut Auicẽna dicit in 6. de Naturalibus. diuersitas actus quandoque indicat diuersitatem potẽtiarum, quãdoque non. Quinque enim modis in actibus animę diuersitas inueniri potest. Vno modo secũdum fortitudinem & debilitatem, sicut opinari, & credere. Alio modo secundum velocitatem & tarditatẽ, sicut currere & moueri. Tertio modo secundum habitum & priuationem, vt quiescere, & moueri. Quarto modo secundum operationem ad contraria eiusdem generis, vt sentire album, & nigrũ. Quinto modo est quando actus est diuersorum generum. vt apprehendere vel moueri, vel sentire sonum & colorem diuersitas igitur primi, & secundi modi diuersitatem potẽtiæ non indicat, quia sic oporteret tot esse potentias animæ distinctas, quot gradus fortitudinis, vel debilitatis, vel velocitatis, vel tarditatis inueniuntur in actibus. similiter etiam nec diuersitas tertij, & quarti modi. cum eiusdem potentiæ sit operari ad vtrunque oppositũ Sola autem diuersitas quinti modi indicat diuersitatem potẽtiæ, vt dicamus actus genere duersos, qui in ratione obiecti non cõueniunt. Et secũdũ hoc diuersitas actuum rationis superioris & inferioris diuersitatem potentiæ non indicat. Ad decimumtertium 13
dicendũ, quod intellectus agẽs & possibilis plus differunt, quam ratio superior & inferior, cũ intellectus agẽs & possibilis diuersa obiecta formaliter respiciant, & si nõ materialiter. Respiciunt enim diuersam rationẽ obiecti, quamuis vtrũque in eadem re intelligibili possit inueniri. vnum enim & idem potest esse prius intelligibile in potentia, & post intelligibile in actu. sed ratio superior & inferior respiciunt diuersa obiecta materialiter non formaliter, cum respiciant naturas diuersas, secundum vnam rationem obiecti, vt ex dictis patet. diuersitas autem formalis maior est, 14
quã materialis, & ideo ratio non sequitur. Ad decimumquartum dicendum, quòd inferior ratio dicitur à superiori deduci ratione eorum quæ attendit inferior ratio, quæ deducuntur ab his quę superior attendit. Rationes enim inferiores à superioribus deducuntur. vnde nihil prohibet rationem superiorem, & inferiorem esse vnã potẽtiam, sicut videmus quod eiusdem est considerare principia subalternantis scientiæ, & principia subalternatæ, quamuis hæc ab illis deducãtur. Ad decimumquintum dicendũ, quod pro 15
tanto dicitur ratio superior inferiorem mouẽre, quia rationes inferiores regulandæ sunt secundum superiores, sicut etiam subalternata scientia à subalternante regulatur.

Num in ratione superiori vel inferiori possit esse peccatum.

ARTIC. III.

TErtio quæritur, vtrũ in ratione superiori vel inferiori possit esse peccatum. *primum.*
Et videtur quod nõ, quia dicit Philosophus quod intellectus semper est rectus. ratio autẽ eadem est potẽtia cum intellectu, vt supra habitum est. ergo &c. Item quicquid est susceptiuum alicuius perfectio- 2
nis, si sit susceptiuum defectus, non potest esse in eo defectus, nisi opposito illi perfectioni, quia cõtrariorum idem est susceptiuum, sed secundum Aug. 12. de Tri. propria perfectio rationis superioris est sapientia, & inferioris scientia. ergo in eis nõ poterit esse aliud peccatum, nisi stultitia vel ignorantia. Item secundũ Aug. omne peccatum est in vo- 3
luntate, sed ratio est alia potentia à voluntate. ergo &c.

Item nihil est susceptiuum sui contrarij, quia contraria 4
simul esse non possunt, sed omne peccatũ hominis est contrariũ rationi. malum enim hominis est cõtra rationem, vt dicit Diony. 4. cap. de Diui. no. ergo &c. Præterea, pecca- 5
tum, quod circa aliquã materiam cõtinetur, non potest attribui alicui potentiæ, quæ ad illã materiã se non extendit, sed ratio superior habet pro materia res æternas. nõ autem delectabilia carnis. ergo peccatum quod circa delectabilia carnis cõmittitur nullo modo rationi superiori attribui debet. cũ tamen dicat Aug. quod consensus in actũ rationi superiori, attribuatur. Præterea, fortius non vincitur ab in- 6
feriori, sed ratio est fortissimũ eorũ quæ in nobis inueniuntur. ergo non potest vinci per concupiscentiam vel aliquid huiusmodi. ergo &c.

SED CONTRA. Eiusdem est mereri & demereri, *Contra.1.*
sed meritum in actu rationis consistit. ergo &c. Præterea, 2
secundum Philosophum contingit peccare non solum ex passione, sed ex electione. sed electio in actus rationis consistit cum sequatur consilium, vt dicitur in Ethi. ergo &c.

Præterea, per rationem dirigimur in speculabilibus & 3
operabilibus, sed in speculatiuis cõtingit esse peccatum circa rationem, vt cum aliquis paralogizat. ergo &c.

CONCLVSIO.

Tã in superiori quã inferiori ratione peccatũ esse potest, sed nõ eodẽ modo cõsensus enim in peccatũ in superiori est ratione, peccatũ vel in delectatione cũ aliqua deliberatione in inferiori est ratione: in actu vero proprio rationis cõtingit in ipsa superiori & inferiori ratione peccatum, secundum quod in propria collatione decipitur.

RESPONDEO dicendum, quod secũdum Aug. 12. de Trini. quandoque peccatũ est in superiori ratione, *RESP.*
quandoq; in inferiori. Ad cuius intellectũ oportet duo cognoscere, scilicet quis actus possit attribui rationi, & quis superiori, & quis inferiori. Sciẽdũ est igitur, q̃ sicut duplex est apprehensiua scilicet inferior, quæ est sensitiua, & superior, quę est intellectiua vel rationalis, ita etiam duplex est appe

appetitiua scilicet inferior quæ vocatur sensualitas, quæ diuiditur per irascibilem & cõcupiscibilem, & superior quæ nominatur voluntas. huiusmod autem duæ appetitiuæ ad suas apprehensiuas quantum ad aliquid similiter se habẽt, & quantum ad aliquid dissimiliter. Similiter quidem quantũ ad hoc, quod in neutro appetitu potest esse aliquis motus, nisi præcedẽte aliqua apprehensione. Appetibile enim non mouet appetitum vel inferiorem vel superiorem, nisi apprehensum vel ab intellectu vel à phantasia vel à sensu, ratione cuius nõ solum appetitus dicitur esse motiuus, sed etiam intellectus & phantasia & sensus. dissimiliter autem quantum ad hoc quod in appetitu inferiori est quędam naturalis inclinatio, qua quodammodo naturaliter cogitur appetitus, vt in appetibile tendat. Sed superior appetitus non determinatur ad alterum, quia superior appetitus liber est, non autem inferior. Et inde est quod motus inferioris appetitus nõ inuenitur attribui potentiæ apprehensiuæ, quia causa illius motus non est ex apprehensione, sed ex inclinatione appetitus. Sed motus appetitus superioris attribuitur suæ apprehensiuæ scilicet rationi, quia superioris appetitus inclinatio in hoc vel in illud ex iudicio rationis causatur. Et inde est vires motiuas distinguimus per rationalem irascibilem & cõcupiscibilem, in parte superiori nominantes quod apprehensionis est. In inferiori vero q̃ appetitus. sic igitur patet, quod aliquis actus attribuuntur rationi dupliciter. Vno modo quia est immediatè eius, vtpote ab ipsa ratione elicitus sicut conferre de agendis vel scibilibus. Alio modo quod eius est mediante voluntate quæ per eius iudicium mouetur. Sicut autẽ motus appetitus, qui sequitur iudicium rationis rationi attribuitur, ita motus appetitus consequentis deliberationem superioris rationis attribuitur superiori rationi vtpote cũ aliquid deliberat de agendis, ex hoc quod aliquid Deo est acceptum vel diuina lege præceptũ vel aliquo huiusmodi modo. Inferioris vero rationis est quãdo motus appetitus cõsequitur inferioris rationis iudicium, vt cũ deliberatur de agendis per causas inferiores, vtpote considerando turpitudinẽ actus, dignitatẽ rationis hominũ offensam, & huiusmodi. huiusmodi autẽ duæ considerationes ordinatæ sunt. Finis enim secundum Philosophum 7. Ethicor. in operabilibus rationem principij tenet. In speculatiuis autẽ scientiis non perficitur iudiciũ rationis, nisi quando resoluuntur rationis in prima principia. vnde nec in operabilibus perficitur 1. si quando fit reductio vsq; ad vltimum finem. tunc enim solummodo ratio vltimam sententiam dabit de operando, & hæc sententia est consensus in opus. Et inde est quod consensus in actum attribuitur rationi superiori, quæ finem vltimum respicit, sed delectatio, siue delectationis complacentia, siue consensus attribuitur ab Augustino rationi inferiori. Quando igitur peccat aliquis in actum consentiendo est peccatum in ratione superiori, quando vero per solam delectationem cum aliqua deliberatione dicitur esse peccatum in inferiori ratione propter hoc quod in huiusmodi inferioribus disponendis immediatè consistit. Sic autem dicitur esse peccatum in superiori ratione & inferiori inquantum motus appetitiuæ rationi attribuitur. Sed considerando actum proprium rationis dicitur esse peccatum in superiori vel inferiori ratione quando ratio superior vel inferior in propria collatione decipitur.

Ad primũ AD PRIMVM ergo dicẽdum, q̃ secũdum Philosophũ in 3. de Anima. sicut sensus in propriis sensibilibus nunquã decipitur, circa sensibilia autem communia, & per accidens decipi potest, ita intellectus circa proprium obiectum, scilicet q̃ quid est nunquam decipitur, nisi forte per accidens, nec circa propria principia quæ statim notis terminis cognoscuntur, sed decipitur in conferendo & applicando principia communia ad particulares conclusiones, & ita contingit rationẽ sua rectitudine priuari, & in ea esse 2
peccatum. Ad secundum dicendum, q̃ sapientiæ & scientiæ secundũ se opponuntur directè stultitiæ & ignorantiæ, sed quodammodo indirectè omnia alia peccata, inquãtum scilicet regimen sapientiæ & scientiæ, q̃ in quolibet opere requiritur per peccatũ deprauatur, ratione cui⁹ omnis ma- 3
lus dicitur ignorans. Ad tertium dicẽdum, q̃ peccatum dicitur esse in voluntate, non sicut in subiecto, sed sicuti in causa, quia ad peccatum requiritur quod sit voluntarium. Illud autem quod in voluntate causatur rationi attribuitur ratione suprædicta. Ad quartum dicẽdum, quod pec- 4
catum hominis dicitur esse contra rationem inquãtum est contra rationem rectam, in quæ peccatum esse non potest.

Ad quintum dicendũ, q̃ ratio superior fertur in rationes 5
æternas directè sicut in propria obiecta, sed ab eis quodãmodo reflectitur ad temporalia & caduca, prout ex illis rationibus æternis de huiusmodi temporalibus iudicat. Et sic cum eius iudicium peruertitur circa aliquam materiam illud rationi superiori ascribitur. Ad sextũ dicendum, q̃ 6
similem rationem Socrates faciebat, ostẽdere volens quod nullum scientem contingit peccare, quia scientia cum sit fortior à passione non vincitur. Ad quod respondet Philosophus 7. Ethicor. distinguẽdo scientiam in vniuersalem & particularem, & in scientiã in habitu & in actu, & in habitu, scientiam distinguit per hoc quod habitus potest esse solutus & ligatus, vt in ebriosis accidit. Contingit enim ali quem habentem scientiam vniuersalem in actu particulari, circa quem est opus nõ habere scientiam nisi in habitu ligato per concupiscentiam vel aliam passionem, vt sic iudicium rationis in particulari operatione, non possit informari secundum vniuersalem scientiam, & ita contingit errare rationẽ in electione. Et à tali errore electionis omnis malus erit ignorans, quantumcunque habeat in vniuersali scientiam. Et per hunc modum ratio ad peccatum deducitur, inquantum per concupiscentiam ligatur.

Num delectatio morosa per cõsensum in delectatione in inferiori parte rationis existens, sine consensu in opus, sit mortale peccatum.

ARTIC. IIII.

QVarto quæritur, vtrum delectatio morosa per cõsensum in delectatione in inferiori parte rationis existens sine consensu in opus sit mortale peccatum. Et vide- *primum.*
tur quod non. vt enim dicit Aug. in Enchiri. tunsio pectoris & oratio dominica valent, vel sunt remedia contra venialia deputata: sed consensus in delectationem sine consensu in opus inter illa peccata cõputatur, quibus remediũ adhibetur per pectoris contusionem & orationem dominicam. dicit enim Aug. 12. de Trinit. nec sanè cum sola cogitatione mens oblectetur illicitis, nõ quidem discernens esse facienda, tenens tamen & volens libenter, quæ statim vt attingunt animam respui debuerunt. tenendum est esse peccatum, sed longe minus, quã si opere statuatur implendum. & ideo de talibus quoq; cogitationibus est venia petenda, pectúsque tundendum, & dicendum, dimitte nobis debita nostra, &c. ergo consensus in delectationem prædictus, non est peccatũ mortale. Item consensus in veniale 2
peccatũ venialis est, sicut cõsensus in mortale mortalis est, sed delectatio peccatũ veniale est. ergo & cõsensus in eam venialis est. Item in actu fornicationis duo inuenimus 3
propter quæ malus iudicari potest, scilicet vehementiam delectationis quæ absorbet rationem: & nocumentum ex actu proueniens, scilicet incertitudo prolis, & alia huiusmodi quæ consequerentur, nisi concubitus legẽ matrimonij ordinaretur. nõ autem potest dici q̃ fornicatio sit peccatum mortale ratione delectationis, quia illa delectationis vehementia inuenitur in actu matrimonij, qui non est peccatum. ergo nõ est peccatum mortale, nisi propter nocumentum quod ex actu prouenit. ergo ille qui consentit in delectationem fornicationis non in actum, non appropinquat fornicationi ex parte illa, qua est nocumentũ mortalo. ergo, &c. Item non minus peccatum est homici- 4
dium quam fornicatio, sed qui cogitat de homicidio & delectatur & consentit in delectationem non peccat mortaliter, alias omnes qui delectantur in historiis bellorum audiendis, & in hanc delectationem consentirent peccarent mortaliter, quod non videtur probabile. ergo nec consensus in delectationem fornicationis est peccatum mortale.

Item cum veniale & mortale, quasi in infinitum distent, 5
quod ex distantia penè perpenditur, veniale nõ potest fieri mortale, sed delectatio quæ in sola consistit cogitatione, ante consensum est venialis. ergo consensu adueniente non potest fieri mortalis. Item ratio peccati mortalis in 6
auersione à Deo consistit, auertit autem à Deo non est inferioris rationis, sed superioris cuius est conuerti, opposita enim sunt eiusdem. ergo peccatum in inferiori ratione, esse nõ potest, sed consensus in delectationem ab Augustino ponitur in inferiori. ergo, &c. Item vt dicit Aug. in lib. 1. 7
contra Manichæum, si cupiditas nostra mota fuerit. iam

Universidad de Deusto
Biblioteca

quasi mulieri persuasum est, sed aliquando viriliter ratio commotam cupiditatem refrenat, atque compescit, quod cum fit, nõ labimur in peccatũ, ex quo videtur accipi, quod in spirituali coniugio nobis intimo si mulier peccat, & non vir, non est peccatum, sed quando consentitur in delectationem, & non in actum, mulier peccat, & non vir, vt dicit
8 Augustinus. 12. de Trinitate. ergo &c. Item secundũ Philosophum. 10. Ethicorum delectatio in bonitate & malitia cõsequitur operationem, ex qua causatur, sed actus exterior fornicationis, qui cõsistit in motu corporali alius est ab interiori scilicet cogitatione. ergo & delectatio quæ consequitur interiorem cogitationem alia est ab illa, quæ consequitur exteriorem: actus autem interior ex genere suo non est peccatũ mortale, sicut erat exterior. ergo nec delectatio interior est de genere peccati mortalis. ergo videtur quod consensus in talem delectationem non sit peccatum mortale.
9 Præterea, id solum videtur esse peccatum mortale, quod lege diuina prohibetur, vt patet per diffinitionẽ peccati ab Augustino datam, quod peccatum est dictum, vel factum, vel concupitum contra legem Dei, sed non inuenitur in lege prohibitus consensus in delectationem. ergo &c.
10 Item idem iudiciũ videtur esse de consensu interpretatiuo & expresso, sed consensus interpretatiuus non videtur esse peccatum mortale, quia peccatum non transfertur in aliquam potentiam, nisi per actum illius potentię, in interpretatiuo consensu non inuenitur aliquis actus rationis, quæ dicitur consentire, sed sola negligentia reprimendi illicitos motus. ergo cõsensus interpretatiuus in delectationem, non est peccatum mortale. ergo nec similiter consen-
11 sus expressus. Item ex hoc aliquod peccatum est mortale, vt dictum est, quod est contra præceptum diuinum, alias non contemneretur Deus in transgressione præcepti, & sic peccantis animus non auerteretur à Deo, sed ratio inferior non aduertit rationem præcepti diuini, hoc enim est officium rationis superioris, quæ consulit rationes æternas. ergo in inferiori ratione peccatum mortale esse non potest.
12 Item cum in peccato sint duo, conuersio, & auersio, ad cõuersionem auersio sequitur, hoc enim ipso quod aliquis ad vnum contrarium conuertitur, ab alio auertitur, sed ille qui consentit in delectationem & non in actum non plenè conuertitur ad bonum commutabile, quia complementum in actu consistit. ergo nec est ibi completa auersio, & ita
13 nec peccatum mortale. Item vt dicit glosa in principio. Hieremiæ. Deus pronior est ad miserendum, quam ad puniendum. sed si aliquis in meditatione diuinorum præceptorum delectaretur, & in talem delectationem cõsentiret, dummodo nõ proponeret opere implere diuina præcepta, non mereretur præmium. ergo nec meretur pœnam si in delectationem peccati consentiat, dummodo non statuat
14 opere implere. Item inferior potestas rationis mulieri comparatur. sed mulier non est suæ voluntatis, quia corporis suis potestatem non habet, vt dicit Apostolus. ergo nec inferior pars rationis suæ voluntatis est, & ita non potest peccare.

Contra 1. SED CONTRA nullus damnatur, nisi pro peccato mortali: sed homo condemnabitur pro consensu in delectationem. Vnde Aug. 12. de Trinitate totus homo damnabitur, nisi hæc (quæ sine voluntate operandi, sed tamen cum voluntate animum talibus oblectandi, solius cogitationis sentiuntur esse peccatum) per meditationis gratiam remittantur. ergo consensus in delectationem est pecca-
2 tum mortale. Præterea, delectatio alicuius operationis & ipsa operatio ad idem genus peccati reducuntur, sicut & operatio virtutis & delectatio in eadem ad eandem virtutem. Iusticia enim est & operari iusta, & delectari de iustis operibus, vt patet in primo Ethicorum sed ipse actus fornicationis & in genere peccati mortalis. ergo & delectatio in cogitatione de fornicatione. ergo & cætera.
3 Item si in ratione inferiori peccatum mortale esse non posset, gentiles qui deliberant de actibus, nisi secundum inferiores rationes, mortaliter non peccassent fornicando, quod patet esse falsum. igitur in ratione inferiori potest esse peccatum.

CONCLVSIO.

Consensus in delectationem mortalis peccati præter cõsensum in opus mortale peccatum est, nisi delectatio cogitationem ipsam secundum se sequatur, tunc enim laudabilis est, & honesta.

RESPONDEO dicendum, quod eadem quæstio est de delectatione morosa, vtrum sit peccatum mortale, & qua quæritur de consensu in delectationem. dubitatio enim de delectatione morosa esse non potest, an sit peccatum mortale, si dicatur esse morosa à moræ temporis. Certum est enim, quod prolixitas temporis non potest dare actui rationem peccati mortalis, nisi aliquid aliud interueniat, cum non fit circunstantia in infinitum aggrauans. Sed hoc videtur esse dubium, vtrum delectatio, quæ dicitur morosa ex consensu rationis superueniente, peccatum mortale sit. Circa hoc autem diuersimodè aliqui opinati sunt. Quidam enim dixerunt, quod non est peccatum mortale, sed veniale. Quæ quidem opinio Augustino aduersari videtur, qui ex tali consensu damnationem homini comminatur, vt patet ex verbis eius inductis. Isti opinioni contra dicit communis opinio modernorum & videtur in periculum animarum vergere, cum ex consensu in talem delectationem homo in peccatum promptissimè incidere possit. Vnde alteri opinioni magis videtur esse assentiendum, quæ ponit talem consensum esse peccatum mortale, cuius opinionis veritas hinc accipi potest. Sciendum nanque, quod sicut ad exteriorem fornicationis actum sequitur sua delectatio sensibilis, ita ad actum cogitationis sequitur sua delectatio interior. Sed ad cogitationem duplex delectatio sequitur. vna quidem ex parte ipsius cogitationis. Alia vero ex parte ipsius cogitati. delectamur enim quandoque in cogitatione propter ipsam cogitationem, ex qua nobis acquiritur quædam cognitio in actu aliquorum, quamuis illa nobis displiceant, sicut aliquis iustus cogitat de peccatis de eis disputando & conferendo & in veritate istius cogitationis delectatur. Sed tunc propter ipsa cogitata delectatio sequitur, quando ipsas res cogitata affectum mouet, & allicit. Et hæ quidem duæ cogitationes in quibusdam actibus manifeste differunt, & apertè distinguuntur sed earum distinctio in cogitatione de peccatis carnis magis latet, eo quod propter corruptionem concupiscibilis ad cogitationem talium concupiscibilium statim sequitur motus in concupiscibili ex ipsis concupiscibilibus causatus. Delectatio igitur illa, quæ cogitationem sequitur ex parte ipsius cogitationis, omnino ad aliud genus reducitur, quam delectatio exterioris actus. vnde talis delectatio qualitercunque malorum cogitationem sequatur penitus non est peccatum, sed delectatio laudabilis, vt cum quis delectatur in cogitatione veri, vel si sit ibi aliqua immoderantia continebitur, sub peccato curiositatis. Sed illa delectatio, quæ sequitur cogitationem ex parte rei cogitatæ, in idem genus coincidit cũ delectatione exterioris actus. Vt enim dicitur in vndecimo Metaphysicorum delectatio per se in actu consistit, sed species & memoria propter actum delectabilia sunt. vnde constat, quod talis delectatio secundum genus suum inordinata est eadem inordinatione, qua est inordinata delectatio exterior. dato igitur, quod delectatio exterior sit delectatio peccati mortalis, & tunc etiam interior delectatio in se & absolutè considerata de genere peccati mortalis erit. quandocunque autem se ratio subiicit peccato mortali per approbationẽ, tunc est peccatum mortale. Excluditur enim à ratione rectitudo iustitię, cum ipsa subiicitur iniquitati per approbationem. Tunc autem se subiicit huic delectationi peruersæ, quando in eam consentit. Et hæc est prima subiectio, qua ei se subiicit, & ex hac subiectione consequitur quandoque, vt ipsum actum inordinatum eligat propter hanc delectationẽ perfectius consequendam. Et quanto ad plures inordinationes tendit, ad hoc quod delectationem consequatur, tanto magis in peccato progreditur. Totius tamen istius progressus prima radix erit ille consensus, quo delectationem acceptauit. Vnde ibi peccatum mortale inchoatur. vnde simpliciter concedimus consensum in delectationem fornicationis vel alterius mortalis peccatum esse mortale. Ex quo sequitur quod quicquid homo agit ex consensu talis delectationis ad hoc vt huiusmodi delectationẽ nutriat vel teneat, sicut sunt turpes actus vel libidinosa oscula, vel aliquid huiusmodi, totum est mortale peccatum.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicẽdum, quod sicut Augustinus dicit in Enchi. oratio dominica, & alia huiusmodi non solum ad delenda peccata venialia valent, sed ad remissionem mortalium, quamuis non ita sufficiant ad deletionem mortalium, sicut venialium. Ad secundum dicendũ, quod *2.* delect

delectatio illa quæ consequitur cogitationẽ de fornicatione ex parte cogitati est mortalis secundum suũ genus, sed per accidens tantum est veniale peccatum, inquantum scilicet peruenit assensum deliberatũ in quo perficitur ratio peccati mortalis. sine quo si corpus inquinaretur per violentiam non esset peccatum mortale, quia non potest inquinari corpus inquinatione peccati, sine cõsensu mentis,
3 vt dicit Lucia. Et ideo quando consensus aduenit remouetur prædictum accidens, & fit peccatum mortale, sicut accideret in ea quæ per violentiam corrumperetur, si consentiret. Ad tertium dicendum, quod tota inordinatio fornicationis vndecunq; contingat redundat in delectationẽ,
4 quæ ex ipsa causatur. Vnde qui huius generis delectationẽ approbat mortaliter peccat. Ad quartum dicendum, q̃ si aliquis delectaretur in cogitatione homicidij propter ipsam rem cogitatam, hoc non esset, nisi per affectionem quam haberet ad homicidium, & ita peccaret mortaliter. Sed si aliquis delectaretur in cogitatione mali propter notitiam eorum de quibus cogitat vel propter aliquid huiusmodi, nõ erit peccatum mortale semper, sed reducetur ad aliquod aliud genus peccati scilicet ad curiositatem, vel
5 aliquid aliud huiusmodi. Ad quintum dicendum, q̃ illa delectatio quæ fuit venialis nunquam eadem numero erit
6 mortalis, sed actus consensus superueniens erit mortalis. Ad sextum dicendum, quod quamuis ratio, superior sola per se conuertatur ad Deum, tamen huius cõuersionis aliqualiter fit particeps inferior ratio, secundum quod superiore regulatur, sicut concupiscibilis & irascibilis dicuntur participare aliqualiter rationem inquantum rationi obediunt, & ita auersio peccati mortalis potest pertinere ad ra-
7 tionem inferiorem. Ad septimum dicendum, q̃ Augu. in libro contra Manicheum nõ eodem modo exponit illa tria. sicut in 12. de Trinit. In lib. enim de Trinitate serpentem attribuit sensualitati, mulierem inferiori rationi, virum superiori. Sed in libro cõtra Manicheum serpentem
8 sensui, mulierem cõcupiscentiæ, vel sensualitati, virum rationi, & ideo ratio non sequitur. Ad octauum dicendum, quod interior actus scilicet cogitatio habet alterius modi delectationem à delectatione actus exterioris, quæ consequitur cogitationem per seipsam. Sed delectatio quæ consequitur cogitationem ex parte actus cogitati reducitur in idẽ genus, quia nullus delectatur in aliquo, nisi afficiatur ad illud & apprehendat illud, vt conueniens. Vnde qui con
9 sentit in delectationem interiorem approbat exteriorem, & vult ea frui saltem cogitando de ea. Ad nonum dicendum quod consensus in delectationem prohibetur præcepto illo, non concupisces. Non enim sine causa de actu interiori, & exteriori cõcupiscentia diuersa præcepta dantur in lege. nihilominus tamen, si in nullo præcepto speciali prohiberetur, ex hoc ipso quod fornicatio prohibe-
10 tur, prohibentur omnia consequentia, quæ ad idem genus pertinent. Ad decimum dicendum, quod antequam ratio delectationem perpendat vel nocumentum ipsius, non habet interpretatiuum consensum, etiam si non resistat. Sed quando iam perpendit ratio de delectatione insurgente & de nocumento consequente, vtpote cum percipit homo se totaliter per huiusmodi delectationem in peccatum inclinari, & in princeps ruere, nisi expresse resistat videtur consentire. Et tunc peccatum ad rationem transfertur per actum eius, quia agere & non agere cum quis agere debet
11 ad idem genus actus reducuntur, secundum quod peccatum omissionis ad peccatum actus reducitur. Ad vndecimum dicendum, quod vis præcepti Dei peruenit, vsque ad rationem inferiorem, inquantum ipsa participat regi-
12 men superioris. Ad duodecimum dicendum, quod conuersio qua quis post deliberationem ad aliquid de genere mali conuertitur, sufficit ad rationem peccati mortalis, quamuis post hanc completionem aliqua alia completio
13 addi possit. Ad decimumtertiũ dicendum, quod sicut dicit Dionys. 4. cap. de Diuinis nominib. bonum causatur ex vna tota & perfecta causa, sed malum ex singularibus defectibus, & ita plura requiruntur ad hoc quod aliquid sit bonum meritorium, quam ad hoc, quod sit malum demeritorium, quamuis sit pronior ad remunerandum bona, quam ad puniendum mala. Vnde consensus delectationis sine consensu operis, non sufficit ad merendum, sufficit autem
14 ad demerendum. Ad decimumquartum dicendum, quod mulier de iure non debet velle contra debitam viri ordinationem, sed tamen de facto quandoque potest contra-

rium velle, & vultsi & ita est de inferiori ratione.

Ad argu. in contrarium. RATIONES in contrariũ concedimus, quamuis vltima falsè concludat. Procedit enim ac si gentilis secundum superiorem rationem peccare non posset. Nullus enim est qui non æstimet in aliquo esse finem humanæ vitæ, & cum ex illo deliberationem accipit ad rationem superiorem pertinet.

Num in ratione superiori possit esse peccatum veniale.

ARTICVLVS V.

Primum. QVinto quæritur, vtrum in ratione superiori possit esse peccatum veniale. Et videtur quod non. Superioris enim rationis est inhærere rationibus æternis: ergo & peccatum in ea esse non potest, nisi per hoc quod deflectitur à
2 rationibus æternis: sed deflecti ab illis est peccatum mortale. ergo, &c. Præterea, peccatum veniale per contemptum fit mortale, sed non videtur esse sine contemptu, q̃ aliquis deliberet aliquid esse malum, & à Deo puniẽdum, & tamen illud comittere consentiat, ergo videtur q̃ quandocunq; post deliberationem superioris rationis in actum
3 consentit peccatum veniale, fit mortale. Item est aliquid in anima in quo non potest esse nisi peccatum veniale, scilicet sensualitas & aliquid in quo potest esse veniale & mortale, scilicet inferior ratio. ergo videtur q̃ ibi sit aliquid in quo non possit esse, nisi mortale. Hoc autem non est syn-
4 derefis, quia in ea nullum peccatum est. ergo, &c. Item in angelo & in homine in statu innocentiæ, non poterat esse peccatum veniale, propter hoc quod peccatum veniale ex corruptione carnis oritur, quæ tunc non erat, sed ratio superior est remota à carnis corruptione, ergo, &c.

Contra 1. SED CONTRA. consensus in actũ peccati est gratuior, quã ipse actus peccati: sed cõsensus in actum venialis peccati ad superiorem rationem pertinet, ergo, &c. Item
2 subitus motus infidelitatis peccatum veniale est, & non est nisi superiori ratione, ergo, &c.

CONCLVSIO.

Potest in superiori ratione per mortalis peccati consensum, mortale peccatum esse, veniale autem per subitam deliberationem, in veniale vel mortale.

RESPONDEO dicendum, quod in superiori parte rationis potest esse peccatũ veniale & mortale. Sed tamen aliqua materia est, circa quam non potest esse, nisi peccatum mortale, quod sic patet. Superior enim ratio habet actum circa aliquam materiam directè, scilicet circa rationes æternas, & circa aliquam materiam indirectè, scilicet circa rationes temporales de quibus iudicat secũdum rationes æternas. Circa materiam autẽ propriam, scilicet circa rationes æternas habet actum duplicem, scilicet subitum & deliberatum. Cum autẽ peccatum mortale nõ perficiatur, nisi post actũ deliberationis, poterit esse in superiori ratione peccatum veniale, quando erit motus subitus, mortale autem quãdo erit deliberatus sicut in peccato infidelitatis apparet. Sed circa materiam temporalium rerum non habet actum nisi deliberatum, quia non fertur ad ea, nisi conferens ad ea rationes æternas. Vnde quantum ad huiusmodi materiam si sit in genere peccati mortalis, sem per actus superioris rationis erit peccatum mortale, si autem sit in genere peccati venialis, erit veniale, vt patet cum quis consentit in verbis otiosis.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendũ, quod ratio superior peccat per hoc, quod deflectitur à rationibus æternis, non solum contra eas faciendo, sed faciendo præter eas, quod
2 est peccatum veniale. Ad secundum dicendum, quod nõ quilibet contemptus facit peccatum mortale, sed contemptus Dei solum. Et per hunc solum homo auertitur à Deo. post quantamcunque autem ante deliberationem in peccatum veniale consentiat, non contemnit Deum, nisi forte æstimaret peccatum illud esse contrarium præcepto diuino. Ad tertium dicendum, quod hoc quod in sensualita-
3 te non potest esse peccatum mortale, contingit ex imperfectione eius. Ratio autem perfecta potentia est, & ideo in ea potest esse peccatum secundum omnem peccati differentiam. Actus enim eius potest esse in quolibet genere cõplectus. vnde si sit in genere venialis, est veniale, si in genere

Universidad de Deusto
Biblioteca

4 mortalis est mortale. Ad quartum dicẽdum, quod quamuis ratio superior non sit immediatè carni coniũcta, tamen corruptio carnis vsque ad ipsam pertingit, inquantum superiores potentiæ ab inferioribus accipiunt.

QVÆSTIO XVI.

DE SYNDERESI, IN tres articulos diuisa.

Primo vtrum synderesis sit potentia vel habitus.
2 Vtrum synderesis possit peccare.
3 Vtrum synderesis in aliquo extinguatur.

Num synderesis sit potentia, vel habitus.

ARTICVLVS. I.

Primum.

QVÆSTIO est de Synderesi. Et primo quæritur, vtrũ synderesis sit potẽtia vel habitus. Et videtur quod sit potentia. Ea enim quæ veniũt in eandẽ diuisionẽ, sunt eiusdem generis; sed synderesis diuiditur cõtra concupiscibilem, irascibilẽ, & rationalem, vt dicitur in glo. Hiero. Eze. 1. sed irascibilis & concupiscibilis & rationalis sunt potentiæ. ergo & synderesis. Sed dicendum, quod non significat
2 potentiam absolutè sed potentiam cum habitu. Sed contra subiectũ cum accidente non diuiditur contra subiectum absolutè sumptum, non enim esset diuisio conueniens, animalium aliud homo aliud homo albus, sed habitus cõparatur ad potentiam sicut accidens ad subiectum. ergo non debet diuidi id quod dicit potentiam tantum, scilicet irascibilis concupiscibilis & rationalis contra id quod nomi-
3 nat potentiam cum habitu. Item vnius potentiæ cõtingit esse diuersos habitus, si igitur ratione habitus vna potẽtia contra aliam distingueretur, quot sunt habitus potentiarũ tot membra esse deberent illius diuisionis, qua partes ani-
4 mæ adinuicem distinguuntur. Item nihil idẽ & vnum potest esse regulans & regulatum, sed potentia per habitum regulatur. ergo non possunt potentia & habitus in idem coincidere, vt vnum nomen potentiam, & habitum simul
5 designet. Item habitui non inscribitur aliquid, sed potentię tantum, sed vniuersalia principia iuris naturalis dicuntur inscribi synderesi. ergo &c. Item ex duobus nõ potest
6 vnum fieri, nisi altero transmutato, sed habitus naturalis, quem significare dicitur synderesis nomen, non mutatur: quia oportet manère naturalia, nec iterum potentię animę transmutantur. ergo ex habitu naturali & potentia, non potest fieri vnum, vt vtrunque vno nomine nominetur.
7 Item synderesi opponitur sensualitas, quia sicut sensualitas semper inclinat ad malum, ita synderesis semper ad bo-
8 num, sed sensualitas est potentia absolutè, sine habitu. ergo & synderesis. Item sicut dicitur 4. Meta. ratio quam significat nomen est diffinitio. ergo illud nomen, quod non est hoc modo vnum quo diffinibile est, vno nomine nominari non potest, sed aggregatum ex subiecto & accidente, vt hoc quod dico homo albus, diffiniri non potest, vt probatur septimo Metaphy. ergo nec aggregatum ex potentia & habitu. ergo non potest habitu potentia vno nomine no-
9 minari. Item superior ratio potentiam absolutè nominat, sed synderesis est idem quod superior ratio, vt videtur. dicit enim August. in libro de Libero arbitrio in naturali iudicatorio, quod synderesim dicimus, adsunt quædam regulæ, & lumina virtutum, & vera & incommutabilia. Incommutabilibus autem rationibus adhærere secundũ August. 12. de Trinitate. est superioris rationis. ergo synderesis est potentia absolutè. Item secundum Philosophum in
10 secundo Ethico. omne quod est in anima, aut est potentia, aut habitus, aut passio. ergo diuisio Philosophi vel est insufficiens, vel non est aliquid in anima, quod sit simul po-
11 tentia & habitus. Item contraria non possunt esse in eodem, sed nobis est fomes innatus, qui semper inclinat ad malum. ergo in nobis non potest esse aliquis habitus semper inclinans ad bonum. & ita synderesis quæ semper inclinat ad bonum, non est habitus, vel habitus cum potẽ-
12 tia, sed potentia absolutè. Item ad operandum sufficit potentia & habitus, si ergo synderesis sit potentia cum habitu innato, cum synderesis inclinet ad bonum, homo sufficiens erit ex puris naturalibus ad bene operandum, quod videtur hæresis esse Pelagij. Item si synderesis sit poten- 13
tia cum habitu, non erit potentia passiua, sed actiua, cum habeat operationem aliquam, sicut autem potentia passiua fundatur supra materiam, ita actiua supra formam. In anima autem humana est duplex forma, vna per quam cũ angelis conuenit inquantum spiritus est, quæ est superior, alia per quam corpus viuificat, inquantum anima est, quæ est inferior. oportet ergo quod synderesis supra formam superiorem vel inferiorem, si supra superiorem, est superior ratio: si supra inferiorem est inferior, sed tam superior quam inferior ratio nominat potẽtiam absolutè. ergo &c.
Item si synderesis sit, potentia cum habitu, hoc non est 14
nisi cum habitu innato, si enim cum habitu infuso vel acquisito possibile est synderesim amittere, sed synderesis nõ nominat habitum innatum. ergo potentiam absolutè. probatio mediæ. omnis habitus qui præsupponit aliquẽ actum temporalem non est habitus innatus, sed synderesis præsupponit actum temporalem; est enim synderesis malo remurmurare, & instigare ad bonum, quod non potest, nisi prius actualiter intelligatur bonum & malum. ergo &c.
Item officium synderesis videtur esse iudicare. Vnde & 15
naturale iudicatorium dicitur. Sed liberum arbitrium à iudicando nomen accepit. ergo liberum arbitrium est idem quod synderesis, sed liberum arbitrium est potẽtia absolutè. ergo &c. Item si synderesis sit potẽtia cum habitu qua- 16
si composita ex vtroque, hoc non erit compositione logica, qua species ex genere & differentia componitur: quia potentia non se habet ad habitum sicut genus ad differentiam, sic enim quilibet habitus potẽtiæ superinductus specialem potentiam constitueret. ergo est compositio naturalis: sed in compositione naturali compositum est aliud à componentibus, vt probatur septimo Metaphy. ergo synderesis non est potentia, nec habitus, sed aliquid præter hęc: quod esse non potest. relinquitur igitur quod sit potentia absolutè.

Contra.

SED CONTRA. Si synderesis sit potentia, oportet quod sit potentia rationalis: sed rationales potentiæ se habent ad oppositа: ergo synderesis ad oppositа se habebit: quod est falsum: quia semper instigat ad bonum, nunquam autem ad malum. Item si synderesis est potentia, aut est 2
eadem cum ratione aut alia, sed non eadem, quia contra rationem diuiditur in glosa. Ezechie. 1. nec oportet dici, quod sit alia à ratione: specialis enim potentia specialem actum requirit, nullus autem actus synderesi attribuitur, quem ratio facere non possit: ratio enim ipsa & instigat ad 3
bonum, & remurmurat malo. ergo &c. Item fomes semper inclinat ad malum, synderesis semper ad bonum. ergo ista duo directè opponuntur, sed fomes est habitus, vel per modum habitus se habens, ipsa enim concupiscentia, quæ in pueris habitualis est, secundum Augustinum in adultis vero actualis; fomes esse dicitur. ergo synderesis est 4
habitus. Item si synderesis est potentia, aut est cognitiua, aut motiua: sed constat quod non est cognitiua absolutè ex hoc quod actus eius est inclinare ad bonum & remurmurare malo. ergo si sit potentia erit motiua, hoc apparet esse falsum: quia potentiæ motiuæ sufficienter diuiduntur per irascibilem & concupiscibilem & rationalem, contra quas diuiditur synderesis. vt prius dictum est. ergo 5
&c. Item sicut in parte animæ operatiua synderesis nunquam errat, ita in parte speculatiua intellectus principiorum nunquam errat. sed intellectus principiorum est habitus quidam, vt patet per Philosophum in sexto Ethico. ergo synderesis est habitus.

CONCLVSIO.

Synderesis non alia est à ratione & intellectu distincta potentia, sed est ipsa eadem ratio quodam naturali habitu affecta, similis habitui primorũ principiorũ speculabiliũ, quo prima principia operabilium nobis manifesta fiunt.

RESP.

RESPONDEO dicendum, quod circa hanc quæstionem diuersæ opiniones sunt. Quidam enim dicunt. quod synderesis potẽtiam absolutè nominat, & aliam à ratione ea superiorẽ. Alij vero dicunt, potẽtiam quidem absolutè esse, sed eandẽ rationi secundum rem, consideratione tamen diuersam. Consideratur enim ratio, vt ratio, id est

id est inquantum ratiocinatur, & confert, & sic nominatur vis rationalis: & vt natura, id est inquantum naturaliter cognoscit aliquid, & sic dicitur synderesis. Alij autẽ dicunt synderesim nominare ipsam potentiam rationis, cum aliquo habitu naturali. Quid autẽ verius sit, sic videri potest. Sicut dicit Dionys. 7. cap. de Diuinis nominibus diuina sapientia cõiungit fines primorum principiis secundorum. naturæ enim ordinatæ adinuicem sic se habent, sicut corpora contiguata, quorum inferius in sui supremo, tangit superius in sui infimo. vnde & inferior natura attingit sui supremo ad aliquid, quod est proprium superioris naturæ, imperfectè illud participans. Natura autẽ animæ humanæ est infra angelicam, si consideremus naturalem modum cognoscendi vtriusq; naturalis enim modus cognoscendi & proprius naturæ angelicæ est, vt veritatem cognoscat sine inquisitione & discursu, humanæ vero proprium est, vt ad veritatem cognoscendam perueniat inquirendo, & ab vno in aliud discurrendo. Vnde anima humana, quãtum ad id quod in ipsa supremũ est, aliquid attingit de eo quod proprium est naturæ angelicæ, vt scilicet aliquorum cognitionem subito & sine inquisitione habeat, quãuis quantum ad hoc inueniatur angelo inferior, quod in his veritatem cognoscere, non potest nisi à sensu accipiendo. Inuenitur autẽ in natura angelica duplex cognitio: speculatiua, qua ipsam rerum veritatem simpliciter & absolutè intuetur, & practica tam secundum Philosophos, qui posuerunt angelos motores orbiũ & omnes formas naturales præexistere in eorum cognitione, quam secundum Theologos, qui ponunt angelos Deo in officiis spiritualibus ministrare, secundum quæ ordines distinguuntur. vnde & in natura hũmana inquantum attingit angelicam, oportet esse cognitionem veritatis sine inquisitione & in speculatiuis & in practicis. Et hanc quidem cognitionem oportet esse principium totius cognitionis sequentis, siue speculatiuè, siue practicè, cum principia oporteat esse stabiliora & certiora. vnde & hanc cognitionem oportet homini naturaliter inesse, cum hoc quidem cognoscat, quasi quoddam seminarium totius cognitionis sequentis sicut & in omnibus naturis sequentium operationum & effectuum quædam naturalia scientia præexistunt, oportet etiam hanc cognitionem habitualem esse, vt in promptu existat ea vti cum fuerit necesse, Sicut autẽ animæ humanæ est quidam habitus naturalis, quo principia speculatiuarũ scientiarum cognoscũ, quẽ vocamus intellectum principiorum, ita in ipsa est quidam habitus naturalis primorum principiorum operabilium, quę sunt naturalia principia iuris naturalis. Qui quidem habitus ad synderesim pertinet. Hic autem habitus non in alia potentia existit, quam in ratione, nisi forte ponamus intellectum esse potẽtiam à ratione distinctam, cuius contrarium supra dictum est. Restat igitur, vt hoc nomen synderesis vel nominet absolutè habitum naturalem similem habitui principiorum, vel nominet ipsam potentiam rationis cum tali habitu. Et quodcunq; hoc fuerit, non multum differt, quia hoc non facit dubitationem nisi circa nominis significationem. Quod autem ipsa potentia rationis prout naturaliter cognoscit synderesis dicatur absq; omni habitu esse non potest, quia naturalis cognitio rationi conuenit secundum aliquem habitum naturalem, vt de intellectu principiorum patet.

Ad primũ.

AD PRIMVM ergo dicendum, q; aliqua possunt in eandem diuisionem venire secundum quod in aliquo cõmuni cõueniunt, quicquid sit illud cõmune, siue sit genus, siue accidens. In illa igitur diuisione quadrimembri, qua synderesis contra tres potentias distinguitur, non distinguunt adinuicem membra diuisionis secundum quod cõueniunt in hoc cõmuni, quod est potentia, sed secũdum quod cõueniunt in hoc cõmuni, quod est principium motiuum.

2 Ad secundum dicendum, quod quandocunque ex accidente superuenit subiecto aliquid speciale præter id quod conuenit sibi ex sua natura, tunc nihil prohibet accidens diuidi cõtra subiectum, vel subiectum cum accidente contra subiectum absolutè sumptum, sicut si diuiderem superficiem coloratam contra superficiem absolutè dictam. Inquantum enim superficies absolutè sumitur, est quoddam mathematicum per hoc vero quod dicitur colorata trahitur in genus naturæ. Ita ratio nominat cognitionem secundum modum humanum, sed per habitum naturalem trahitur ad alterius generis conditionem, vt ex dictis patet. vnde nihil prohibet ipsum habitum diuidi contra potentiam in diuisione qua diuiditur principium motiuum, vel ipsam potentiam habitualem diuidi, contra potentiam absolutè sumptam. Ad tertium dicẽdum, quod habitus qui insunt 3
potentiæ rationali, eodẽ modo mouent per illum modum qui est proprius rationi inquãtum est ratio, & ideo illi habitus distingui non possunt contra rationem, sicut habitus naturalis à quo synderesis nominatur. Ad quartũ dicen- 4
dum, quod synderesis non dicitur significare potentiam & habitum, quasi eadem res sit potentia & habitus, sed quia vno nomine significatur ipsa potentia cum habitu cui substernitur. Ad quintum dicendum, quod aliquid inscribi 5
in aliquo est dupliciter. Vno modo sicut in subiecto, & sic in anima non potest aliquid inscribi, nisi quantum ad potentiam, vel sicut in continente, & sic nihil prohibet aliquid habitui inscribi, secundum quod dicimus singula quę ad geometriam pertinent ipsi geometriæ inscribi. Ad 6
sextum dicendum, quod ratio illa procedit quãdo aliquid fit vnum ex duobus per modum mixtionis. Sic autem non fit vnum ex potentia & habitu, sed sicut ex accidente & subiecto. Ad septimum dicendum, quod hoc quod sen- 7
sualitas inclinat semper ad malum habet ex corruptione fomitis. Quæ quidem corruptio inest per modum cuiusdam habitus. Et sic etiam synderesis ex aliquo habitu naturali habet q̃ semper ad bonum inclinet. Ad octauum 8
dicendum, quod homo albus non potest diffiniri diffinitione propria qualis est diffinitio substantiarum quæ significant vnum per se, sed potest diffiniri diffinitione quadam secundum quid, quantum ex subiecto & accidente, sit vnum secundum quid. Et talis vnitas sufficit ad hoc quod vnum nomen possit imponi. vnde Philosophus ibidem dicit, quod subiectum cum accidente potest vno nomine nominari. Ad nonum dicendum, quod synderesis 9
neque nominat rationem superiorem, neque inferiorem, sed quid cõmuniter habens sed ad vtrunque. In ipso enim habitu vniuersalium principiorum iuris continentur quędam quæ pertinent ad rationes æternas, vt hoc quod est Deo esse obediendum, quædam vero quæ pertinent ad rationes inferiores, vtpote secundum rationem esse viuendum. Aliter autem synderesis dicitur incommutabilibus intendere, aliter ratio superior. Dicitur enim aliquid incommutabile propter incommutabilitatem naturæ, & sic diuina incommutabilia sunt, & hoc modo ratio superior incommutabilibus intendit: dicitur etiam aliquid incõmutabile propter necessitatem veritatis, quamuis sit circa res secundum naturam cõmutabiles, sicut ista veritas. omne totũ est maius sua parte, incõmutabilis est, etiam incõmutabilibus rebus, & hoc modo synderesis incommutabilibus intendere dicitur. Ad decimum dicen- 10
dum, quod quamuis omne quod est in anima, sit solum habitus, vel solũ potentia, vel solum passio, tamen non omne quod nominatur, in anima est alterum horum tantum. Illa enim quę secundum rem distincta sunt, possunt intellectus coniungere, & vno nomine nominare. Ad vndecimum 11
dicendum, quod habitus ille inclinans ad malum innatus pertinet ad inferiorem partem animæ, qua corpori coniungitur habitus autem naturaliter inclinans ad bonum, pertinet ad superiorem partem animæ, & ideo hi duo contrarij habitus non sunt eiusdem, secundũ idem. Ad duo 12
decimum dicendum, quod habitus cum potẽtia sufficit ad actum, qui est illius habitus. Actus autem huius habitus naturalis, quem synderesis nominat, est remurmurare malo, & inclinare ad bonum. Et ideo ad hunc actum homo naturaliter potest. Non autẽ sequitur ex hoc quod in opus meritorium homo, ex puris naturalibus possit hoc enim naturali facultati imputare solummodo pelagianę impietatis est. Ad decimumtertium dicẽdum. quod synderesis 13
secundum quod potentiam nominat, magis videtur nominare potentiam passiuam, quam actiuam. Non enim distinguitur potentia actiua à passiua, ex hoc quod habet operationem, quia cum cuiuslibet potentiæ animæ tam actiuæ quam passiuæ sit operatio aliqua, quælibet potentia animę esset actiua. Cognoscitur autem eorum distinctio per comparationem potentiæ ad obiectum. Si enim obiectum se habeat ad potentiam, vt patiens & transmutatum, sic erit potentia actiua, si autem econuerso se habet, vt agens & mouens, sic erit potentia passiua. Et inde est quod omnes potentiæ vegetabilis animæ sunt actiuæ, quia alimentum transmutatur per potentiã animæ tam in nutriendo quam in generando. Sed potentiæ sensitiuæ omnes sunt passiuæ,

Universidad de Deusto
Biblioteca

quia per sensibilia obiecta mouentur & fiunt in actu. Circa intellectum vero aliqua potentia est actiua, aliqua passiua, eo quod per intellectum intelligibile in potentia fit intelligibile actu. quod est intellectus agentis. Et sic intellectus agens est potentia actiua. Ipsum etiam intelligibile in actu facit intellectum in potentia esse intellectum in actu. Et sic intellectus possibilis erit potẽtia passiua. Non autem ponitur quod intellectus agens sit subiectũ habituum, sed magis possibilis. vnde ipsa potẽtia, quę habitui naturali subiicitur, magis videtur esse potẽtia passiua, quam actiua. dato autem quod sit actiua potẽtia, vlterius non rectè proceditur. Non enim sunt in anima duæ formæ, sed vna tantũ, quæ est eius essentia, quia per essentiam suam Spiritus est, & per essentiam suam forma corporis est, non per aliquid superadditum. Vnde ratio superior & inferior non fundantur super duas formas, sed per vnam essentiam animæ. nec etiam verum est, quod ratio inferior fundetur supra essentiam, animæ secundum illam habitudinem, qua est forma corporis, sic enim fundantur in essentia animæ solum ille vires quæ sunt organis affixæ, qualis non est ratio inferior, dato etiam quod illa potentia, quam nominat synderesis, sit idẽ quod ratio superior vel inferior, nihil prohibet nomine rationis nominari illam potentiam absolutè, nomine autem synderesis nominari eandem cum habitu sibi in-
14 hærente. Ad decimumquartum dicendum, quod actus cognitionis non præexigitur ad potentiam vel habitum synderesis, sed ad actum ipsius. Vnde per hoc non exclu-
15 ditur quin habitus, synderesis sit innatus. Ad decimumquintum dicendum, quod iudicium est duplex. In vniuersali, & hoc pertinet ad synderesim & in particulari operabili, & hoc est iudicium electionis, & hoc pertinet ad
16 liberum arbitrium. Ad decimumsextum dicẽdum, quod compositio Philosophica & naturalis est multiplex. Est enim compositio mixti ex elementis, & in hac compositione loquitur Philosophus, quod oportet formam mixti esse aliam omnino ab ipsis elementis. Est etiam compositio formæ substantialis & materiæ ex qua resultat tertium scilicet forma speciei, quæ quidem non est aliud omnino à materia & forma, sed se habet ad eas, vt totum ad partes. Est etiam compositio subiecti & accidentis, in qua non resultat aliquid tertium ex vtroque, & talis est compositio potentiæ & habitus.

Num Synderesis possit peccare.

ARTIC. II.

Primum. SEcundo quęritur, vtrum synderesis possit peccare. Et videtur quod sic, quia dicitur in glosa Eze. 1. de Synderesi, hanc interdum præcipitari videmus: sed præcipitatio in operabilibus nihil aliud est, quam peccatum. ergo
2 &c. Item cum peccare non sit habitus proprie loquendo, nec potentiæ, sed hominis, quia actus sunt singularium. dicitur tamen aliquis habitus vel potentia peccare secundum quod per actum alicuius potentiæ vel habitus homo inducitur ad peccandum, sed per actum synderesis homo inducitur ad peccandum quandoque, quia dicitur Ioan. 16. venit hora, vt omnis qui interficit vos & cætera. & sic ad occisionem Apostolorum aliqui inclinabantur ex hoc arbitrio, quod iudicabant esse obsequẽdum Deo, quod
3 ad synderesim pertinet. ergo &c. Item Iere. 3. dicitur filij Mempheos & Thaneos constuprauerunt te vsque ad verticem, vertex autem est superior pars animæ, vt dicit glosa super illud Psal. In verticem ipsius iniquitas eius descendit. & sic ad synderesim pertinet, quæ est supremum in anima. ergo synderesis à demonibus constupratur.

4 Item potentia rationalis se habet ad opposita secundum Philosophum. sed synderesis est: potentia rationalis. ergo se habebit ad oppositа. ergo potest bonum facere
5 & peccare. Item contraria nata sunt fieri circa idem, sed virtus & peccatum sunt contraria, cum igitur in synderesi sit actus virtutis, quia instigat ad bonum, etiam erit in
6 ipsa actus peccati. Item sicut se habet habitus principiorum in speculatiuis, ita synderesis in operatiuis, sed omnis operatio rationis speculatiuæ ex primis principiis oritur. ergo omnis operatio practicę rationis ex synderesi initium sumit. ergo sicut synderesi attribuitur operatio rationis practicæ, quæ est secundum virtutem, ita attribuetur ei operatio rationis quæ est secundum peccatum. Item pœ-
næ respondet culpæ, sed tota anima punitur in damnatis, etiam synderesis. ergo & ipsa peccat.

Contra. 5. SED CONTRA. bonum potest esse magis purum quam malum: quia aliquod bonum est cui nihil admiscetur de malo, nihil autẽ adeo est malũ, quod non habeat aliquid de bono admixtũ: sed in nobis est aliquid, quod semper inclinat ad malum, scilicet fomes. ergo & aliquid erit quod semper inclinat ad bonum, hoc autem non videtur esse, nisi
2 synderesis. ergo &c. Item quod naturaliter inest semper inest, sed naturale est synderesi, quod remurmuret malo. ergo ipsa nunquam in malum consentit. ergo non peccat.

CONCLVSIO.

Sicut in lumine primorum principiorũ in speculabilibus, nulla est falsitas, nec error, ita in synderesi, quæ lumen est primorum operabilium, non cadit ex se error, vel peccatum.

RESP. RESPONDEO dicendum, quod natura in omnibus suis operibus bonum intendit, & conseruationem eorum, quæ per operationem naturæ fiũt, & ideo in omnibus naturæ operibus semper principia sunt permanentia, & immutabilia, & rectitudinem conseruantia. principia enim manere oportet, vt dicitur in primo Physicorũ. Non enim posset esse aliqua firmitas vel certitudo in his, quæ sunt à principiis, nisi principia essent firmiter stabilita. Et inde est, quod omnia mutabilia reducuntur ad aliquod primum immobile. Inde est etiam, quod omnis specificat cognitio deriuatur ab aliqua certissima cognitione, circa quã error esse non potest, quæ est cognitio primorum principiorum vniuersaliũ, ad quæ omnia illa cognita examinantur. & ex quibus omnibus omne verum approbatur, & omne falsum respuitur. In quibus si aliquis error possit accidere, nulla certitudo in tota sequenti cognitione inueniretur. Vnde & in operibus humanis ad hoc, quod in eis aliqua rectitudo esse possit. oportet esse aliquod principium permanens, quod rectitudinem immutabilem habeat, ad quod omnia opera examinantur, ita quod illud principium permanens omni malo resistat & omni bono assentiat. Et hoc est synderesis, cuius officium est remurmurare malo, & inclinare ad bonum, & ideo concedimus, quod in ea non possit esse peccatum.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendũ, quod synderesis nunquam præcipitatur in vniuersali, sed in ipsa applicatione vniuersalis principij ad aliquod particulare potest accidere error, propter imperfectam vel falsam deductionem vel alicuius falsi assumptionem. Et ideo non dixit simpliciter, quod præcipitatur synderesis, sed quod conscientia præcipitatur, quę vniuersale iudiciũ synderesis ad particularia opera applicat. Ad secundũ dicendum, quod quando in aliquo 2
syllogismo conclusio falsa inducitur ex duabus propositionibus, quarum vna est vera, & alia falsa, peccatum conclusionis nõ attribuitur veræ, sed falsæ. Et ideo in illo arbitrio quo occisores apostolorum arbitrabantur se obsequium, præstare Deo, peccatum non proueniebat ex vniuersali iudicio synderesis, quod est Deo obsequendum, sed ex falso iudicio superioris rationis quæ arbitrabatur, occisionem apostolorum esse beneplacitam Deo: & ideo non oportet concedere, quod per actum synderesis inclinarentur ad peccatum. Ad tertium dicendum, quod sicut vertex cor- 3
poris est suprema pars corporis, ita vertex animæ est suprema pars animæ. vnde secundum diuersas distinctiones partium animæ vertex, animæ diuersimodè accipitur. Considerando vel distinguendo enim partem intellectiuam à sensitiua tota intellectiua, pars animæ vertex dici potest, vlterius distinguendo intellectiuam partem in rationem superiorem & inferiorem, ratio superior dicitur vertex. vlterius distinguendo rationem in naturale iudicium, & rationis deliberationem, naturale iudicium dicetur esse vertex. Cum igitur anima dicitur vsque ad verticem constuprari, intelligitur secundum quod vertex nominat superiorem rationem: non autem prout nominat synderesim. Ad quartum dicendum, quod potentia ra- 4
tionalis quæ de se habet ad oppositа, per habitum quandoque determinatur ad vnum, & maxime si sit habitus completus. Synderesis autem non nominat potentiam rationalem absolutè, sed perfectam per habitum certissimum.

Ad quintum dicendum, quod actus synderesis non est a- 5
ctus virtutis simpliciter, sed præambulum ad actum virtutis, sicut naturalia sunt præambula virtutibus gratuitis &
6 acquisitis. Ad sextum dicẽdum, quod sicut in speculatiuis ratio falsa quamuis originem sumat à principiis, nõ tamen à principiis primis falsitatem habet, sed ex malo vsu
7 principiorũ, ita etiam in operatiuis accidit. Ad septimũ dicendum, q̃ Augustinus in 12. de Trinitate ostendit hoc argumentum non valere dicit enim quod peccato solius inferioris rationis totus homo damnatur. Et hoc ideo quia ad vnam partem pertinet vtraq; ratio, cuius est proprium peccare. Et ideo pœna directè respondet personæ, & non potentiæ, nisi inquantum potentia est personæ. pro peccato enim quod homo vna sui parte commisit ipsa persona hominis pœnam meretur, quantum ad omnia quæ in persona continentur. Vnde & in iudicio seculari pro homicidio quod homo manu committit non sola manus punitur.

Num synderesis in aliquo extinguatur.

ARTICVLVS III.

Primum. TErtio quęritur, vtrum synderesis in aliquo extinguatur. Et videtur quod sic. Psal. Corrupti sunt & abominabiles facti sunt. Glo. corrupti omni lumine rationis priuati. sed lumen synderesis, est lumen rationis: ergo lu-
2 men synderesis in aliquibus extinguitur. Itẽ, infideles non habent aliquem remorsum conscientiæ de sua infidelitate, infidelitas autem peccatũ est, cum igitur officium synderesis sit remurmurare peccato, videtur quod in eis
3 ipsa sit extincta. Item, per Philosophũ septimo Ethico. ille qui habet habitum vitij, est correptus circa principia operabilium, sed principia operabilium pertinent ad synderesim. ergo in habente habitum vitij alicuius extingui-
4 tur. Itẽ, Prouerb. 18. impius cum in profundum venerit contemnit, quod cum accidit synderesis locum suum non tenet, vt dicit Hiero. in glo. Eze. 1. ergo in aliquibus extin
5 guitur. Item in beatis amouetur omnis inclinatio ad malum. ergo per cõtrarium & in damnatis omnis inclinatio ad bonum, sed synderesis inclinat ad bonum, ergo &c.

Contra. 1. SED CONTRA. Isaiæ vltimo vermis eorum non morietur, & exponitur de vermæ conscientiæ, secundum Augustinum, qui est remorsus conscientiæ, sed remorsus conscientiæ causatur ex hoc quod synderesis remurmurat
2 malo. ergo synderesis non extinguitur. Item in peccatis profundissimum tenet locum desperatio, quæ est peccatũ in Spiritumsanctum, sed etiam in desperatis synderesis non extinguitur vt patet per Hieronymum in glo. Ezech. primo, vbi dicit quod nec in Cayn est extincta, quem tamen constat desperatum fuisse per hoc quod dicitur Genesis quarto. Maior est iniquitas & cætera.

CONCLVSIO.

Non nisi secundum quid & per accidens contingit extingui, vel reprimi synderesis actum.

RESP. RESPONDEO dicendum, q̃ synderesim extingui intelligi potest dupliciter. Vno modo quantum ad ipsum lumen habituale, & sic impossibile est, quod synderesis extinguatur, sicut impossibile est quod anima hominis priuetur lumine intellectus agentis, per quod principia prima in speculatiuis & operatiuis nobis innotescũt. hoc enim lumen est de natura ipsius animæ, cum per hoc sit intellectualis, de quo lumine dicitur in Psal. Signatum est super nos lumen vultus, quod scilicet nobis bona ostendit hęc enim erat responsio ad id quod dixerat, quis ostendit nobis bona. Alio modo quantũ ad actum, & hoc dupliciter. Vno modo vt dicatur actus synderesis extingui inquantum actus eius omnino intercipitur, & sic contingit actum synderesis extingui & in nõ habentibus vsum liberi arbitrij, nec aliquem vsum rationis, & hoc propter impedimentum proueniens ex lesione organorum corporalium, à quibus ratio nostra accipere indiget. Alio modo per hoc quod actus synderesis ad contrarium deflectatur, & sic impossibile est in vniuersali iudicium synderesis extingui. In particulari vero operabili extinguitur quandocunque peccatur in eligendo. vis enim concupiscentiæ vel alterius passionis ita rationẽ absorbet, vt in eligendo synderesis vniuersale iudicium ad particularem actum non applicet. Sed hoc non extinguit synderesim simpliciter, sed secundum quid. Vnde simpliciter loquendo concedimus quod synderesis, nunquam extinguitur.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendum, q̃ dicuntur aliqui peccatores omni lumine rationis priuari quantũ ad actum electionis, in qua ratio errat, propter hoc quod absorbetur ab aliqua passione vel deprimitur ab aliquo habitu, vt lumen synderesis non sequatur in eligendo. Ad secun- 2
dum dicendum, q̃ in hæreticis non remurmurat conscientia eorum infidelitati, propter errorem qui est in ratione eorum superiori, ex quo contingit quod iudicium synderesis huic particulari, non applicetur. In vniuersali enim iudicium synderesis in eis manet. Iudicant enim malum esse non credere his quæ à Deo dicũtur. In hoc autem errant secundum superiorem rationẽ, quia non credunt hoc esse à Deo dictum. Ad tertium dicendum, quod ille qui 3
habet habitum alicuius vitij est quidem corruptus circa principia operabilium, non quidem in vniuersali, sed in particulari operabili, inquantum scilicet per habitum vitij deprimitur ratione vniuersale iudicium ad eius particulare operabile applicet in eligendo. Et per hũc modum impius in profundum peccatorum veniens contemnere 4
dicitur. Et sic patet solutio ad quartum. Ad quintum 5
dicendum, quod malum est præter naturam, & ideo nihil prohibet inclinationem ad malum à beatis remoueri, sed bonum & inclinatio ad bonum consequitur ipsam naturam. vnde natura manente non potest inclinatio ad bonum tolli etiam à damnatis.

QVAESTIO XVII.

DE CONSCIENTIA, in quinque articulos diuisa.

Primo vtrũ conscientia sit potentia, vel habitus, vel actus.
2 Vtrum conscientia possit errare.
3 Vtrum conscientia liget.
4 Vtrum conscientia erronea liget.
5 Vtrum conscientia in indifferentibus plus liget, vel minus, quam præceptum prælati.

Num conscientia sit potentia, vel habitus vel actus.

ARTICVLVS PRIMVS.



Primum. QVÆSTIO est de conscientia, & primo quæritur vtrum sit potentia vel habitus, vel actus. Et videtur quod sit potentia, dicit enim Hiero. in Glo. Ezech. primo postquam de synderesi mentionem fecerat, hanc conscientiam interdum præcipitari videmus, ex quo videtur quod idem sit conscientia & synderesis, sed quodam modo synderesis est potentia. ergo & conscientia. Præterea, nihil est sub- 2
iectum vitij, nisi potentia animæ, sed conscientia est subiectum inquinationis peccati, vt patet ad Titum 1. Inquinata est eorum & mens & conscientia. ergo conscientia est potentia. Sed dicebatur, quod inquinatio non est in conscientia sicut in subiecto. Sed contra, nihil potest nu- 3
mero idem esse inquinatum & mundum, nisi sit subiectum inquinationis, sed omne quod mutatur de inquinatione in munditiam idem numero manens, quandoque est mundum, quandoque inquinatum: ergo omne quod mutatur de inquinatione in munditiam, vel econuerso est subiectum inquinationis & munditiæ, sed conscientia mutatur de inquinatione in munditiam. Hebræorum vndecimo sanguis Christi emundabit conscientiam nostram ab operibus mortis. ergo conscientia est potentia.

Præterea, conscientia dicitur esse rationis dictamen, 4
quod quidem dictamen, nihil est aliud, quam rationis iudicium, sed iudicium ad liberum arbitrium pertinet à quo nominatur. ergo videtur quod liberum arbitrium & conscientia sunt idem, sed liberum arbitrium est potẽtia. ergo & conscientia. Præterea, Basi. dicit quod conscien- 5
tia est naturale iudicatorium, naturale autem iudicatorium est synderesis, sed synderesis est potentia aliquo modo. ergo & conscientia. Præterea, peccatum non est nisi in vo- 6
luntate & ratione, peccatum autem est in conscientia. ergo conscientia est ratio vel voluntas, sed ratio & voluntas sunt potentię. ergo & conscientia. Præterea, habitus ne- 7

Universidad de Deusto
Biblioteca

quæ actus dicitur scire, sed conscientia dicitur scire. Eccl. 7. sic enim conscientia tua, quia tu crebro maledixisti aliis. ergo conscientia nō est habitus, neq; actus, ergo est potentia.

8 Præterea, Origenes dicit q̄ conscientia est Spiritus corrector & Pedagogus animæ sociatus, quo separatur à malis & adhæret bonis, sed Spiritus nominat potentiā animę vel essentiam. ergo conscientia aliquam potentiam nominat.

9 Præterea, conscientia vel est actus, vel habitus, vel potentia, sed non est actus quia non semper manet actu, qui non est in dormiente, qui tamē conscientiā habere dicitur, nec est habitus, quod sic ostenditur. nullus habitus rationis est de particularibus. Sed conscientia est particulariū actuum: ergo conscientia nō est habitus rationis nec alicuius alterius potentiæ, cum conscientia ad rationē pertineat. ergo est

10 potentia. Præterea, in ratione nō sunt nisi habitus speculatiui, & operatiui, sed conscientia non est habitus speculatiuus, cum habeat ordinē ad opus, nec operatiuus, cum nec sit ars nec prudētia, hos enim solū Philosophus in 6. Ethi. in parte operatiua ponit, ergo conscientia nō est habitus. q̄ autē non sit ars manifestum est, q̄ autem non sit prudentia, sic probatur. prudentia est recta ratio agibilium, vt dicitur in 6. Ethi. non autē respicit agibilia singularia, quia cū sint infinita nō poterit eorum esse ratio, & iterū sequeretur, q̄ prudentia per se augeretur, per se loquendo secundū considerationem plurimorū actuū singulariū, quod nō videtur esse verum. conscientia autē respicit opera singularia, ergo conscientia non est prudentia. Sed dicendum, q̄ conscientia est habitus quidā quo applicatur iudiciū vniuersale ra-

11 tionis, ad particulare opus. Sed contra, ad illud quod potest fieri per vnum habitū nō requiruntur duo, sed habens habitum vniuersalem potest applicare ad singulare solum modo potētia sensitiua interueniente, sicut ex habitu, quo quis scit omnem mulam sterilem esse, sciet hanc mulā esse sterilem, cum ea percipit esse mulam per sensum. ergo ad applicationem vniuersalis iudiciī ad particularem actum, non requiritur aliquis habitus, & sic conscientia nō est ha-

12 bitus, & sic idem quod prius. Præterea, omnis habitus vel est naturalis vel infusus vel acquisitus, sed conscientia non est habitus naturalis, quia talis habitus est idem apud omnes, non autem omnes eandem scientiam habent, neq; iterū est habitus infusus, quia talis habitus semper est rectus, conscientia autē quandoq; non recta, neq; est iterum habitus acquisitus, quia sic in pueris conscientia non esset, nec in homine, antequā per multos actus habitū acquisiuisset.

13 ergo nō est habitus. Præterea, habitus secundū philosophū ex multis actibus acquiritur, sed ex vno actu quis habet

14 conscientiam. ergo conscientia non est habitus. Præterea, conscientia pœna est in damnatis, vt habetur 1. Corin. 3. in glos. sed habitus non est pœna, sed magis perfectio habentis ergo non est habitus.

Contra. 1. SED CONTRA videtur q̄ sit habitus, conscientia enim secūdum Damas. est lex intellectus nostri: sed lex est habitus vniuersalium principiorū iuris. ergo conscien-

2 tia est habitus. Præterea, Roma. tertio super illud. Cum enim gentes quæ legem &c. dicit glo. & si gētiles non habent legem scriptam, habēt tamen legem naturalem, qua quisque intelligit, & qua sibi quisque conscius est, quid sit bonum & malum, ex quo videtur, quod lex naturalis sit, qua sibi aliquis conscius est, sed quilibet sibi conscius est per conscientiam. ergo conscientia est lex naturalis, & sic

3 idem quod prius. Præterea, scientia nominat habitū conclusionis, sed conscientia quædam sciētia est. ergo & habi-

4 tus. Præterea, ex actibus multiplicatis generatur aliquis habitus, sed aliquis operatur frequenter secundum conscientiam. ergo ex talibus actibus generatur aliquis habitus

5 qui conscientia dici potest. Præterea, 1. Thi. 1. finis præcepti est charitas de conscientia bona glo. conscientia bona, id est spe, sed spes est habitus quidam ergo & conscientia.

6 Præterea, illud quod est in nobis per immissionē à Deo videtur esse habitus infusus, sed secundum Dama. in octauo libro, sicut fomes est per immissionem à dæmone, ita conscientia per immissionem à Deo. ergo conscientia est

7 habitus infusus. Præterea, secūdum Philosophum in secundo Ethic. omne quod est in anima, est habitus, vel potentia, vel passio, sed conscientia non est passio, quia passionibus non meremur, neque demeremur, neque laudamur neque vituperamur, vt ibidem Philosophus dicit, neque iterum est potentia, quia potentia non potest deponi. conscientia autem deponitur. ergo conscientia est habitus.

SED CONTRA. videtur quod sit actus, conscientia enim dicitur accusare vel excusare: sed non accusatur aliquis vel excusatur, nisi quod actu consideret. ergo conscientia est actus aliquis. *Contra.* Præterea, scire quod consistit 2 in collatione est scire, in actu, sed conscientia nominat sciētiam cum collatione. Dicitur enim conscire, id est simul scire. ergo conscientia est scientia actualis.

CONCLVSIO.

Conscientiæ nomen non aliquem specialem habitum, vel potentiam significat, sed actum ipsum, qui est applicatio cuique habitus, vel notitiæ ad aliquem actum particularem, secundum varios applicationis modos.

RESPONDEO dicēdum, q̄ quidam dicunt con- *RESP.* scientiam tripliciter dici. Quandoque enim conscientia sumitur pro ipsa re conscita, sicut fides accipitur pro re credita. Quandoque pro potentia, qua conscimus. Quandoque pro habitu. A quibusdam dicitur quod quandoque pro actu. Et huius distinctionis hæc videtur esse ratio, quia cum scire sit aliquis actus, & circa actum consideretur obiectum, potentia, habitus, & ipse actus: inuenitur quandoque aliquod nomen, quod ad ista quatuor æquiuocatur. sicut hoc nomen intellectus quādoque significat rem intellectam, sicut nomina dicuntur significare intellectus. quādoque vero ipsam intellectiuā potentiam: quandoque vero habitum quendam: quandoque vero actum. In huiusmodi nomen nominationibus sequendus est vsus loquendi, quia nominibus vtendum, vt plures, vt dicitur secūdo Topicē. Istud quidem secundum vsum loquentium esse videtur, vt conscientia quandoque pro re conscita accipiatur, vt cum dicitur, dicam tibi conscientiam meam, id est quod est in cōscientia mea. Sed potētiæ vel habitui propriè loquendo hoc nomen attribui non potest, sed solum actui, in qua significatione sola concordant omnia, quæ de conscientia dicūtur. Sciendum est enim, quod non consueuit idem nomen esse alicuius potentiæ, & actus, & habitus, nisi quando actus aliquis est proprius alicuius potentiæ, vel alicuius habitus. sicut vidēre est proprium potentiæ visuæ, & scire in actu habitus scientiæ. vnde visus quandoque nominat potentiam, quandoque actum, & scientia similiter. Si autem sit aliquis actus, qui conueniat pluribus, aut omnibus habitibus, vel potentiis, non cōsueuit à tali nomine actus aliqua potentia vel aliquis habitus denominari, sicut patet de hoc nomine vsus: significat enim actum cuiuslibet habitus, & potentiæ, vsus enim est illius cuius est actus. vnde hoc nomen vsus ita significat actum, quod nullo modo potentiam, vel habitum. Et similiter esse videtur de conscientia. nomen enim conscientiæ significat applicationem scientiæ ad aliquid. vnde conscire dicitur quasi simul scire. Quælibet autem scientia ad aliquid applicari potest. Vnde conscientia non potest nominare aliquem habitum specialem, vel aliquam potentiam, sed nominat ipsum actum, qui est applicatio cuiuscunque habitus, vel cuiuscunque notitiæ ad aliquem actum particularem. Applicatur autem aliqua notitia ad aliquem actum dupliciter. Vno modo secundum quod cōsideratur, an actus sit vel fuerit. Alio modo secundum quod consideratur an actus sit rectus, vel non. Et secundum quidem primum modum applicationis dicimur habere conscientiam alicuius actus, inquantum scimus illum actum esse factum, vel non factum. sicut est in communi vsu loquendi, quando dicitur, hoc non esse factū de conscientia mea, id est nescio, vel nesciui an hoc factum sit, vel fuerit. & secundum hunc modū loquendi intelligitur quod habetur Gene. 43. non est in conscientiis nostris qui pecuniam posuerit in saccis nostris. & Eccle. 7. Scit conscientia tua quia tu crebro maledixisti aliis. Et secundum hoc dicitur conscientia testificari aliquid, Roma. 9. testimonium mihi perhibente conscientia mea. Secundum vero alium modum applicationis, quo notitia applicatur ad actum, vt sciatur, an actus sit rectus, vel non, duplex est via. vna secūdum quod per habitū scientię dirigimur in aliquid faciendum vel non faciendum. Alio modo secundum quod actus postquam factus est examinatur ad habitum scientiæ an sit rectus vel nō rectus. Et hæc duplex via in operatiuis distinguitur secundum duplicem viam, quæ est in speculatiuis, scilicet viam, quę est inueniendi, & iudicandi. Illa enim via, qua per scientiam inspicimus quid agendum est, quasi consiliantes, est similis inuentioni, per quam ex principiis

inue

inuestigamus conclusiones. Illa autem via, per quam ea, quæ iam facta sunt examinamus & discutimus, an recta sunt est sicut via iudicij, per quā conclusiones in principia

Conscientia varij actus. resoluuntur. Secundum autem vtrumque applicationis modum nomine conscientię vtimur. Secundū enim, quod applicatur scientia ad actum, vt dirigens in ipsum, secundum hoc dicitur conscientia instigare vel inducere vel ligare. Secundum vero, quod applicatur scientia ad actum per modum examinationis eorum quæ iam acta sunt, sic dicitur conscientia accusare vel remordere, quando id q̄ factum est inuenitur discordare à scientia, ad quam examinatur defendere autem, vel excusare quando inuenitur id quod factum est processisse secundum formam scientiæ. Sed sciendum, quod in prima applicatione, qua applicatur scientia ad actum, vt sciatur an factum sit, est applicatio ad actum particularem notitiæ sensitiuæ, vt memoriæ, per quam eius quod factum est recordamur: vel sensus per quem hunc particularem actum, quem nunc agimus, percipimus. Sed in secunda & tertia applicatione, qua conciliamur quid agendum sit vel examinamus iam facta, applicantur ad actum habitus rationis operatiui, scilicet habitus synderesis & habitus sapientiæ, quo perficitur superior ratio, & habitus scientiæ, quo perficitur ratio inferior siue simul omnes applicētur siue alter eorum tantum. Ad hos enim habitus examinamus quæ fecimus, & secundum eos concipimus de faciendis. Examinatio tamen non solum est de factis, sed etiam de faciendis, consilium autem de faciendis tantum.

Ad primū. AD PRIMVM ergo dicendum, q̄ cū dicit Hiero. hanc conscientiam præcipitari videmus, non demonstratur ipsa synderesis quam dixit esse conscientiæ scintillam, sed demonstratur ipsa conscientia de qua supra fecerat mentionem. vel potest dici, quod tota vis conscientiæ examinantis vel consiliantis ex iudicio synderesis pendet, sicut tota veritas rationis specularuæ pendet ex principiis primis. Et ideo conscientiā synderesim nominat, inquātum, scilicet ex vi eius agit, & præcipuè quoniam volebat expri mere defectum quo synderesis deficere potest. Non enim deficit in vniuersali, sed in applicatione ad singularia, & sic synderesis non in se deficit sed quodammodo in conscien-

2 tia. Et ideo in explicando defectum synderesis syndere si conscientiam immisit. Ad secundum dicēdum, quod inquinatio non dicitur esse in scientia, sicut in subiecto, sed sicut scitū in cognitione. dicitur enim aliquis habere conscientiam inquinatam, quando alicuius inquinationis sibi

3 est conscius. Ad tertium dicendum, quod secūdum hoc conscientia inquinata mundari dicitur secundum quod aliquis qui fuit sibi cōscius prius peccati, post modum scit se esse à peccato mundatum, & ita dicitur habere conscientiam puram. Est enim eadem conscientia quę prius immū da est, & postea munda, non quidem, ita quod conscientia sit subiectum munditiē, & immunditiē, sed quia per conscientiam examinantem vtrumque cognoscitur. non quod sit idem actus numero, quo prius sciebat se esse immundum, & post mundum scit se esse, sed quia ex eisdem principiis vtrumque cognoscitur, sicut dicitur eadem conside-

4 ratio quæ ex eisdem principiis procedit. Ad quartum dicendum, quod iudiciū conscientiæ, & liberi arbitrij quantum ad aliquid differunt & quantū ad aliquid conueniunt. Conueniunt enim quantū ad hoc, q̄ vtrumque est de hoc particulari actu. Competit autem iudicium conscientiæ in via qua est examinans, & in hoc differt iudicium vtriusque à iudicio synderesis, & differūt iudicium conscientię & liberi arbitrij, quia iudicium conscientiæ consistit in pura cognitione, iudicium autē liberi arbitrij in applicatione cognitionis ad effectionem. Quod quidem iudicium est iudi cium electionis. Et ideo contingit quādoque q̄ iudicium liberi arbitrij peruenitur, non autem conscientiæ, sicut cum aliquis examinat aliquid quod imminet faciēdum & iudicat quasi adhuc speculando per principia hoc esse malum, vtpote fornicari cum hac muliere, sed quādo incipit applicare ad agendum occurrunt vndique multæ circunstantiæ ad ipsum actum, vtpote fornicationis delectatio, ex cuius concupiscentia ligatur ratio, ne eius dictamen in eius electionem prorumpat. Et sic aliquis errat in eligendo & non in conscientia, sed contra conscientiam facit, & dicitur hoc mala conscientia facere, inquantum factum iudicio scientiæ non concordat. Et sic patet quod non oportet conscien

5 tiam esse idem quod liberum arbitrium. Ad quintum dicendum, q̄ conscientia dicitur esse naturale iudicatorium, inquātum tota examinatio vel conciliatio conscientiæ ex naturali iudicatorio dependet, vt prius dictum est. Ad 6 sextum dicendum, q̄ peccatum est in volūtate & ratione, sicut in subiecto. in conscientia autem alio modo, vt dictū est. Ad septimum dicendū, q̄ conscientia dicitur scire 7 aliquid non proprie, sed secundū illum modum loquendi quo scire dicitur illud quo scimus. Ad octauū dicēdum, 8 quod dicitur esse Spiritus, id est Spiritus nostri instinctus, prout ratio dicitur Spiritus. Ad nonum dicēdum, quod 9 conscientia nec est potentia, nec habitus, sed actus. Et quamuis actus conscientiæ non sit semper, nec sit in dormiente, tamen actus ipse manet in sua radice, id est in habitibus applicabilibus ad actum. Rationes autem illas, quæ probāt conscientiam non esse habitum concedimus.

Ad primū. AD PRIMVM vero, quod in contrariū obiicitur quod scilicet sit habitus, dicendum, q̄ conscientia dicitur esse intellectus nostri lex, quia est iudicium rationis ex lege naturali deductum. Ad secundum dicendū, quod ali- 2 quis sibiipsi dicitur esse conscius per legem naturalem eo modo loquendi quo aliquis considerare dicitur secūdum principia, sed per conscientiam eo modo loquēdi quo aliquis dicitur considerare ipso actu cōsiderationis. Ad ter- 3 tium dicendum, quod quamuis scientia sit habitus, tamen applicatio scientiæ ad aliquid non est habitus, sed actus, & hoc significatur nomine conscientiæ. Ad quartum di- 4 cendum, quod ex his actibus non generatur habitus alterius modi ab illo habitu ex quo actus eliciuntur, sed vel aliquis habitus eiusdem rationis, sicut ex actibus infusę charitatis generatur aliquis habitus dilectionis, vel præexistens augmentatur sicut in eo qui habet habitum temperantiæ acquisitum ex actibus ipse habitus augmentatur. Et ita cum actus conscientiæ procedat ex habitu sapientiæ & scientiæ, non generatur inde aliquis habitus alius ab eis, sed illi habitus perficiuntur. Ad quintum di- 5 cendum, quod eum conscientia dicitur esse spes est prædicatio per causam, inquantum scilicet conscientia bona facit hominem bonæ spei esse, vt glosa ibidem exponit.

Ad sextum dicēdum, quod etiam ipsi habitus naturales 6 insunt nobis ex immissione diuina. Et ideo cum conscientia sit actus prouenies ex habitu naturali ipsius synderesis, dicitur conscientia ex diuina immissione esse, per modum quo omnis cognitio veritatis, quæ est in nobis, dicitur esse à quo principiorum primorū cognitio nostræ naturæ est indita. Ad septimum dicēdum, q̄ in illa diuisio- 7 ne Philosophi actus in habitu includitur, eo q̄ habitus ex actibus generari probauerat, & similium actuum eos esse principium, & sic conscientia non est habitus, nec potentia, sed actus qui ad habitum reducitur. Rationes autem illas quæ probant conscientiam esse actum concedimus.

Num conscientia possit errare.

ARTIC. II.

SEcundo quæritur, vtrum conscientia possit errare. Et *Primum.* videtur quod non. Naturale enim iudicatorium nunquam errat; sed conscientia est naturale iudicatorium. ergo non errat. Præterea, conscientia addit aliquid supra 2 scientiam, id autem quod addit nihil diminuit de ratione scientiæ, sed scientia nunquam errat, quia est habitus quo semper verum dicitur, vt patet in sexto Ethicorum. ergo nec conscientia errare potest. Præterea, synderesis est 3 scintilla conscientiæ, vt dicitur in glosa Ezechiæ. 1. ergo cōscientia comparatur ad synderesim, sicut ignis ad scintillā, sed eadem est operatio & motus ignis & scintillæ. ergo & conscientiæ & synderesis, sed synderesis nunquam errat. ergo nec conscientia. Præterea, conscientia secundum 4 Dama. 2. libro est lex intellectus nostri, sed lex est certior quam ipse intellectus, intellectus autē semper est rectus, vt dicitur in tertio de Anima. ergo multo fortius cōscientia semper est recta. Præterea, ratio ex ea parte qua syn- 5 deresim attingit non errat, sed ratio coniuncta synderesi facit conscientiam. ergo cōscientia nunquā errat. Præ- 6 terea, in iudicio statur dictis testium, sed in iudicio diuino testis est conscientia, vt patet Roma. 2. testimonium illis reddente conscientia sua &c. Cum igitur iudiciū diuinum nunquam possit falli, videtur quod conscientia nunquam errare possit. Præterea, in omnibus regulam ad quā alia 7 regulantur oportet habere rectitudinem indeficientem,

sed

Universidad de Deusto
Biblioteca

sed regula quædam humanorum operum est conscientia.
7 ergo oportet conscientiam esse rectam. Præterea, spes innititur cõscientiæ, sicut habetur per glos. 1. Thi. 1. ex corde puro & conscientia bona, sed spes certissima est, vt habetur Hebr. 7. Vt per duas res immobiles quibus impossibile est mentiri Deum fortissimum solatium habeamus, quia confugimus ad tenendam propositam spem. ergo conscientia indeficientem rectitudinem habet.

Contra 1. SED CONTRA. est & dicitur Ioan. 16. Venit hora, vt omnis qui interficit vos, &c. ergo his, qui occidebant Apostolos, dictabat conscientia quod ex hoc placeret Deo.
2 sed hoc est erroneum. ergo conscientia errat. Præterea, conscientia collationẽ quandam dicit, sed ratio conferendo, decipi potest. ergo conscientia errare potest.

CONCLVSIO.

Cum in quodam iudicij, superioris & inferioris rationis examine, ac collatione consistat ipsa conscientia, nõnunquam ipsam errare contingit.

RESP. RESPONDEO sicut ex dictis patet, conscientia nihil aliud est quam applicatio scientiæ, ad aliquem specialem actum, in qua quidem applicatione contingit esse errorem dupliciter. Vno modo quia id, quod applicatur in se errorem habet. Alio modo ex eo, quod non bene applicat. sicut in syllogizando contingit peccatum dupliciter. vel ex eo quod aliquis falsis vtitur, vel ex eo quod nõ rectè syllogizat. Sed hoc quidem, quod falsis vtatur ex vna quidem parte contingit, ex alia autem parte nõ contingit. dictum est enim supra, quod per scientiam applicatur notitia synderesis & ratiõis superioris & inferioris ad actum particularem examinandum. Cum autem actus sit particularis & synderesis iudicium vniuersale existat, non potest applicari iudicium synderesis ad actum nisi fiat assumptio alicuius particularis. Quam quidem particularitatem quandoque subministrat ratio superior, quandoque inferior, & sic conscientia perficitur quasi quodam syllogismo particulari. Vt si ex iudicio synderesis proferatur nihil prohibitum lege Dei esse faciendum, & ex superioris rationis notitia assumatur, concubitum cum ista muliere est prohibitum lege Dei: fiet applicatio conscientiæ concludendo, ab hoc concubitu esse abstinendum. In vniuersali quidem iudicio synderesis errorem esse non contingit, vt supra ex dictis patet. sed in iudicio rationis superioris contingit esse peccatum, sicut cum existimat esse secundum legem vel contra quod non est, vt hæretici qui credunt iuramentum à Deo esse prohibitum, & ideo error accidit in conscientia propter falsitatem quæ erat in superiori parte rationis. Et similiter cõtingere potest error in conscientia ex errore existente in inferiori parte rationis, vt cum aliquis errat circa ciuiles rationes iusti vel iniusti, honesti vel inhonesti. Ex hoc autem quod non recto modo applicatio fit in conscientia etiam error contingit, quia sicut in syllogizando in speculativis contingit formam debitam argumentandi prætermitti. Et ex hoc in conclusione accidere falsitatem, ita etiam contingit in syllogismo qui in operabilibus requiritur, vt dictum est. Sciẽdum tamen quod in quibusdam conscientia nunquam errare potest, quando scilicet actus ille particularis, ad quem conscientia applicatur, habet de se in synderesi vniuersale iudiciũ. Sicut enim in speculativis non contingit errare circa particulares conclusiones, quę directe sub principiis vniuersalibus assumũtur in eisdem terminis, vt in hoc quod est hoc, totum esse, maius sua parte nullus decipitur, sicut nec in hoc omne totum est maius sua parte, ita nec in hoc quod est Deum nõ esse à me diligendum, vel aliquod malum esse faciendum, nulla conscientia errare potest, eo quod in vtroque iudicio tam speculabilium quam operabilium, & maior est per se nota, vtpote in vniuersali iudicio existens, & minor etiam qua idem de seipso prædicatur particulariter, vt cum dicitur, omne totum est maius sua parte: hoc totum quoddam est. ergo est maius sua parte.

Ad primũ. AD PRIMVM dicendum, q̃ conscientia dicitur naturale esse iudicatorium inquantum est conclusio quædam ex naturali iudicatorio deducta, in qua potest error accidere, & si non propter errorem naturalis iudicatorij, tamen propter errorẽ particularis assumptæ, vel propter
2 indebitum ratiocinandi modũ, vt dictum est. Ad secundum dicendũ, quod conscientia addit supra scientiam applicationem scientiæ ad actum particularem, & in ipsa applicatione potest esse error quamuis in scientia error non sit, vel dicendum, quod cum dico conscientiam, non dico vel impliço scientiam solummodo stricte acceptam prout est tantum verorum, sed scientiam largo modo acceptam pro quacunque notitia, secundum quod omne quod nouimus communi vsu loquendi scire dicimus. Ad tertiũ di- 3
cẽdum, quod sicut scintilla est id quod purius est de igne, & quod superuolat toti igni, ita synderesis est id quod supremum in conscientię iudicio reperitur, & secũdum hãc metaphoram synderesis scintilla conscientiæ dicitur. Neque oportet, vt in omnibus aliis se habeat synderesis ad conscientiam, sicut scintilla ad ignẽ. Et tamen in igne materiali aliquis modus accidit igni propter admixtionẽ ad materiam alienã, qui non accidit scintille ratione suæ puritatis. Et ita etiam aliquis error potest accidere conscientiæ propter commixtionem eius ad particularia quæ sunt quasi materia à ratione aliena, qui non accidit rationi in
4 sua puritate existenti. Ad quartum dicendum, quod conscientia dicitur lex intellectus secũdum illud quod habet à synderesi, & secundum hoc nunquam errat, sed alsunde, vt dictum est. Ad quintum dicẽdum, quod licet ratio ex 5
hoc quod coniũgitur synderesi non erret, tamen ratio superior vel inferior errans potest synderesi applicari, sicut minor falsa adiũgitur maiori vere. Ad sextum dicendũ, 6
quod in iudicio statu dicto testium quando dicta testium non possunt per alia manifesta iudicia argui falsitatis. In eo autem qui in conscientia errat testimonium conscientiæ arguitur falsitatis ex ipso dictamine synderesis, & sic nõ stabitur dicto conscientiæ errãtis in diuino iudicio, sed magis dictamini legis naturalis. Ad septimum dicendum, q̃ 7
conscientia non est prima regula humanorũ operum, sed magis synderesis, conscientia autem est quasi regula regulata, vnde nihil mirum, si error in ea potest accidere. Ad 8
octauũ dicendum, quod spes illa quę super rectã conscientiam fundatur certitudinem habet, & hęc est gratuita, spes autem quæ super erroneam conscientiam fundatur est illa de qua dicitur spes impiorum peribit.

Num conscientia liget.

ARTIC. III.

Primum. TErtio quæritur. vtrũ conscientia liget. Et videtur quod non. Nullus ligatur ad aliqua facienda, nisi aliqua lege: sed homo non facit sibiipsi legem. ergo cum conscientia sit ex actu hominis conscientia non ligat. Præterea, ali- 2
quis ad consilia non ligatur, sed conscientia se habet per modum conciliationis. Ita enim videtur conscientia præcedere electionem, sicut consilium. ergo cõscientia non ligat.
Præterea, nullus ligatur nisi ex aliquo superiori, sed con- 3
scientia hominis non est superior, quã ipse homo. ergo homo ex sua conscientia non ligatur. Præterea, eiusdem est 4
ligare & soluere, sed conscientia non sufficit ad hominem absoluendum. ergo nec ligandum.

SED CONTRA Eccle. 7. scit conscientia tua gloqua iudice nemo nocẽs absoluitur, sed præceptum iudicis obligat. ergo dictamen conscientiæ ligat. Præterea, super 2
illud Roma. 9. omne quod non est ex fide &c. dicit Origevult apostolus, vt nihil dicam vel cogitem nihil agam nisi secundum conscientiam. ergo conscientia ligat.

Contra. 1.

CONCLVSIO.

Cum conscientia sit notitia applicatio ad actum aliquem, vi diuinæ legis ligare hominem potest.

RESP. RESPONDEO dicendum, quod cõscientia proculdubio ligat. Ad videndũ autẽ quomodo liget sciendũ est, quod ligatio metaphoricè à corporalibus ad spiritualia sumpta necessitatis impositionem importat. Ille enim qui ligatus est necessitatem habet consistendi in loco, vbi ligatus est, & aufertur ei potestas ad alia diuertendi. vnde patet quod ligatio non habet locum in illis, quæ ex se necessaria sunt. Non enim possumus dicere ignem esse ligatum ad hoc, quod sursum feratur, quamuis necesse sit ipsum sursum ferri, sed in his tantum necessariis ligatio locum habet, quibus ab alio necessitas imponitur. est autem duplex necessitas, quę ab alio agente imponi potest. Vna quidẽ coactionis, per quam omnis absolute necesse habet facere hoc, ad quod determinatur ex actione agentis, aliãs coactio non propriè diceretur, sed magis inductio. Alia vero

est

est necessitas cõditionata, scilicet ex finis suppositione. sicut imponitur alicui necessitas, vt si nõ fecerit hoc nõ consequatur suum præmium. prima quidem necessitas quæ est coactionis, non cadit in motibus volũtatis, sed solũ in corporalibus rebus, eo q̃ volũtas naturaliter est à coactione libera. Secunda necessitas voluntati imponi potest, vt scilicet necessarium sit hoc eligere, si hoc bonum debet consequi, vel si hoc malum debeat vitare. Catere enim malo in idem computatur cũ habere bonũ in talibus, vt patet per Philosophum in 5. Ethi. Sicut autem necessitas coactionis imponitur rebus corporalibus per aliquem actionem, ita necessitas conditionata imponitur voluntati per aliquam actionẽ. Actio autem, qua volũtas mouetur, est imperium regentis & gubernãtis. Vnde Philosophus dicit in 5. Meta physi. q̃ Rex est principium motus per suũ imperium. Ita etiam se habet imperium alicuius gubernantis ad ligandũ in rebus voluntariis illo modo ligationis, qui voluntati accidere potest, sicut se habet actio corporalis ad ligãdum res corporales necessitate coactionis. Actio autem corporalis agentis nunquam inducit necessitatem in rem aliam, nisi per contactũ coactionis ipsius ad rem, in qua agit. Vnde nec ex imperio alicuius regis vel domini ligatur aliquis, nisi imperiũ attingat ipsum, cui imperatur. Attingit autẽ ipsum per scientiam. Vnde nullus ligatur per præceptum aliquod, nisi mediãte scientia illius præcepti. Et ideo ille, qui non est capax notitiæ præcepto non ligatur. Nec aliquis ignorans præceptum Dei ligatur ad præceptum faciendum, nisi quatenus tenetur scire præceptum. Si autem non teneatur scire, nec sciat, nullo modo ex præcepto ligatur. sicut in corporalibus agens corporale non agit, nisi per contactum, ita in spiritualibus præceptũ non ligat nisi per scientiam. Et ideo sicut est eadem vis qua tactus agit, & qua virtus agentis agit, cum tactus non agat, nisi ex virtute agentis, & virtus agentis, non nisi mediante tactu, ita eadem virtus est qua præceptum ligat & qua conscientia ligat. cum præceptum non liget per virtutem scientię nec scientia nisi per virtutem præcepti, vnde cum conscientia nihil aliud sit quam applicatio notitiæ ad actum, constat quod conscientia ligare dicitur vi præcepti diuini.

Ad primũ. AD PRIMVM dicendum, q̃ homo non facit sibi legem, sed per actum suæ cognitionis, qua legem ab alio
2 factam cognoscit, ligatur ad legem implendam. Ad secundum dicendum, q̃ consilium dupliciter dicitur. Quandoque enim consilium nihil aliud est, quam actio rationis inquirentis de agendis, & hoc modo consilium se habet ad electionem, sicut syllogismus vel quæstio ad conclusionem, vt patet per Philosophum in tertio Ethi. hoc autem modo acceptum consilium non diuiditur contra præceptum, quia de his quæ sunt in præcepto cõsiliamur in hũc modum. Vnde ex tali consilio contingit aliquem obligari. Sic autem dictum consilium inuenitur in conscientia quantum ad vnum modũ applicationis cum scilicet inquiritur de agendo. Alio modo dicitur consilium persuasio vel inductio ad aliquid agendum non habens vim coactiuam, & sic consilium contra præceptũ diuiditur, cuiusmodi sunt amicabiles exhortationes. Et ex isto consilio aliquando conscientia procedit. Applicatur enim aliquando etiam conscientia huius consilij ad particularem actum. Sed cum conscientia non liget, nisi ex virtute eius quod in conscientia habetur, conscientia quæ ex consilio sequitur non alio modo potest obligare, quam ipsum consilium, ex quo aliquis obligatur, vt non contẽnat, sed nõ vt impleat.
3 Ad tertium dicendum, q̃ quamuis homo seipso non sit superior, tamen ille de cuius præcepto scientiam habet eo
4 superior est, & sic ex sua conscientia ligatur. Ad quartum dicendum, quod tunc conscientia erronea, non sufficit ad absoluendum quando in ipso errore peccat, vt quando errat circa ea quæ scire tenetur. Si autem esset error circa ea quæ quis non tenetur scire ex conscientia sua absoluitur, sicut patet ex eo qui ex ignorantia facti peccat, vt cum aliquis accedit ad alienam vxorem, quam credit suam.

Num conscientia erronea liget.

ARTICVLVS IIII.

Primum. QVarto quæritur, vtrũ conscientia erronea liget. Et videtur quod non, quia vt dicit Augustinus peccatum est dictum vel factum, vel concubitus contra legem Dei. ergo nihil ligat ad peccatũ nisi lex Dei. sed conscien-

tia erronea non est secundum legem Dei. ergo non obligat ad peccatum. Præterea, Roma. 13. super illud, omnis 2
anima &c. dicit glo. Augustini, quod inferiori potestati non est obediendum contra præceptũ superioris, sicut non est obediendum. Proconsuli si contrarium Imperatori præcipiat, sed conscientia erronea est inferior ipso Deo, cum ergo conscientia erronea præcipiat cõtraria præcepti Dei, præceptum conscientiæ errantis nullo modo obligare videtur. Præterea, secũdum Ambro. peccatũ est transgres- 3
sio legis diuinæ & cœlestium inobedientia mandatorum. ergo quicunque deuiat ab obedientia legis diuinæ peccat, sed conscientia erronea facit deuiare à præceptis legis diuinæ, quando scilicet aliquis habet conscientiam faciendi aliquid quod diuina lege est prohibitum. ergo conscientia erronea magis inducit in peccatum obseruata, quam liget in peccatum si non obseruetur. Præterea, secũdum iura 4
si aliquis habet conscientiam, quod vxor sua attineat sibi in aliquo gradu prohibito, & confitentia illa sit probabilis, tunc oportet eam sequi contra præceptum Ecclesiæ, etiam si excommunicatio addatur, si autem non sit probabilis cõscientia non ligatur ad hoc quod eam impleat, sed debet magis Ecclesię obedire, sed conscientia erronea præcipuè de per se malis nullo modo est probabilis. ergo talis conscientia non ligat. Præterea, Deus est misericordior, quã 5
aliquis dominus temporalis: sed dominus temporalis non imputat homini ad peccatum illud quod ex errore committitur. ergo multo minus per conscientiam errantem aliquis penes Deum obligatur ad peccatum. Sed dicẽdum quod conscientia erronea ligat circa indifferẽtia, non autem circa ea quæ sunt per se mala. Sed contra, ideo in il- 6
lis quæ sunt per se mala conscientia erronea dicitur non ligare, quia dictamen rationis est in contrarium, sed similiter naturalis ratio dictat contrarium conscientiæ erroneæ quæ circa indifferentia errat. ergo similiter ista non ligat.
Præterea, opus indifferens se habet ad vtrumliber, sed q̃ 7
est ad vtrumlibet non est necessarium fieri vel nõ fieri. ergo ad opera indifferentia aliquis non obligatur ex necessitate per conscientiam. Præterea, si aliquis ex erronea 8
conscientia contra legem Dei facit, nõ excusatur à peccato, si igitur ille qui contra conscientiam etiam sic errantem ageret peccaret, sequeretur quod siue ageret secundũ conscientiam erroneam, siue non, peccaret. ergo erit coactus, vt peccatum vitare non possit, quod videtur impossibile: quia nullus peccat in eo quod vitare non potest, secũdum Augustinum. ergo impossibile est quod conscientia taliter er- 9
rans liget. Præterea, omne peccatum ad aliquod genus reducitur, sed si alicui dictat conscientia quod fornicetur, abstinere à fornicatione ẽ potest ad aliquod genus peccati reduci. ergo non peccarer sic contra conscientiam agens. ergo conscientia talis non ligat.

SED CONTRA est quod dicitur Rom. 13. Omne *Contra.* 1.
q̃ non est ex fide, peccatum est etiam si bonũ sit in se: sed conscientia, quæ prohibet illud, quod in se est bonũ, est erronea: ergo talis ligat. Præterea, obseruare legalia post 2
tempus gratiæ reuelatæ non erat indifferens, sed per se malum, vnde dicitur Gal. 5. Si circũcidimini Christus nihil vobis prodest: sed tamen conscientia de circumcisione obseruãda ligabat. Vnde ibidem dicitur. Testificor autem circumcidenti se, quoniã debitor est vniuersæ legis faciendæ. ergo erronea conscientia ligat in per se malis. Præ- 3
terea, peccatum principaliter in voluntate consistit: quicunque autem vult transgredi præceptum diuinum habet malam voluntatem. ergo peccat. sed quicunque credit aliquid esse præceptum, & vult transgredi, habet voluntatem non seruãdi legem. ergo peccat, qui autẽ habet erroneam conscientiam, siue in his quæ sunt per se mala, siue in quibuscunque, credit id quod est contrarium suæ conscientiæ esse contra legem Dei. ergo si vult facere illud, vult facere contra legem Dei, & ita peccat, & ita conscientia quãtumcunque erronea obligat ad peccatum. Præterea, se- 4
cundum Dama. conscientia est lex intellectus nostri, sed facere contra legem est peccatum. ergo etiam facere contra conscientiam quomodocunque. Præterea, aliquis ex 5
præcepto ligatur, sed hoc quod conscientia dictat, est præceptum. ergo quantũcunque sit erronea conscientia ligat.

CONCLVSIO.

Ligat, sed non eodẽ modo sicut conscientia recta, conscientia erronea: recta enim simpliciter & absolutè in omnẽ euentum; erronea vero per accidens, & sub conditione.

RESP

Universidad de Deusto
Biblioteca

RESP. RESPONDEO dicendum, q̃ circa hoc sunt diuersæ opiniones. Quidam enim dicunt, quod cõscientia potest errare vel in his quæ sunt per se mala, vel in indifferẽtibus. Conscientia igitur errans in his quæ sunt per
Reprobat. se mala non ligat, in indifferentibus autem ligat. Sed qui hoc dicunt non videntur intelligere quid sit conscientiæ ligare. Secũdum hoc enim ligare conscientia dicitur, quod aliquis nisi conscientiam impleat peccatum incurret, non autem hoc modo quod aliquis implens recte faciat, aliàs enim consiliũ obligare diceretur, implens enim consilium recte agit. Sed tamen ad consilia dicimur non ligari, quia qui consilium prærerit non peccat, ad præcepta autem ligari dicimur, quia si non seruamus præcepta peccatum incurrimus. Non igitur propter hoc cõscientia dicitur ad aliquid ligare, quod si illud fiat ex tali conscientia bonum sit,
2. Opinio. sed quia si non fiat peccatum incurritur. Non videtur autem possibile quod aliquis peccatum euadat, si conscientia quantumcunque erranș dicter aliquid esse præceptum Dei quod sit indifferens, siue per se malum, si contrarium tali conscientia manente agere disponat. Quantum enim in se est ex hoc ipso haberet voluntatem legem Dei non obseruandi, vnde mortaliter peccat. Quamuis igitur talis cõscientia quæ est erronea disponi possit, nihilominus tamen dum manet obligatoria est, quia transgressor ipsius de necessitate peccatum incurrit: diuersimodè tamen recta conscientia & erronea ligat. recta quidem ligat simpliciter & per se, erronea autem secundum quid & per accidens. dico autem rectam ligare simpliciter, quia ligat absolutè & in omnem euentum. Si enim aliquis conscientiam habeat de vitando adulterio istam conscientiam sine peccato non potest deponere, quia in hoc ipso quod eam deponeret errando grauiter peccaret, ea autem manente non potest præteriri in actu sine peccato, vnde absolutè ligat & in omnem euentum. Sed conscientia erronea non ligat nisi secundum quid, & sub conditione. Ille enim cui dictat conscientia, q̃ teneatur ad fornicandum, non est obligatus vt fornicationem sine peccato dimittere non possit, nisi sub hac conditione si talis duret conscientia. Hæc autem conscientia remoueri potest absque peccato. Vnde talis conscientia non obligat in omnem euentum, potest enim aliquid contingere, scilicet dispositio conscientiæ, quo contingente vlterius non ligatur. Quod autem sub conditiones tantum est, secundum quid esse dicitur. Dico etiam q̃ cõscientia recta per se ligat, erronea autem per accidens, quod ex hoc patet. Qui enim vult vel amat vnũ propter alterũ, illud quidem, propter quod amat reliquum per se amat, quod vero propter aliud, quasi per accidẽs. sicut qui vinum amat propter dulce, amat dulce per se, vinum autẽ per accidens. Ille autem qui conscientiã erroneã habet credens eam esse rectã, aliàs non erraret, nec inhæret cõscientiæ erroneæ propter rectitudinem, quam in ea credit esse, inhærer quidem per se loquendo rectæ cõscientiæ, sed erroneę quasi per accidens, inquantum hãc conscientiã, quã credit esse rectam, contingit esse erroneã. Et ex inde est q̃ per se loquendo ligatur à conscientia recta, per accidens vero ab erronea. Et hæc solutio potest accipi ex verbis Philosophi in 7. Ethi. vbi quasi eandẽ quæstionem quærit. vtrũ scilicet dicẽdus sit incontinẽs qui abscedit à ratione recta solum, vel qui abscedit à falsa. Et soluit quod incontinẽs per se recedit à ratione recta, per accidens autem à falsa, & ab vna quidem simpliciter, ab alia autem secũdum quid. quia quod per se est, simpliciter est, quod autem per accidens secundum quid.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicẽdum, q̃ quamuis id quod dictat erronea conscientia non consonum sit legi Dei, tamen accipitur ab errante, vt ipsa lex Dei. Et ideo per se loquendo si ab hoc recedat, recedet, à lege Dei, quis per accidens sit, quod à lege Dei non recedit. Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit quando superioris, vel inferioris sunt distincta præcepta, & vtrumq; per se distinctum peruenit ad eum qui præcepto obligatur, quod hic non contingit, quia conscientiæ dictamen nihil est aliud quam peruentio præcepti diuini. ad eum qui cõscientiam habet, vt ex dictis patet. esset autẽ simile in exemplo proposito, si præceptum imperatoris nũquam ad aliquem peruenire posset, nisi mediante proconsule, & proconsul non præciperet nisi recitãs imperatoris præceptum. Tũc enim idem esset contemnere præceptũ imperatoris & procõsulis, siue proconsul verũ diceret, siue mẽtiretur. Ad tertiũ dicẽdum, q̃ conscientia erronea errãs in his quæ sunt per se mala dictat contraria legi Dei, sed tamen illa quæ dicta dicit esse legem Dei. Et ideo transgressor illius cõscientiæ transgressor efficitur legis Dei, quamuis conscientiam sequens & eam opere implens contra legẽ Dei faciens mortaliter peccet, quia in ipso errore peccatũ errat cum contingeret ex ignorãtia eius quod scire debebat. Ad quar 4
tum dicendum, quod conscientia non est probabilis tunc debet eam deponere, sed tamen dum manet, si contra eam faciat mortaliter peccat, vnde per hoc non probatur quod conscientia erronea nõ liget dum manet, sed solum quod non ligat simpliciter, & in omnem euẽtum. Ad quintũ 5
dicendum quod ex illo argumento non concluditur quod conscientia erronea non liget ad peccatum, si non impleatur sed si impleatur excusat à peccato, vnde nõ est ad propositum. Concludit autem verũ quando ipse error non est peccatum, vtpote cum contingit ex ignorantia facti. Si autem ex ignorãtia iuris est, sic non cõcludit, quia ipsa ignorantia peccatum est, sic enim apud iudicem secularem non excusatur, qui ignorantiam iuris quod scire debet, allegat.

Ad sextum dicendum, quod licet in ratione naturali sit, 6
vnde possit procedi ad cõtrarium eius quod erronea conscientia dictat, siue sit error circa indifferentia, siue circa per se mala, tamen actu ratio naturalis non dictat contrarium si enim dictaret contrarium non erraret conscientia.

Ad septimum dicendum, q̃ quamuis opus indifferens 7
quantum in se est ad vtrumlibet se habeat, tamen cum quis existimat hoc opus cadere sub peccato efficitur non indifferens propter suam extimationẽ. Ad octauũ dicendũ, 8
quod ille qui habet conscientiam faciendi fornicationẽ non est simpliciter perplexus, quia potest aliquid facere, quo facto non incidet in peccatum scilicet conscientiã erroneam deponere, sed perplexus secũdum quid scilicet conscientia erronea manẽte. Et hoc non est inconueniens, vt aliquo supposito homo peccatum vitare non possit, sicut supposita intẽtione inanis glorię, ille qui tenetur eleemosinã dare, peccatũ euitare non potest, si enim dat ex tali intẽtione peccat, si vero non dat transgressor est. Ad nonũ dicendũ, quod 9
quãdo cõscientia erronea dictat aliquod faciendũ dictat illud sub aliqua ratione boni, vel quasi opus iustitię vel tẽperãtię, & sic de aliis. Et ideo trãsgressor incurrit in vitiũ contrariũ illi virtuti, sub cuius specie cõscientia illud dictat, vel si dictat illud sub specie diuini præcepti vel alicuius prælati tãtum incurrit peccatũ inobedientię conscientiam transgrediens.

Num conscientia in indifferentibus plus liget quam præceptum prælati, vel minus.

ARTIC. V.

QVinto quæritur, vtrum conscientia in indifferentibus plus liget quam præceptum prælati vel minus. Et vi- *Primum.*
detur quod minus. Subdit enim religiosus vouit obedientiam prælato. sed tenetur votũ reddere. Psal. Vouete & reddite. ergo videtur quod tenetur prælato obedire cõtra conscientiã, & ita magis prælato, quam cõscientiæ. Præterea, 2
prælato semper est obediẽdum in his quæ non sunt contra Deum, sed indifferentia non sunt contra Deu. ergo in eis tenetur obedire prælato. & sic idem quod prius. Præterea, 3
potestati superiori magis est obediendum quam inferiori, vt habetur in glosa Rom. 13. sed anima prælati est superior, quam anima subditi. ergo magis ligatur subditus ex prælati imperio quam ex conscientia propria. Præterea, sub- 4
ditus non debet iudicare de præcepto prælati, sed magis prælatus de actibus subditi, iudicaret autẽ subditus de præcepto prælati, si propter suam conscientiam ab eius præcepto recederet, ergo quantumcunque conscientia dictat in indifferentibus magis est standum præcepto prælati.

SED CONTRA vinculum spirituale fortius est *Contra.*
quam corporale, & intrinsecum quam extrinsecum: sed conscientia est vinculum spirituale intrinsecum, prælatus autem vinculum corporale & extrinsecum, vt videtur. quia per temporalem dispensationem omnis prælatio agitur. vnde, cum ad æternitatem ventũ fuerit euacuabitur, vt habetur in glo. 1. Corinth. 15. ergo videtur quod magis est obediendum conscientiæ quàm prælato.

CONCLVSIO.

Quo magis diuinis quam hominum præceptis parere debemus, eo conscientiæ ligamen maius est, quàm præcepti prælati.

RESP.

RESP. RESPONDEO dicẽdum, q̃ huius quæstionis ratio satis ex his quæ dicta sunt potest apparere. dictum est enim supra, quod conscientia non ligat nisi vi præcepti diuini, vel secundum legem scriptam, vel secũdum legem naturæ inditam. Comparare igitur ligamen conscientiæ ad ligamen quod est ex præcepto prælati, non est aliud quam comparare ligamen præcepti diuini ad ligamen præcepti prælati. Vnde, cum præceptum diuinũ obliget contra præceptum prælati & magis obliget quam præceptum prælati: conscientiæ ligamẽ erit maius quam ligamen præcepti prælati, & conscientia ligabit præcepto prælati in contrarium existente. Tamen hoc diuersimodè se habet in conscientia recta & erronea. Conscientia enim recta simpliciter & perfectè cõtra præceptum prælati obligat. simpliciter quidem, quia eius obligatio auferri non potest, cum sine peccato deponi non possit talis conscientia. Perfectè autem, quia conscientia recta non solum hoc modo ligat, vt ille, qui eam sequitur, peccatũ non incurrat, sed vt ille, qui eam sequitur, sit immunis à peccato quantumcunque prælati præceptum sit in contrarium. Sed conscientia erronea ligat contra præceptum prælati in indifferentibus secundum quid, & imperfectè. Secundum quid quia non obligat in omnem euentũ, sed sub conditione suæ durationis, potest enim aliquis & debet talem conscientiam deponere. Imperfectè autem, quia ligat quantum ad hoc, quod ille, qui eam sequitur, peccatum non incurrit, non autem quantum ad hoc, quod ille qui eam sequitur peccatum euitet, cum præceptũ prælati est in contrarium. Si tamen adillud indifferẽs præceptũ prælati obliget, in tali enim casu peccat, siue non faciat, quia contra conscientiam agit, siue faciat, quia prælato inobediens est. Magis autem peccat, si non faciat conscientia durante, quod conscientia dictat, cum plus liget quam præceptum prælati.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendum, q̃ ille qui vouit obedientiam, tenetur obedire in his ad quæ bonum obedientiæ se extendit, nec ab ista obligatione absoluitur per errorem conscientiæ. nec ierum à conscientiæ absoluitur ligamine per istam obligationem, & ita manet in eo duplex contraria obligatio. Quarum vna scilicet quæ est ex conscientia est maior, quia intensior, minor, quia solubilior. Alia vero econtrario. Obligatio enim illa, quæ est ad prælatum, solui non potest, sicut conscientia erronea de-
2 poni potest. Ad secundum dicendum, quod quamuis opus illud per se sit indifferens, tamen ex dictamine con-
3 scientiæ fit non indifferens. Ad tertium dicẽdum, quod quamuis prælatus sit superior subdito. tamen Deus, sub cuius præcepti specie ligat, conscientia est maior quam prælatus. Ad quartum dicendum, quod subditus non habet
4 iudicare de præcepto prælati, sed de impletione præcepti quæ ad ipsum spectat. Vnusquisque enim tenetur actus suos examinare ad scientiam, quam à Deo habet, siue sit naturalis, siue acquisita, siue infusa, omnis enim homo debet secundum rationem agere.

QVAESTIO XVIII.

DE COGNITIONE primi hominis in statu innocentiæ, in octo articulos diuisa.

Primo vtrum homo in statu innocẽtiæ cognouerit Deum per essentiam.

2 Vtrum homo in statu innocentiæ per creaturas viderit Deum.

3 Vtrum Adam in statu innocentiæ fidem de Deo habuit.

4 Vtrum Adam habuit in statu innocentiæ omniũ creaturarum notitiam.

5 Vtrum Adam in statu innocentiæ viderit angelos per essentiam.

6 Vtrum Adam in primo statu errare, siue decipi potuit.

7 Vtrum pueri qui ex Adam nascerentur plenam rerum notitiam omnium habuissent, sicut Adam habuit.

8 Vtrum pueri mox nati in statu innocentiæ vsum plenariè rationis habuissent.

Num homo in statu innocentiæ cognouerit Deum per essentiam.

ARTIC. I.

QVÆSTIO est de cognitione primi hominis in statu innocentiæ: & primo quæritur, vtrum in statu illo cognouerit Deum per essentiam. Et *Primum.*
videtur quod sic. dicit enim Magister in quarto Senten. distin. prima. quod homo ante peccatũ Deum sine medio vidit, sed videre Deum sine medio, est videre Deum per essentiam: ergo in statu innocentiæ vidit Deum per essentiam. Sed dicendum, q̃ Magister intelligit quod vidit sine medio quo ad nubilum culpæ, nõ autem sine medio creaturæ. Sed contra, est q̃ magister 2
ibidem dicit, quod quia nos per medium Deum videmus, oportet q̃ ex visibilibus creaturis ad eum deueniamus. ergo videtur q̃ intelligat de medio creaturæ, sed videre sine medio creaturæ est videre per essentiam. ergo &c.

Præterea, Philip. quarto dicitur, quod pax Dei quæ exu- 3
perat omnem sensum, hoc intelligitur de pace quã Deus facit in prima in beatis, quod glo. ibidem sic exponit, omnem sensum, id est intellectum nostrum, non eorum qui semper vident faciem patris, ex quo habetur, quod pax siue gaudium beatorum excedit intellectum omnis illius qui gaudio illo non perfruitur, sed Adam in innocentia gaudia beatorum vidit, vnde dicit Grego. quarto Dialo. homo peccando extra seipsum fusus illa iam cœlestis patriæ gaudia quæ prius contemplari solebat videre non poterat. ergo Adam in illo statu gaudio cœlestis patriæ fruebatur. Præterea, Hugo de sancto Victore dicit. q̃ 4
homo in statu illo cognoscebat creatorem suum ea cognitione qua tunc per præsentiam contemplationis manifestius cernebatur, sed videre Deum per præsentiam contemplationis, est videre ipsum per essentiam, vt videtur. ergo Deus per essentiam Adam in statu illo vidit. Præterea, 5
homo factus est ad videndum Deum: ad hoc enim fecit Deus rationalem creaturam, vt similitudinis suæ particeps esset quæ in eius visione consistit, vt habetur primæ Distin. 2. Senten. si igitur in statu innocentię Deum Adam per essentiam non videbat, hoc non erat nisi quia aliquod medium impediebat, non autem medium culpæ impediebat, quia tũc ab ea immunis erat, nec impediebat medium creaturæ, quia Deus est intimior rationali animæ, quam quælibet creatura. ergo Adam in statu innocentiæ vidit Deum per essentiam. Præterea, sicut affectiua hominis 6
non perficitur, nisi per summum bonum, ita cognitiua nõ nisi per summum verum, vt patet in libro de Spiritu & Anima, sed vnicuique inest desiderium suæ perfectionis. ergo Adam in primo statu desiderabat Deũ per essentiam videre, sed quicunque caret eo quod desiderat afligitur, si igitur Adam tunc Deum per essentiam non videbat affligebatur, hoc autem est falsum, quia afflictio cum sit pœna culpam præcedere non potest. ergo Deum per essentiam vidit. Præterea, anima hominis ita facta est ad Dei 7
imaginem, vt nulla interposita creatura ab ipsa prima veritate formetur, vt dicitur in libro de Spiritu & Anima, sed imago manebat integra & pura in homine in statu innocẽtiæ. ergo in ipsam summam veritatem ferebatur nul- 8
lo mediante, & ita Deum per essentiam videbat. Præterea, Ad hoc quod aliquid videamus in actu nihil aliud requiritur, nisi quod species fiat intelligibilis in actu per abstractionem à materia & à cõditionibus materiæ, quod pertinet ad intellectum agentẽ, & vt in intellectu recipiatur, quod pertinet ad intellectum possibilem, sed essentia diuina est per se intelligibilis, vtpote omnino à materia separata, est etiam animæ ipsius hominis intima, cũ in omnibus per essentiam Deus esse dicatur cum igitur nullum esset impedimentum in anima hominis in statu innocentiæ, videtur quod Deũ per essentiam videbat. Præterea, 9
cum anima Adæ in statu innocentiæ esset debito modo ordinata non erat ratio superior minus perfecta circa suum obiectum proprium, quam inferior circa obiectum proprium, sed inferior ratio cuius est circa temporalia intendere ipsa temporalia immediatè videre poterat. ergo & ra- 10
tio superior, cuius est æterna cõspicere, poterat immediatè Deum per essentiam videre. Præterea, illud à quo fit
aliquid

Universidad de Deusto
Biblioteca

aliquid visibile in actu immediatè à sensu visus cognoscitur scilicet lux. ergo illud à quo fit aliquod intelligibile actu immediatè ab intellectu cognoscitur, sed non fit actu intelligibile aliquid ab aliquo, nisi inquantum est actu, & ita Deus cũ solus sit actus purus ipse est quo omnia intelligibilia fiunt. ergo intellectus hominis in primo statu Deũ immediatè videbat, cum tũc nullum haberet impedimen-
11 tum. Præterea, Damascẽ. dicit. quod homo in statu innocentiæ beatam vitam habuit, & omnem beatitudinem, sed beata vita vel beatitudo consistit in hoc quod Deus per essentiam videatur. ergo tunc per essentiam Deum vidit.
12 Præterea, Damascenus dicit, quod homo tunc reficiebatur fruitione ditissime contemplationis, sicut angelus, sed
13 angeli vidẽt Deum per essentiam. ergo Adam in statu illo Deum per essentiam vidit. Præterea, natura hominis erat perfectior in statu innocentiæ quam post statum peccati, sed aliquibus post statum peccati concessum est, vt Deum per essentiam viderent adhuc in hac vita mortali existentibus, sicut de Paulo & Moysi Augustin. dicit. super Gene. 12. ad literam & in lib. de Videndo Deum. ergo multo fortius
14 Adam in statu innocentię Deum per essentiã vidit. Præterea, Gene. 2. super illud. Misit Deus soporem in Adam. dicit glo. extasis recte intelligitur ad hoc immissa, vt mens Adæ particeps angelicæ curiæ, & intrans in sanctuarium Dei nouissima intelligeret, ex quo videtur quod sopor ille raptus quidam fuerit, sed illi qui rapiuntur Deum per es-
15 sentiam vident. ergo & Adam. Præterea, secundum Damascẽ. Adam non tantum in corporali paradiso collocatus fuit, sed in spirituali, spiritualis autẽ paradisus nihil aliud est quam beatitudo in visione Dei per essentiam consistens.
16 ergo, &c. Præterea, Augustin. dicit 13. de Ciuit. Dei. quod in statu innocentiæ non aberat quicquam quod bona voluntas adipisceretur, sed bona voluntas hoc adipisci poterat, vt Deum per essentiam videret. ergo hoc à primis parentibus non aberat. ergo, &c.

Contra 1. SED CONTRA. est quod dicit Augustin. in 1. de Trinit. quod Dei visio per essentiã est tota merces sanctorum: sed Adam in statu innocentiæ beatus non erat, ergo
2 Deum per essentiam non vidit. Præterea, Bernard. dicit quod Deus in statu vitæ, potest quidem totus diligi, sed nõ videri, videretur autem totus, si videretur per essentiam, cum eius essentia sit simplex. ergo cum Adam esset in statu
3 vitæ Deum per essentiam videre non potuit. Præterea, anima oppressa mole carnis, distinctam rerum cognitionẽ amittit, vnde Boëtius dicit in lib. de Consolat. quod summam retinens, singula perdit, sed in statu innocẽtiæ anima hominis aliquatenus per corpus deprimebatur, licet non tantum, sicut post peccatũ. ergo retardabatur à visione diuinæ essentiæ, ad quã requiritur perfectissima dispositio, nec est aliquis ita perfectæ intelligens quin possit cogitari alium perfectius intelligere, nisi Deus qui infinita limpi-
4 ditate omnia intelligit. Præterea, esse viatorem & comprehensorem simul soli Christo est proprium, sed Adam in statu innocentiæ viator erat, quod patuit ex hoc quod peccare potuit, & ita non fuit comprehensor, & ita Deum per essentiam non vidit.

CONCLVSIO.

Adam in statu innocentiæ cum fuerit adhuc viator, non vidit Deum per essentiam, quomodo tantum in prima à beatis videtur.

RESP. RESPONDEO dicẽdum, q̃ quidam dixerunt, q̃ Deum per essentiam videre non solũ contingit in prima, sed in vita, quamuis non ita perfectè in via, sicut in prima. secundum hoc homo in statu innocentiæ mediam habuit visionem inter visionem beatorũ & visionẽ hominis post peccatũ: quia minus perfectè vidit quam beati perfectius autẽ q̃ homo post peccatũ videre potuit. Sed istud dictum est contrariũ scripturę testimoniis, qui cõcorditer in diuina visione beatitudinẽ vltimam hominis ponũt. Vnde ex hoc ipso, q̃ aliquis Deũ per essentiam videt beatus est. Et sic nullus adhuc in via ad beatitudinem existens Deum per essentiam videre potuit. Nec ipse Adam in statu innocẽtiæ, vt cõmunis opinio tenet. Cuius veritas ratione ostẽdi potest cuiuslibet enim naturæ est aliquod vltimum assignare, in quo eius vltima perfectio cõsistit: hominis autẽ, inquantũ homo, perfectio non cõsistit, nisi in actu intellectus, ex quo habet q̃ homo sit: in operatione autẽ intellectus possunt differenter gradus distingui dupliciter. Vno modo ex diuersitate intelligibiliũ. Quanto enim aliquis excellentius intelligibile intelligit, tanto excellentior est eius intelligentia. vnde, vt dicitur in 10. Ethi. perfectissima operatio intellectus est operatio intellectus bene dispositi ad optimum intelligibile. sicut pulcherrima visio corporalis est visus bene dispositi ad pulcherrimum sub visu iacentium. Alio modo in operatione intellectus accipiũtur gradus ex modo intelligendi. Possibile est enim vnum & idem intelligibile diuersimodè à diuersis intelligi, ab vno perfectius, ab alio minus perfectè. Non est autem possibile, vt vltimus terminus perfectionis humanæ accipiatur secundum aliquem modum intelligendi: quia in istis modis intelligendi possunt considerari infiniti gradus, quo vnus alio perfectius intelligit: vnde oportet quod vltimus terminus humanæ perfectionis sit in intelligẽdo aliquod perfectissimum intelligibile, quod est essentia diuina. In hoc igitur vnaquæque rationalis creatura beata est, quod essentiam Dei videt, nõ ex hoc quod ita limpidè, vel plus, vel minus eam videt. Non igitur visio beati à visione viatoris distinguitur per hoc q̃ est perfectius & minus perfectè videre, sed per hoc quod est videre, & non videre. Et ideo, cum Adam fuerit adhuc in via ad beatitudinem, Deum per essentiam non vidit.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendum, q̃ in aliqua visione triplex medium considerari potest: vnũ est medium sub quo videtur. Aliud quo videtur, quod est species rei visæ. Aliud à quo accipitur cognitio rei visæ. Sicut in visione corporali medium sub quo videtur est lumẽ quo aliquid fit actu visibile, & visus perficitur ad videndum: mediũ autem quod videtur, est ipsa species rei sensibilis in oculo existens quę sicut forma videntis inquantum est videns principium est visiuæ operationis, medium autem, à quo accipitur cognitio rei visæ, est sicut speculum, à quo interdum species alicuius visibilis, vt puta lapidis fit in oculo, non immediatè ab ipso lapide. Et hæc tria in visione intellectuali inueniuntur, vt lumini corporali respondeat lumen intellectus agentis, quasi medium sub quo intellectus videt, speciei vero visibilis species intelligibilis, qua intellectus possibilis fit actu intelligens, medio vero à quo accipitur visi cognitio, sicut à speculo, comparatur effectus à quo in cognitionem causæ deuenimus. Et ita similitudo causę nostro intellectui imprimitur, non immediatè ex causa, sed ex effectu in quo similitudo causæ resplendet. vnde huiusmodi cognitio dicitur specularis propter similitudinẽ, quam habet ad visionem quæ fit per speculũ: homo igitur in statu post peccatũ indiget ad cognoscẽdum Deum medio quod est quasi speculum, in quo resultat ipsius Dei similitudo, oportet enim vt per ea quæ facta sunt in inuisibilia eius veniamus, vt dicitur Rom. 1. hoc autem medio non indigebat homo in statu innocentiæ, indigebat autem medio, quod est quasi species rei visæ, quia per aliquid spirituale lumen menti hominis influxum diuinitus, quod erat quasi similitudo expressa lucis increatæ Deum videbat. Sed hoc medio nõ indigebit in prima, quia ipsam Dei essentiam per seipsam videbit non per aliquam eius similitudinẽ, vel intelligibilem vel sensibilem, cũ nulla creata similitudo adeo possit perfectè Deum repręsentare, vt per eam videus ipsam Dei essentiam cognoscere aliquis possit. Indigebit autem lumine gloriæ in prima, quod erit quasi medium sub quo videtur, secundum illud Psal. In lumine tuo videbimus lumen, eo quod ista visio nulli creaturę est naturalis, sed soli Deo, vnde nulla creatura in eam ex sua natura potest pertingere, sed ad eam consequẽdam oportet quod illustretur lumine diuinitus emisso. Secũda autem visio, quæ est per medium, quod est species, est naturalis angelo, sed est supra naturam hominis. Vnde ad eam indiget lumine gratiæ. Tertia vero est competẽs naturæ hominis, & ideo ea sola sibi relinquitur post peccatũ. Et ideo patet, quod visio qua homo Deũ in statu innocẽtię vidit, media fuit inter visionem, qua nunc videmus, & visionem beatorum: Patet igitur, quod homo post peccatum triplici medio indiget ad videndum Deum scilicet ipsa creatura ex qua in diuinam cognitionem ascendit, & similitudine ipsius Dei quam ex creatura accipit, & lumine, quo perficitur ad hoc, vt in Deum dirigatur, siue sit lumen naturæ, vt lumen intellectus agẽtis, siue gratiæ, vt fidei & sapientiæ. In statu vero ante peccatum indigebat duplici medio, scilicet medio quod est similitudo Dei, & quod est lumen eleuans vel dirigens mentem. Beati autem vno tantum indigẽt medio, scilicet lumine eleuante mentem. Ipse autem Deus seipsum videt absq; omni me-
2 dio, ipse enim est lumen quo seipsum videt. Ad secundũ dicendum, q̃ magister non remouet quin per aliquam similitudinem creaturæ quasi per medium Deus in statu innocentiæ videretur, sed quia non indigebat ad hoc medio
3 visibilis creaturæ. Ad tertiũ dicendum, q̃ Adam in statu innocentiæ non videbat gaudia cœlestis curiæ, vt comprehenderet quæ vel quãta essent, hoc enim solum beatorum est, sed cognoscebat de eis an sint, per hoc q̃ aliquam eorũ participationem habebat. Ad quartum dicendum, q̃ in
4 contemplatione Deus videtur per medium, q̃ est lumen sapientię mentem eleuant ad cernenda diuina, non autẽ vt ipsa diuina essentia immediatè videatur, & sic per gratiam videtur à contẽplante post statũ peccati, quãuis perfectius
5 in statu innocentiæ. Ad quintũ dicendũ, q̃ homo factus erat ad videndũ Deum, nõ in principio. sed in vltimæ perfectionis. Et ideo q̃ in principio suæ cõditionis Deum per essentiã non vidit, non fuit ex hoc q̃ aliquo obstaculo impediretur, sed solum proprio defectu, quia nondũ ei inerat perfectio illa quæ requiritur ad videndũ Deũ per essentiã.
6 Ad sextũ dicendum, q̃ Adam in statu innocẽtiæ desiderabat Deum per essentiã videre, sed eius desideriũ erat ordinatum. Ad hoc enim tendebat q̃ videret Deum quando tempus esset, vnde ex hoc q̃ Deum ante tẽpus debitũ non
7 videbat nulla ei afflictio inerat. Ad septimũ dicẽdum, q̃ mẽs nostra dicitur immediatè formari ab ipsa veritate prima, non quin eam cognoscat interdum mediante aliquo habitu vel specie vel creatura, sed per modum quo exemplatum formatur ad fuum exẽplar immediatum, posuerũt enim quidam, vt patet per Dionys. de Diuinis nomi. 7. cap. superiora in entibus esse inferiorum exẽplaria, & ita animam hominis à Deo procedere mediante angelo, & ad exemplar diuinum formari mediãte exemplari angelico, quod quidem ex verbis inductis remouetur. Ipsa enim humana mẽs immediatè à Deo creatur, & immediatè ab ipso, sicut ab exẽplari formatur, & per hoc immediatè in ipso,
8 sicut in fine beatificatur. Ad octauum dicẽdum, q̃ quamuis Deus sit per se maxime intelligibilis, & adesset menti hominis in statu innocentiæ non tamẽ aderat ei, vt intelligibilis forma, quia intellectus hominis nõdum habebat
9 illam perfectionem quæ ad hoc requiritur. Ad nonum dicendum, q̃ superioris rationis obiectũ secundum conditionẽ naturæ non est ipsa diuina essentia, sed rationes quędam à Deo in mentẽ influentes & à creaturis acceptæ, qui-
10 bus ad æterna cõspicienda perficimur. Ad decimũ dicendum, quod immediatum principiũ & proximũ quo ea quæ sunt in potentia fiunt intelligibilia actu est intellectus agens, sed primum principiũ quo intelligibilia fiunt est ipsa lux increata. Et ita ipsa essentia diuina cõparatur ad intelligibilia, sicut substantia solis ad visibilia corporalia. Nõ est autem necesse, vt ille qui videt colorem aliquẽ videat substantiam solis, sed vt videat lumen solis, prout eo color illustratur. Similiter non est necessarium, vt ille qui cognoscit aliquod intelligibile videat essentiam diuinam, sed q̃ percipiat lumen intelligibile, quod à Deo originaliter ma-
11 nat, prout ipso est aliquid intelligibile actu. Ad vndecimum dicendum, q̃ dictum Damas. non est intelligendum quod Adam simpliciter beatus esset, sed beatus erat quadã beatitudine quæ illi statui cõpetebat, sicut in statu miseriæ aliqui dicuntur secundũ quid beati ratione alicuius perfectionis in eis existentis, vt Mat. 5. Beati pauperes Spiritu.
12 Ad duodecimũ dicendũ, q̃ angelus in statu naturæ conditæ nõ vidit Deũ per essentiã, sed hoc ei cõpetebat solum per gratiã. Adam autẽ in statu innocẽtiæ per gratiã habuit illum modũ visionis, quẽ habet angelus per naturã, vt di-
13 ctum est, & ideo dicitur sicut alter angelus. Ad decimũtertium dicẽdum, q̃ Moyses & Paulus quadam priuilegiata gratia Deũ per essentiã viderunt. Et tamẽ quamuis simpliciter essent in statu viæ, secundũ quid tamẽ prout Deum per essentiam videbant nõ erant in statu viæ. Et ideo Adæ in statu innocẽtiæ in quo adhuc viator erat non competebat Deum per essentiã videre. Si tamen per aliquẽ raptum fuerit ad hoc eleuatus supra cõmunem cognitionẽ, quę tũc ei cõpetebat, vt Deum per essentiã videret, non est inconueniens, cum talis gratia ita potuerit cõferri in statu inno-
14 centiæ, sicut & post statum peccati. Ad decimũquartum dicendũ, q̃ si intelligamus talem extasim Adę fuisse qualis fuit raptus Pauli, tũc dicemus q̃ illa visio erat supra modũ

cõmunem visionis qui ei tunc cõpętebat. Sed quia non expresse habetur quod in illo sopore Deum per essentiam viderit, possumus dicere quod in illa extasi eleuatus fuit nõ ad ipsam Dei Essentiam videndã, sed ad cog soscenda quædam profundiora de diuinis mysteriis, quæn ecundum cõmunẽ modũ humanæ cognitionis tũc sibi cõ p etebãt. Ad 15
decimũquintũ, dicendũ, q̃ paradisus spirituali s prout perfectã delectationẽ designat quæ beatũ facit in Deo visione cõsistit, scilicet prout simpliciter delectationẽ de Deo habitã designat inqualicũq; contẽplatione Dei paradisus spiritualis consistit. Ad decimũsextũ dicẽdum, q̃ nõ fuisset 16
bona & ordinata voluntas, si desiderasset, tũc habere quod tunc ei non cõpetebat, & propter hoc ratio non sequitur.

Num homo in statu innocentiæ Deum per creaturas viderit.

ARTICVLVS II.

SEcundo quęritur, vtrum homo in statu innocentię Deũ per creaturas viderit. Et videtur quod nõ, cognoscere *Primum.* enim Deum per creaturas est cognoscere per effectũ; hæc autem est collatiua siue venatiua cognitio, quę cũ languida sit & imperfecta homini in statu innocentiæ non competebat. ergo Adam in statu innocentiæ non vidit Deum per creaturas. Præterea, remota causa remouetur effe- 2
ctus, sed Isidor. assignat hanc causam quare homo Deum per creaturas videt, quia à creatore auersus ad creaturas se conuertit, quod tunc in statu innocentiæ nondum erat. ergo tunc Deum per creaturas homo non videbat. Præter- 3
ea, Secundum Hugo. de sancto Victore. homo in statu illo Deum cognoscebat per præsentiam contemplans, sed in contemplatione videtur fine medio creaturæ. ergo Deum non videbat per creaturas. Præterea, Isido. dicit quod an- 4
gelus ante omnem creaturam factus. Deum per creaturam non cognouit, sed homo in statu innocẽtiæ Deũ sicut alter angelus secũdum Damas. vidit. ergo ipse Deũ ex creaturis non cognouit. Præterea, tenebra nõ est ratio cognoscen- 5
di lucẽ. Sed omnis creatura creatori cõparata est tenebra, ergo creator per creaturã cognosci nõ potest. Præterea, 6
Augu. dist. 8. super Gene. ad literã. forte inquã sic cum eis loquebatur, scilicet primis parentibus, & si nõ tanta participatione diuinæ sapientiæ quantam capiunt angeli, tamẽ pro humano modulo quãtumlibet minus, sed ipso genere visionis, & locutionis, ex quo videtur posse accipi, q̃ homo in statu innocentię illo genere cognitionis Deũ cognoscebat quo angeli cognoscunt, sed angeli nõ cognoscunt, Deũ per creaturas, vt patet per Aug. 2. super Gene. ad literam & per Diony. 6. c. de Diuinis nomi. ergo homo in statu innocentiæ Deum per creaturas nõ videbat. Præterea, anima 7
hominis similior est Deo, quã aliqua sensibilis creatura. ergo quãdo anima hominis in sua puritate erat nõ tendebat ad Dei cognitionem per visibilem creaturam. Præterea, 8
posita cognitione perfectiori superfluit min⁹ perfecta, sed homo in statu innocẽtiæ per præsentiam contemplationis Deum cognoscebat, vt dicit Hugo. de sancto Victore. ergo Deum per creaturas non cognouit.

SED CONTRA est quod Damas. dicit 2. lib. quod *Contra.* Adam in paradiso corporali constitutus est, vbi per creaturas suum creatorem consideraret.

CONCLVSIO.

Adam in statu innocentiæ ipso diuinæ gratię munere angelis conformis per internam inspirationem non ex creaturis Deum cognouit, quem tamen naturali sua cognitione, non ex nisi creaturis cognoscere potuit.

RESPONDEO dicendum q̃ ad euidentiam huius *RESP.* quæstionis sciendum est, q̃ secundum Boët. in lib. de Consol. natura à perfectis principium sumit, q̃ in operibus diuinis considerari potest. In quolibet enim eius opere ea quæ prima sunt perfectionẽ habent. Vnde cũ in statu innocentiæ constitueretur Adã ab ipso, vt totius humani generis principium, non solum à quo natura humana propagaretur in posteros, sed etiã quo in alios originalem iustitiã transfunderet, oportet ponere hominem in statu innocentiæ duplicẽ perfectionẽ habuisse. vnã quidem naturalem. aliam autem gratiæ à Deo concessam supra debitum naturalium principiorũ. Secũdum autem naturalem perfectionem sibi cõpetere nõ poterat, vt Deum cognosceret nisi ex

Universidad de Deusto
Biblioteca

creatura quod sic patet. In nullo enim genere potentia passiua extendit se nisi ad illa, ad quę extendit se potẽtia actiua. Et ideo dicit Com. 9. Metaphy. quod non est aliqua potentia passiua in natura, cui non respondeat actiua. In natura autem humana duplex potentia ad intelligendum inuenitur. Vna quasi passiua, quæ est intellectus possibilis. Alia est quasi actiua, quę est intellectus agens. Et ideo intellectus possibilis secundũ naturalem vitam non est in potentia nisi ad illas formas, quæ per intellectũ agentem intelligibiles fiũt. Hæ autẽ nõ fũt nisi formę sensibiliũ rerum, quę à phãtasmatibus abstrahuntur. nam substãtiæ immateriales sunt intelligibiles per seipsas, nõ quia nos eas intelligibiles faciamus, & ideo intellectus possibilis noster nõ potest se extendere ad aliqua intelligibilia nisi per illas formas quas à phantasmatibus abstrahit. Et inde est quod nec Deum nec alias substantias immateriales cognoscere possumus naturaliter nisi per res sensibiles. Sed ex perfectione gratię hoc habebat homo in statu innocentiæ, vt Deũ cognosceret per inspirationem internam ex irradiatione diuinæ sapientiæ, per quem modum Deum cognoscebat non ex visibilibus creaturis, sed ex quadam spirituali similitudine suæ menti impressa. Ita igitur in homine duplex cognitio erat, vna qua cognoscebat Deum conformiter angelis per inspirationem internam. Alia, qua cognoscebat Deum conformiter nobis per sensibiles creaturas. differebat autẽ hæc eius secunda cognitio à cognitione nostra, sicut differt inquisitio habentis habitum scientiæ, qui ex notis considerat ea quę quandoque nouerat, ab inquisitione addiscentis, qui ex notis ad ignota nititur peruenire. Nos autem aliter Deum notum habere non possumus, nisi ex creaturis ad eius notitiam ueniamus. Adam vero Deum aliter sibi notũ, scilicet per illustrationem internam ex creaturis considerabat.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendum, quod illa cognitio collatiua, qua ex notis in ignota deuenimus imperfectionem habet, cum per eam aliquid quasi ignoratũ quæratur. Talis autem non fuit illa collatiua cognitio, qua homo in statu innocentiæ vtebatur. Nihil tamen prohibet dicere quin aliquid imperfectum homini in illo statu competebat, non quidem quantum ad id quod debetur suæ naturę, sed per comparationem ad naturam digniorem. Non enim fuit tantæ perfectionis humana natura in sua conditione, 2 quanta angelica vel diuina. Ad secundum dicẽdum, quod hoc quod Isidorus dicit causa est quare homo necesse habebat ex creaturis cognitionem Dei quasi ignoti accipere, & hoc homo in statu innocentiæ non indigebat, vt dictũ est.

3 Ad tertium dicẽdum, quod præter illam contemplationem cognitionis, habebat aliam Dei notitiam, qua eum ex 4 creaturis cognoscebat, vt dictum est. Ad quartum dicendum, quod Adã conformabatur angelo in cognitione contemplationis per gratiam, sed prẽter hoc habebat aliam co- 5 gnitionem suæ naturæ competentem, vt dictum est. Ad quintum dicendum, quod creatura est tenebra inquantum est ex nihilo, inquantum vero est à Deo similitudinem ali- 6 quam eius participat, & sic in eius similitudinem ducit. Ad sextum dicẽdum, quod Augusti. ibi loquitur de illa cognitione quæ est per inspirationẽ diuinam, quod patet ex hoc quod de locutione Dei ibi mentionem facit, nec omnino tacet de alio cognitionis modo, vbi subiũgit fortassis etiam illo locutionis genere. Deus enim loquebatur quod fit per creaturam siue in extasi spiritus corporalibus imaginibus, siue ipsis sensibus corporis aliqua imagine præsentata.

7 Ad septimum dicẽdum, quod anima quãuis sit Deo similior quam alia creatura, non tamen in cognitione naturæ suæ, vt eam à cęteris discernat potest peruenire nisi ex sensibilibus creaturis à quibus cognitio nostra ortum habet.

8 Ad octauum dicendum. quod quamuis Adam Deum viderit per lumen contemplationis, non tamen superfluit illa cognitio qua Deum ex creaturis cõsideraũit, vt scilicet idem pluribus modis cognosceret, & quod non solum gratuitam, sed naturalem haberet cognitionem.

Num Adam in statu innocentiæ fidem de Deo habuit.

ARTIC. III.

Primum. TErtio quæritur, vtrum Adã in statu innocentiæ fidem de Deo habuit. Et videtur quod non. Cognitio enim fidei est cognitio ænigmatica, vt patet primæ Corinth. 13. Videmus nunc per speculum &c. sed Adam in statu innocentiæ habuit cognitionem nõ ænigmaticam, sed apertam. ergo &c. Item Hugo de sancto Victore dicit quod cogno- 2 uit creatorem suum non ea cognitione qua à credentibus modo absens fide quæritur. ergo idem quod prius. Item 3 Greg. 4. Dialo. dicit, Fidei illis competit qui ea quæ credenda sunt per experimẽta non possunt cognoscere, sed Adam vt ibidem dicitur experimento cognouit ea quæ nos credimus. ergo &c. Item fides non solum est de creatore, sed 4 de redemptore, sed Adam in statu innocentiæ nihil videtur cognouisse de redemptore, quia sui casus præscius non fuit sine quo redemptio non fuisse. ergo &c.

SED CONTRA est quod dicit Augusti. 14. de Ciuitate Dei. quod Adam in statu innocẽtiæ habuit charitatem de corde puro & fide non ficta. Item habuit omnes virtu- 2 tes. vt magister dicit in tertio Sen. Dist. 29. ergo & fidem. *Contra.*

CONCLVSIO.

Adam in statu innocẽtiæ locutionem interiorem à Deo est fidem edoctus.

RESP. RESPONDEO quod Adam in primo statu fidẽ habuit. quod quidem apparet si obiectum fidei consideremus. Ipsa enim veritas prima, prout est non apparens est obiectum fidei dico autem non apparens nec per speciem, sicut beatis apparet, nec per naturalem rationem, sicut aliqua Philosophis de Deo sunt nota, vt eum esse incorruptibilem incorporeum intelligibilẽ & alia huiusmodi. Adam autem non solum sciebat illa de Deo, quæ naturali ratione cognosci possunt, sed etiam amplius. Nec tamen ad videndum Deum per essentiam peruenerat, vnde constat quod de Deo cognitionẽ fidei habebat. Sed fides est duplex scilicet secũdum duplicem auditum & duplicem locutionem. Et enim fides ex auditu, vt dicitur Roma. 10. Est etiã quædam locutio exterior, qua Deus nobis per prædicatores loquitur: quędam interior, qua loquitur nobis per inspirationem internam dicitur autem ipsa interior inspiratio locutio quædam ad similitudinem exterioris locutionis. Sicut enim in exteriori locutione proferimus ad ipsum audientem non ipsam rem, quam notificare cupimus, sed signum illius rei scilicet vocem significatiuã, ita Deus interius inspirando non exhibet essentiam suam ad videndum, sed aliquod suæ essentiæ signum: quod est aliqua spiritualis similitudo suæ sapientiæ. Ab vtroque auditu fides in cor- 2 dibus fidelium oritur. per auditum interiorem in his, qui fidem primo acceperunt & docuerunt, sicut in Apostolis & prophetis, vnde in Psal. Audiam quid loquatur in me Dominus Deus per secundum vero auditum fides oritur in cordibus aliorum fideliũ qui per alios homines cognitionem fidei accipiunt. Adam autem primo fidem habuit, & primo est fidem edoctus à Deo, & ideo per internam locutionem fidem habere debuit.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendum, quod non habuit ita apparentem cognitionem, quę sufficiat ad obscuritatem fidei remouendam, quæ non remouetur nisi per hoc, quod prima veritas sit apparẽs. Ad secundum dicendum, quod 2 Hugo. à primo homine remouet cognitionem fidei talem qualis nobis competit, qui cognitionem fidei habemus non per reuelationem nobis factam, sed per hoc quod adhęremus reuelationibus aliis factis. Ad tertium dicen- 3 dum, quod experimentũ illud quod homo habuit non fuit tale quale est eorum qui Deum per essentiam vident, vt prius dictum est, vnde non sufficit ad euacuandam fidem.

Ad quartum dicendum, quod Adam de redemptore non 4 habebat fidem explicitè, sed tantum implicitè, inquantum credebat Deum sibi sufficienter prouisurum in his omnibus quæ suæ saluti necessaria essent.

Num Adam in statu innocentiæ habuit omnium creaturarum notitiam.

ARTIC. IIII.

Primum. QVarto quæritur. vtrum Adam in statu innocẽtiæ habuit omnium creaturarum notitiam. Et videtur quod non, non enim habuit notitia futurorum, cum hoc solius Dei sit proprium secundũ illud Isa. 41. Annunciate futura & dicemus, quia Dij estis vos: sed multa in creaturis futura erant. ergo non omnium creaturarum cognitionẽ habuit:

Præterea, sicut dicit Auice. in sexto de Naturali. ad hoc 2 sensus sunt animæ humanæ necessarij, vt per eos scientiam perfectam

perfectam rerum capiat, si igitur anima Adæ scientiã omnium rerũ habuit ex sua conditione frustra sibi sensus collati fuissent, quod esse non potest, cum in operibus Dei nihil sit frustra. erga scientiam omnium non habuit. Præ- 3
terea, sicut dicit Boẽtius in 5. de Consola. huic membrorum condita nube nõ in totũ est oblita sui summámq; tenet singula perdens, vbi ostenditur quod anima in principio suæ conditionis habet confusam cognitionem qua sciuntur res in vniuersali, non autem distinctam qua sciuntur singula in propriis naturis, si igitur Adam talem cognitionem habuit qualem animam humanam in sui conditione decet habere, videtur quod non habuit creaturarum cognitionem di- 4
stinctæ, sed tolum sub confusione quadam. Præterea, cognitio propria non habetur de re aliqua nisi per eius propriam speciem in anima existentem, sed anima humana, vt habetur ex verbis Philosophi in 3. de Anima est in sui principio. sicut tabula in qua nihil scriptum est. ergo non potuit habere Adam in principio suæ cõditionis de rebus propriam cognitionem. Sed dicendum quod quamuis non habuerit ex vi naturæ, habebat tamen ex dono diuino.

5 Sed contra, omnes homines in sui principio quãtum ad meritum pares sunt, & quantum ad naturam speciei consimiles: si igitur perfecta rerum cognitio diuinitus fuit adę collata in principio suæ conditionis, videtur quod pari ra- 6
tione omnibus aliis hominibus in principio confertur, q̃ videtur esse falsum. Præterea, nihil mouetur ad perfectionẽ cognitionis, quod est in termino perfectionis. Sed Adam mouebatur ad perfectionem cognitionis. ergo non erat in termino cognitionis, quasi perfectam cognitionem habens creaturarum probatio mediæ. Intellectus secundũ Philosophum in tertio de Anima nihil est eorũ quæ sunt antequam intelligat, postquam autem intelligit est actu aliquid eorum quæ sunt, & ita quandoq; est in actu aliquid eorum quæ sunt quandoq; non, omne autem q̃ hoc modo se habet est in motu ad actum perfectum. ergo intellectus humanus in sui principio est in motu ad perfectam cognitionem, & ita intellectus. Adæ in sui principio non erat in termino perfectæ scientiæ, sed in motu ad perfectionem.

7 Præterea, hoc pertinet ad excellẽtiam angelicæ naturæ, quod angeli mox in sui creatione cognitione omnium rerum naturalium implentur, secundum illud in lib. de Caus. 8. omnis intelligentia est plena formis, sed humana natura non pertingit ad excellentiam angelicæ. ergo non fuit competens animæ primi hominis statim in principio om- 3
nium rerum cognitionẽ habere. Præterea, impossibile est quod intellectus intelligat, nisi quando intellectus sit actu ipsum intelligibile. sed intellectus humanus nõ potest simul in actu fieri plura intelligibilia. ergo nec cognoscere. & ita non potuit primus hõmo simul omniũ rerum no- 9
titiam habere. Præterea, vnius perfectibilis vna est perfectio, quia vna potentia nõ perficitur simul nisi vno actu vnius generis, sicut in materia prima non potest esse, nisi vna forma substantialis, nec in corpore nisi vnus color, sed intellectus humanus est potentia perfectibilis per habitus scientiarum. ergo impossibile est quod simul in anima sint plures habitus, & ita animæ Adæ non potuit habere om- 2
nium rerum scientiam cum diuersæ res per diuersos habi- 10
tus cognoscãtur. Præterea, si Adã cognouit omnes creaturas, aut eas cognouit in verbo, aut in propria natura, aut in sua intelligentia. sed non cognouit eas in verbo. quia est cognitio beatorũ videntium verbum, nec in propria natura, quia nondum erant in propria natura, nec iterum in propria intelligentia, non enim est contra perfectionem primi status, vt superior potentia ab inferiori accipiat, sicut imaginatio à sensu, & sic humanæ animæ competebat, vt intellectus à sensu acciperet, & sic cum non omnes creaturas percepisset per sensum, non poterat omnium in intelligentia eius esse cognitio. ergo nullo modo omnium 11
creaturarum scientiam habuit. Præterea, Adam creatus fuit in statu quo proficere posset, pari ratione secundum intellectum sicut & secundum affectum, sed ille qui habet omnium rerum cognitionem in ea proficere nõ potest. er- 12
go non habuit tũc omnium rerum scientiam. Præterea, Augu. dicere videtur octauo super Gene. ad literam quod Adam positus fuit in paradiso ad operãdum, non propter necessitatem, sed propter delectationem agriculturæ, quæ cõtingit ex hoc quod cum rerũ natura humana ratio quodam modo loquitur cum positis seminibus plãtatis furcu- lis tanquam interrogatur quæ vis radicis & seminis quid possit quidue nõ possit, sed interrogare naturam de virtute naturæ nihil est aliud, quam vires naturæ ex naturæ operibus visis agnoscere. ergo Adam indigebat ex rebus accipere naturam rerum, & sic nõ habebat omnium creaturarum scientiam. Præterea, Adam in statu innocentiæ non 13
fuit perfectior angelis beatis. sed illi nõ omnia sciunt. Vnde beatus Diony. 7. cap. Cœle. Hierar. dicit quod inferiores à superioribus purgantur à nescientia. ergo nec homo in statu innocentiæ omnia sciuit. Præterea, sicut dicit Au- 14
gustinus in lib. de Diuinatione Dæmonũ secreta cordium scire non possunt, nisi quatenus innotescunt ex motibus corporis, cum igitur intellectus angelicus sit perspicacior intellectu humano videtur quod nec Adam in statu innocentię potuit secreta cordium cognoscere, & sic non habebat omnium creaturarum noticiam.

SED CONTRA August. dicit in 14. de Ciuitate Dei, quod in statu illo nihil aberat, quod bona voluntas non adipiscereturi: sed hoc bona voluntate velle poterat, vt omnium scientiam haberet. ergo omnium scientiam habuit. Præterea. Adam magis erat ad imaginem secũdum 2
animã quam secundum corpus, sed Adam fuit in ipsa prima conditione perfectus quantum ad corpus secundum ætatem in statura, & quantum ad omnia membra. ergo etiam fuit secundum animam perfectus quantum ad omnem scientiam. Præterea, perfectio naturæ conditæ ma- 3
ior est quam perfectio naturę lapsæ, sed cognitio futurorum pertinet ad conditionem naturæ lapsæ. Vnde quidam sanctorum in hanc perfectionem promoti sunt, vt futura cognoscerent per donum prophetiæ post lapsum naturæ. ergo multo fortius Adam habuit cognitionem futurorum, & multo magis præsentium. Præterea nomina re- 4
rum debent esse consona earum proprietatibus, sed Adam imposuit rebus nomina, vt patet Geneſis 2. ergo ipse plenarie res cognouit.

CONCLVSIO.

Naturali cognitione & diuinæ gratiæ munere ad omnium creaturarum notitiam homo in statu innocentiæ eleuatus est.

RESP. RESPONDEO dicẽdum, q̃ in Adam duplex fuit cognitio scilicet naturalis & gratiæ. Cognitio autem naturalis humana ad illa potest se extendere quæcunque ductu naturalis rationis cognoscere possumus: cuius quidem naturalis cognitionis est accipere principium & terminum, principium autem eius est in quadam confusa cognitione omnium prout scilicet homini naturaliter inest cognitio vniuersalium principiorũ, in quibus sicut in quibusdam seminibus virtute præexistunt omnia scibilia, quæ ratione naturali cognosci possunt. Sed huius cognitionis terminus est quãdo ea, quæ virtute in ipsis principiis sunt, explicãtur in actum, sicut cum ex semine animalis, in quo virtute præexistunt omnia membra animalis producitur animal habens distincta & perfecta omuia membra dicitur esse terminus generationis animalis. Adam autem in principio suæ conditionis non solum oportuit, vt haberet naturalium cognitionẽ quantum ad suum principium, sed quantum ad terminum, eo quod ipse conderetur, vt patet totius humani generis. A patre autem filij accipere debẽt non solum esse per generationem, sed disciplinam per instructionem. Et quia non competit alicui esse principium secundum quod est in potentia, sed secundũ quod est actu, ratione cuius actus naturaliter est prior potẽtia, & naturæ operatio semper à perfectis incipit, inde est, q̃ oportuit primum hominem mox in ipsa sui conditione constitui in termino perfectionis, & quantum ad corpus, vt esset conueniens primum generationis totius humani generis, & quantum ad cognitionem, vt esset sufficiens instructionis principium. Et sicut nihil in corpore eius erat nõ explicitum in actu, quod pertineret ad perfectionem corporis ipsius, ita quicquid seminaliter, siue virtualiter erat in primis principiis rationis totum erat explicitum secundum perfectam cognitionem eorum omnium, ad quæ virtus primorum principiorum se extendere poterat: vnde dicendum est, quod quicquid vnquam homo aliquis de cognitione eorum naturali ingenio assequi potuit hoc totum Adam naturali cognitione habitualiter sciuit. Sciuit etiã multa, quæ sunt in creaturis, quæ naturali cognitione cognosci non possunt, ad quæ scilicet vis primorum princi-

Universidad de Deusto
Biblioteca

piorum non se extendit, sicut futura contingentia, sicut cogitationes cordium, sicut dispositiones creaturarum secundum quod subsunt diuinæ prouidentiæ, tamen diuinam prouidentiam comprehendere non poterat: vnde nec ordinem ipsarum creaturarum secundum quod diuinæ prouidentiæ subsunt, quæ interdum creaturas ad multa ordinat supra naturæ facultatem. Sed ad hæc aliqualiter cognoscenda adiuuabatur alia cognitione, quæ est cognitio gratiæ, per quam Deus ei interius loquebatur, vt dicit Augustinus 8. super Gene. Sed in hac cognitione non instituebatur primus homo quasi in termino perfectionis ipsius existens, quia terminus gratuitæ cognitionis non est nisi in visione gloriæ, ad quam ipse nondum peruenerat. Et ideo huiusmodi omnia non cognoscebat, sed quantum de his sibi diuinitus reuelabatur, & sic oportet vtrisque rationibus respondere.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendum, quod quædã futura sunt quæ in suis causis naturaliter cognosci possunt, & illorum cognitionem Adam habuit. Aliorum autem quæ naturaliter cognosci non possunt, non omnium cognitionem habuit, sed eorum tantum quæ sibi fuerunt diuinitus
2 reuelata. Ad secũdum dicendum, quod Adam debuit habere omnia perfectè quæ natura humana requirit. Sicut autem vis augmentatiua datur homini, vt ad perfectam quantitatem perueniat, ita & sensus dantur animæ humanæ, vt perfectionem scientiæ capiat, sicut igitur Adam habuit augmentatiuam virtutem, non vt per eam cresceret, sed vt nihil deesset eorum quæ ad perfectionem naturę requiruntur, ita etiam sensus habuit, non vt per eos scientiam acquireret, sed vt perfectam naturam haberet, vt iterum per sensus ea quæ habitualiter sciebat experiretur.

3 Ad tertium dicẽdum, quod Adam aliud habuit inquantum constituebatur totius humanæ naturæ principium quam id quod communiter omnibus conuenit. Competebat enim ei inquantum erat totius humani generis instructor, vt non haberet confusam cognitionem, sed distinctam qua instruere posset. Et propter hoc etiam oportuit quod intellectus eius non esset in sui principio, sicut tabula non scripta, sed haberet plenam notitiam ex diuina operatione. Nec hoc ex aliis cõpetebat hominibus, qui nõ instituebantur vt principium humani generis. Et per hoc patet solutio ad quartũ & quintũ & sextum. Ad septimum
4 5 6 & 7. dicendum, quod hoc quod angelus factus est in plena cognitione rerum naturalium competit ei ex debito suæ naturæ, non autem homini, sed ex operatione diuina. Et ideo adhuc remanet natura humana infra angelicam, sicut etiam corpus hominis naturaliter est imperfectius cœlesti corpore quamuis corpus Adę virtute diuina acceperit quantitatem perfectam in principio, quod cœlesti corpo-
8 ri competit ex debito suæ naturæ. Ad octauum dicendum, quod intellectus Adæ non poterat Actu esse multa intelligibilia quasi actu ab eis informatus, poterat tamen
9 simul multis habitualiter informari. Ad nonum dicendum, quod illa ratio procedit quando illa potentia totaliter perficitur per vnam perfectionem, sicut forma substantialis perficit materiam & color potentiam superficiei, sed vnus habitus scientiæ non complet potentiam intellectus quantum ad omnia intelligibilia, & ideo non est simile.

10 Ad decimum dicendum, quod Adam habuit cognitionem omnium naturarum non in verbo, sed in propria natura, & in sua intelligentia. Qui quidem duplex motus cognoscendi non distinguitur penes species rerum prout eis aliquid cognoscitur, sed prout ipse sunt quæ cognoscuntur, quia etiam quãdo intellectus cognoscit res in propria natura non cognoscit eas nisi per species quas penes se habet. Quando igitur per species quas penes se habet ducitur intellectus in ipsas res quæ sunt extra animam, tunc dicitur cognoscere res in propria natura. quando autem intellectus consistit in ipsis speciebus considerans naturam & dispositionem ipsam specierum, tunc dicitur cognoscere res in sua intelligentia, vtpote cum intelligit se intelligere, & modum quo intelligit. quod igitur dicit quod res nondum omnes erant in propria natura, & ita in propria natura cognosci non poterant, non sequitur. Cognoscere enim rem in propria natura dicitur dupliciter. Vno modo per modum enunciationis, dum scilicet cognoscitur res ipsa in sua natura propria, quo non potest esse nisi quando in natura propria est, & sic Adam non cognouit omnes res in propria natura, quia nondum erant omnes in propria natura, nisi dicamus quod non erant in propria natura perfecte sed imperfecte, quia omnia quæ postmodum producta sunt in operibus sex dierum præcesserunt secundum aliquem modum, vt patet in Aug. super Gene. Alio modo dicitur quis cognoscere rem in propria natura per modum diffinitionis, scilicet dum cognoscit aliquis quid sit propria natura alicuius rei, & sic etiam res non existens potest in propria natura cognosci. vt si omnes leones essent mortui posset scire quid sit leo. Et sic res tunc non existentes Adam in propria natura cognoscere poterat. Similiter nihil prohibet quod omnes creaturæ per suas similitudines in eius intelligentia essent quamuis non omnes sensu cõprehenderit, quia & si non sit contra dignitatẽ primi status quod potentia superior ab inferiori cõcipiat, erat tamẽ contra perfectionem quæ primo homini debebatur, vt conderetur sine plenitudine scientiæ solummodo ex sensibus scientiam
11 acceptarus. Ad vndecimum dicendum, quod Adam in cognitione proficere potuit dupliciter. Vno modo quantum ad ea quæ nescibat, ad quæ scilicet naturalis ratio se extendere non potest, in quibus potuit proficere, partim ex reuelatione diuina, sicut in cognitione diuinorum mysteriorum, partim ex sensum experimento, sicut in futurorum cognitione. quæ cum adimplebantur, nota sibi fuissent, cum prius fuissent ignota. Alio modo quantum ad ea quæ sciebat, vt scilicet id quod sciebat tantummodo per scientiam mentis, postmodum posset cognoscere etiam per experientiam sensus. Ad duodecimum dicendum quod illa
12 verba Augustini non sunt sic intelligenda vt intelligatur Adã ex naturæ operibus oportuisse naturæ virtutem cognoscere, sed quia natura quam interius mente cognoscebat operari experiebatur secũdum id quod in eius notitia præexistebat, & hoc erat ei delectabile. Ad decimumtertium di-
13 cendum, quod angeli non purgantur à nescientia rerum naturalium sed à nescientia diuinorum mysteriorum quæ etiam nescientia in Adam fuit, vt dictum est, & ad hoc etiam ipse illuminatione angelica indiguit. Ad decimũ-
14 quartum dicendum, quod etiam abscondita cordium sunt de illis ad quæ cognoscenda ratio naturalis non se potest extendere. vnde simile iudicium est de his, & cognitione futurorum contingentium.

Ad primũ in cõtrarium. AD PRIMVM in cõtrarium dicendũ, quod Adam bona voluntate velle non poterat nisi quod ordinate volebat, hoc est vt hoc quod vellet suo tempore appeteret habere, nec vellet id quod sibi non competebat. Ad secũ-
2 dum dicendum, quod Adam quantum ad corpus habuit perfectionem naturalem, non autem supernaturalem, quæ est perfectio gloriæ. vnde non sequitur quod secũdum animam habuit perfectionem cognitio nisi naturalis. Ad
3 tertium dicendum, quod præcognitio futurorum est quidem perfectio naturæ humanæ, quia ea perficitur etiam post lapsum, non autem quod ita sit homini naturalis. vnde non oportuit quod talem perfectionem Adam haberet. Soli enim Christo competit, vt omnia ipsi sint collata, quę alij sancti per gratiam habuerunt, eo quod ipse est nobis principium gratiæ, sicut Adam principium naturæ, ratione cuius perfectio naturalis cognitionis sibi debebatur.

4 Ad quartum dicendum, quod de ratione status innocentiæ erat, vt Adam omnes virtutes haberet, quia quæcunque ei deessent iustitiam originalem non haberet, non autem est de necessitate innocentiæ omnem cognitionem habere. vnde non simile. Ad aliud dicendum, quod Adam legitur animalibus nomina imposuisse & eorum naturas nouit plenè, & per consequens omnium aliarum rerum naturalium, sed ex hoc non sequitur quod ea quæ sunt supra naturalem cognitionem cognouerit.

Num Adam in statu innocentiæ cognouerit, seu viderit Angelos per essentiam.

ARTICVLVS. V.

primum. QVinto quæritur vtrum Adam in statu innocentiæ angelos per essentiam viderit. Et videtur quod sic, dicit enim Gregor. 4. Dial. In paradiso homo assueuerat verbis Dei perfrui, beatorum angelorum spiritibus cordis munditia & celsitudine visionis interesse. ergo videtur quod per altitudnem visionis suæ ad ipsos angelos videndos attigerit. Præterea, Gene. 2. super illud immisit Deus
2 soporem &c. dicit glosa. Extasis recte intelligitur ad hoc immissa vt mens Adæ particeps angelicæ curiæ intraret in san

ctuarium Dei & intelligeret nouissima, sed non potuit esse particeps angelicę curię nisi angelos cognouerit.
3 ergo angelorum notitiam habuit. Præterea, magister dicit in 22. distin. 2. lib. quod homo scientiam habuit rerum propter se factarum, sed inter alias creaturas angeli propter hominem quodammodo facti sunt, vt magister dicit
4 1. dist. lib. 2. ergo habuit notitiam angelorum. Præterea, difficilius est facere aliquid quod est intelligibile in potentia intelligibile actu, & intelligere illud quam intelligere illud quod est de se actu intelligibile, sed intellectus Adæ poterat facere species rerũ materialiũ esse intelligibiles actu quæ de se sunt intelligibiles in potentia, & per hoc intelligere res materiales. ergo multo fortius poterat intelligere ipsas essentias angelorum quæ de se sunt intel-
5 ligibiles actu, cum sint à materia immunes. Præterea, quod aliquis non magis intelligat ea quæ de se sunt intelligibilia contingit ex defectu intellectus sui, sed angelorũ essentiæ sunt de se magis intelligibiles quam essentiæ rerum materialium, nec aliquis defectus in intellectu Adæ erat, cum igitur cognoscceret res materiales per essentiam, multo fortius angelos per essentiam cognoscere poterat.
6 Præterea, intellect⁹ potest intelligere res materiales abstrahẽdo quidditatem à supposito materiali, & si illa quidditas est iterum suppositum habens quidditatem poterit pari ratione ab illo quidditatem abstrahere, & cum non sit abire in infinitum deueniet tandem ad hoc quod intelliget quidditatem aliquam simplicem non habentem aliam quidditatem, sed huiusmodi est quidditas subsistantiæ separatæ, scilicet angeli. ergo intellectus Adæ potuit cogno-
7 scere angeli essentiam. Præterea, secũdum Philosophũ 3. de Anima. Intellectus propter hoc ꝙ est in potentia non coniuncta organo non corrumpitur ab excellenti intelligibili, non enim minus intelligit infima postquã intelligit maximè intelligibile sed magis. cuius contrarium in sensu accidit, sed intellectus Adæ in statu innocentiæ erat integer & perfectus. ergo non impediabatur ab excellentia alicuius intelligibilis, quin illud intelligere posset, & ita poterat angelos per essentiam cognoscere. cum hanc co-
8 gnitionem impedire non videbatur nisi ipsius intelligibilis excellentia. ergo, &c. Præterea, sicut supra dictum est Adam mox conditus habuit omnẽ cognitionem ad quam naturaliter homo peruenire potest. sed naturaliter homo peruenire potest ad hoc vt substantias separatas per essentiam cognoscat, vt patet ex multorum Philosophorum sententiis, quas Commentator tangit in 3. de Anima. ergo
9 Adam angelos cognoscebat per essentiam. Præterea, Constat quod Adam animam suam per essentiam nouerat, sed essentia animæ est à materia immunis sicut & angeli. ergo & angelum cognoscere per essentiam poterat.
10 Præterea, cognitio Adæ media fuit inter cognitionem nostram & cognitionem beatorum, sed beati vident & cognoscunt essentiam Dei, nos autem cognoscimus essentias rerum materialium, inter Deum autem & res materiales sunt substantiæ spirituales, scilicet angeli. ergo Adam per essentiam angelos cognouit.

Contra. 1. SED CONTRA nulla potentia in cognoscendo potest extendere se vltra suũ obiectum: sed obiecta animæ intellectiuæ sunt Phantasmata, ad quæ ita se habet anima intellectiua, sicut sensus ad sensibilia, vt dicitur in 3. de Anima. ergo anima nostra non potest se extendere ad cognoscendum nisi ea. in quæ ex Phantasmatibus deuenire potest, sed essentia angelorum excedit omnia Phantasmata, ergo homo naturali cognitione, qua postiimus Adam perfectum, nõ potest peruenire ad hoc vt cognoscat angelos per essentiam. Sed dicendum, quãuis angelus non possit per Phantasmata apprehendi, tamen effectus eius aliquis potest sub Phantasmate deprehendi, & ex tali effectu
2 potest angelus cognosci. Sed contra, nullus effectus qui non æquat suam causam est sufficiens ad hoc quod per ipsum suæ causæ essentia cognoscatur, alias cognoscentes Deũ ex creaturis essentiam Dei viderent, quod falsum est, sed effectus corporeus qui solus in Phantasmate deprehendi potest, est talis effectus, qui nõ æquat virtutem Angeli. ergo per huiusmodi effectum non potest cognosci de angelo quid est, sed solum an sit. Sed dicendum, quod Adam per aliquem effectum intelligibilem angelos cognoscere
3 poterat, secundum id quod dicit Auicenna quod intelligẽtias esse in nobis, nihil aliud est quam impressiones earum esse in nobis. Sed cõtra, quod recipitur in aliquo, recipitur in eo per modum eius in quo recipitur, sed modus animæ humanæ est infra modũ angelicæ naturæ. ergo impressio facta ab angelo in animam humanam, siue lumen angelicum quo mentẽ illuminat, est in anima humana inferiori modo ab angelica natura. cum igitur anima cognoscat aliquid per modum quod cognitum est in ipsa, anima per huiusmodi impressionem nõ pertinget ad cognoscendum angelum secundum, quod est in essentia sua.

CONCLVSIO.

Quamuis Adam naturali & gratuita cognitione ad aliquam angelorum notitiam fuerit eleuatus, non potuit tamen ipsos per essentiam cognoscere.

RESP. RESPONDEO dicendum, quod duplex est cognitio, qua aliquid cognosci potest, Vna, qua cognoscitur de re an sit. Et sic Adam in statu innocentiæ angelos cognoscebat, & naturali cognitione & diuina reuelatione multo familiarius & plenius quam nos cognoscamus. Alia est, qua cognoscit de re quid est, & hoc est cognoscere rem per essentiam suam. Et sic Adam, vt mihi videtur, angelos in statu innocentiæ non cognoscebat. Cuius ratio est, quia duplex cognitio Adæ attribuitur scilicet cognitio naturalis, & cognitio gratiæ. Quod autem cognitione naturali angelos per essentiam non cognouerit, ex hoc potest certum esse. In nullo enim genere potentia passiua naturalis se extendit vltra id, ad quod se extendit potentia actiua eiusdem generis: sicut potentia passiua in natura non inuenitur nisi respectu eorum, ad quæ aliqua potentia actiua naturalis se potest extendere, vt Commendicit 9. Metaphysic. In animæ autem humanæ intellectu duplex potentia inuenitur. vna quasi passiua scilicet intellectus possibilis, & alia quasi actiua scilicet intellectus agens. Vnde intellectus possibilis naturaliter non est in potentia, vt in eo fiant, nisi ea quæ intellectus agens natus est facere, quamuis per hoc non excludatur, quin aliqua alia in eo fieri possunt operatione diuina, sicut & in natura corporali per operationem miraculi. Actione autem intellectus agentis non fiunt intelligibilia ea, quæ sunt de seipsis intelligibilia, cuiusmodi sunt essentiæ angelorum, sed ea, quæ sunt de seipsis potentia intelligibilia, qualia sunt essentiæ rerum naturalium, quæ per sensum & imaginationem capiuntur. vnde in intellectu possibili naturaliter non fiunt nisi illæ species intelligibiles, quæ sunt à Phantasmatibus abstractæ, per huiusmodi autem species impossibile est peruenire ad intuendam essentiam substantiæ separatæ, cum sint improportionabiles & quasi alterius generis cum ipsis essentiis spiritualibus. Et ideo naturali cognitione homo non potest pertingere, vt cognoscat angelos per essentiam. Similiter nec Adam cognitione gratiæ hoc potuit. Cognitio enim gratiæ est eleuatior quam cognitio naturæ, sed hæc eleuatio potest intelligi vel quãtum ad intelligibile, vel quantum ad modum intelligendi quantum ad intelligibile, quidem per gratiam eleuatur cognitio hominis sine mutatione status, sicut cum per gratiam fidei eleuamur ad cognoscendum ea, quæ sunt supra rationem, & similiter per gratiam prophetiæ. Sed quantum ad modum cognoscendi non eleuatur humana cognitio, nisi status mutetur. Modus autem, quo naturaliter cognoscit, intellectus eius est vt à Phantasmatibus accipiat, vt dictum est. Vnde, nisi homo in aliũ statum mutetur, oportet ꝙ etiam in cognitione gratiæ, quæ est per reuelationẽ diuinam, semper intellectus inspiciat ad Phantasmata, & hoc est quod Dionys. dicit. 1. cap. Cel. Hierar. quod impossibile est nobis aliter lucere diuinum radium, nisi varietate sacrorum velaminum circumuelatum. Adam autem in statu innocentiæ erat in statu viatoris. vnde in omni tali cognitione oportebatur quod aspiceret ad Phantasmata, Isto autem modo cognoscendi non possunt essentiæ angelorum videri, vt iam dictum est. Vnde nec naturali cognitione, nec gratuita Adam angelos per essentiam cognouit, nisi forte ponamus eum per gratiam in altiorem statum eleuatum, sicut fuit Paulus in raptu.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicẽdum, quod ex illa auctoritate Gregor. non potest haberi, nisi quod Adam angelos cognouerit in quadam celsitudine visionis, non tamen tanta, quæ pertingeret ad eorum essentiam. Ad secundum
2 dicẽdum, quod si sopor Adæ intelligatur talis extasis fuisse qualis raptus Pauli, nihil prohiberet dici qui illo raptu

Universidad de Deusto
Biblioteca

angelos per essentiam viderit, sed hoc erit supra communem modum cognitionis, qui tunc sibi competebat. Si autem sopor ille non talis extasis intelligatur fuisse, vt Adam secundum quid in statu beatorum eleuaretur, sed sicut solet mens Prophetarum eleuari ad diuina misteria intuenda, sicut verba glosæ sonare videntur, tunc dicitur particeps angelicæ curiæ fuisse per quandam cognitionis eminentiam, quæ tamen vsque ad eorum essentiam non pertinge-
3 bat. Ad tertium dicendum, quod Adam habuit cognitionem angelorum, inquantum erant propter ipsum facti. Sciuit enim eos esse consortes suæ beatitudinis & ministros suæ salutis in vita, inquantum cognouit distinctionem ordinum & eorum officia multo melius quam nos cognoscamus. Ad quartum dicendum, quod difficultas in intelli-
4 gendo accidit dupliciter. Vno modo ex parte cognoscibilis. Alio modo ex parte cognoscentis. Ex parte cognoscibilis difficilius est facere aliquid intelligibile & intelligere ipsum, quam intelligere id quod est in se intelligibile, sed ex parte cognoscentis potest esse difficilius ad cognoscendum quam id quod est in se intelligibile, & hoc conuenit intellectui humano propter hoc quod non est proportionatus ad intelligendum naturaliter essentias separatas ra-
5 tione iam dicta. Ad quintum dicendum, quod intellectus Adæ non patiebatur defectum alicuius perfectionis quæ sibi inesse deberet. habebat tamen aliquos defectus naturales, inter quos vnus erat quod oportebat eum in cognoscendo ad phantasmata inspicere, quod quidem intellectui humano naturaliter cõuenit, ex hoc quod est corpori vnitus. Et ex hoc quod per naturã suam est in infimis in ordi-
6 ne intellectum. Ad sextum dicendũ, quod intellectus potest abstrahendo peruenire ad quidditatem rei naturalis non habentẽ aliam quidditatem, quam quidem intelligere potest, quia eam à phantasmatibus abstrahit, & est facta intelligibilis per lumen intellectus agentis, ex quo habet quod ea possit perfici sicut propria perfectione. Sed ex hac quidditate non potest assurgere ad cognoscendum essentiam substantiæ separatæ, eo quod ista quidditas est omnino deficiens à repræsentatione illius quidditatis, cum non omnino eodem modo quidditas inueniatur in substantiis separatis & rebus materialibus, sed quasi equiuocæ, vt dicit Commenta. in tertio de Anima. Dato etiam quod per hanc quidditatem posset cognoscere quidditatem substantiæ separatæ in quodam communi, non tamen adhuc videret essentiam angeli, ita quod sciret differentiam vniuscu-
7 iusque essentiæ separatæ ab aliis essentiis separatis. Ad septimum dicendum, quod intellectus humanus quamuis ab intelligibili excellenti non corrumpatur, tamen inuenitur in eo defectus proportionis ad hoc quod naturaliter possit pertingere ad maxima intelligibilia. vnde ex verbis Philosophi non potest haberi quod maxima intelligibi-
8 lia intelligat, sed solum hoc quod si ea intelligeret nõ minus intelligeret alia. Ad octauum dicendum, quod hanc quæstionẽ Philosophus insolutã dimisit in tertio de Anima. vbi quærit vtrum intellectus coniunctus possit separata intelligere, nec alibi inuenitur eã soluisse in libris eius, qui ad nos peruenerunt. Sequentes vero ipsum in hoc discordauerunt. Quidam enim dixerunt quod intellectus nostri non potest pertingere ad intelligendum separatas essentias. Quidam vero posuerunt quod ad hoc pertingere possit. horũ autem quidam vsi sunt rationibus insufficientibus, sicut Auẽpeche. Cuius est ratio inducta de quidditate, & Themistius, cuius est ratio inducta de facilitate intelligendi, quas Commenta. in tertio de Anima soluit. Quidã vero vsi sunt positionibus extraneis & contra fidem, sicut Alex. & ipse Commen. aiunt Alexan. enim dicit quod intellectus possibilis cum sit generabilis & corruptibilis secundum eum nullo modo potest pertingere ad hoc quod substantias separatas intelligat, sed in fine suæ perfectionis pertingit ad hoc, quod intelligentia agens, quam ponit quandam substantiam separatam coniungatur nobis quasi forma, & in illo statu intelligimus per intelligentiam agentem, sicut nunc intelligimus per intellectum possibilem. Et quia intelligentia agens cum sit substantia separata intelligit substantias separatas, inde est quod in illo statu intelligimus substãtias separatas, & in hoc consistit vltima fœlicitas hominis secũdum eum. Sed quia non videtur esse possibile quod id quod est incorruptibile & separatũ vt intellectus agens, cõtinuetur vt forma intellectui possibili qui secundum Alexandrum est corruptibilis & materialis, ideo aliis visum est, quod ipse intellectus possibilis sit separatus & incorruptibilis. vnde Themistius dicit. quod intellectus possibilis est etiã separatus, & quod in natura est non solum intelligere res materiales, sed etiã substantias separatas, & quod intelligibilia eius nõ sunt noua sed æterna, & quod intellectus speculatiuus quo nos intelligimus est cõpositus ex intellectu agente & possibili. Sed si hoc est, cum intellectus possibilis à principio nobis cõtinuetur, nunc ab ipso principio substantias separatas cognoscere possemus. Et ideo Commen. tertiam viam ponit mediã inter opinionem Alexandri & Themistij, dicit enim intellectũ possibilem esse separatum & æternũ, in quo conuenit cum Themistio & differt ab Alexãdro, dicit tamẽ intelligibilia speculatiua esse noua & effecta per actionẽ intellectus agentis, & in hoc conuenit cum Alexandro & differt à Thæmistio. Et hæc dicit habere duplex esse. vnum quo fundatur in Phãtasmatibus, & secundum hoc sunt in nobis. Aliud quo sunt in intellectu possibili. vnde mediantibus istis intelligentibus intellectus possibilis nobis continuatur. Ad hæc autem intelligibilia intellectus agens se habet sicut forma ad materiam. Cum enim intellectus possibilis recipiat huiusmodi intelligibilia, quæ in Phantasmatibus fundantur & iterum intellectum agentem, & intellectus agens sit perfectior, oportet quod proportio intellectus agentis ad huiusmodi intelligibilia, quæ sunt in nobis, sit sicut proportio formæ ad materiam, sicut proportio lucis & coloris adinuicem quæ recipiuntur in diaphano, & similiter est de omnibus receptis in vno quorum vnum est altero perfectius. quando igitur in nobis completur generatio huiusmodi intelligibilium, tunc intellectus agens perfectè coniungitur nobis vt forma, & sic nos per intellectum agentem poterimus substantias separatas cognoscere, sicut possumus nos cognoscere per intellectum qui est in habitu. patet ex dictis istorũ Philosophorum quod nõ poterant inuenire modum quo intelligeremus substantias separatas, nisi intelligendo per aliquam substantiam separatam. Quod autem intellectus possibilis & agens sint substantiæ separatæ, non est consonum veritati fidei nec sententiæ Philosophi, qui in tertio de Anima. ponit intellectũ agẽtem & possibilem esse aliquid humanæ animæ. Et ideo hac positione retẽta non videtur esse possibile quod naturali cognitione homo pertingat ad cognoscendum essentias separatas. Ad nonum dicendum, quod homo in statu 9
innocentiæ per hoc, quod intelligebat aliquod intelligibile perfectè, cognoscebat perfectè actũ intelligendi, & quia actus intelligendi est effectus proportionatus & adequans virtutem à qua exit, inde est quod intelligebat perfectè essentiam animæ suæ. Sed ex hoc non sequitur quod intellexit essentiã angeli, cum iste actus intelligendi non adequet virtutem intellectus. Ad decimum dicendum, quod sicut 10
natura angelica est media inter naturam diuinam & corporalem, ira cognitio qua cognoscitur essentia angelica est media inter cognitionem qua cognoscitur essentia diuina, & qua cognoscitur essentia rei materialis. Sed inter duo extrema possunt esse multa media, nec oportet quod quicunque excedit vnum extremorum quod pertingat ad quodlibet medium. sed pertingit ad aliquod mediũ quod enim in statu innocentiæ ad aliquod mediũ peruenit, ad hoc scilicet vt notitiam Dei acciperet, non ex sensibilibus creaturis, sed ex reuelatione interna, non autem ad hoc mediũm, vt cognosceret essentiam angelicam, ad quod tamen medium angelus in sui creatione nondum beatus peruenit.

Num Adam in statu innocentiæ errare potuerit, siue decipi.

ARTIC. VI.

SExto quæritur vtrum Adam in statu innocentiæ errare *Primum.*
potuerit siue decipi. Et videtur quod sic, quia, vt dicit Ambrosius, omne peccatũ est ex errore: sed Adam potuit peccare. ergo potuit errare. Præterea, voluntas non est nisi de bono, vel æstimato bono, cum autem voluntas est de bono non peccatur, nunquam ergo est peccatum nisi præcedat æstimatio qua æstimatur aliquid bonum & non est, omnis autem talis æstimatio deceptio quædam est, ergo Adam antequam peccaret in statu innocentiæ deceptus fuit. 2
Præterea, Magister dicit 2. Sentẽ. Di. 21. quod ideo mulier nõ horruit serpentẽ loquentẽ, quia cum nouerit creatum esse etiam officium loquendi à Deo accepisse putauit, 3
hoc

hoc autem falsum est. ergo mulier falsum opinata est ante-
4 quã peccaret. ergo decepta fuit. Præterea, sicut magister in eadem dist. dicit Augustinus super Genes. ad literam. in tali specie permissus est venire diabolus, in qua eius malitia facile posset deprehendi, sed in quacunq; specie venisset, potuisset deprehendi, si homo in statu innocentiæ decipi nõ
5 potuisset. decipi potuit. Præterea, mulier audita promissione serpentis sperauit illam se consequi posse, aliàs stulte appetiisset, cũ tamen stultitia ante peccatũ non fuerit, sed nullus sperat q̃ opinatur esse impossibile. ergo cũ esset impossibile id q̃ diabolus promittebat, videtur q̃ mulier ante peccatũ hoc credens decepta fuerit. Præterea, intel-
6 lectus hominis in statu innocentiæ collatiuus erat & deliberatione indigens, non autem indigebat deliberatione nisi ad vitandum errorẽ. ergo errare poterat in statu innocen-
7 tiæ. Præterea, intellectus dæmonis cum non sit corpori coniunctus videtur esse multo perspicacior quã intellectus hominis in statu innocentiæ qui erat corpori coniunctus, sed diabolus decipi potest. vnde dicunt sancti quod quãdo dæmones videbant Christum infirma patiẽtem existimabant eum purum hominẽ, quando autem miracula facientem Deum. ergo multo fortius homo in statu innocentiæ
8 decipi potuit. Præterea, dum homo primo peccato peccauit in actu ipso nondum erat in statu culpę, quia cũ status culpæ causetur ex peccato, ante primum peccatum fuisset aliud peccatum. sed in actu quo primo homo peccauit deceptus fuit. ergo ante statum culpæ homo decipi potuit.
9 Præterea, Damascenus dicit 2. libro hæc scilicet cognitio fallax Adæ extiterat nouiter plasmato, sed quicunq; habet fallacem cognitionẽ decipitur. ergo Adam deceptus fuit
10 in ipsa nouitate suæ plasmationis. Præterea, speculatiua cognitio est contra affectionem diuisa, sed potest esse peccatum in affectiua sine hoc quod sit aliqua deceptio in speculatiua parte, multotiens enim habentes scientiam cõtra sciẽtiam agimus. ergo & potuit esse in primo homine deceptio in parte speculatiua antequam esset peccatum in
11 affectiua. Præterea, sicut habetur super illud 1. Thim. 2. Adam non est seductus, &c. dicit glos. Adam nõ fuit seductus eo modo quo mulier, vt putaret esse verum quod Diabolus suggerebat, in eo tamẽ fuisse seductum credi potest quod cõmissum veniale putauerit quod erat peremptoriũ.
12 ergo Adam ante peccatum decipi potuit. Præterea, nullus liberatur à deceptione nisi per notitiam veritatis, sed Adam non omnia sciebat. ergo non in omnibus poterat esse immunis à deceptione. Sed dicendum, q̃ seruabatur
13 per diuinam prouidentiam à deceptione. Contra, diuina prouidentia maxime in necessitatibus subuenit, sed in maxima necessitate qua fuisset ei vtilissimum à seductione liberari diuina prouidentia non seruauit eum à seductione illesum. ergo multo minus in aliis fuisset diuina prouiden-
14 tia à seductione liberatus. Præterea, homo in statu innocentiæ dormiuisset, vt dicit Boët. in lib. de Duabus naturis & eadem ratione somniasset, sed in somnio quilibet homo decipitur cum aliqualiter similitudinibus rerum inhęreat quasi rebus ipsis. ergo Adam in statu innocentiæ decipi po-
15 tuit. Præterea, Adam sensibus vsus fuisset corporalibus. Sed in cognitione sensitiua frequenter accidit deceptio, sicut cum vnum videtur duo, & cum id quod à remotis videtur paruum videtur. ergo Adam in statu innocentiæ non fuisset omnino à deceptione liber.

Contra 1. SED CONTRA approbare vera pro falsis, sicut dicit Aug. nõ est natura instituti hominis, sed pœna dãnati. ergo in statu innocentiæ nõ potuit decipi, quod est vera
2 pro falsis approbare. Præterea, anima nobilior est corpore, sed in statu innocentiæ homo nullum defectum pati potuit in corpore. ergo multo minus deceptionẽ quæ est ani-
3 mæ defectus. Præterea, in statu innocentiæ nihil poterat esse contra hominis voluntatem, quia sic potuisset ei inesse dolor, sed decipi est in hominibus contrariũ voluntati secundum Aug. etiam his qui decipere volunt. ergo in statu
4 innocentiæ decipi nõ poterat. Præterea, omnis error vel est culpa vel pœna, quorum neutrum in statu innocentiæ
5 esse poterat. ergo nec error. Præterea, quãdo id quod est superius in anima dominatur inferiori nõ potest esse error quia per id quod est superius in anima, scilicet synderesim & intellectum principiorũ tota cognitio hominis rectificatur, sed in statu innocentiæ id q̃ est inferius in homine erat rationi superiori subiectum. ergo non poterat esse tũc
6 deceptio. Præterea, secundũ Aug. posse credere est natura hominum credere vero gratia fidelium. ergo eadem ratione posse decipi est naturæ, decipi autẽ vitium sed in statu innocentiæ nõ erat vitiũ. ergo nec poterat tunc esse deceptio. Præterea, sicut dicit Damas. in 2. lib. homo in statu 7
innocentiæ dulcissimo fructu contemplationis lasciuiens, etiam hac scilicet contemplatione vsus est, sed cum homo conuertitur ad diuina non decipitur. ergo Adam in statu illo non poterat decipi. Præterea, Hiero. dicit, quicquid 8
mali patimur peccata nostra meruerunt, sed deceptio est malum. ergo ante peccatum esse non potuit.

CONCLVSIO.

Non potuit in statu innocentiæ aliqua falsa existimatio, seu error in Adam esse, nisi forte ex inordinatione inferioris appetitus.

RESPONDEO dicendũ quod circa hoc est duplex *RESP.* opinio. Quidam enim dicunt, quod cum Adam non *Opinio.* habuerit simpliciter omnium rerum scientiam, sed quædam cognouerit, & quædam ignorauerit: in his quorũ notitiam habebat, nullo modo decipi poterat, vt in his, quæ naturaliter cognoscuntur, & in his quę sibi diuinitus reuelabantur: in aliis autem, quorum scientiam non habebat, sicut sunt cogitationes cordium & futura contingentia & singularia à sensu absentia poterat quidem falsam æstimationem habere leuiter in huiusmodi aliquod falsum opinando, non autem ita quod præcise assensum præberet. Et ideo dicunt, quod in eum error cadere nõ poterat, nec iterum falsa pro veris approbare, quia in his designatur præcisus assensus ad id quod est falsum. Alij vero hoc dictum *Alia opi.* improbare nituntur, ex hoc, q̃ Augu. omnem falsam æstimationem errorem nominat, & dicit etiam omnem errorem malum esse, in magnis quidem magnum, in paruis autem paruum. Sed in hoc non est multum insistendum, quia cum de rebus agitur, debet quæstio nominum intermitti. vnde dico q̃ non solum in statu innocentiæ non potuit error esse, sed qualiscunq; falsa opinio, quod sic patet. quamuis enim in statu innocentiæ potuerit esse alicuius boni carentia, nullatenus tamen esse poterat aliqua corruptio boni. Bonum autem ipsius intellectus est cognitio veritatis, & ideo habitus illi, quibus intellectus perficitur ad cognoscendum verum, virtutes dicũtur, vt dicitur 6. Ethi. vtpote intellectus actum bonum reddentes. Falsitas autẽ non solum est carentia veritatis, sed etiam ipsius corruptio, non enim sic se habet ad veritatem illę, qui omnino caret veritatis cognitione, in quo est carentia veritatis quamuis contrarium nõ opinetur, & ille, qui habet falsam opinionem, cuius æstimatio corrupta est per falsitatẽ. vnde sicut verum est bonum intellectus, ita falsum malum ipsius, propter q̃ habitus opinatiuus nõ est virtus intellectualis, quia eo contingit falsum dicere, vt dicitur 6. Ethi. Nullus autem actus *Opinio non est virtus intellectualis.* virtutis malus esse potest, ac si ipsa opinio falsa sit quidam malus actus intellectus vnde, cum in statu innocentiæ non fuerit aliqua corruptio vel aliquod malum, nõ potuit esse in statu innocentiæ aliqua falsa opinio, dicit etiam Commentator in 3. de Anima. quod falsa opinio ita se habet in cognoscibilibus sicut monstrum in natura corporali. Est enim falsa opinio prouenies præter intẽtionem ipsorum primorum principiorum, quæ sunt quasi virtutes seminales cognitionis, sicut monstra euenisunt præter intentionẽ virtutis naturalis agentis. Et hoc ideo, quia omne malum est præter intentionem, vt dicit Dionysius 4. cap. de Diuinis nominib. vnde sicut in conceptione humani corporis in statu innocentię nulla monstruositas accidisset, ita in intellectu eius nulla falsitas esse potuisset. Quod item patet ex hoc quod semper contingit inordinatio quando aliquid mouetur à non proprio motiuo, sicut si voluntas moueatur à delectabili sensus, cum debeat tantummodo moueri ab honesto. Proprium autem motiuum intellectus est verum id, q̃ habet infallibilem veritatem. vnde quandocunque intellectus mouetur ab aliquo fallibili signo est aliqua inordinatio in ipso, siue perfectè, siue imperfectè moueatur. vnde, cum nulla inordinatio in statu innocentiæ in intellectu hominis esse potuerit, nunquam intellectus hominis inclinatus fuisset magis in vnam partem, quam in aliam nisi ab infallibili aliquo motiuo. Ex quo patet quod non solum in eo nulla falsa opinio fuisset, sed penitus nulla opinio in eo fuisset & quicquid cognouisset secundum certitudinem cognouisset.

Universidad de Deusto
Biblioteca

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendum, quod error ille, ex quo omne peccatum procedit, est error electionis, prout eligit quod eligendum non est, secundum quem omnis malus ignorans, dicitur à Philosopho in tertio Ethic. hic autẽ error præsupponit inordinationem in parte appetitiua. Ex hoc enim quod appetitus sensibilis afficitur ad suum delectabile & appetitus superior eti hõ repugnat, impeditur ratio ne id quod habitualiter habet in electionem deducat, & sic patet, quod iste error omnino non præcedit peccatum, sed sequitur. Ad secundum dicendum, quod illud quod appræhenditur, vt apparens bonum, non potest esse omnino non bonum, sed secundũ aliquid bonum est. Et secundum hoc vt bonum appræhenditur à principio, vtpote cum cibus nociuus apprehenditur, vt visu decorus, & delectabilis gustu, & cum appetitus sensibilis in huiusmodi bonum fertur sicut in proprium obiectum. Sed quando superior appetitus inferiorem sequitur, tũc sequitur illud quod. est bonum secundum quid, vt bonum sibi simpliciter, & sic ex de ordinatione appetitus sequitur postmodũ error electionis, vt dictum est. Ad tertium dicẽdum, quod hæc ratio contra vtráque opinionem videtur esse, si intelligamus quod mulier crediderit ex natura sua serpentem accepisse loquendi vsum, cum illi qui hominem in statu innocentiæ credunt falli potuisse, nullo modo credunt eum falli potuisse in diiudicandis naturis rerum, cum rerum naturalium plenam cognitionem habuerit. hoc autem est contra naturam serpentis, quod vsum loquendi habeat per naturam, cum hoc solum sit animalis rationalis. Et ideo oportet dicere, quod non credidit mulier serpentem vsum loquendi accepisse secundum naturam suam, sed secundum aliquam virtutem in eo occultè interius operantem. nec contulit an esset à Deo, vel à Dæmone. Ad quartum dicendum, quod ratio illa sic intelligenda est quare in specie serpentis apparuerit, non quia depræhendi non posset in quacũque specie appareret, sed quia in tali specie apparens facilius poterat depræhendi. Ad quintum dicendũ, quod mulier speravit se aliquo modo posse consequi quod serpens promisit, & credidit hoc aliquo modo esse possibile, & in hoc seducta fuit secundum Apostolum primæ Thim. secundo, sed istam seductionem præcessit quædam mentis elatio, qua suam excellentiam inordinatè appetiit, quam concepit statim ad verba serpentis, sicut homines frequenter ad verba adulatoria supra seipsos efferuntur. Et hæc quidem elatio præcedens fuit excellentiæ propriæ in generali, quæ est primum peccatum, quod consecuta est seductio quia credidit esse verum quod serpens dicebat, & sic consecuta est elatio, qua determinatè hanc excellentiam appetiit, quam serpens promittebat. Ad sextum dicendum, quod intellectus hominis in statu innocentiæ indigebat deliberatione ne incideret in errorem, sicut indigebat comestione ne corpus eius deficeret. Erat autem ita rectè deliberationis vt deliberando posset omnem errorem vitare, sicut comedendo omnem defectum corporalem vnde sicut si non comederet peccaret omittendo, ita si non deliberaret cum tempus esset, sic error peccatum sequeretur. Ad septimum dicendum, quod sicut homo in statu innocentiæ defendebatur à passione corporali intrinseca, sicut est febris & huiusmodi per efficaciam naturæ, ab exteriori autem sicut est percussio vel vulnus, non ex aliqua virtute interiori, cum non haberet dotem impassibilitatis, sed ex prouidentia diuina, quæ eum ab omni nocumento seruabat immunem: ita etiam ab illa deceptione quæ interius contingit, cum aliquis per seipsum paralogizat defendebatur vigore propriæ rationis, ab exteriori autem deceptione defendebatur auxilio diuino, quod sibi ad omnia necessaria tunc aderat, dæmonibus autem non adest, & propter hoc decipi possunt. Ad octauum dicendum, quod actus momentanei simul dum esse incipiunt suum effectum habent, sicut in eodem instanti quo aër illuminatur, oculus videt. vnde cum motus voluntatis in quo primo consistit peccatum sit in instanti, in eodem instanti quo peccauit fuit à statu innocentiæ destitutus, & sic decipi potuit in illo instanti. Ad nonum dicendum, quod Damascenus dicit de fallacia primi hominis qua in ipso peccato deceptus est, quod quidem peccatum nouiter plasmatus commisit non enim diu in statu innocentiæ perseuerauit. Ad decimum dicendum, quod ex hoc quod anima hominis in statu innocentiæ coniuncta erat summo bono, non poterat aliquis defectus in homine esse quandiu talis coniunctio continuaretur. hæc autem coniunctio facta erat principaliter per affectum. vnde ante quam affectiua corrumperetur nec deceptio in intellectu, nec aliquis defectus in corpore esse poterat, quamuis econuerso potuerit esse defectus in affectu non præexistente defectu in speculatiuo intellectu, eo quod coniunctio non perficitur ad Deum in intellectu, sed in affectu.

Ad vndecimum dicendum, quod illam falsam opinionem qua credidit esse veniale quod erat mortale in Adam præcessit mentis elatio, sicut & de muliere dictum est.

Ad duodecimum dicendum, quod in his quorum noxa tiam non habebat à deceptione defendi poterat, partim ab interiori, quia eius intellectus in alteram partem inclinatus non esset nisi à sufficienti motiuo, partim & principalius à diuina prouidentia, quæ eum à deceptione seruasset immunem. Ad decimumtertium dicendum, quod in statu quo peccauit diuinum ei auxilium non defuisset ne seduceretur, si ad Deum se conuertisset, quod quia non fecit in peccatum & seductionem cecidit, & tamen illa seductio peccatum consecuta est, vt ex dictis patet. Ad decimumquartum dicendum, quod quidam dicunt quod Adam in statu innocentiæ non somniasset. Sed istud non est necessarium, somnij enim visio non est in parte intellectiua, sed in sensitiua. vnde deceptio non fuisset in intellectu qui liberum vsum in somno non habuisset, sed magis in parte sensitiua. Ad decimumquintum dicendum, quod quando sensus repræsentat quod accipit non est falsitas in sensu, vt Augustinus dicit in lib. de Vera Reli. Sed falsitas est in intellectu qui iudicat hoc modo esse in rebus sicut sensus demonstrat, quod nunquam in Adam fuisset, quia vel à iudicio cessasset intellectus vt in somnis, vel in vigilando de sensibilibus iudicans verum medium habuisset.

Num pueri ex Adam in statu innocentiæ nascentes plenam rerum omnium scientiam habuissent, sicut habuit Adam.

ARTIC. VII.

SEptimo quæritur vtrum pueri, qui ex Adam in statu innocentiæ nascerentur, plenam rerum omnium scientiam habuissent, sicut & Adam habuit. Et videtur quod sic, *Primum.*
quia secundum Ansel. qualis fuit Adam tales filios genuisset, sed Adam omnium naturalium scientiam plenam habuit, vt dictum est prius. ergo & illam eius filij mox nati habuissent. 1
Præterea, sicut affectus perficitur virtute, ita intellectus scientia, sed filij Adam in statu innocentiæ nati mox cum plenitudine virtutum nati essent, transfudisset enim in eos originalem iustitiam, vt dicit Ansel. ergo & similiter omnem scientiam habuissent. Præterea, secũdum 2
Bedam infirmitas, concupiscentia, ignorantia, & malitia consequuntur ex peccato: sed in pueris mox natis nulla fuisset malitia, vel infirmitas, vel concupiscentia. ergo nec ignorantia aliqua, & ita habuissent omnem scientiam. 3
Præterea, magis decuisset eos nasci perfectos in anima quam in corpore, sed in corpore absque omni defectu nati fuissent ergo & in anima absque omni ignorantia. Præterea, homo in statu innocentiæ secundum Dama. fuit alius angelus, sed angelus mox in sua conditione omnium naturalium notitiam habuit. ergo & eadem ratione homines in statu innocentię. Præterea, eiusdem naturæ fuit anima Adæ, & anima filiorum eius, sed anima Adæ in sui principio condita fuit omni plena scientia naturali, vt dictum est. ergo & animæ filiorum in eadem plenitudine scientiæ conderentur. Præterea, maior perfectio cognitionis debetur homini quam aliis animalibus. sed alia animalia mox nata habent naturalem æstimationem conuenientis & nociui, sicut agnus mox natus fugit lupum & sequitur matrem. ergo multo fortius pueri in statu innocentiæ perfectam scientiam habuissent. 4 5 6 7

SED IN Contrarium est auctoritas Hugo. de sancto Victore qui dicit quod non fuissent nati perfecti in scientia, *Contra.*
sed ad eam per temporis spatium peruenissent. Præterea, cũ anima sit corporis perfectio, oportet proficere proportionaliter animam ad corpus, sed pueri in statu innocentiæ non habuissent perfectam staturam in corpore, sicut Adam habuit in principio suę conditionis. ergo eadẽ ratione nec habuissent plenam scientiam sicut Adam habuit. 2

Præter

Præterea, filiorum est accipere à patre esse naturam & disciplinam, sed si filij Adam mox nati habuissent plenam scientiam ab eo disciplinam non potuissent accipere. ergo non seruaretur inter eos & primum parentem completus paternitatis ordo. 3

CONCLVSIO.

Non oportuit filios Adam mox natos omnium scientiam habuisse, sed solum eligendorum. & fugiendorum, quę ad prudentiam spectant.

RESP. 1. Opinio. RESPONDEO dicẽdum, q̃ circa hoc est duplex opinio. Quidam enim dicunt, quod pueri in statu innocentiæ quãtum ad ea, quæ sunt animæ perfecti fuissent, sicut & Adam & quantum ad virtutes & quantũ ad scientiam. Quod autem non essent perfecti quantum ad corpus hoc erat propter necessitatem materni vteri, quia oportebat nasci. Alij vero sequentes Hug. dicũt quod sicut secundum corpus non statim accepissent perfectam staturã, sed ad eam profecissent tempore, ita ad perfectam scientiam tempore peruenissent. Vt autẽ sciatur quæ istarũ opinionum verior sit, sciendum est, quod alia ratio est de Adam & de filiis eius mox natis. Adam enim quia instituebatur vt principiũ totius humani generis oportuit vt statim conditus non solum haberet id quod pertinet ad principium naturalis perfectionis, sed id quod pertinet ad terminum. Filij autem eius, qui non constituebantur vt principiũ humani generis, sed vt ex principio existẽtes, non oportebat in termino perfectionis naturalis institui. Sufficiebat autẽ si habebat tantum de perfectione mox nati, quantum initium perfectionis naturalis requirit. Initium autem naturalis perfectionis, quo ad cognitionem secundũ duas opi- *Opi. Plato.*
niones diuersimodè assignatur. Quidam enim vt Platonici posuerunt quod anima ad corpus venit plena omnibus scibilibus, sed nube corporis opprimitur & impeditur ne scibilia habita libere vti possit nisi quantũ ad quædam vniuersalia, sed postmodum per exercitium studij & sensuum huiusmodi impedimenta tolluntur vt libere sua scientia vti possit, & sic discere dicũt esse idem quod reminisci. Quod si hæc opinio vera esset, tunc oporteret dicere quod pueri mox nati in statu innocentiæ omnium scientiam habuissent, quia corpus illud in statu innocentiæ illo erat omninõ subditum animæ, quia per molem corporis non potuisset anima ita opprimi vt suam perfectionem omnino amitteret. Sed quia hęc opinio procedere videtur ex hoc quod eadem ponitur natura Angeli & animæ, vt sic anima in sui creatione plenam scientiam habeat sicut & intelligentia dicitur esse plena formis creata, ratione cuius Platonici dicebant animas fuisse ante corpora, & post corpus redire ad compares stellas, quasi quasdam intelligentias. quæ quidẽ opinio non est consona catholicæ veritati. Ideo secundum *Opi. Arist. & Vera.*
opinionem Arist. alij dicũt quod intellectus humanus est vltimus in ordine intelligibiliũ, sicut materia prima in ordine sensibilium, & sicut materia secundum sui essentiam considerata nullam formam habet, ita intellectus humanus in sui principio est sicut tabula, in qua nihil scriptum est, sed postmodum in eo scientia per sensus acquiritur vt in tute intellectus agẽtis. Sic igitur principium naturale humanæ cognitionis est esse quidem in potentia ad omnia cognoscibilia, nõ habere autem à principio notitiam nisi eorum, quæ statim per lumen intellectus agẽtis cognoscũntur sicut sunt principia vniuersalia. Et sic non oportuit filios Adam mox natos omnium scientiam habuisse, sed ad eam tempore proficientes peruenissent. Sed tamen aliquã scientiam in eis ponere perfectam oportet, scilicet eligendorum & vitandorum scientiam, quæ ad prudentiam pertinet, quia sine prudẽtia cæteræ virtutes esse non possunt, vt probatur 6. Ethic. quas vtique oportebat pueros habere propter originalem iustitiam. Et hęc opinio mihi videtur verior, si consideretur id quod naturæ integritas requirebat. Si autem aliquid aliud ex diuina gratia eis fuisset collatũ supra id quod naturæ integritas requirebat, hoc asseri non potest, cum non habeatur ex auctoritate expressum.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendum, q̃ qualis fuit Adã tales filios genuisset quantum ad ea, quæ sibi debebantur ex natura speciei, sed quantum ad ea, quæ sibi debebantur vt erat principium humani generis nõ oportebat quod filij ei similes nascerentur. Ad secundum dicẽdum, quod 2
ad perfectam coniunctionem cum Deo, quam status innocentiæ requirebat omnes virtutes requirũtur, non autem omnes scientiæ. Ad tertium dicẽdum, q̃ quamuis pueri 3
mox nati non habuissent omnem scientiam, non tamen ignorantiam habuissent, quæ ex peccato consequitur, quæ est nescientia eorum quæ sciri debẽt. habuissent enim nescientiam eorum quæ status eorum non requirebat vt sci- 4
rentur. Ad quartũ dicendum, q̃ in corpore puerorũ non fuisset aliquis defectus quo priuarentur bono, tunc eis debito. Erat tamẽ in eorũ corporibus carentia alicuius boni quod eis postmodũ accessisset, sicut staturæ perfectæ & donum gloriæ, similiter est dicendum ex parte animæ. Ad 5
quintum dicendum, q̃ angeli secũdum gradũ naturæ sunt altiores animabus, quamuis quantũ ad beneficium gratiæ animæ eis possint esse æquales. vnde nõ oportet de necessitate concedere quod angelo naturaliter debetur. In statu autem innocentiæ dictus est homo quasi alius angelus, propter plenitudinem gratiæ. Ad sextum dicendum, q̃ 6
quamuis anima Adę & animę filiorũ eius fuerint eiusdem naturæ, non tamen eiusdem officij, quia anima Adæ constituebatur vt quidam fons, vnde in posteros omnis disciplina peruueniret, & ideo oportebat eã statim esse perfectã, quod non oportuit de animabus filiorum. Ad septimum 7
dicendum, q̃ animalia bruta in sui principio accipiunt naturalem æstimationem ad cognoscendũ nociuum & conueniẽs, quia ad hoc ex propria inquisitione peruenire nõ possunt. homo autẽ ad hæc & multa alia potest per rationis inquisitionem peruenire. vnde non oportuit quod omnis scientia naturaliter insit. Et tamen scięcia operabilium ad prudentiam pertinens est homini naturalior quã scientia speculabilium. vnde quidã inueniuntur naturaliter prudentes, non autem naturaliter scientes, vt dicitur Ethic. 6. & propter hoc prudentiam non obliuiscuntur homines de facili sicut scientiam. Et ideo pueri magis tunc fuissent perfecti in his quæ pertinent ad prudentiam, quam in his quæ pertinent ad scientiam speculatiuam, vt dictum est.

Num pueri mox nati in statu innocentiæ vsum rationis plenariæ habuissent.

ARTIC. VIII.

OCtauo quæritur, vtrum pueri mox nati in statu innocentiæ vsum rationis plenariæ habuissent. Et videtur quod sic. quia si impediri fuissent hoc non fuisset nisi *Primum.*
propter defectum corporis: sed corpus in statu illo in nullo resistebat animæ: ergo nec poterat vsus rationis impedi- 1
ri. Præterea, virtus vel potentia quæ non vtitur organo non impeditur in sua operatione propter organi defectũ, sed intellectus est potentia non vtẽs organo, vt dicitur in tertio de Anima. ergo actus intellectus non poterat tunc impediri propter defectũ organi corporalis. Si dicatur q̃ 2
impediebatur propter defectum corporis, inquantum intellectus accipiebat à sensibus. Cõtra, intellectus est supe- 3
rior quã aliqua sensitiua potentia, sed hoc videtur esse inordinatum, q̃ superius ab inferiori accipiat, cum igitur nulla inordinatio fuerit in natura hominis in statu illo, videtur quod non oportuisset intellectum à sensibus accipere.
Præterea, intellectus indiget sensibus ad hoc vt per eos 4
scientiam acquirat, cum autem scientiam acquisierit, non indiget eis, sicut nec homo equo postquam expleuit iter suum, vt dicit Auic. sed secundum vnam opinionem, pueri in statu innocentiæ habuerunt plenitudinẽ omnium scientiarum. ergo non poterant impediri quin vterentur scientia habuit propter imperfectionem organorũ sensibilium.
Præterea, defectus organorum corporalium magis im- 5
pedit sensum quam intellectum, sed pueri non patiuntur tantum defectum corporalem quin possint videre & audire. ergo nec propter defectum corporalem eorum intellectus impeditur, sed vt videtur propter pœnam primi peccati. hoc autem ante peccatum non fuisset. ergo tunc pueri plenum vsum intellectus habuissent mox nati. Præ- 6
terea, sicut se habent animalia bruta ad naturalem æstimationem, ita se habet homo ad notitiam quam naturaliter habet, sed bruta animalia mox nata vti possunt naturali æstimatione. ergo & pueri mox nati vti poterant naturali notitia ad minus primorũ principiorum. Præterea, Sap. 7
9. corpus quod corrumpitur &c. sed corpus in statu innocentiæ non erat corruptibile. ergo ex eo non aggrauabatur anima quin liberum vsum rationis haberet.

SED CONTRA. Omnis actio, quæ est communis *Contra.*

Universidad de Deusto
Biblioteca

animæ & corpori impeditur propter corporis defectũ: sed intelligere est actio animæ & corpori cõmunis, vt patet in primo de Anima. ergo ex defectu suę imperfectione, quã patiebantur pueri in corpore vsus rationis poterat impe-
2 diri. Præterea, secundum Philosophum in 3. de Anima. nequaquam sine Phantasmata intelligit anima, sed vsus Phantasię impeditur propter defectum organi corporalis. ergo & vsus intellectus, & sic idem quod prius.

CONCLVSIO.

Pueri in statu innocentiæ non plenum rationis vsum habuissent.

RESP. RESPONDEO dicendum, quod circa hoc est duplex opinio. Quidam enim dicũt, quod pueri in statu innocentiæ habuissent plenum vsum omnium membrorum, & ista ineptitudo membrorum, quæ in pueris nũc videtur, scilicet vt non possint vti pedibus ad incedendũ, manibus ad scalpendum, & sic de aliis totaliter ex primo peccato prouenit. Alij autem considerãtes huiusmodi ineptitudines ex principiis naturalibus causarit, vtpote ex humiditate, quam necesse est in pueris abundare, dicunt quod in statu innocentiæ membra puerorum non fuissent omnino habilia ad suos actus, quãuis nec omnino ita deficerẽt sicut & modo, quia nunc cũ eo quod est naturæ additur id quod est corruptionis. Quę quidem opinio probabilior videtur. vnde cum necessarium sit humiditatem præcipuè in cerebro abundare in pueris, in quo vis imaginatiua & æstimatiua & memoratiua & sensus cõmunis organa sua habent, harum virtutum actus necesse erat impediri, & per consequens intellectum, qui immediatè ab huiusmodi potentiis accipit, & ad eas conuertit se quandocunq; est in actu, & tamen non tantum fuisset vsus intellectus ligatus pueris sicut nunc est. Si autem alia opinio esset vera, tunc in nullo vsus intellectus in pueris ligatus esset.

Ad primũ. Anima impeditur à corpore dupliciter. AD PRIMVM ergo dicendum, quod anima à corpore dupliciter potest impediri. Vno modo per modũ contrarietatis, inquantum corpus animæ resistit & eam obnubilat, quod quidem in statu innocentiæ non fuisset. Alio modo per modum impotentiæ & defectus, inquantum scilicet corpus non est sufficiens ad omnia illa explenda, ad quæ anima quantum est de se sufficiens esset. Et hoc modo animam in statu innocentiæ à corpore fuisse impeditam nihil prohibet. Sic enim cõstat quod per corpus impediebatur ne obstrusa transiret, ne tãta facilitate locum mutaret, quanta cum est separata mutat, & per hunc modum impediebatur ne vsum potentiarum perfectè habere posset. In hoc tamen nullus dolor fuisset, quia anima propter sui ordinationẽ non imperasset, nisi quod corpus exequi pos-
2 set. Ad secundum dicendum, q̃ quamuis intellectus non vtatur organo, tamẽ accipit à potentiis quæ organo vtuntur. Et ideo propter impedimẽtum vel defectum corpora-
3 lium organorũ eius actus impeditur. Ad tertium dicendũ, q̃ species intelligibilis id quod in ea formale est per quod est intelligibilis, actu habet ab intellectu agente, quę est potẽtia superior intellectui possibili, quamuis id quod in ea materiale est à Phantasmatibus abstrahatur. Et ideo magis propriè intellectus possibilis à superiori accipit, quã ab inferiori, cum id quod ab inferiori est, non possit ab intellectu possibili accipi, nisi secundũ quod accipit formam intelligibilitatis ab intellectu agente. Vel dicẽdum quod inferiores vires quantum ad aliquid superiores sunt, maxime in virtute agẽdi & causandi, ex hoc ipso quod sunt propinquiores rebus exterioribus, quæ sunt causa & mensura cognitionis nostræ. Et hinc est quod sensus non per se, sed secundum quod est informatus specie rei sensibilis mini-
4 strat imaginationem, & sic deinceps. Ad quartum dicendum, quod secundũ Philosophum in tertio de Anima. intellectiua anima comparatur ad Phantasmata sicut ad obiecta propria. vnde non solum indiget intellectus noster conuerti ad Phantasmata in acquirendo scientiam, sed etiam in vtendo sciẽtia acquisita, quod patet ex hoc quod si ledatur organũ imaginatiuæ virtutis, vt sit in freneticis scientia prius acquisita homo tũc vti non potest dũ anima est in corpore. dictum autem Auic. intelligitur de anima à
5 corpore separata, quæ habet aliũ modũ intelligendi. Ad quintũ dicendũ, q̃ imaginatiuæ virtutis organũ & memoratiuę & cogitatiuę est in ipso cerebro, quod est locus summæ humiditatis in corpore humano. Et ideo propter abũdantiam humiditatis, quæ est in pueris, magis impediuntur actus harum virium, quam sensuũ exteriorum. Intellectus autem accipit immediate non à sensibus exterioribus sed interioribus. Ad sextũ dicẽdum, q̃ quædam alia 6
animalia naturaliter sunt sicce cõplexionis, & ideo in principio suæ natiuitatis non est in eis tanta humiditatis abundantia, quæ multum actus sensuum interiorum impediat homo autem naturaliter est temperatæ complexionis, & oportet quod in eo abundet calidum & humidum, & ideo in principio suæ generationis oportet quod proportionaliter in eo maior humiditas inueniatur. In omnibus enim generationibus animalium & plantarum principium ab humore sumitur. Ad septimum dicendum, quod corpus 7
quod corrumpitur aggrauat animã, non solum per impotentiam sed per resistentiam & obnubilationem. Sed corpus hominis in statu innocentiæ impediebat actus animæ solum propter imperfectionem virtutis vel dispositionis.

QVAESTIO XIX.

DE COGNITIONE
animæ post mortem, in duos articulos diuisa.

Primo vtrum anima post mortem possit intelligere.
2 Vtrum anima separata possit cognoscere singularia.

Num anima post mortem possit intelligere.

ARTICVLVS PRIMVS.

Primum. QVAESTIO. Est de cognitione animæ post mortem. & primo quæritur vtrum anima post mortem possit intelligere. Et videtur quod non. Nulla enim operatio communis animæ & corpori potest remanere in anima post mortem: sed intelligere est operatio animæ corporique communis. dicit enim Philosophus in primo de Anima, quod qui dicit animam intelligere, simile est ac si diceatur eam texere vel ædificare. ergo anima post mortem non potest intelligere. Sed dicendum quod Philosophus loquitur de actu intelligendi, qui competit animę secundum statum inferiorem, non autem de illo qui sibi competit secundum superiorem statum. Cõtra. status superior animę 2
est secundum quem ad diuina conuertitur, sed homo cum aliquid intelligit ex diuina reuelatione suũ intelligere dependet à corpore, quia oportet quod intelligere illud sit per conuersionem ad phantasmata, quæ in organo corporali sunt: vt enim dicit Diony. 1. capite Cœl. Hierar. impossibile est aliter nobis lucere diuinum radium nisi varietate sacrorum velaminum circumuelatum, & appellat velamina ipsas corporales formas, sub quibus spiritualia reuelantur. ergo intelligere quod competit animæ secundum superiorem statum à corpore dependet, & sic nullo modo intelligere post mortem in anima manet. Præterea, Eccle. 3
9. dicitur viuentes sciũt se esse morituros, mortui vero non nouerunt amplius gloſa quia non proficiunt amplius. ergo videtur quod anima post mortem vel nihil cognoscat, si temporaliter sumatur ly amplius, vel quod saltem nihil possit intelligere eorum, quę prius non intellexit, sic enim proficeret quod est contra glo. Præterea, secundum Phi- 4
losophum in tertio de Anima sicut se habet sensus ad sensibilia, sic se habet intellectus ad phantasmata, sed sensus nihil potest sentire nisi sensibilia ei repræsententur. ergo nec anima humana aliquid potest intelligere, nisi præsententur ei phantasmata: sed non repræsentabuntur ei post mortem, quia illa non repræsentantur, nisi in aliquo organo corporali. ergo anima post mortem non potest intelligere. Sed dicendum quod Philosophus loquitur de anima secundũ statum quo est in corpore. Sed contra. obiectum 5
potentiæ determinatur secũdum naturam ipsius potentiæ, sed eadem est natura animæ intellectiuæ ante mortem & post. ergo si anima intellectiua ante mortem ordinatur ad phãtasmata sicut ad obiecta, videtur quod etiam post mortem, & sic idem quod prius. Præterea, anima non potest 6
intelligere si ab ea potentia intellectiua remoueatur, sed

post mortem potentiæ intellectiuæ, scilicet agens intellectus, & possibilis nõ manet in Anima. huiusmodi enim potentiæ competunt ei per vnionem ad corpus, si enim non esset vnita corpori non haberet huiusmodi potentias sicut nec angelus habet. ergo anima post mortem nõ potest in-
7 telligere. Præterea, Philosophus dicit in 1. de Anima. q̃ intelligere corrumpitur quodam interius corrupto. istud autem interius de quo Philosophus loquitur corrumpitur
8 in morte ergo intelligere post mortẽ nõ erit. Præterea, si anima post mortem intelligit, oportet quod intelligat per aliquam potentiam, quia omne quod agit, agit per potentiam actiuam, & quod patitur per potentiam passiuam, aut igitur per eandem potentiam, quam habuit in via, aut per aliam? si per aliam tunc videtur q̃ quando à corpore separatur nouæ potentiæ ei aggenerãtur, quod non videtur esse probabile. Si autẽ per eandem, hoc iterũ non videtur, cum potentiæ quas habet insint ei ex ratione vnionis ad corpus. quæ quidem vnio in morte cessat. ergo anima
9 post mortem intelligere non potest. Præterea, si potentia intellectiua in ipsa maneat, aut manet solum secũdum quod fundatur in substantia animæ, aut secundum q̃ cõparatur ad actum sed non secundum q̃ fundatur in subſtantia, quia si solum sic remaneret tunc non posset intelligere aliud nisi se. nec iterum secundũ q̃ comparatur ad actum, quia secundum quod comparatur ad actum perficitur per habitus quod in corpore acquisiuit, qui quidem habitus à corpore dependent. ergo videtur quod potentia intellecti
10 ua post mortem non remaneat, & sic anima post mortem non intelliget. Præterea, omne quod intelligitur, vel intelligitur per essentiam rei intelligentis, vel per essentiam rei intellectæ vel per similitudinem rei intellectę in intelligente existentem, sed non potest dici quod anima intelligat res solum per essentiam ipsius rei intellectæ, quia sic non intelligeret nisi seipsam & habitus, & alia quorum essentiæ præsentialiter sunt in ipsa. Similiter non potest dici quod intelligat solũ per essentiam sui intelligentis, quia si sic intelligeret alia à se, oporteret quod essentia sua esset exemplar aliarum rerum, sicut essentia diuina est exẽplar omnium rerũ, ratione cuius Deus intelligendo essentiam suam omnia alia intelligit, quod de anima dici nõ potest, similiter nec per similitudines rerum intellectarum in anima existentes, quia maxime videretur q̃ intelligeret per species quas in corpore acquisiuit, nec potest dici q̃ per eas solum intelligat, quia sic animæ puerorum quę nihil à sensibus acceperunt, nihil post mortem intelligerẽt. ergo videtur quod anima nullo modo post mortem possit intelligere. Si dicatur quod cognoscit per species increatas.
11 Contra. quicquid est animæ concreatum æqualiter competit ei existenti in corpore & à corpore separatæ, si igitur animæ humanæ cõcreatæ sunt species, quibus cognoscere possit, cognoscere per huiusmodi non solum competit ei postquam est à corpore separata, sed dũ est in corpore, & sic videtur quod superfluerẽt species quas à rebus accipit. Si autem dicatur quod dum est coniũcta corpori impedi-
12 tur à corpore ne eis vti possit. Contra, si corpus impedit vsum istarũ specierum, aut hoc erit ratione corporeæ naturæ, aut ratione corruptionis: sed non ratione naturæ corporeę, quia nullã habet contrarietatem ad intellectũ, nihil autem est natũ impediri nisi à suo contrario, similiter nec ratione corruptionis, quia sic in statu innocentiæ quando huiusmodi corruptio non erat homo huiusmodi innatis speciebus vti potuisset, & sic sensibus non eguisset quibus mediãtibus à rebus anima species acciperet, quod videtur esse falsum. ergo videtur quod anima separata per species innatas non intelligat. Si autẽ dicatur quod intelligit per
13 species infusas. Contra, huiusmodi species vel sunt ei infusæ à Deo, vel ab angelo, sed non ab angelo, quia sic oportet quod huiusmodi species ab angelo in anima creentur, similiter nec à Deo, quia nõ est probabile q̃ Deus infunderet dona sua existẽtibus in inferno. vnde sequeretur quod animæ in inferno non intelligerẽt, & ita non videtur quod per species infusas anima separata intelligat.
14 Præterea, Aug. in decimo de Trini. quinto cap. assignans modum quo anima cognoscit sic dicit. quia anima non secum potest introrsus tãquam in regionẽ incorporeæ naturæ ipsa corpora inferre imagines eorum cõsoluit & rapit factas in semetipsa de semetipsa. dat enim eis formandis quiddam substantiæ suæ seruat autem aliquid quo liberè de specie talium imaginum iudicet, & hoc est magis mẽs,

Contra.

id est rationalis intelligentia, quæ seruat vt iudicet. Nam illos animæ partes quæ corporalibus similitudinibus informantur cum bestiis nos communes habere sentimus. In quibus verbis exprimitur, quod iudicium animæ rationalis est de imaginibus quibus informantur potentiæ sensitiuæ, sed huiusmodi imagines non manẽt post mortem, cum sint receptæ in organo corporali. ergo nec animę rationalis iudicium quod est eius intelligere post mortem remanet in anima.

SED CONTRA secundũ Damasce. nulla substan- *Contra.* tia destituitur propria operatione: sed propria operatio animæ rationalis est intelligere. ergo post mortem anima intelligit. Præterea, sicut aliquid ex coniunctione ad cor- 2
pus materiale redditur passiuum, ita per separationem ab eodem redditur actiuum, calidum enim & agit & patitur propter coniunctionem caloris ad materiam. si autẽ esset calor sine materia ageret & non pateretur. ergo & anima per separationẽ à corpore redditur omnino actiua, sed q̃ potentiæ animæ non possunt per seipsas cognoscere sine exterioribus obiectis. hoc eis competit inquantum sunt passiuæ, sicut Philosophus dicit de Sens. secundo de Anima per separationẽ à corpore poterit per seipsam intelligere non accipiẽdo ab aliquibus obiectis. Præterea, Au- 3
gust. dicit in nono de Trinitate, quod mens ipsa sicut corporearum rerum notitias per sensus corporis colligit, sic rerum incorporearum per semetipsam, sed ipsa semper sibi præsens erit. ergo poterit ad minus intelligentiam habere de incorporeis rebus. Præterea, vt ex auctoritate 4
August. inducta apparet secundum hoc anima cognoscit res corporeas, quod earum imagines conuoluit & rapit in seipsa. sed hoc liberius habere poterit post liberationem à corpore, maxime cum hoc de semetipsa facere eam dicat August. in auctoritate inducta. ergo à corpore separata poterit melius intelligere. Præterea, in libro de Spi- 5
ritu & Anima dicitur quod anima à corpore separata tradit secum suas potẽtias, sed ratione suarũ potentiarum dicitur cognoscitiua. ergo post mortem cognoscere poterit.

CONCLVSIO.

Cum anima humana subsistat separata, ipsam intelligere oportet, & si non eo modo quo coniuncta corpori videlicet per abstractionem.

RESP. RESPONDEO dicendum, q̃ sicut dicit Philoso- phus in primo de Anima, si nulla operationum ipsius animæ est ei propria, vt scilicet non posset eam sine corpore habere, impossibile est ipsam animam separari à corpore. Operatio enim cuiuslibet rei est quasi finis eius, cum sit optimum in ipsa. vnde sicut firmiter secũdum fidẽ catholicam sustinemus, quod anima post mortẽ remaneat à corpore separata, ita sustinere necesse est, quod sine corpore existens intelligere possit. Sed modum intelligendi difficile est considerare, eo quod necesse est ponere eam habere alium modum intelligẽdi, quam nũc habeat, cum nunc manifestè appareat quod intelligere non possit nisi ad Phantasmata conuertatur, quæ post mortẽ omnino non remanent. Quidam enim dicunt quod sicut nunc à sensibilibus rebus species accipit mediantibus sensibus, ita tunc accipere poterit nullo modo interueniente. Sed hoc videtur impossibile, quia ab extremo in extremũ non fit transitus nisi per media. Species autem in ipsa re sensibili habet esse maxime materiale, in intellectu autẽ summe spirituale. vnde oportet quod in hanc spiritualitatem transeat mediãtibus quibusdam gradibus, vtpote quia in sensu habet spiritualius esse quam in re sensibili, in imaginatione autem adhuc spiritualius quam in sensu, & sic deinceps ascendendo. Vnde alij dicunt, quod per species rerum à sensibus acceptas, dum erat in corpore, & in ipsa anima conseruatas post mortem intelligit. Sed hæc opinio à quibusdam sequẽtibus opinionem Auice. improbatur. Cum enim anima intellectiua non vtatur corporali organo ratione intellectus, nõ potest aliquid esse in parte intellectiua nisi animę in ratione intelligibilis. In virtutibus autem vtentibus organo corporali potest aliquid cõseruari non in ratione intelligibilis, sed sicut in quoddã corporali subiecto: ratione cuius contingit, quod quædam potentiæ sensitiuæ sunt, quæ non semper actu apprehendũt species vel intentiones in se conseruatas, sicut patet de imaginatione & memoria. Et sic videtur quod in parte intellectiua nihil

Universidad de Deusto
Biblioteca

conseruetur nisi quod actu apprehenditur, & sic nullo modo per species prius receptas à rebus anima post mortem intelligere possit. Sed hoc non videtur verum, quia omne quod recipitur in aliquo recipitur in eo per modum recipientis. Cum autem substantia immaterialis habeat esse magis fixum & stabile quam substantia corporea, in parte intellectiua recipientur species firmius & immobilius quã in aliqua re materiali. Et quamuis recipiantur in ea secundum rationem intelligibilis, nõ tamen oportet ꝙ semper intelligantur, quia nõ semper sunt in ea in actu perfecto, nec in potentia pura, sed in actu incõpleto, qui est medius inter potentiam & actum, quod est esse aliquid habitualiter in intellectu. Vnde Philosophus vult ꝙ anima intellectiua sit locus specierum in tertio de Anima. vtpote eas in se retinens & conseruans. Sed tamen huiusmodi species receptæ prius & conseruatæ non sufficiunt ad cognitionẽ, quam necesse est ponere in anima separata, tum propter animas puerorum, tum propter hoc quod multa erunt cognita ab anima separata, quæ nunc non cognoscuntur à nobis, vt pœnæ inferni & alia huiusmodi. Et ideo alij dicunt quod anima separata, quamuis à rebus non accipiat, habet tamen potestatem vt seipsam nobis cognoscendis conformet apud rerum præsentiam, sicut videmus quod imaginatio aliquas formas componit ex seipsa, quas nunquam per sensus accipit. Sed hoc non potest stare, quia impossibile est, quod sit idem aliquid quod educat de se potentia in actum. Anima autem nostra est in potentia ad similitudines rerum, quibus cognoscit. vnde oportet quod efficiantur in actu nõ per ipsam animam, sed per aliquid, quod habet illas similitudines in actu, vel per res ipsas, vel per Deum, in quo sunt omnes formæ in actu. Vnde nec imaginatio aut intellectus aliquam formam componit de nouo, nisi ex aliquibus præexistentibus sensibilibus, sicut cõponit formam montis aurei & præexistentibus sensibilibus auri & mõtis. Et ideo alij dicunt, ꝙ formæ quibus anima separata intelligit, sunt ei impressæ à Deo ab ipsa sui creatione, per quas secũdum quosdã & nunc intelligimus, ita ꝙ per sensus nõ acquiruntur animæ nouæ species, sed tantummodo excitatur anima ad species, quas in se habet intuendas, secũdum quod Platonici dixerunt, qui volebant ꝙ addiscere nihil aliud erat nisi reminisci. Sed huic opinioni experiẽtia contradicit. videmus enim quod qui caret vno sensu, caret vna scientia, vtpote carens visu non potest scientiam habere de coloribus. Quod non esset si anima non indigeret à sensibus accipere species, quibus cognoscat. Secundum alios vero per has species concreatas anima corpori coniuncta nihil intelligit à corpore impedita, intelligit autem per eas à corpore separata. Sed hoc durum etiam videtur vt per species, quæ naturaliter inditæ sunt animæ totaliter à corpore impediantur, cum tamen coniunctio corporis ad animam non sit accidentalis animæ, sed naturalis. Non enim inuenimus duorum, quę sunt naturalia vni rei, vnum esse totaliter alterius impedimentum, alias alterum esset frustra. dissonat etiam hęc positio ab opinione Philosophi in tertio de Anima, qui comparat intellectũ humanæ animæ tabulæ, in qua nihil est scriptum. Et ideo aliter dicendum est, quod vnumquodque recipit influentiam à suo superiori per modum sui esse: esse autẽ animæ rationali acquiritur quodam modo medio inter formas separatas & materiales. Formæ enim immateriales, scilicet angeli, recipiunt à Deo esse non dependens ab aliqua materia, nec in aliqua materia. Formæ vero materiales esse à Deo accipiunt & in materia existens, & à materia dependens, quia sine materia conseruari non possunt. Anima vero acquirit esse in materia à Deo, in materia quidem existens, inquantum est forma corporis, ac per hoc secundum esse corpori vnita, non autem à corpore dependens, quia esse animæ sine corpore conseruari potest, & ideo influentiam à Deo quodammodo medio recipit anima rationalis inter angelos & res materiales. Recipit enim intellectuale lumẽ hoc modo, vt eius intellectiua cognitio habeat ordinem ad corpus, inquantum à corporeis potentiis accipit, & ad ea respicere habeat in actu considerãdo, in quo inferior angelis inuenitur. Et tamẽ hoc lumen non est corpori obligatum, vt eius operatio per organum corporeum implecatur, in quo inuenitur superior omni materiali forma, quæ non operatur nisi operationem, cui communicat materia. Sed quando anima à corpore erit separata, sicut esse suum habebit nec à corpore dependẽs, neq; in corpore existens, ita influentiam intellectualis cognitionis recipiet, vt nec sit corpori obligata quasi per corpꝰ exerceatur, nec omnino aliquem ordinẽ ad corpus habeat. Et ideo, quando anima primo creata corpori infunditur non datur ei aliquid de intellectuali cognitione nisi per ordinem ad corporeas potentias, vtpote quod per intellectum agentem possit facere phantasmata intelligibilia in actu, quæ sunt potentia intelligibilia. & per intellectũ possibilem recipere species intelligibiles sic abstractas. Et inde est, quod quandiu habet esse coniunctum corpori in statu huius vitę, nõ cognoscit illa, quorum species in ipsa conseruantur, nisi inspiciendo ad phantasmata. Et propter hoc ne reuelationes ei aliquæ diuinitus fiunt, nisi sub speciebus phantasmatum nec ipsas substantias separatas intelligere potest, vtpote quæ sufficienter per sensibilium species cognosci non possunt. Sed quando habebit esse à corpore absolutum, tunc recipiet influentiam intellectualis cognitionis hoc modo, quo angeli recipiunt sine aliquo ordine ad corpus, vt scilicet species rerum ab ipso Deo recipiat, ne oporteat ad intelligentem in actu per has species vel per eas, quas prius acquisiuit ad aliqua Phãtasmata conuerti. poterit nihilominus ipsas substantias separatas, scilicet angelos vel dæmones naturali cognitione videre quamuis non Deum, quod vlli creaturæ non conceditur sine gratia. Ex quibus colligi potest, quod anima post mortem tribus modis intelligit. Vno modo per species quas recepit à rebus dum erat in corpore, Alio modo per species in ipsa sua separatione à corpore sibi diuinitus infusas. Tertio modo videdo substantias separatas & in eis species rerum intuẽdo. Sed hoc vltimũ non subiacet eius arbitrio, sed magis arbitrio substantiæ separatæ, quæ suam intelligentiam aperit loquendo, & claudit tacendo, quæ quidem locutio, qualis sit alibi dictum est.

Tribus modis anima separata intelligit.

Anima separata tripliciter intelligit.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod operatio intellectus, quæ est cõmunis animæ & corpori, est operatio, quæ modo animæ intellectiuæ competit in ordine ad corporeas potentias siue hoc accipiatur secũdum superiorem partem animæ, siue secũdum inferiorem: Sed post mortem habebit anima à corpore separata operationem quæ nec fiet per organum corporale nec aliquem ordinem habebit ad corpus. Et per hoc patet solutio ad secundum. Ad tertium dicendum, quod auctoritas illa loquitur de profectu meriti, quod patet ex alia glosa, quæ ibidem dicit. Quidam asserunt post mortem crescere & decrescere merita, vt intelligatur quod nihil proficiunt amplius in cognoscendo, vt scilicet sint maioris meriti vel præmij, vel quod limpidior cognitio eis debeatur, non autem sic quod nihil prius ignotum postea cognoscant. Constat enim quod pœnas inferni, quas nunc non cognoscunt, tunc cognoscent. Ad quartum dicẽdum, quod Philosophus in tertio de Anima, non loquitur nisi de intellectu corpori cõiuncto, alias consideratio de intellectu ad naturalem non pertineret. Ad quintum dicendum, quod quamuis eadem sit naturæ animæ ante mortem & post mortem quantum ad rationem speciei, tamen non est idem modus essendi, & per consequens nec idem modus operandi. Ad sextum dicendum, quod in anima separata remanebit potentia intellectiua, & intellectus agens & possibilis: huiusmodi enim potentiæ non causantur in anima ex corpore, quãuis in anima corpori vnita existentes aliquem ordinem habeant ad corpus quẽ non habebũt in anima separata. Ad septimum dicendum, quod Philosophus loquitur de intelligere quod nunc nobis competit in ordine ad phantasmata. hoc enim impeditur impedito organo corporali totaliter, & corrumpitur eo corrupto. Ad octauum dicẽdum, quod eædem potentiæ intellectiuæ quæ nunc sunt in anima erunt in separata, quia sunt naturales. naturalia autem oportet manere, quamuis nunc habeant ordinem ad corpus quem tunc non habebunt, vt dictum est. Ad nonum dicẽdum, quod potentiæ intellectiuæ remanent in anima separata & ex parte illa. qua radicantur in essentia animæ, & ex parte illa qua comparantur ad actum, nec oportet quod habitus illi qui in corpore sunt acquisiti destruantur, nisi forte secundum opinionem prætactam, quæ dicit, quod nulla species remanet in intellectu nisi dum actu intelligitur. dato etiã quod habitus illi non remanerent, remaneret potentia intellectiua ordinata ad actus alterius modi. Ad decimum dicendum, quod anima post mortem intelligit per aliquas species. Potest quidem intelligere per species quas in corpore

Ad primũ.

2 & 3

4

5

6

7

8

9

10

pore acquisiuit. quamuis ille vsquequaque non sufficiant,
11 12 & 13 vt tãgit obiecto. Alia autem duo concedimus. Ad decimumtertium dicendum, quod infusio donorum gratuitorum non pertingit ad eos, qui sunt in inferno, sed eorum quæ ad statum naturæ pertinent participatione non priuantur. nihil enim est vniuersalis boni participatione priuatum, vt Diony dicit in secundo cap. Cœlest. Hierar. prædicta autem specierũ infusio quæ fit in separatione animæ à corpore pertinet ad conditionẽ naturæ substãtiæ separatæ, & ideo huiusmodi infusione nec animę damnatorũ pri-
14 uantur. Ad decimumquartũ dicendum, ꝙ Augu. in verbis illis intendit ostendere quomodo anima sibi circũponat corporalium rerũ similitudines, vt quandoque se extimet esse corpus, vt patet in opinionibus antiquorũ Philosophorũ. Quod quidem ex hoc contingere dicit, ꝙ anima intenta corporibus per sensus exteriores ad ea afficitur. ratione cuius ipsa corpora ad se introducere nititur quãtum possibile est. cum autẽ ipsa sit incorporea, non potest ad se ipsa corpora introducere, sed similitudines corporũ introducit. quare in regione incorporeæ naturæ, dũ formæ existẽtes in imaginatione sunt absq; materia. nondum tamen pertingunt vsq; ad regionẽ incorporeæ naturæ, propter hoc quod nõdum sunt ab appendiciis materiæ absolutæ. has autẽ similitudines dicitur rapere, inquantum eas quasi subito à sensibilibus abstrahit. dicitur autem conuoluere eas, inquantum eas simplificat, vel inquantum eas componit & diuidit. In semetipsa autẽ eas facit, inquãtum in potẽtia animæ scilicet imaginatiua recipiũtur. de semet ipsa autẽ eas facit, quia ipsa anima est quæ huiusmodi imaginationes in seipsa format, vt Ly. de. denotet principium efficiens. Et ideo subiungit quod anima quiddam substantiæ suæ dat formandis huiusmodi speciebus, quia scilicet aliqua pars animæ in substantia eius radicata huic formationis imaginũ officio deputatur. Quia vero omne ꝙ iudicat de aliquo oportet ab eo esse liberũ, ratione cuius intellectus factus est purus & immixtus vt omnia iudicet secundum Philosophum, ideo ad hoc ꝙ anima iudicet de talibus imaginibus, quod non sunt ipsæ res, sed rerũ similitudines, oportet esse aliquid in anima superius, quod istis imaginibus non occupatur, & hoc est mens quæ de talis imaginibus iudicare potest. Non tamẽ oportet ꝙ mens de solis his imaginibus iudicet, sed etiam de his quæ nec sunt corpora nec corporum similitudines interdum iudicat.

Num anima separata possit singularia cognoscere.

ARTICVLVS II.

Primum. SEcundo quæritur, vtrum anima separata singularia cognoscere possit. Et videtur quod nõ, quia si cognoscit singularia, aut hoc est per species concreatas, aut per species acquisitas, non autem per acquisitas, quia in parte intellectiua animæ non recipiuntur species singulares, sed vniuersales, & hoc solum animæ genus separatur à corpore, sicut perpetuum à corruptibili secũdum Philosophum. Similiter nec per species concreatas, quia cum singularia sint infinita, oporteret ponere infinitas species cõcreatas, quod est impossibile. ergo anima separata singularia non
1 cognoscit. Sed dicendum, quod cognoscit singularia per
2 speciem vniuersalem. Sed contra species indistincta non potest esse distinctæ cognitionis principium, sed species vniuersalis est indistincta, cognitio autem singularium est distincta cognitio. ergo per species vniuersales anima separata singularia cognoscere non potest. Sed dicẽdum, ꝙ anima separata ad præsentiam singularis conformat se sin-
3 gulari, & sic illud cognoscit. Sed contra, quando singulare est præsens animę, aut aliquid à singulari transit in animam, aut nihil. Si aliquid, ergo anima separata aliquid à singularibus recipit, quod absonũ videtur. Si autem nihil. ergo species in anima existentes remanent communes, &
4 sic per eas nõ potest aliquid singulare cognosci. Præterea, nihil existens in potentia educit de se potentia in actũ, sed anima cognoscitiua est in potentia ad res cognoscibiles. ergo ipsa non potest se educere in actum vt ipsamet eis se conformet, & ita videtur quod anima separata singularia non cognoscat apud singularium præsentiam.

Contra. 1. SED CONTRA est quod Lucæ 16. dicitur ꝙ dines in inferno cognouit Abraham & Lazarum, & de fratribus suis adhuc viuentibus notitiã retinebat. ergo anima
2 separata singularia cognoscit. Præterea, dolor non est sine cognitione, sed anima ex igne & aliis pœnis inferni dolorem sustinebit. ergo singularia cognoscet.

CONCLVSIO.

Sicut angeli per species concreatas singularia cognoscũt, ita anima separata cognoscit singularia per species sibi in ipsa separatione inditas.

RESP. RESPONDEO dicendum, ꝙ sicut dictum est, anima separata duobus modis cognoscit. Vno modo per species sibi infusas in ipsa separatione. Alio modo per species, quas in corpore accepit. Et quantum ad primum modum attribuẽda est animæ separatę cognitio similis angelicę cognitioni. vnde sicut angeli singularia cognoscũt per species concreatas, ita & anima per species ipsas sibi in ipsa separatione inditas. Cũ enim ideæ in mente diuina existentes sint factrices rerum, quantum ad formam & materiam, oportet quod sint eorum exemplaria & similitudines secundum vtrumq;. vnde per eas cognoscitur res non solum secundũ naturam generis & speciei, quæ penes principia materialia sumitur, sed etiam secundum suam singularitatem. cuius principium est materia. Formæ autẽ mentibus angelicis concreatæ, & quas animæ in sua separatione adipiscuntur, sunt quædam similitudines idealium rationum, quæ sunt in mente diuina, ita quod sicut ab illis ideis effluunt res, vt subsistant in forma & materia, ita effluunt species in mentibus creatis, quæ sunt cognoscitiuæ rerum & quantum ad formam & quantum ad materiam, & quantum ad naturam vniuersalem & quantum ad singularia. Et sic per huiusmodi species anima separata singularia cognoscit. Species autem, quæ sunt acceptæ à sensibus, sunt similes rerum secundum hoc tantum, quod res agere possunt, & hoc est secundum formam. Et ideo per eas non possunt singularia cognosci. nisi forte inquãtum recipiuntur in alia potentia vtente organo corporali, in qua quodammodo sunt materialiter, & sic particulariter recipiuntur. In intellectu vero qui est omnino à materia immunis, non potest esse nisi principiũ vniuersalis cognitionis, nisi forte per quandam reflectionem ad Phãtasmata, à quibus intelligibiles species abstrahũtur. Quæ reflexio post mortem corruptis Phantasmatibus esse non poterit. poterit tamen anima huiusmodi vniuersalia ad singularia applicare, quorum notitiam per aliam cognitionem habet.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendum ꝙ anima separata nõ cognoscit singularia per species in corpore acquisitas, nec per species cõcreatas, sed per species sibi inditas in separatione. nec tamen oportet quod tũc ei species infinitæ infundantur ad singularia cognoscenda, tum qui singularia, quæ ab ea sunt cognoscẽda, non sunt actu infinita: tum quia per vnam similitudinem possunt à substantia separata omnia indiuidua illius speciei cognosci, inquantum illa similitudo speciei efficitur vniuscuiusque singulariũ propria similitudo secundum proprium respectum ad hoc vel illud indiuiduum, sicut & de angelis dictũ est in quæstione de angelis, & sicut patet de essentia diuina, quæ non solum indiuiduorum vnius speciei, sed omnium entium est propria similitudo, secundum diuersos respectus ad diuersas res. Ad secundum dicendum, quod species illæ quibus anima separata cognoscit singularia, quamuis sint in
2 se immateriales, & ideo vniuersales, tamen sunt similitudines rei & quantum ad naturam vniuersalem & quantum ad naturam singularem. Et ideo nihil prohibet per eas singularia cognosci. Alia concedimus.

QVAESTIO XX.

DE SCIENTIA ANIMAE Christi, in sex articulos diuisa.

Primo vtrum in Christo sit ponere scientiam creatam.
2 Vtrum anima Christi videat verbũ per aliquẽ habitum.
3 Vtrum Christus sciẽtiam aliam habeat de rebus, quam illam qua cognoscit res in verbo.
4 Vtrum anima Christi in verbo sciat oĩa quę scit verbo.
5 Vtrum anima Christi sciat omnia illa quæ Deus potest scire.
6 Vtrum cognitione illa qua anima Christi scit res in propria natura sciat omnia.

Universidad de Deusto
Biblioteca

Num in Christo sit ponere scientiam creatam.

ARTICVLVS I.

Primum.

QVAESTIO est de scientia animæ Christi. Et primo quæritur, vtrum in Christo sit ponere scientiã creatam. Et videtur quod non. Scientia enim est perfectio sciẽtis: omnis autem perfectio nobilior est perfectibili: si ergo Christus est sciens secũdum aliquam scientiam creatam, aliquid creatum erit anima Christi nobilius, quod videtur 2 inconueniens. Præterea, operatio nõ attribuitur naturæ, sed hypostasi. sunt enim operationes suppositorum & particularium, sed personæ Christi sufficit ad intelligendum scientia increata. ergo superfluum est in ipso ponere scien 3 tiam creatam. Præterea, quanto aliquid est nobilius, tanto est Deo similius, sed anima Christi est nobilior quam calor corporalis. Cũ igitur calor corporalis agat sine medio, & in hoc sit Deo similis, qui sine medio operatur, videtur quod multo fortius anima Christi intelligat nõ mediante aliqua scientia creata. Sed dicendum, quod operatio caloris ab intra procedit. Operatio autem scientiæ ab extra, cum sit secundum motum à rebus ad animam. vnde 4 non est simile. Sed contra, in operatione cognoscitiua non solum est receptio, sed iudicium de receptis, quamuis autem receptio sit ab exteriori, iudicium tamẽ ab interiori procedit. ergo operatio scientiæ non omnino est ab ex 5 teriori. Præterea, Christus filius Dei non assumpsit aliquam imperfectionẽ nisi quæ ab nostram redemptionem valebat, sed imperfectio scientiæ non valet ad nostram redemptionem. ergo imperfectionem scientiæ non assumpsit omnis autem creata scientia ex hoc ipso quod creata est, aliquid imperfectionis habet. ergo creatam scientiam 6 non assumpsit. Præterea, quilibet sapiens si habeat aliquam perfectissimam scientiam, secundum illam semper & maxime est in actu, sed quicunque est semper in actu consideratjonis secundum perfectissimam scientiam, non indiget aliqua scientia minus perfecta, quia nunquam secundum eam consideraret, & sic frustra esset in eo, sed Christus semper est in actu considerationis secundum perfectissimam scientiam, quæ est scientia increata. ergo in 7 eo non est ponere aliam scientiam creatam. Præterea, natura non facit per duo quæ per vnum potest facere, & multo minus Deus qui ordinatius quam natura operatur, sed Christus poterat fieri sapiens si solam scientiam increatam haberet. ergo non est factus sapiens scientia creata.

8 Prẽterea, 1. Corinth. 13. cum venerit quod perfectum est, euacuabitur quod ex parte est. plus autem est imperfecta scientia creata in cõparatione ad scientiam increatã, quam specularis visio in cõparatione ad visionem speciei. Si igitur in rationis perfectione visio fidei tollitur vbi superue 9 nit visio speciei, multo fortius tolletur scientia creata in Christo vbi fuit scientia increata. Præterea, verbum vnitum animæ est ei magis intimum quam intellectus animę nostræ, cum sit ei verbum vnitum nõ solum per essentiam præsentiam & potentiam sicut cæteris creaturis, & per gratiam sicut iustis, sed in vnitate personæ: sed anima nostra per potẽtiam intellectjuam intelligit, ergo anima Christi poterat esse sapiens per sapientiam verbi, & ita non indi 10 gebat scientia creata. Præterea, scientia creata si eam Christus habuit non est sibi data nisi ad perfectionem eius sed anima Christi vnita verbo & scientiam creatam habẽs non est nobilior quam si soli verbo vniretur sine scientia creata, quia creatura adiuncta Deo nihil addit bonitatis, sicut nec punctus additus lineæ facit eam maiorẽ. ergo in Christo non est ponere scientiam creatam.

Contra. 1. SED CONTRA est q̃ dicitur Luc. 2. Puer Iesus proficiebat sapientia &c. Constat autem quod non secundum sapientiam increatam proficere poterat. quia illa nec proficit, nec deficit, ergo in eo est ponere sciẽtiã creatam.

2 Præterea, secundum Dama. omnia quæ in nostra natura plantauit Dei verbum assumpsit, plantauit autẽ scientiam creatã. ergo & eã assumpsit. Prẽterea, sicut sciẽtia diuina

3 est supra sciẽtiã intellectiuã creatã, ita sciẽtia intellectiua creata est supra scientiã sensitiuã, sed scientia sensitiua non tollitur ab eo qui habet scientiam intellectiuam creatam, vt patet in homine. ergo sciẽtia intellectiua creata potest remanere superueniente scientia intellectiua increata.

CONCLVSIO.

Cum Christus secundum diuinam & humanam naturam fuerit perfectus, non solum in ipso fuit scientia increata, sed etiam creata, secundũ quam proficiebat, quemadmodum cæteri homines.

RESPONDEO dicẽdum, q̃ sicut in Christo est ponere duas naturas, ita & duas scientias, creatã scilicet & increatam. Quidã autem hæretici posuerũt in Christo solam scientiam increatam. Vt autem huius erroris videamus originẽ, sciẽdum est quod quidam vnionem diuinæ & humanæ naturæ intellexerũt esse hoc modo factã, quo anima vnitur corpori: vt scilicet sicut anima est forma corporis, ita diuinitas esset forma humanitatis in Christo. Et ideo quidam considerantes quod si verbũ vniretur corpori Christi, sicut anima corpori nostro, quod posset eum viuificare, sicut anima corpus nostrum viuificat, posuerunt quod in Christo non fuerunt nisi duæ substantiæ, scilicet corpus & diuinitas, quę corpus loco animæ viuificabat. Et hic fuit error Eunomij & sequacium eius. Quidam vero attendentes hoc esse diuinitati indignum quod corpore vniretur vt ipsum viuificans, posuerũt in Christo animam viuificantem & sensificãtem, sensibilem. videlicet & vegetabilem, non autem intellectualem. Sed dicebãt quod ipsum verbum erat in Christo loco intellectualis animæ. Et hic fuit error Appollinaris & sequacium eius. Quo quidẽ errore supposito planum esset in Christo non esse nisi sciẽtiam increatã. Prædictus autem modus intelligendi vnionem ad hoc inducit, vt credatur vna quædam natura ex diuina & humana confecta, sicut ex anima & corpore non solũ fit vna hypostasis, sed vna natura. Ex quo vlterius sequitur quod vtriusque naturæ veritas corrumpatur. Cum enim hoc sit de ratione diuinæ naturæ, vt sit à rebus omnibus separata quantum ad esse, si ponatur esse alicuius corporis actus à propria ratione decidet. Similiter, si à natura humana abstrahatur vel anima, vel intellectus vel aliquid eorum, quæ ad integritatem naturæ pertinẽt non remanebit veritas speciei, cum ita sit de rationibus specierum sicut de numeris, vt dicitur in octauo Metaphy. in quibus vnitate addita vel subtracta species numeri variatur. Et ideo secundum prædictum errorem Christus nec verus homo, nec verus Deus esset. Ad hoc ergo quod Christus verus Deus & verus homo sit, oportet in ipso ponere omnia quæ ad naturam diuinam pertinent, & iterũ seorsum secundum rationem naturæ in eadem persona omnia quæ speciẽ hominis constituunt. Et vt non solum verus homo, sed perfectus sit, oportet in eo ponere omnia, quæ nobis ad perfectionem necessaria sunt, sicut habitus scientiarum & virtutum. Sicut autem diuinitas non potest esse actus corporis, vt ea corpus formaliter viuat, vel rationalis creaturas fiat, ita non potest esse actus animæ rationalis, vt ea formaliter sit sciens vel virtuosus, sicut nos per habitum virtutis vel scientię. Et ideo oportet ponere in Christo scientiam creatam, & virtutem creatam.

Positio hæreticorum.

Aliorum positio.

Reprobatio erroris.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod scientia creata est quidem secundum quid anima Christi nobilior, inquantum est actus eius, secundum quem modum & color eius corpore nobilior est, & quodlibet accidens suo subiecto, prout comparatur ad ipsum sicut actus ad potentiam. Simpliciter autem subiectum est nobilius accidente, & sic anima Christi propria scientia. Ad secundum dicendum, quod quamuis operatio attribuatur hypostasi, vt operanti, tamen attribuitur naturæ vt operationis principio. operatio autẽ non recipit speciem ab operãte, sed à principio, operationis. vnde in vno operante sunt diuersę operationes secũdum speciem propter diuersa operationũ principia, sicut in homine videre & audire. quamuis igitur in Christo non sit nisi vna hypostasis, tamẽ sunt in eo duę naturæ, & ideo operationes, & oportet Christũ esse perfectũ ad vtranque operationem. Et sic non solum est in eo sciẽtia increata quæ sufficit ad operationem naturæ increatæ, sed scientia creata quæ exigitur ad operationem naturæ creatę perfectam. Ad tertium dicendum, quod calor proprię loquendo non agis, sed est mediũ quo ignis agit. Vnde sic se habet ad operationem calefactionis, sicut scientia creata ad actum cõsiderationis. Ad quartũ dicendum, quod quamuis in considerationę scientiæ sit aliquid quod est ab intrinseco, tamen talis operatio non completur sine eo quod est ab extrinseco, & in hoc dissimilitudo attẽditur. Ad quintũ dicendum,

Ad primũ.

dicendum, q̃ quamuis esse creatum sit imperfectum comparatum ad eminentiam diuinæ operationis, vnumquodque tamen in genere suo perfectũ est, & sui generis perfectionem quandã requirit. Vnde & natura creata in Christo quandam perfectionem habuit creatã quæ fuit scientia 6 creata. Ad sextum dicendum, q̃ Christus semper est in actu considerationis secundum scientiam increatam, sed quia ei duæ operationes competunt secundum duas naturas, ideo per hoc non excluditur, quin habeat cõsideratio 7 nem scientiæ creatæ. Ad septimum dicendum, q̃ si Christus haberet tantum scientiam increatam, esset quidem sapiens Deus. sed vt ita dixerim non sapiens homo. vnde ad hoc quod in humanitate sapiens esset, oportuit quod scien 8 tiam creatam haberet. Ad octauum dicendum, q̃ verbũ Apostoli intelligitur de perfectione quæ imperfectioni opponitur. Tunc enim perfecto adueniente imperfectum tollitur. Perfectio autem diuinæ scientiæ non opponitur perfectioni scientiæ creatæ, cum non sint circa idem, vnde 9 ratio non sequitur. Ad nonũ dicendum, q̃ quamuis verbum sit magis intraneum animæ, quam aliqua potentia eius, prout eam sustentat & in esse conseruat, tamen intellectus vel aliqua alia potẽtia est magis vnum cum anima, quia non solum in persona, sed in natura secundum quod potentia est quædam perfectio ipsius animæ, non autem verbum. vnde anima Christi non potest formaliter loquen 10 do intelligere per verbum sicut intellectum. Ad decimum dicendum, quod quamuis verbum & scientia creata non sint melius quam solum verbum, tamen anima vnita verbo & perfecta scientia creata est perfectior, quã si verbo vniretur sine hoc quod sciẽtiam creatam haberet, quia scientia creata in aliqua habitudine se habet ad animam in qua non se habet verbum, & ideo ratio non sequitur.

Num anima Christi videat verbum per aliquem habitum.

ARTIC. II.

Primum.

SEcundo quæritur, vtrum anima Christi videat vẽrbum per aliquem habitum. Et videtur quod non. videre enim per habitum est videre per medium: sed anima Christi videt verbum sine medio. ergo non videt per habitum.

2 Præterea, anima Christi in hoc beata est quod Deum videt, beatitudo autem siue fœlicitas secundũ Philosophum in primo Ethi. non est secundum habitum, sed secundum actum. ergo anima Christi non videt verbum secundum 3 habitum. Præterea, quanto aliquid est simplicius, tanto est Deo proximius, quanto autem aliquid est Deo proximius tanto est nobilius. Cum igitur anima Christi maximè in hoc nobilitetur quod Deum perfectè videt. videtur quod in illa visione non accidat aliqua compositio, quod esset si per habitum aliquem sibi compositum intelligeret. Præterea, anima Christi est nobilior quam angeli, 4 & maximè quantum ad visionem verbi, sed angeli non vident verbum per aliquos habitus, quia vt dicit Maxi. in commen. super 7. cap. Cœlest. Hierar. non conuenit arbitrari magnum Diony. habitudines in diuinis intellectibus more accidentium, quemadmodũ & in nobis sunt, dixisse, & aliud in alio subiecto, ac si qualitatem quandã effectam, accidens enim omne illic depulsum est. ergo nec anima 5 Christi videt verbum per aliquem habitum. Præterea, anima Christi non potest considerari nisi vel vt vnita verbo, vel secundum suam naturam: sed inquantum est vnita verbo non competit sibi videre verbũ aliquo habitu mediante, quia non vnitur verbo aliquo habitu medio. Similiter nec sibi secundum propriam naturãm hoc competit, sicut enim omne totum est maius sua parte, ita est qualibet parte sua melius & perfectius, sed aliqua pars animæ vt intellectus agẽs efficit suam operationem nullo habitu mediante, quod videtur ad nobilitatem eius pertinere, & ita multo fortius anima tota non operatur habitu mediante. ergo nullo modo anima Christi videt verbũ per aliquem 6 habitum. Præterea, sicut dicit glo. Heb. 2. natura mentis humanæ qualem Christus assumpsit nihil post Deum est melius, sed aliquæ insensibiles creaturæ sine habitu medio suas operationes producunt, quod ad nobilitatem ipsarum pertinere videtur, cum in hoc sint Deo similes. ergo multa fortius anima Christi habet suam operationem absque habitu aliquo, & sic idem quod prius.

Contra. 1. SED CONTRA. Nulla potẽtia passiua potest operari nisi perfecta per formam sui actiui, cũ nihil operetur nisi secũdũ q̃ est in actu: sed intellectus possibilis, quo anima Christi intelligebat, erat potentia passiua. ergo non poterat intelligere nisi per formam sui actiui, hoc est intelligibili perfecta: sed habitus in intellectu non videtur aliud esse quã species intelligibilium in ipso. ergo anima Christi videbat Deũ & intelligebat alia aliquo medio habitu.

Præterea, non docuit q̃ Dei filius potentiã intellecti- 2 uam assumeret nisi perfectã, perficitur aut potentia actiua per habitũ scientiæ. ergo habitualem scientiam assumpsit.

RESPONDEO dicendum, q̃ ad huius quæstionis euidentiam oportet scire quid est habitus, & ad quid habitibus indigemus. Quãtum in primo aspectu apparet habitus significare videtur aliquid potẽtiæ superadditum, quo perficitur ad suam operationem. Indiget autẽ aliqua potentia aliquo superaddito duplici ratione, & propter conditionem naturæ, & propter rationem ipsius potentię. nec immerito, cum actio, quæ à potentia procedit, à natura dependeat, quæ est potentię origo. Ex parte quidem naturæ indiget potentia aliquo superaddito ad operandum, quando scilicet operatio talis est, quę facultatem & conditionem naturæ excedit, sicut cõditionem naturæ humanæ excedit vt ad Deum quas sociali amore afficiatur quasi hæreditatis eius consors. vnde ad hanc operationem indiget nostro affectiua potẽtia habitu charitatis. Ex parte autem potentiæ, quando potentia est ad talia obiecta ordinata, quorum nullatenus ex seipsa potest perfectè actum habere, sicut potentia visiua est ordinata ad cognoscendũ omnes colores. non fuit autem possibile vt essent in organo visiuo omnes colores in actu, & ideo aliter est ordinatum, vt scilicet potentiæ visiuæ possit superaddi similitudo cuiuslibet coloris, & sic in actũ progrediatur visionis. Siendum tamen est, quod illud, quod additur potẽtiæ, quandoque recipitur in ea per modũ habitus, quandoque per modum passionis; quando receptum non immanet recipienti, nec efficitur eius qualitas, sed quasi quodam contactu ab aliquo agente immutatur, & subito transit, sicut dicit Philosophus in Prædicamentis ruborem passionem & non passibilem qualitatem, quando quis propter verecũdiam in ruborẽ subito immutatur. Tunc vero retinetur per modum habitus, quando illud receptũ efficitur quasi connaturale recipiẽti. Et inde est, q̃ habitus à Philosopho dicitur qualitas difficile mobilis. Inde est etiã, q̃ operationes ex habitu procedẽtes delectabiles sunt, & in prõptu habẽtur, & faciliter exercẽtur, quia sunt quasi cõnaturales effectæ. Ea autẽ quæ superaddũtur in potẽtiis sensitiuis, nõ superadduntur per modũ habitus, sed per modũ passionis. In potẽtiis vero intellectiuis animæ per modũ habitus, quia sensitiua pars agitur instinctu naturę magis quã agat, intellectiua autẽ pars est domina sui actus, & ideo competit ei habere prõptitudinẽ ad actus, vt possit operari cum libet. patet igitur ex prædictis, q̃ potentia perfectior est quãdo recipit aliquid per modum habitus, quam si recipiat per modum passionis solum. Et ideo illud quod superadditum est animæ Christi, oportet ibi ponere per modũ habitus. Ex vtraq; autem prædictarum rationũ oportet in anima Christi ponere aliquid superadditum. Ratione quidem naturæ, quia videre diuinam essentiam est supra cõditionem cuiuslibet naturæ creatæ. Vnde nulla creatura potest ad hoc pertingere nisi aliquo lumine eleuetur in illã beatam visionem. Quod quidem lumen in aliquibus recipitur per modum passionis, quasi perrãseundo, vt in raptis in Christo autem fuit vt habitus ipsam animã Christi beatificans à principio suæ creationis. Ratione vero potẽtiæ, quia intellectus animæ humanæ est in potẽtia ad omnia essentia. Impossibile est autem esse aliquod ens creatũ quod si perfectè actus & similitudo omnium entium, quia sic infinitè posset videre naturã entitatis. Vnde solus Deus per seipsum sine aliquo addito potest omnia intelligere. Quilibet autẽ intellectus creatus intelligit per alias species superadditas vel acquisitas, sicut in nobis accidit vel concreatas siue infusas, sicut in angelis. Et quod quidẽ angelis competit ex conditione naturæ, hoc multo excellentius animæ Christi fuit collatum ex plenitudine gratiæ, vt omnium rerũ species inditas in se haberet à sui creatione. Sed mediantibus his speciebus non cognoscebat verbum, sed solummodo res creatas. Sic igitur est dicẽdum, quod anima Christi in cognitione, qua verbum videbat, indiguit habitu quod est lumen,

Habitus et passionis discrimen.

Universidad de Deusto
Biblioteca

lumen, non vt per q̃ fieret aliquid intelligibile actu, sicut est in nobis lumen intellectus agentis, sed vt per q̃ eleuaretur intellectus creatus in id q̃ est supra se. Quantũ vero ad cognitionẽ aliarum creaturarum habuit habitũ qui est collectio specierum ordinatarum ad cognoscendum.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendum, q̃ anima Christi videt verbũ sine medio, q̃ sit similitudo rei visæ, sicut species in oculo est similitudo visibilis, vel sicut speculum est similitudo rei speculatæ. non autem videt sine medio q̃ sit 2 dispositio videntis, & sic non valet ratio prædicta. Ad secundum dicendum, q̃ cum dicitur fœlicitas nõ est inhabitu, intelligendum est de habitu de quo nõ procedit actus. Qui enim est in habitu & nõ in actu, similis est dormienti, oportet autem q̃ actus ille, in quo fœlicitas cõsistit, ab habitu aliquo prodrediatur secundum sententiã Philosophi. 3 alias operatio non esset delectabilis & perfecta. Ad tertium dicẽdũ, q̃ secundũ Diony. in 5. c. de Diui. nomi. aliter est in participationibus & in participantibus participationes enim quanto sunt simpliciores tanto nobiliores, sicut esse, q̃ viuere, & viuere q̃ intelligere, vt fiat cõparatio inter esse & viuere separato per intellectum esse à viuere. In participantibus autẽ quanto aliquid magis est cõpositum, non dico cõpositione materiali, sed per receptionem plurium participationum, tanto est nobilius, quia tanto in pluribus Deo similatur, & huiusmodi assimilatio esse nõ potest nisi per aliqua à Deo accepta. Vnde & anima quæ supra naturã 4 suam habet habitus perficiẽtes nobilior est. Ad quartum dicendum, q̃ verbum Maximi intelligendum est de accidentibus separabilibus & pertinentibus ad naturam. Quia si huiusmodi accidentia haberent, essent mutabiles, & non immateriales & per se stantes essentiæ. Vnde subiungit, si enim hoc esset non vtiq; maneret in semetipsa horũ essentia. Et concludit, habitudines ergo eorum atque virtutes sunt eis essentiales propter immaterialitatem, & appellat 5 essentiale id quod nunquã essentiam relinquit. Ad quintum dicendum, q̃ vnio in Christo non terminatur ad operationem, sed ad esse. Et ideo animæ inquãtum est corpori vnita nõ competit vel videre verbum vel aliqua operatio, sed solum esse, scilicet in hypostasi verbi immediatè loquẽdo. Conueniunt autem ei operationes ratione suarum potentiarum & suæ naturæ, quamuis autem tota anima perfectior sit quam intellectus agens, non tamen quælibet alia potentia animæ est nobilior intellectu agente. Vnde non oportet quod si intellectus agẽs non indiget habitu, quod intellectus possibilis non indigeat. Quod enim intellectus agens habitu nõ indigeat ad sui operationem, ex hoc contingit quod intellectus agens nihil recipit ab intelligibilibus, sed magis formam suam eis tribuit, faciendo ea intelligibilia actu. Intellectus autem possibilis econtrario se habet. Ad sextum dicendum, quod potentiæ naturales 6 sunt determinatæ ad vnum, & ideo per seipsa possunt in sua obiecta, nec indigent aliquo superaddito ad agendum. potentiæ autem rationales ad multa se habent, & hoc ad earum nobilitatem spectat, & ideo non est simile.

Num Christus scientiam aliam habeat quam illam qua cognoscit res in verbo.

ARTIC. III.

Primum. TErtio quæritur vtrum Christus scientiam aliam habeat quam illam, qua cognoscit res in verbo. Et videtur q̃ non. quia, vt dicitur 1. Cor. 14. Cum venerit quod perfectum est euacuabitur &c. scientia autẽ, qua nunc res in seipsis cognoscimus ex parte est, vt ibidem dicitur. ergo adueniente perfecta scientia gloriæ euacuabitur, sicut expresse videtur velle Apostolus, sed in Christo fuit cognitio gloriæ ab initio suæ cõceptionis, qua scilicet cognouit res in verbo. ergo non habuit aliã scientiam de rebus. Sed dicendum quod scientia euacuatur adueniente gloria non quantum ad scientiam, sed quantum ad modum quo nunc intellectus inquirendo & conuertẽdo se ad Phantasmata 2 speculetur. Sed contra. modus iste est de essentia sciẽtiæ, ablato enim aliquo essentiali non potest rei substantia remanere. ergo non potest ipsa secundum suam substantiam 3 remanere modo iste cessante. Præterea, secundum Philosophum in 2. Ethic. omnes habitus ex actibus acquisiti reddunt similes actus illis actibus ex quibus acquisiti sunt, sed scientia quę nunc habemus acquisita est ex talibus considerationibus quibus ad Phãtasmata cõuertimur & procedimus conferendo. ergo non potest talis scientia nisi tales actus reddere. frustra ergo remaneret scientia tali modo scientiæ cessante. Præterea, impossibile est duas formas eiusdem speciei in vno & eodem subiecto esse, sed anima Christi videns res in verbo habet similitudines rerum quas videt, cum nihil videatur nisi per suam similitudinẽ. ergo non est possibile quod eatundem rerum habeat alias similitudines & ita non potest esse alia scientia in Christo nisi illa qua cognoscit res in verbo. Præterea, scientia po 5 nitur in anima Christi propter eius perfectionem, sed anima Christi ex qua videt res in verbo & verbum ipsum, nõ est perfectior vel minus perfecta, siue habeat aliam scientiam siue non. ergo non est in eo ponere aliam scientiam. probatio mediæ est per Augustinum qui dicit in quarto Confes. infœlix homo qui scit omnia illa scilicet creaturas. te autem nescit, beatus autem qui te scit, etiam si illa nesciat. Qui autem te & illa nouit, nõ propter illa beatior, sed propter te solum beatus.

SED CONTRA Christus fuit angelis perfectior, *Contra.* 1. vt probat Apostolus Hebr. 1. Sed angeli præter cognitionem rerum, quam habent in verbo, habent rerum cognitionem propria natura, vt patet per Augustinum super Genesim ad literam. ergo multo fortius anima Christi præter scientiam rerum, quam habet in verbo, scit res in propria natura. Præterea, nulla naturalium perfectionum 2 Christo debuit deesse, sed naturalis perfectio animæ humanæ est vt cognoscat res in proprio genere. ergo talem scientiam Christus de rebus habuit.

CONCLVSIO.

Præter cognitionem quam Christus in verbo habuit, cognouit etiam res in propria natura, secundum quod sibi conueniebat, prout homo viator erat.

RESP. RESPONDEO dicẽdum, quod sicut prius dictum est perfectio supernaturaliter conueniẽs Christo non excludit naturalem eius perfectionem, sicut vita increata non excludit animam viuificantem. Cognitio autem, qua anima Christi cognoscit verbum, & res in verbo, est supernaturalis, vt dictum est. vnde per hoc non excluditur, quin anima Christi habeat omnem perfectionem naturalẽ. Cuiuslibet autem existentis in potẽtia perfectio naturalis, est vt in actum educatur. Intellectus autem possibilis naturaliter est in potẽtia ad intelligibilia. vnde antequã in actũ reducatur est imperfectus, perficitur autem cum in actum reducitur, vt rerum notitiã habeat. Et ideo quidam Philosophi attẽdentes naturalẽ perfectionẽ hominis, dixerũt vltimã fœlicitatẽ hominis in hoc cõsistere, quod in anima hominis describatur ordo totius vniuersi habuit ergo Christus hanc perfectionẽ, vt per scientiã sibi diuinitus infusam res in ꝓpria natura cognosceret multo fortius quã homo in statu innocẽtiæ, vel angeli secundũ cognitionẽ naturalẽ.

Ad primũ AD PRIMVM ergo dicendũ, quod circa scientiam est duplex opinio. Vna quod scientia hinc acquisita remaneat quantũ ad essentiam habitus, sed tollatur modus, quo hic scientia vtimur. Et secundum hanc procedit ratio illa, quæ tacta est in obiiciendo, tamen oportet addere, quod cum Christus esset cõpręhensor, & viator habuit vtrunque modum considerandi. vnum quo angelis conformabatur, vt sine discursu consideraret. Alium quo per conuersionem ad Phãtasmata, quod quidem Christo proprium est, vt scilicet vtrunque modum habeat, cui competit esse compręhensorem, & viatorem simul. Alia vero opinio est, quod *2. Opinio.* secundum essentiam habitus scientia hic acquisita euacuetur. Et secũdum hanc quamuis non credam eam esse veram potest responderi quod anima Christi non habuit scientiã à sensibus acquisitam sed infusam, qualẽ angeli habent per species concreatas, & talem scientiam cõstat in angelis remanere cum glorię visione. Ad secundum dicendũ, quod 2 modus iste cognoscendi non est essentialis ex parte sui, sed ex parte obiecti, cui secundum statum viæ talis modus intelligendi competit. hoc autem per se solum essentiale est scientiæ secundum seipsam, vt per eam scibilia cognoscantur. Et ideo quando variatur status subiecti variatur modus cognoscendi, non tamen habitus scientiæ. Ad tertium 3 dicendum, quod vnus actus potest dici alteri similis dupliciter. Vno modo quantũ ad speciem actus quã trahit à materia circa quam est, & sic habitus acquisitus semper redit actum similem illi actui à quo generatus est, sicut fortia faciendo efficitur aliquis fortis, & fortis effectus fortia facit.

Alio

Alio modo quantum ad modum qui sequitur dispositionẽ subiecti. & sic non oportet actus prędictos esse similes. Cõstat enim q̃ actus ex quibus fortitudo politica acquiritur sunt actus cum tristitia & sine delectatione effecti. Actus autem qui sequuntur habitum, sunt faciliores & cum delectatione vel saltem sine tristitia. Ita videmus in scientia q̃ homo in considerando aliquid acquirit scientiam illorum, & sciens illa potest considerare eadem, tamen alio modo quam ante, quia iam non inquirit, sed contemplatur, quod prius inquisierat. Et sic nihil prohibet actus qui redduntur ab habitibus in statu gloriæ, habere alium modum.

4 Ad quartum dicendum, quod anima Christi & quælibet alia anima, non habet alias similitudines eorum quæ cognoscit in verbo quam ipsum verbum quantum ad hoc, quod in verbo cognoscere dicitur, quamuis ex hoc quod in verbo videt possit sibi formari similitudines eorum quę videt, sicut qui videt aliquid in speculo videt rem per formam speculi. Dictum est autem de hoc plenius in quęstione de angelis. Ad quintum dicendum, quod beatitudo 5 hominis consistit in cognitione Dei. Non autem in cognitione creaturarum. Vnde non est aliquis beatior propter creaturarum cognitionem, sed solum propter cognitionẽ Dei. Nihilominus tamẽ ipsa creaturarum cognitio ad perfectionem animæ naturalem pertinet, vt dictum est.

Num anima Christi sciat in verbo omnia, quæ scit verbum.

ARTICVLVS IIII.

Primum. QVarto quæritur, vtrum anima Christi sciat in verbo omnia quæ scit verbum. Et videtur quod non. Deus enim scit infinita, vt dicit Aug. sed anima Christi nõ potest scire infinita cum sit finita, ergo anima Christi non potest cognoscere omnia in verbo, quæ scit Deus. Sed dicendum, quod anima Christi ex vnione ad verbum confortatur vt 2 infinita possit cognoscere. Sed cõtra operatio animæ Christi exit ab ea non mediante verbo, sed mediante potentia propria. Potentia autem eius non est infinita cum essentia eius sit finita. ergo nec operatio eius potest se extẽdere ad infinita cognoscenda. quamuis verbum cui vnitur sit infi- 3 nitum. Præterea, in vnione humanæ & diuinæ naturæ vt dicit Damas. q̃ increatum est mansit increatum & q̃ creatum mansit creatum, sed cuiuslibet creati & capacitas & actio est finita. ergo ex vnione verbi ad animam Christi nõ 4 habuit anima Christi q̃ posset cognoscere infinita. Præterea, verbo quia infinitum est conuenit non solum cognoscere infinita, sed cõprehendere infinitum, scilicet Deum. si igitur ex vnione ad verbum hoc habuit anima Christi quod possit cognoscere infinita. pari ratione ex eadẽ vnione habuit q̃ possit cõprehendere Deum, quod falsum est. 5 Præterea, operatio illa qua anima Christi infinita cognoscebat, aut erat creator, aut creatura, si creator. Procedebat autem ab anima Christi quæ est creatura. ergo creator à creatura procedit, q̃ est impossibile: si autem est creatura, omnis autẽ creatura est finita. ergo operatio illa est finita. ergo per eam infinita nõ cognoscuntur. Sed dicendum, q̃ quamuis illa operatio sit finita habet tamen respectum ad 6 infinita. Sed contra, illa relatio quæ ad infinita refertur aut est creatura aut creator, & procedere potest eodẽ modo 7 vt supra dictum est. Præterea, si anima Christi scit infinita, cum omne q̃ cognoscitur per aliquem speciem cognoscatur, aut cognoscet illa infinita per speciem finitam, aut per speciem infinitam. Sed nõ per speciem infinitam, quia nulla species creata est infinita. Si autem per finitam, finita vero species nõ est infinitorum ratio: ideo impossibile erit quod anima Christi infinita cognoscat. Sed dicẽdum, quod 2 species qua cognoscit anima Christi, quamuis sit creata, habet tamen ex vnione verbi Dei q̃ sit infinitorum ratio cognoscendi. Sed contra, vnio verbi non eleuat creaturam 8 vltra terminos creaturæ quod enim est creatum nullo modo potest fieri increatũ, sed hoc est vltra terminos creaturę q̃ aliquid sit infinitorũ ratio. ergo ad hoc nõ eleuatur per 9 vnionẽ aliqua species creata. Præterea, Isidor. dicit quod homo assumptus non æquabatur verbo, neque in scientia, neq; in alio aliquo. ergo nec in numero scitorũ. ergo, &c. 10 Præterea, duas quantitates æquales secundum longitudinem, quãuis secundum latitudinẽ inæquales possumus dicere aliquo modo æquales, sed sicut dicitur quantũ esse ma-

gnũ pluribus dimensionibus, *ita* sciẽtia dicitur esse magna ex diuersis rationibus, tũ propter multitudinẽ scitorum, cum propter claritatẽ cognitionis. Si igitur sciẽtia animæ Christi æquatur scientiæ diuinę in numero scitorũ. quamuis nõ in lipiditate vel claritate cognitionis, poterit dici q̃ anima scientia animę Christi sit æqualis aliquo modo diuinæ scientiæ, quod videtur absurdũ, vt creatura in aliquo æquetur creatori. Præterea, Christus cum natura nostra 11 assumpsit naturales defectus qui non impediebant finem assumptionis, scilicet nostram redemptionẽ, sed nescientia multarum rerum nunquam impediuisset redẽptionem nostrã, vt patet si Christus nescisset quot lapilli sunt in fundo alicuius fluminis. ergo non est dicendũ, q̃ Christus omnia sciuerit. Sed dicendum, q̃ quãuis talium cognitio non iuuet ad finem nostræ redemptionis, tamen horũ nescientia impediret Christi perfectionẽ. Sed cõtra, sicut nescisciia 12 repugnat perfectioni animæ, ita fames & sitis perfectioni corporis, sed Christus assumpsit famẽ & sitim propter hoc q̃ nõ obuiabant nostrę redẽptioni. ergo pari ratione multorum nescientia assumere debuit. Præterea, Amb. dicit 13 omnis natura suis certis limitibus cõprehenditur, sed nullum tale se extendit ad infinita. ergo anima Christi nõ cognoscit infinita. Præterea, sicut scientia dicitur esse infi- 14 nita extensione inquantũ infinita cognoscit, ita intensione inquãtum in infinitum limpide cognoscit, sed anima Christi nõ fuit infinita intensione, quia sic in limpiditate equaretur diuinæ scientiæ. ergo nec fuit infinita extensione ergo nec sciuit infinita nec omnia quæ Deus scit.

SED CONTRA. est q̃ dicitur Apoc. super illud. *Contra.* 1. Dignus est agnus accipere sciẽtiam. gl. omniũ cognitionẽ, quæ Deꝰ nouit. ergo anima Christi sciuit omnia quæ Deus scit. Præterea, vno infinito cognito possibile est infinita 2 cognoscere, quia Deus sua essentia quæ est infinita, sed anima Christi videt verbum q̃ est infinitũ, & per verbũ videt alia. ergo potest scire infinita. Præterea. Col. 1. dicitur q̃ 3 in Christo placuit omnẽ diuinitatis plenitudinẽ inhabitare, sed hoc nõ esset nisi habere omniũ notitiam, quæ Deus nouit. ergo anima Christi scit omnia quæ Deus scit. Præterea, quicquid alicui creaturæ cõmunicari potest animæ 4 Christi cõmunicatũ est, sed habere notitiã omniũ est creaturę communicabile, quia secundũ Philosophũ intellectus possibilis est in potentia ad omnia intelligibilia. ergo anima Christi communicatum est, vt omnia videret in verbo.

CONCLVSIO.

Scit anima Christi in verbo omnia præsentia præterita ac futura, non tamen omnia quæcunq; Deus facere potest.

RESP. RESPONDEO dicendum, quod ad euidentiam huiꝰ quæstionis oportet intelligere quid est dictu aliquid in verbo videre. Sciẽdum ergo q̃ nihil potest videri in aliquo, nisi illo modo quo est in illo. Contingit autem aliqua multa esse in vno dupliciter. Vno modo diuisim & pluraliter, sicut plures formæ resplendent in speculo vnaquæq; diuisim, & sicut plures homines sunt in domo. Alio modo vniformiter & simpliciter, sicut plures effectus sunt virtute in causa, vt cõclusiones in principio, & membra in semine. Quicunq; igitur aliquid intuetur consequens est, vt illa videat quæ in eo sunt multipliciter & diuisim, eo q̃ vnumquodq; eorũ ita offertur, sicut & illud vnum in quo continentur. Et pro tãto qui videt speculum videt formas in speculo resultantes. Sed qui videt aliquid vnum non oportet quod omnia videat quæ in eo sunt vniformiter, siue vnitẽ, nisi quando totam virtutem illius vnius comprehendit, sicut qui videt aliquod principium, non oportet quod videat omnes conclusiones virtute in eo existentes, nisi forte illud comprehendat. Res autem creatæ sunt in Deo, non quidem multipliciter. sed vnitẽ, vt Dionysius dicit. Vnde cum dicitur res esse in Deo magis assimilatur illi modo quo effectus sunt in causa & conclusiones in principio, quam modo illi, quo formæ sunt in speculo. Et ideo non oportet quod quicunque videt verbum, videt omnia, quæ verbum in seipso videt, vt quidam dixerũt afferentes exemplum de formis, quę videntur in speculo viso. Ipsum enim verbum se comprehendit. vnde omnia, quę in eo virtualiter & vnitẽ sunt, cognoscit se videns. Intellectus autem creati, qui verbum non comprehendunt, non oportet quod videndo verbum omnia videant, quæ in verbo sunt. Sed tamen in hoc anima Christi maiori prærogati-

Universidad de Deusto
Biblioteca

ua gaudet quam intellectus aliquis creatus. Videt enim in verbo omnia præsentia præterita & futura. Cuius ratio est, quia cum Deus sit principium omnium rerum & finis, duplex habitudo ipsius ad creaturas inuenitur. Vna secundū quam omnia à Deo procedunt in esse. Alia secundum quā ad eum ordinātur vt in finē: quædam per viam assimilationis tantum, sicut irrationales creaturæ. quædam vero tam per viam assimilationis quam pertingendo ad ipsam diuinam essentiam. Cuilibet enim creaturæ procedenti à Deo inditum est, vt in bonum tendat per suam operationem. In cuiuslibet autem boni consecutione creatura Deo assimilatur. Sed creaturæ rationales super hoc habent, vt ad ipsum Deum cognoscendum & amandū sua operatione pertingant. Vnde præceteris creaturis beatitudinis sunt capaces. In vtraque autem prædictarum habitudinum inuenitur creaturas creator excedere. Quantum ad primam quidem quod super omnia quæ Deus fecit adhuc possit alia dissimilia facere & nouas species & noua genera & alios mundos, nec vnquam id quod factum est faciēdis virtutem adæquare potest. Quantum vero ad secundum quia creatura quantumcunque fiat boni particeps, nunquam tamen pertingit ad hoc quod Dei bonitatem adæquet. Quantumcunque etiam creatura rationalis Deum cognoscat & amet, nunquam tamen ita perfectè eum cognoscit & amat quantum ipse cognoscibilis & diligibilis est. Sicut autē creaturæ imperfectæ essent, si à Deo procederent & ad Deum non reordinarētur, ita imperfectus esset creaturarū à Deo exitus, nisi reditio in Deum exitum adæquaret. Et ideo vnaquæque creatura quantumcūque participat de esse, tantum participat de bonitate. Vnde & oportet vt excellentissimi intellectus creati Deum cognoscāt, vt eorum cognitio adæquetur processui creaturarum à Deo. procedunt autem res à Deo & per viam naturæ, & secundum ordinem gratiæ. Vnde intellectus creati, qui sunt in summo creaturarū constituti secundum conditionem naturæ, omnium naturalium in Deo, & ex Deo cognitionem accipiunt, scilicet angeli. Christus vero constitutus super omnem creaturam est etiam quantum ad dona gratiæ, quia de plenitudine eius omnes accepimus. Ioan. 1. Et ideo ipse accepit cognitionem omnium eorum, quæ à Deo secundum quodcunque tempus procedunt, non solum secundum ordinem naturæ, sed secūdum ordinem gratię. Scit igitur anima Christi omnes creaturas non solum quantum ad naturales proprietates, quod & angeli habent, sed secundum quod substant diuinæ prouidentiæ ordinatæ in finem salutis humanę & donorum gratię. Et ideo scit omnia singularia & omnes singulares actus omnium, & cordis abscondita, quod de nulla alia creatura dicere oportet. Et, quia non pertingit ad comprehēdendam ipsam diuinam infinitatem, ideo remanet Deo facultas adhuc multa alia faciendi quam ea, quæ anima Christi cognoscit.

Ad primū. AD PRIMVM ergo dicendū, quod huic rationi cōmuniter respondetur, quod Deus scit quædam scientia visionis, scilicet quæ sunt erunt vel fuerūt, & hæc non sunt infinita, supposito principio & fine mundi. quæ quidem Deus sola dicitur visione videre, quia visio eorū est quæ in se subsistunt extra intellectum videntis. quædam vero scit scientia simplicis intelligētiæ, scilicet illa quæ potest facere, quāuis nunquam sint futura, & hæc sunt infinita. Et dicitur ista intelligere ea ratione qua intellectus potest sibi formare quidditates eorum quæ extra eum non existunt. Anima igitur Christi videt in verbo omnia præsentia præterita & futura, non tamen quæcunque Deus potest facere, & sic non sequitur, quod sciat infinita. Sed ista responsio non soluit vim rationis. Supposito enim quod generatio in futuro in infinitum duraret, quod Deus facere posset. constat quod infiniti homines essent futuri, & omnes Deus cognosceret scientia visionis. Vnde si anima Christi sciret omnia quę Deus scit scientia visionis, sequeretur quod sciret omnia quæ Deus facere potest, quia Deus præter infinita indiuidua harum specierum finitarum potest facere infinitas alias species, & in singulis speciebus infinita indiuidua, sicut patet præcipue in proportionibus numerorum. Si enim in vna specie proportionis accipiantur indiuidua in infinitū multiplicabūtur, vt pura in specie dupli est proportio duorū ad vnum, quatuor ad duo, sex ad tria, & sic in infinitum, & ideo super proportionem dupli est alia species, triplum & dimidium, quadruplum & dimidium, quintuplum & sic in infinitum, & tamen vnaquæque illarum continet indiuidua infinita in potentia. Vnde si generatio futura in infinitum secundum has species quæ nunc sunt finitæ duraret, adhuc plura Deus posset facere, quia posset facere nouas species, & hoc in infinitum. Et sic patet quod non est eiusdem rationis dicere animam Christi cognoscere infinitas, & cognoscere omnia quæ Deus potest facere. Item Deus cognoscendo scientia visionis omnes creaturas comprehendit eas, & sic scit quicquid est in creaturarum potētia. In potentia autem creaturarum est infinitum, sicut patet in diuisione continui, & augmento numerorum. vnde cum anima Christi creaturas comprehendat, scit infinita quæ sunt in creaturis in potentia. Et prēterea si animæ damnatorum sunt perpetuę, & in eis cogitationes erunt volubiles, quarum nullam Deus ignorat Deus nunc scit scientia visionis infinita futura. Vnde si anima Christi sciat omnia quæ Deus scit scientia visionis, oportet dicere quod sciat infinita. Et ideo aliter dicendum, quod in rebus inuenimus aliquid quod simpliciter est & modus omnibus infinitum, sicut Deus. Aliquid autem quod est modis omnibus finitum, sicut res materiales. Aliquid autem quod est modo quodam finitum & modo quodam infinitum, sicut quælibet substantia immaterialis. Est quidem finita inquantum habet esse limitatum ad propriam naturam, eo quod nulla creata substantia quamuis immaterialis est esse suum sed esse participat, est tamen infinita per remotionem illius terminationis secundum quam forma terminatur, ex hoc ipso quod in materia recipitur, cum omne receptū sit in recipiēte per modū recipientis, secundum igitur quod aliqua res est infinita, secundum hoc per suā actionem cōparatur ad infinitū. Illud enim quod est infinitum secundum esse, & propter immaterialitatem vt Deus, & propter operationem suam, comparatur ad infinitum & secundum materiam siue quantitatem & secūdum naturam speciei vel generis. Vnde Deus potest cognoscere infinita indiuidua & infinitas species, qui cognoscit omnia quę potest facere, & potest in infinitū nouas species facere. Et prēter hoc cum aliquid secundū hoc agat quod est actu, sicut esse Dei est infinitum, ita & eius actio habet efficaciam infinitam. Res autem materialis neutro modo habet operationem ad infinita: nec scilicet ad infinita secundum quantitatem vel materiam, nec ad infinita secundum speciem, sicut patet in vsu quæ est virtus quædā materialis. Et ideo non potest quam libet speciem cognoscere, sed determinatam, scilicet colorem, nec potest infinita cognoscere nisi per successionem, eo quod cum sit materialis, actio eius materialis est, & attingit ad ea quæ sunt infinita secundum quantitatem continuam vel discretam, quæ est infinitas materialis eo modo quo sunt infinita scilicet materialiter numerando partem post partem. Et ideo impossibile est quod vnquam perueniat ad cognitionem infinitorum indiuiduorum. Et quia intellectus noster in statu isto à sensu accipit, inde est quod nec ipse infinita hoc modo cognoscere potest. Substantiæ vero immateriales quæ sunt quodammodo infinitæ, & quodammodo finitæ, quia esse finitum habens, oportet quod earum operatio & sit efficaciæ finitæ & comparetur ad naturas finitas, quia vero immateriales sunt, ideo earum operatio se extendit ad infinita materialiter. vnde intellectus noster, vt dicit Commenta. in tertio de Anima. ostenditur quodammodo infinitus, inquātum cognoscit vniuersale in quo infinita singularia cognoscuntur. Sed in hoc deficit, quod species vniuersalis quam intellectus apprehendit, vtputa hominis: non est perfecta ratio cognoscendi quodlibet singulare in sua singularitate. Si autem esset. tunc intellectus noster dato quod essent infiniti homines, tamen cognosceret infinita materialiter per vnam naturam finitam, quæ est humana natura. In infinitis enim hominibus quamuis sit infinitum secundum quantitatem vel materiam, non tamen est infinitum secundum speciem, quod patet ex hoc quod adhuc extra infinitos homines possunt esse aliæ species. proprium autem obiectum intellectus est natura speciei, non autem materia. Similiter qui cognosceret per animalis naturam omnes species animalis in sua specialitate, dato quod species animalis essent in actu infinitæ adhuc cognosceret infinitam speciem, sed finitam naturam, quia præter naturam animalis adhuc est natura lapidis, ita cum anima Christi cognoscat verbum quod est sufficiens ratio cognoscendi omnia indiuidua in sua singularitate, & omnes species in sua specialitate nihil prohibet, quamuis sint infinita secundum esse,

Opinio.

Reproba-tio.

esse; quin cognoscat infinita. non tamen comprehendere
2 naturam infinitam. Ad secūdum dicendū, quod ex vnione ad verbū anima Christi nō eleuatur vltra limites creaturæ. Vnde nec fit infinita nec habet virtutem infinitam, nec eius operatio est infinita per se, quāuis infinita cognoscat, cognoscit enim illa infinita finita efficacia. Vnde non
3 remaneti infinita nisi materialiter. Et per hoc patet solutio
4 ad tertium. Ad quartum dicendum, quod compræhensio infiniti non potest esse nisi per actionem, quæ sit efficaciæ infinitæ. Tunc enim ipse Deus compræhenditur ab intellectu aliquo, quando intellectus tantam habet efficaciam in intelligendo, quantā habet Deus vt intelligatur. vnde non potest comprehendi nisi ab intellectu increato. Sed cognitio infinitorum nō requirit efficaciam infinitam in operatione intellectus, vt ex dictis patet, & ideo ratio non se-
5 & 6 quitur. Ad quintum & sextum, patet solutio ex dictis.
7 Ad septimum dicendum, quod anima Christi cognoscit infinita modo prædicto per speciem increatam, id est per ipsam diuinā essentiam, quæ quidem cum infinita sit nihil
8 prohibet quin sit infinitorum ratio. Ad octauum patet
9 responsio ex dictis. Ad nonum dicendū, ꝙ homo assumptus non æquatur numero scitorum, quamuis sciat infinita, quia adhuc non sequitur quod sciat omnia illa quæ Deus potest facere, vt ex dictis patet. dato etiam quod omnino sciret omnia quæ scit verbum, adhuc non æquaretur in numero scitorum quantum ad modum sciendi, quamuis
10 esset æqualis numerus vtrabiq;. Ad decimum dicendum, ꝙ quantitati dimensiue. quælibet dimensio per se cōpetit, & ideo secundum quamcunq; vnum corpus alteri æquetur potest dici ei esse æquale. Sed scientiæ quantitas quę attenditur penes numerum scitorum est ei quasi per accidens & materialis, & præcipue quādo in multis scitis est vna ratio sciendi, secus enim esset si diuersis rationibus cognosceretur. Sed illa quātitas quę est ex efficacia cognitionis, scientiæ per se cōpetit, quia quantitas talis attenditur secundum exitum operationis intellectualis ab intellectuali virtute,
11 & ideo non est simile. Ad vndecimū dicendum, ꝙ filius Dei non assumpsit omnes illos defectus qui potuerunt ei inesse sine impedimento humane redēptionis. Sed hoc est verū ꝙ illos tantum assumpsit, quorū assumptio ad redemptionē humani generis cōpetens erat. Et tamen quæcunq; nescientia esset defectus redemptionē humani generis impediens, quia in redēptore per quem gratia & veritas per totum humanū genus diffundenda erat requirebatur plenitudo gratiæ & veritatis, cui quilibet scientiæ defectus prę-
12 iudicare poterat. Ad duodecimū dicendum, ꝙ Christus per infirmitatē corporis venit infirmitatē animæ sanare, quæ consistit in defectu gratiæ & cognitionis. vnde quamuis defectus corporalis assumpserit. defectum tamen scien-
13 tiæ & gratiæ nullo modo assumere debuit. Ad decimū-
14 tertium patet solutio ex dictis. Ad decimūquartum dicendum, quod quantitas extensionis, vt ex dictis patet est scientiæ accidentalis, quantitatis autē intensiua est ei essentialis, vt ex dictis patet, & ideo non est simile.

Num anima Christi sciat omnia illa, quæ Deus potuit facere.

ARTIC. V.

Primum. QVinto quæritur, vtrū anima Christi sciat ōmnia illa, quę Deus potuit facere. Et videtur ꝙ sic. quicunq; scit maius, potest scire minus, sed Deus est maius, q̄ quicquid potest facere, quia quicquid potest facere creatum est. ergo cum anima Christi cognoscat Deū, multo magis potest cognoscere quicquid Deus potest facere. Sed diceretur. quāuis Deus sit maius, tamen anima Christi est ordinata ad cognitionē Dei, nō autem ad cognitionē omnium quæ Deus
2 potest facere. Sed contra. Deus quāuis sit in se magis cognoscibilis q̄ aliqua creatura, tamen creatura est magis cognoscibilis quo ad nos quam Deus, sed quicquid Deus potest facere est creatura. ergo anima est magis nata cognoscere quicquid Deus potest facere, q̄ ipsum Deum. Præ-
3 terea, anima Christi videt diuinā virtutem, sicut & diuinam essentiam, dicitur autem ꝙ videt essentiam totam, sed non totaliter. ergo videt virtutem totam & si non totaliter, sed non potest videri virtus tota, nisi videatur ad quæcunq; potest se extendere. ergo anima Christi cognoscit omnia quę Deus potest facere. Præterea, quicquid De⁹ potest facere,
4 potest manifestare, sed quicquid potest manifestari alicui creaturæ Christo manifestatū est. ergo quicquid Deus potest facere est manifestatū Christo. Præterea, illud est cō- 5
municabile alicui ꝙ non dicit defectum est in cōmunicante nec in eo cui communicatur, sed cōferre animæ Christi omnium scientiam, quæ Deus potest facere, non dicit defectum aliquem in Deo, cum hoc ad maximam liberalitatem ipsius pertinere videatur, nec in anima Christi, cum ad maximam perfectionem eius pertineat. ergo hoc communicabile fuit animæ Christi, & ita fuit ei cōmunicatum.

Præterea, si anima Christi nescit omnia quęcunq; potest 6
facere Deus, dato quod Deus illud faceret, anima Christi nesciret illud nisi de nouo addisceret, sed inconueniens est ponere quod anima Christi aliquod existentium ignoret, vel quod aliquid de nouo addiscat. ergo anima Christi scit omnia quæ Deus potest facere.

SED CONTRA si anima Christi scit quicquid *Contra* 1.
Deus potest facere omne illud, quod Deus potest facere, ad animā Christi terminatur: sed anima Christi est finita. cum ergo Deus infinita possit facere, sequitur ꝙ infinitum terminetur ad finitum, ꝙ est impossibile. ergo & primū scilicet ꝙ anima Christi possit scire quicquid Deus potest facere. Præterea, sicut essentia diuina est infinita, ita & diuina 2
virtus, sed anima Christi non potest cōprehendere essentiā diuinam ratione suæ infinitatis. ergo nec diuinam virtutē, & sic non potest cognoscere quicquid Deus potest facere.

Prēterea, quāto aliquid perfectius cognoscitur ab aliquo 3
tanto in eo plura cognoscūtur, sed Deus perfectius cognoscit seipsum quam anima Christi. ergo plura in seipso cognoscit quam anima Christi cognoscat in verbo, sed Deus nihil aliud cognoscit in se, quam quod est, vel fuit vel futurum est, vel potuit esse vel fuisse vel futurum esse. ergo anima Christi non cognoscit omnia ista.

CONCLVSIO.

Cum anima Christi diuinā in verbo essentiam non cōprehendat, nō potest cognoscere omnia, quæ facere potest.

RESPONDEO dicēdum, quod circa hoc aliqui di- *RESP.*
uersimodè opinati sunt. quidam enim dixerunt quod *Opinio quorundam.*
non solum anima Christi, sed quęlibet anima videt in verbo quicquid in eo videri potest: hoc est non solum ea quæ sunt, vel erunt, vel fuerunt, sed quæcunque Deus potest facere. Quidem in hoc decepti sunt, quia æstimabāt modum *Reprobat.*
videndi res in verbo, similem modo videndi res in speculo materialis, in quo imagines rerum secūdum suam multitudinem & diuersitatem resultant. In Deo autē rerum rationes sunt vnitę & simpliciter, vt dicit Diony. si autem essent in eo per viā multitudinis & diuersitatis, tunc omne quod in eo cognosci potest, eo viso cognosceretur, & ita ab omnibus videntibus Deum per essentiam omnia viderentur, quæ Deus potest facere, cum omnia ista cognosci possint. sed quia expresse aliqui Deum videntium per essentiam di cuntur aliqua nescire, sicut patet de angelis quorum vnus ab alio illuminatur secundum Dionys. Inde est, quod qui- 2. *Opinio.*
dam hanc perfectionem cognitionis non omnibus Deum videntibus, sed animæ Christi solum attribuerunt, vt scilicet sola ipsa sciret omnia, quæ Deus potest facere. Sed quia non videbatur cōueniens quod operatio infinita creaturæ finitæ attribueretur, nec hoc posset esse sine operatione infinita, vt omnia videantur quæ Deus potest facere. Ideo *Alia opin.*
quidam dixerunt, quod anima Christi actu non videt omnia quæ Deus potest facere, videt tamē in habitu. Ita enim perfectè verbum cognoscit, vt quicquid velit cognoscere conuertendo se ad verbum eius cognitionem in verbo accipiat, quamuis non semper omnia speculetur in actu quæ in verbo potest cognoscere. Sed istud non videtur verum, *Reprobatio*
quia anima Christi & quilibet beatus quātum ad visionem beatam qua videt verbum & res in verbo non patitur successionem in intelligendo, quia secundum August. in 14. de Trinit. in prima non erunt volubiles cogitationes. Vnde oportet ponere ꝙ anima Christi omnia quæ habitu videt in verbo, actu in eo videat. Et huic consonat dictū Philosophi, qui vult fœlicitatem nō esse secum habitum tantum, sed secundū actum. Præterea, sicut est inconueniens ponere operationem creatam vnam extendentem se ad omnia, quæ Deus potest facere, ita est incōueniens ponere respectu eorundem habitum creatū. Et ideo dicendum secundum alios, quod anima Christi non cognoscit omnia, quæ Deus potest facere. Cuius ratio est, quia in cognoscēdo

Universidad de Deusto
Biblioteca

duo sunt cõsideranda, scilicet id quod cognoscitur, & modus cognoscendi. In quorum vno cõtingit quandoque aliquos cõuenire qui in altero differunt, sicut cum vnũ & idẽ est quod à diuersis cognoscitur, ab vno tamen minus & ab altero magis. Illud autẽ, quod per se offertur ad cognoscendum pertinet ad id, quod cognoscitur. Quod autem in alio cognoscitur pertinet ad modum cognoscendi eius, in quo cognoscitur. Sicut si aliquis cognoscat aliquod principiũ, & in eo accipiat cognitionem aliquarũ conclusionũ, illarum conclusionum cognitio dependet ex modo cognoscendi principium. Quanto enim aliquis principium perfectius cognoscit, tanto conclusiones plures in eo intuetur, sed quantumcunque debiliter principium cognoscat, semper substantia ipsius principij remanet ei cognita, & ideo eius cognitio non determinat aliquem modum cognoscendi, sicut determinabat cognitio conclusionum, quæ in eo cognoscebantur. Et inde est, quod eorum quibus offertur vnum principium, omnes ipsam substantiam principij cognoscunt, non autem æquales numero vel easdem conclusiones, sed in hoc differunt sicut & in modo cognoscendi principium, omnes autem, qui Deum per essentiam vident, dicuntur totam essentiam Dei videre, quia nihil est essentiæ, quod ab aliquo eorum nõ sit visum, cum essentia diuina partem non habeat. non tamen omnes eam totaliter vident, sed ipse solus se totaliter videt, vt scilicet modus cognoscentis adæquetur modo rei cognitæ. quanta enim est cognoscibilitas diuinæ essentiæ, tanta est efficacia diuini intellectus in cognoscendo, non autem hoc potest dici de aliquo intellectu creato. Et ideo nullus intellectus creatus pertingit ad hoc, vt ita perfectè videant diuinam essentiã sicut ipsa visibilis est. ratione cuius nullus intellectus creatus eam comprehendere potest: sed inter intellectus creatos vnus alio perfectius diuinã essentiam videt. Et ita patet, quod ex quo cognoscere aliquid in verbo dependet ex modo cognitionis verbi, sicut impossibile est, quod aliquis intellectus creatus pertingit ad perfectum modum cognoscendi verbum, vt cognoscibile est, ita impossibile est vt aliquis intellectus creatus cognoscat omnia quę in verbo cognosci possunt, & hic sunt omnia quę Deus potest facere. Vnde impossibile est, quod anima Christi sciat omnia quæ Deus potest facere, sicut impossibile est quod comprehendat virtutem diuinam. Tunc enim vnaquæque res comprehendit quando eius diffinitio scitur. diffinitio enim est virtus comprehendens rem. Cuiuslibet autem virtutis diffinitio sumitur ex his ad quæ virtus se extẽdit. vnde si anima Christi sciret omnia ad quæ virtus Dei se extendit, comprehenderet omnino virtutem Dei, quod est omnino impossibile.

Ad primũ AD PRIMVM ergo dicendũ, quod quicquid Deus potest facere est minus, quam ipse Deus, & facilius posset ab anima Christi cognosci si animę Christi per se offeretur quicquid Deus potest facere, sicut per se ei præsentatur ipse Deus nunc autem ea quæ potest facere Deus vel quæ fecit non offertur animæ Christi in seipsis, sed in verbo, & ideo
2 ratio non sequitur. Ad secũdum dicendum, quod semper illud per quod alterũ cognoscitur se habet in ratione magis noti. Et ideo quamuis secundum aliquem modum cognoscendi creatura sit magis nota quo ad nos, quam Deus, tamen in illo modo cognitionis quo res videntur in verbo, ipsum verbum est magis notũ quam res visæ in verbo. vn-
3 de ratio non sequitur. Ad tertium dicendum, quod virtus dupliciter considerari potest. vel quantũ ad ipsam substantiam virtutis, & sic anima Christi videt totam diuinam virtutem, sicut totam essentiam. vel quantum ad ea ad quæ se extendit virtus ex quibus quantitas virtutis consideratur, & sic non videt totam virtutem, quia hoc esset cõprehen-
4 dere virtutem, vt dictum est. Ad quartum dicẽdum, quod sicut non potest esse quod sit factum quicquid Deus potest facere, quia sic Deus fecisset tot quot non posset plura, & sic eius potentia esset limitata ad creaturas actu existentes, ita non potest poni, quod alicui creaturæ sit manifestatũ quic-
5 quid Deus potest facere vel manifestare. Ad quintum dicendum, quod ponere animam Christi cognoscere omnia quæ Deus potest facere importat defectum ex parte ipsius Dei, scilicet ipsum Deum comprehendi ab anima Christi,
6 quod derogat infinitati eius. Ad sextum dicendum, quod hoc modo oportet ad hanc rationem respondere sicut ad argumenta de prædestinatione, quamuis enim possibile sit eum qui est prædestinatus damnari, quam cito tamen ponitur esse damnatus simul cum hoc ponitur non fuisse prædestinatus, quia ista duo non possunt simul stare, quod sit prædestinatus & dãnatur. Similiter dico quod cum anima Christi sciat omnia, quæ Deus præuidit se facturum. simul cum hoc quod ponitur Deum aliquid aliud facere ponitur illud Deum præuidisse se facturum, & animã Christi illud scire. Et sic non est necessarium, quod ponamus in anima Christi alicuius rei ignorãtiam, vel quod addiscat de nouo.

Num ea cognitione, qua anima Christi res in propria natura cognouit, omnia sciat.

ARTIC. VI.

Primum. SEXto quæritur, vtrũ cognitione illa, qua anima Christi scit res in propria natura, sciat omnia. Et videtur quod sic. capacitas enim animę non determinatur ad certum numerum scibilium. si igitur capacitas animę Christi per scientiam rerum in proprio genere sufficienter impleta est, oportet ponere quod secundum hanc scientiam omnia cognoscit. Præterea, omne illud quod est in potẽtia est im- 2
perfectum antequam ad actum reducatur, sed intellectus possibilis qui animæ Christi non defuit est, quo omnia est fieri, vt dicitur in tertio de Anima. ergo cum intellectus Christi non fuerit imperfectus. videtur, quod omnium intelligibilium notitiam habuerit. Præterea nũquam per- 3
tinet ad perfectionem scitiæ non posse proficere in scientia nisi secundum scientiam omnia cognoscantur. sed anima Christi quãtum ad habitum scientiæ. proficere non potuit sicut communiter dicitur. ergo per scientiam qua cognouit res in proprio genere omnia cognouit.

Contra. SED CONTRA. Anima Christi res in propria natura cognouit per habitum scientiæ creatum: sed habitus scientiæ creatus non potest esse similitudo omnium: ergo anima Christi non potuit omnia cognoscere, secundum istum modum scientiæ.

CONCLVSIO.

Ea cognitione, qua anima Christi cognouit res in propria natura, ea tantum sciuit, quæ naturali cognitione sciri possunt.

RESP. RESPONDEO dicendum, quod ista scitia rerum in proprio genere ponitur in anima Christi, vt ex dictis patet, vt vlla naturalium perfectionum ei deesse inueniatur. Et ideo tantum per hanc scientiam sciuit quantum naturalis animæ cognitio se extendere potest, non solum in hac vita, sed etiam post mortem, eo quod Christus simul fuit secundum animam viator & comprehensor. Sed quædam sunt, ad quæ naturalis cognitio nullo modo se extendere potest, sicut est ipsa diuina essentia, futura contingentia, cogitationes cordium, & alia huiusmodi. Et horum anima Christi non habuit scientiam per modum istum, sed cognouit ea in verbo, non autem cognitione prophetiæ, quia prophetia est quædam imperfecta participatio illius visionis, qua videntur res in verbo, quæ cum in Christo perfecta fuerit, imperfectio propheriæ in Christo locũ non habuit. patet etiam quod Christus hãc scientiam habuit pleniorem quam Adam, quia Adã per hanc scientiam non cognoscebat substãtias separatas creatas, Anima vero Christi cognoscebat. Ad hoc enim se extẽdit naturalis cognitio animæ separatæ, non autem coniunctæ corpori corruptibili.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendũ, quod capacitas animæ humanæ se extendit ad determinatum genus cognoscibilium, non autẽ ad determinatum numerum in illo genere. Ad secũdum dicendum, q̃ intellectus possibilis est 2
in potentia ad omnia intelligibilia recipienda quæ possũt fieri per intellectum agẽtem, de quo Philosophus dicit, q̃ intellectus agens est quo est omnia facere. hæc autem sunt quæ à phantasmatibus abstrahuntur, & in quorum cognitionẽ deuenire possumus per principia naturaliter cognita. Et ideo ad hæc tantum intellectus possibilis est in potentia naturali. horum autem omnium per hanc scientiam Christus notitiã habuit. Vnde in eius intellectu nulla imperfectio fuit. Ad tertium dicendũ, quod pro tanto Chri- 3
stus in hac scientia quantum ad habitum proficere non potuit, quia talis scientia secundum rationem sui generis ad plura se extendere non potest quam Christus per eam sciret. dicitur tamen in Euangelio sapientia profeciſſe, quantum ad experientiam eorum quæ habitu sciebat.

QVAE

QVAESTIO XXI.

DE BONO, IN SEX articulos diuisa.

Primo vtrum bonum addat aliquid supra ens.
2 Vtrum ens & bonũ conuertãtur secundum supposita.
3 Vtrum bonum secundum rationẽ sit prius quã verum.
4 Vtrum omnia sint bona bonitate prima.
5 Vtrum bonũ creatum sit bonum per suam essentiam.
6 Vtrum bonum creaturæ sit in modo specie & ordine, vt dicit Augustinus.

Num bonum aliquid supra ens addat.

ARTICVLVS I.

Primum. QVAESTIO est de bono. Et primo quæritur vtrum bonum aliquid addat supra ens. Et videtur quod sic. vnumquodq; enim est ens per essentiã suam. Creatura autẽ non est bona per essentiam, sed participationẽ. ergo bonum addit aliquid secũdum rem super ens. 2
Præterea, cum bonũ in ratione sua includat ens, & cum bonum secũdum rationem distinguatur ab ente, oportet quod ratio boni addat supra rationem entis: sed nõ potest dici quod addat super ens aliquam negationem, sicut vnum quod addit super ens indiuisionem, quia tota ratio boni in positione cõsistit. ergo positionem addit super ens, & ita videtur quod aliquid realiter addat.
3 Sed dicendum, quod addit respectum ad finem. Sed contra, secundum hoc bonum nihil aliud esset quam ens relatum, sed ens relatum concernit determinatum genus entis quod est ad aliquid. ergo bonum est in aliquo vno prædicamento determinato. quod est contra Philosophum in
4 1. Ethic. vbi ponit bonum in omnibus generibus. Præterea, vt potest accipi ex dictis Dionysii 4. cap. de Diuin. nominib. bonum est diffusiuum sui esse. ergo per hoc est aliquid bonum per quod est diffusiuum sui, sed diffundere importat actionem quandam, actio autem ab essentia procedit mediante virtute. ergo aliquid dicitur esse bonum ratione virtutis superadditę ad essentiam, & sic bonum ad-
5 dit aliquid super ens. Præterea, quanto magis recedit ab vno primo simplici tanto maior in rebus differentia inuenitur, sed ens & bonum in Deo sunt vnum re & distinguuntur ratione, ergo in creaturis distinguuntur plus quã ratione. & ita distinguuntur re cum supra distinctionem ra-
6 tionis nõ sit nisi distinctio rei. Præterea, accidentalia addunt realiter supra essentiam, sed bonitas est rei creatæ accidentalis, alias non posset bonitatem amittere ergo bonũ
7 addit aliquid super ens realiter. Præterea, omne illud q̃ dicitur per informationem alicuius addit aliquid realiter super illud, eo quod nihil informatur seipso, sed bonum dicitur per informationem, vt dicitur in Cõmen. in lib. de Causis. ergo bonum addit aliquid super ens. Sed dicẽdum,
8 quod bonum determinat ens secundum rationẽ. Sed cõtra, aut illi rationi respõdet aliquid in re, aut nihil. si nihil sequetur quod illa ratio sit cassa & vana, & si aurem aliquid respondet in re, habetur propositum quod bonum aliquid
9 addat realiter supra ens. Præterea, relatio specificatur secundum illud ad quod dicitur, sed bonum dicitur ad determinatum genus, scilicet ad finem. ergo bonum dicit speciem relationem, sed omne ens specificatũ addit aliquid realiter super ens commune. ergo bonum addit realiter su-
10 pra ens. Præterea, sicut bonum & ens conuertuntur, ita homo & risibile, sed risibile quamuis conuertatur cum homine, addit tamen super hominem aliquid realiter, scilicet ipsam nominis proprietatem, quæ est de genere accidentium, ergo & bonum realiter addit super ens.

Contra. SED CONTRA est quod Augu. dicit q̃ inquantum Deus est bonus sumus, & inquantum sumus boni sumus. ergo videtur q̃ bonum non addat aliquid super ens.
2 Præterea, quæcunq; ita se habent quod vnum addit super alterũ re vel ratione, vnum eorum potest intelligi sine altero, sed ens non potest intelligi sine bono. ergo bonum non addit super ens nec re nec ratione. probatio mediæ. plus potest facere Deus, quam homo intelligere, sed non potest facere Deus aliquod ens quod non sit bonum, quia hoc ipso q̃ est à bono bonum est, vt patet per Boët. in lib. de Hebdo. ergo nec intellectus potest intelligere.

CONCLVSIO.

Bonum addit aliquid reale super ens, nec ipsum contrahit sed addit illi specialem rationem perfectiui ac finis.

RESP. RESPONDEO dicendum, quod tripliciter potest aliquid super alterum addere. Vno modo quod addat aliquam rem, quæ sit extra essentiam illius rei, cui dicitur addi. sicut album addit super corpus, quia essentia albedinis est præter essentiam corporis. Alio modo dicitur aliquid addi super alterum per modum cõtrahendi & determinandi, sicut homo addit aliquid super animal, non quidem ita quod sit in homine alia res, quæ sit penitus extra essentiam animalis, alias oporteret dicere quod nõ totum, quod est homo esset animal, sed animal esset pars hominis per hominem contrahitur, quia id quod determinatè & actualiter continetur in ratione hominis, implicitè & quasi potentialiter continetur in ratione animalis. sicut est de ratione hominis quod habeat animam rationalem, & de ratione animalis est quod habeat animam, non determinando ad rationalem vel non rationalem. Ista tamen determinatio ratione cuius homo super animal addere dicitur in aliqua re fundatur. Tertio modo dicitur aliquid addere super alterum secundum rationem tantum, quando scilicet aliquid est de ratione vnius, quod non est de ratione alterius: quod tamen nihil est in rerum natura, sed in ratione tantum, siue per illud cõtrahatur id, cui dicitur addi, siue non. Cæcum enim addit aliquid supra hominẽ scilicet cæcitatem, quæ non est aliquod ens in natura, sed rationis tantum, secundum q̃ ens est comprehendens priuationes, & per hoc homo contrahitur, non enim omnis homo cæcus est. Sed cum dicimus talpam cæcam non fit per hoc additum aliqua contrario. Non autem potest esse quod super ens vniuersale aliquid addat aliquid primo modo, quamuis illo modo possit fieri aliqua additio super aliquod ens particulare. Nulla enim res naturæ est, quæ sit extra essentiam entis vniuersalis, quamuis aliqua res sit extra essentiam huius entis. Secundo autẽ modo inueniuntur aliqua addere super ens, quia ens contrahitur per decem genera, quorum vnumquodq; addita aliqua super ens, non quod aliquod accidens vel aliquam differentiam, quæ sit extra essentiam entis. sed determinatum modum essendi, qui fundatur in ipsa essentia rei. Sic autem bonum non addit aliquid super ens, cum bonum diuidatur æqualiter in decem genera. vt ens, vt patet in 1. Ethi. Et ideo oportet quod vel nihil addat super ens, vel si addat quod sit in ratione tantum. si enim adderetur aliquid reale, oporteret quod per rationem boni cõtraheretur ens ad aliquod speciale genus. Cum autem ens sit id quod primo cadit in cõceptione mentis, vt dicit Auic. oportet quod omne illud nomen vel sit synonymum enti, quod de bono dici non potest, cum non negatorie dicatur ens bonum, vel addat aliquid ad minus secundum rationem. Et sic oportet q̃ bonum ex quo non contrahit ens, addat aliquid super ens q̃ sit rationis tantum. Id autem quod est rationis tantũ, non potest esse nisi duplex, scilicet negatio, vel aliqua relatio. Omnis enim positio absoluta aliquid in rerum natura existens significat. Sic ergo supra ens, quod est prima cõceptio intellectus, vnum addit id, quod est rationis tantum, scilicet negationem. dicitur enim vnum quasi ens indiuisum, sed verum & bonum positiuè dicuntur. vnde non possunt addere nisi relationem, quæ sit rationis tantum. Illa autem relatio secundum Philosophũ in 5. Metaph. dicitur esse rationis tantum, secundum quam dicitur referri id, quod nõ dependet ad id, ad quod refertur, sed econuerso, cum ipsa relatio quædam dependentia sit, sicut patet in scientia & scibili, sensu & sensibili. Scientia enim dependet à scibili, sed non econuerso. vnde relatio, qua scientia refertur ad scibile, est realis, relatio vero, qua scibile refertur ad scientiam est rationis tantum. dicitur enim scibile referri secundum Philosophũ, non quia ipsum referatur, sed quia aliud refertur ad ipsum, & ita est in omnibus aliis quæ se habent vt mensura & mensuratum, vel perfectiuum & perfectibile oportet igitur quod verum & bonũ super intellectum entis addant respectum perfectiui. In quolibet autem ente est duo considerare, scilicet ipsam rationem speciei, & esse ipsum quod aliquid aliud subsistit in specie illa. Et sic ali-

Universidad de Deusto
Biblioteca

quid ens potest esse perfectum dupliciter. Vno modo secundum rationem speciei tantum, & sic ab ente perficitur intellectus qui perficitur per rationem entis. Nec tamen ens est in eo secundum esse naturale. Et ideo. hunc modum perficiendi addit verum super ens. Verum enim est in mente vt Philosophus dicit in sexto Metaphysic. & vnumquodque ens intantum dicitur verum inquantum conformatum est vel conformabile intellectui, & ideo omnes rectè diffinientes verum ponunt in eius diffinitione intellectum. Alio modo ens est perfectiuum alterius, non solum secundum rationem speciei, sed etiam secundum esse, quod habet in rerum natura. Et per hunc modũ est perfectiuum bonum. Bonũ enim in rebus est vt Philosophus dicit sexto Metaphysi. Inquantum autem vnum ens est secundum esse suum perfectiuum alterius & conseruatiuum habet rationem finis respectu illius quod ab eo perficitur. Et inde est quod omnes rectè diffinientes bonum ponunt in ratione eius aliquid quod pertineat ad habitudinem finis. vnde Philosophus dicit in 1. Ethi. quod bonum optime diffiniũt dicentes, quod bonum est quod omnia appetunt. Sic ergo primo & principaliter dicitur bonum ens perfectiuum alterius per modum finis. Sed secundario dicitur aliquod bonum, quod est ductiuum in finem, prout vtile dicitur bonũ, vel natum est consequi finem, sicut & sanum dicitur non solum habens sanitatem, sed perficiens & conseruans, & significans.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendum, quod cum ens dicatur absolutè, bonum autẽ superaddat habitudinem causæ finalis Ipsa essentia rei absolutè considerata sufficit ad hoc quod per eam dicatur aliquid ens, non autem ad hoc quod per eam dicatur aliquid bonum. sicut in aliis generibus causarum habitudo secundæ causæ dependet ex habitudine causæ primæ, primæ vero causæ habitudo non dependet ex aliquo alio, ita est in causis finalibus, quia secundi fines participant habitudinem causæ finalis ex ordine ad vltimum finem, ipse autem vltimus finis habet hãc habitudinem ex seipso. Et inde est quod essentia Dei quæ est vltimus finis rerum sufficit ad hoc quod per eam dicatur Deus bonus, sed essentia creaturæ posita non dicitur res bona nisi ex habitudine ad Deum ex qua habet rationem causæ finalis. Et pro tanto dicitur quod creatura non est bona per essentiam sed per participationem, vno modo scilicet inquantum ipsa essentia secundum rationem intelligendi consideratur, vt aliud quid quam habitudo ad Deum à qua habet rationem causæ finalis & ad quem ordinatur, vt ad finem. Sed secũdum alium modũ creatura potest dici per essentia bona, inquantum scilicet essentia creaturę non inuenitur sine habitudine ad Dei bonitatem, & hoc intendit Boë. in lib. de Hebdo. 2
Ad secundum dicendum, quod non solum negatio dicitur id quod est rationis tantum, sed quædam relatio, vt dictum est. 3
Ad tertium dicendũ, quod omnis relatio realis est in genere determinato, sed relationes non reales possunt circuire omne ens. 4
Ad quartũ dicendum, quod diffundere licet secũdum proprietatem vocabuli videatur importare operationem causæ efficientis, tamen largo modo potest importare habitudinẽ cuiuscunque causæ, sicut influere & facere & alia huiusmodi. Cum autem dicitur quod bonum est diffusiuum secundum sui rationem, non est intelligenda effusio secũdum quod importat operationem causæ efficientis, sed secundum quod importat habitudinem causæ finalis, & talis fusio non est mediante aliqua virtute superaddita. dicit autem bonum diffusionum causæ finalis, & noncausæ agentis, tum quia efficiens inquantum huiusmodi non est rei mensura & perfectio, sed magis initium, tum quia effectus participat causam efficientem secundum assimilationem formæ tantum, sed finem consequitur res secundum totum esse suum, & in 5 hoc consistebat ratio boni.
Ad quintum dicendum, quod dupliciter aliqua possunt esse vnum in Deo secundum rem. Vno modo ex parte eius in quo sunt tãtum & non ex propria ratione, sicut scientia & potentia. Non enim scientia ex hoc quod scientia est idem quod potentia secundum rem, sed ex hoc quod est diuina, & quæ sic sunt vnum re in Deo, in creaturis inueniuntur secũdum rem differre. Alio modo ex ipsa ratione eorum quæ dicũtur esse vnum realiter, & sic bonũ & ens sunt vnum in Deo realiter, quia de ratione boni est, quod non differat secundum rem ab ente, & ideo vbicunq; inuenitur bonum & ens sunt idem secũdum 6 rem.
Ad sextũ dicendum, quod sicut ens est quoddã essentiale & quoddam accidentale, ita & bonum quoddam essentiale & quoddam accidentale, & eodem modo amittit aliquis bonitatem sicut esse substantiale, vel accidentale. Ad 7 septimum dicendum, quod ex habitudine prædicta contingit quod bonum secundum rationem dicatur ens determinare vel informare. Ad octauum dicendum, quod isti ra 8 tioni aliquid respõdet in re, scilicet realis dependentia eius quod est ad finem ipsum, sicut est etiam in aliis relationibus rationis.
Ad nonum dicẽdum, quod quamuis bonũ, dicat 9 aliquam specialem habitudinem scilicet finis, tamẽ ista habitudo competit cuilibet enti, nec ponit aliquid secundum rem in ente. Vnde ratio non sequitur.
Ad decimũ dicen- 10 dum, quod risibile quãuis conuertatur cum homine, tamen addit aliquam naturam extraneam super hominẽ, quæ est præter essentiam hominis, sic autem nihil potest addi super ens vt dictum est.

Ad primũ in cõtrarium. AD PRIMVM vero quod in contrarium obiicitur concedimus, quia bonum secũdum quod bonum non addit 2 aliquid secundum rem supra ens. Secundum vero probat quod nec secundum rationẽ, ideo ad secundum dicendum, quod dupliciter potest intelligi aliquid sine altero. Vno modo per modũ enũciandi, dum scilicet intelligitur vnum esse sine altero, & hoc modo quicquid intellectus potest intelligere sine altero Deus potest facere. Sic autem ens non potest intelligi sine bono, vt scilicet intellectus intelligat aliquid existens non esse bonũ. Alio modo potest intelligi aliquid sine altero per modum diffiniendi, vt scilicet intelligatur vnum non tamen intellecto altero, sicut animal intelligitur sine homine, & omnibus aliis speciebus. Et sic ens potest intelligi sine bono. Nec tamen sequitur quod Deus possit facere ens sine bono, quia hoc ipsum quod est facere est producere aliquid in esse.

Num ens & bonum conuertantur secundum suppositа.

ARTIC. II.

Primum. SEcundo quæritur vtrum ens & bonum conuertãtur secundum suppositа. Et videtur quod non. oppositа enim nata sunt fieri circa idem: bonum autem & malum sunt oppositа, cum igitur malum non sit natum in omnibus esse, quia vt Auic. dicit vltra orbem lunę non est malum, videtur quod nec bonum in omnibus entibus inueniatur, & ita bonum cum ente non conuertitur. Præterea, quæcunque sic 2 se habent quod vnum ad plura se extendit quam aliud non sunt cõuertibilla adinuicem, sed sicut in quarto cap. de Diuinis nomi. dicit Commen. maximus, bonum ad plura se extendit quam ens. extendit enim se ad non entia quæ per bonum vocantur in esse. ergo bonum & ens non sunt conuertibilia. Præterea, sicut Algazel dicit, bonum est perfe- 3 ctio cuius appræhensio est delectabilis, sed non omne ens habet perfectionem. materia enim prima non habet perfectionem aliquam. ergo non omne ens est bonum. Præter- 4 ea, in Mathematicis est ens, nõ autem ibi est bonum, vt patet per Philosophum in tertio Meta. ergo bonum & ens nõ conuertũtur. Præterea, in lib. de Causis dicitur quod pri- 5 ma rerum creatarum est esse, sed secundum Philosophum in Prædicamentis, prius est à quo non conuertitur consequentia. ergo ab ente non conuertitur consequẽtia ad bonũ, & ita bonum & ens non conuertuntur. Præterea, diuisum 6 non conuertitur cum aliquo diuidẽtium, sicut animal cum rationali, sed ens diuiditur per bonũ & malum, cum multa entia mala dicantur. ergo bonum & ens non conuertuntur.
Præterea, priuatio secundum Philosophum in 4. Meta. 7 dicitur ens quodammodo, sed nullo modo potest dici bonum, aliàs malum cuius ratio in priuatione consistit esset bonum. ergo bonum & ens non conuertuntur. Præterea, 8 secũdum Boëtium in libro de Hebdo. Propter hoc omnia dicũtur esse bona, quia sunt à bono quod Deus est bonitas, sed Dei est ipsa sapiẽtia sua & sua iustitia. ergo eadẽ ratione omnia quæ sunt à Deo essent sapientia & iustitia, quod est falsum. ergo & primum scilicet quod omnia sunt bona.

Contra. SED CONTRA nihil tẽdit nisi in suum simile: sed omne ens tẽdit in bonum, vt Boë. dicit in libro de Hebdo. ergo omne ens est bonum, nec potest aliquid esse bonum nisi aliquo modo sit. ergo bonum & ens conuertuntur.
Præterea, à bono non potest aliquid esse nisi bonum, sed 2 omne ens procedit à diuina bonitate. ergo omne ens est bonum, & sic idem quod prius.

CON

CONCLVSIO.

Bonum, cũ nihil enti reale addat, cum ipso secundum suppositа conuertuntur, ita quod omne ens est bonum, & quodcunque bonum est ens.

RESP. RESPONDEO dicendum, quod cum ratio boni in hoc consistat, q̃ aliquid sit perfectiuum alterius per modum finis, omne id quod inuenitur habere rationem finis, habet & rationem boni. Duo autem sunt de ratione finis, vt scilicet sit appetitum vel desideratum ab his, quæ finem nondum attingunt, aut sit dilectum & quasi delectabile ab his, quæ finem participant, cum eiusdem rationis sit tendere in finem, & in fine quodammodo quiescere. sicut per eandem naturã lapis mouetur ad medium & quiescit in medio. Hæc autem duo inueniuntur competere ipsi esse. Quæ enim nondum esse participant in esse quodam naturali appetitum tendunt. vnde & materia appetit formam secundum Philosophum in 1. Physic. omnia autem, quæ iam esse habent, illud esse suum naturaliter amant, & ipsum tota virtute conseruant. Vnde Boëtius dicit in 3. de Consolat. Dedit diuina prouidentia creatis à se rebus hanc vel maximam manendi causam, vt quoad possunt naturaliter manere desiderent. Quare nihil est, quod vllo modo queas dubitare cuncta quæ sunt naturaliter appetere constantiam permanendi, deuitaréq; perniciem. Ipsum igitur esse habet rationem bont. vnde sicut impossibile est, quod sit aliquid ens, quod non habeat esse, ita necesse est quod omne ens sit bonũ ex hoc ipso, quod esse habet, quamuis & in quibusdam entibus multæ rationes bonitatis superaddantur supra suum esse quo subsistunt. Cum autem bonum rationem entis includat, vt ex prædictis patet, impossibile est aliquid esse bonum quod non sit ens, & ita relinquitur quod bonum & ens conuertuntur.

Nota hæc duo ad rationem finis opportuna.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendum, q̃ bonum & malum opponuntur per modum priuationis & habitus, non tamen oportet vt cuicunq; ineſt habitus nata sit inesse priuatio. Et ideo non oportet vt in quibuscunque natum est esse bonum natum sit esse malum. In cõtrariis etiam quando vnum ineſt per naturam alicui, alterum non est natum inesse eidem, secundum Philosophum in Prædicamentis. Bonum autem cuilibet enti naturaliter ineſt, cum dicatur 2 bonũ ex ipso suo naturali esse. Ad secundum dicendum, quod bonum non se extendit ad non entia per prædicationem sed per causalitatem, inquantum non entia appetunt bonũ, vt dicamus non entia ea quæ sunt in potentia & non in actu. Sed esse non habet causalitatem, nisi forte secundum rationem causæ exemplaris, quæ quidem causa non 3 se extendit nisi ad ea quæ actu esse participant. Ad tertiũ dicendum, quod sicut materia prima est ens in potentia & non in actu, ita est perfecta in potentia & nõ in actu, & bo- 4 na in potentia & non in actu. Ad quartum dicendum, q̃ ea de quibus Mathematicus considerat secũdum esse quod habent in rebus bona sunt. Ipsum esse lineæ vel numeri bonum est, sed à Mathematico non considerantur secundum suum esse, sed solum secundum rationem speciei. Considerat enim cum abstractione. Non enim sunt abstracta secundum esse, sed solum secũdum rationem, dictum est autem supra quod bonum non consequitur rationem speciei nisi secundum esse quod habet in re aliqua, & ideo ratio boni non competit lineæ vel numero secundum hoc q̃ cadunt in considerationе mathematica, quamuis linea & numerus 5 bona sint. Ad quintum dicendum, q̃ ens non dicitur esse prius bono illo modo dicendi quẽ obiectio tangit, sed alio 6 modo, sicut absolutum respectiuo. Ad sextum dicẽdum, q̃ aliquid potest dici bonum & ex suo esse, & ex sua proprietate vel habitudine superaddita, sicut dicitur aliquis homo bonus & inquantum est iustus castus & ordinatus ad beatitudinem. Ratione igitur primæ bonitatis ens conuertitur cum bono & econuerso, sed ratione secundæ bonum 7 diuidit ens. Ad septimum dicendum, q̃ priuatio non dicitur ens naturæ, sed solummodo ens rationis, & sic est bonum rationis. Nam priuationem cognoscere & quodcunq; tale bonum est, & mali cognitio secundum bonum bono 8 deesse non potest. Ad octauum dicendum, q̃ cum secundum Boëtium aliquid dicitur esse bonum ex ipso suo esse, sed iustum dicitur esse ratione alicuius suæ actionis. Esse autem in omnia quæ à Deo procedunt diffunditur, non autem omnia participant illud agere ad q̃ iustitia ordinatur. Quamuis enim in Deo sit idẽ agere q̃ esse, ac per hoc sua iustitia sit sua bonitas, tamen in creaturis est aliud agere & aliud esse. vnde esse potest cõmunicari alicui cui agere non communicatur. Et quibus vtrunq; cõmunicatur non sunt idem in eis agere q̃ esse. vnde homines qui sunt boni & iusti, sunt quidem boni inquantum sunt, non autem iusti inquantum sunt, sed inquantum habent habitum quendam ordinatum ad agere. Et similiter potest dici de sapientia & aliis huiusmodi. Vel dicendũ secundum eundem q̃ iustum & sapiens & alia huiusmodi sunt quædam specialia bona, cum sint quędã speciales perfectiones, bonũ autem aliquid perfectum absolute designat. Ab ipso igitur Deo perfecto procedunt res perfectæ nõ eodem modo perfectionis quo Deus perfectus est, quia quod fit nõ est secundum modum agentis, sed secundum modum facti. nec omnia quæ à Deo perfectionem recipiunt eodem modo recipiunt. Et ideo sicut Deo & creaturis omnibus cõmune est esse perfectum absolute, non autem est esse perfectum hoc vel illo modo, ita Deo conuenit esse bonum & omnibus creaturis Sed habere hanc bonitatem quæ est sapientia vel quæ est iustitia non oportet quod sit omnibus commune, sed quędam Deo tantum cõueniunt, vt æternitas & omnipotentia, quædam vero quibusdam creaturis & Deo, vt sapientia & iustitia & alia huiusmodi.

Num bonum secundum rationem sit prius quam verum.

ARTICVLVS. III.

Primum. TErtio quæritur vtrum bonum secundum rationem sit prius quam verũ. Et videtur q̃ sic. Illud enim quod est in rebus est prius quam id q̃ est in apprehensione tantum, eo quod apprehensio nostra causatur & mensuratur ex rebus: sed secundum Philosophũ in 6. Metaph. bonum est in rebus, verum autem in mẽte. ergo bonum est prius quam verum secũdum rationem. Præterea, prius est aliquid in 2 se perfectum secundum rationem quam sit alterius perfectiuum, sed bonũ dicitur aliquid inquantum est in se perfectum, verum autem inquãtum est perfectiuum alterius. ergo bonum est prius quam verum. Præterea, bonum di- 3 citur per ordinem ac causam finalem, sed causa finalis est prior causa finali, quia finis est causa causarum. ergo bonũ est prius quam verum secundum rationẽ. Præterea, par- 4 ticulare bonum posterius est quam bonum vniuersale, sed verum est quoddam particulare bonum, est enim bonũ intellectus, vt dicit Philosophus *in 6. Ethic.* ergo naturaliter bonum est prius secundum rationem quam verum. Præ- 5 terea, bonum habet rationem finis, finis autem est prius in intentione. ergo intentio boni prior intentione veri.

Contra 1. SED CONTRA. Bonum est perfectiuum affectus, verum autem intellectus: intellectus autẽ naturaliter præcedit affectum. ergo & verum bonum. Præterea, quanto 2 aliquid est immaterialius tanto est prius, sed verum est immaterialius quam bonum, quia bonum in rebus naturalibus inuenitur, verum autem solum in mente immateriali. ergo verum est materialiter prius homo.

CONCLVSIO.

Bonum ipsum secundũ se, vt perfectio est, est posterius vero, sed & ambo præcedit vnum, sed secundum ordinem ad perfectibilia, bonum est prius quam verum.

RESP. RESPONDEO dicendum, q̃ tam verum quam bonum, sicut dictum est, habent rationẽ perfectiuorum siue perfectionum. Ordo autem inter perfectiones aliquas potest attẽdi dupliciter. Vno modo ex parte ipsarum perfectionum. Alio modo ex parte perfectibilium. Considerando ergo verum & bonum secundum se, sic verum est prius bono secundum rationẽ, cum verum sit perfectiuum alicuius secundum rationem speciei, bonum autem nõ solum secundum rationem speciei, sed secundum esse, quod habet in re, & ita plura includit in se ratio boni quam ratio veri, & se habet quodammodo per additionem ad illa. Et sic bonũ præsupponit verũ, verũ autẽ præsupponit vnũ, cum veri ratio ex apprehensione intellectus perficiatur, vnumquodq; autem intelligibile est inquantum est vnum. Qui enim non intelligit vnum, nihil intelligit, vt dicit Philosophus in 4. Metaphysic. vnde istorum nominum transcendentium talis est ordo si secundum se considerentur, quod post ens est vnum, deinde verum, deinde post verum

Quinque transcendẽtium ordo.

Universidad de Deusto
Biblioteca

bonum. Si autem attendatur ordo inter verum & bonum ex parte perfectibiliũ, sic bonũ est naturaliter prius quam verum duplici ratione. primo quia perfectio boni ad plura se extendit quã perfectio veri. Ac vero enim non sunt nata perfici nisi illa quę possunt aliquod ens percipere in seipsis, vel in seipsis, habere secundum suam rationem, & non secundum illud esse quod ens habet in seipso, & huiusmodi sunt solum ea, quæ immaterialiter aliquid recipiũt, & sunt cognoscitiua. Species enim lapidis est in anima, non autem secundum esse, quod habet in lapide. Sed à bono nata sunt perfici illa, quæ secundum materiale esse aliquid recipiunt, cum ratio boni in hoc consistat, quod aliquid sit perfectiuum tam secundum rationem speciei quam secundum esse, vt prius dictum est: & ideo omnia appetunt bonum: sed non omnia cognoscunt verum, in vtraque enim ostenditur habitudo perfectibilis ad perfectionem, quæ est bonũ & verum, scilicet in appetitu boni, & cognitione veri. Secũdo quia illa, quæ nata sunt perfici bono & vero, per prius perficiuntur bono quam vero. Ex hoc enim quod participant esse, perficiuntur bono vt dictum est, ex hoc autem quod cognoscunt aliquid perficiũtur vero. Cognitio autem est posterior quã esse. vnde & in hac consideratione ex parte perfectibilium bonum præcedit verum.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendum, quod ratio illa procedit de ordine veri & boni ex parte perfectibilium, non autem ex parte ipsius veri & boni: mens enim sola perfe-
2 ctibilis est vero, sed omnis res est perfectibilis bono. Ad secundum dicendum, quod bonum non solum habet rationem perfecti, sed perfectiui, sicut prius dictum est, & ideo
3 ratio non sequitur. Ad tertium dicendum, quod finis est prior in causando, quam aliqua aliarum causarum. causatũ autem perficitur per suam causam. vnde ratio ista procedit secundum ordinem perfectibilis ad perfectionem, in quo bonum est prius. Sed absolute considerando formam & finem, cum ipsa forma sit finis, prior est ipsa forma in se considerata quam secundum quod est alterius finis, ratio autem veri ex ipsa specie consurgit prout est intellecta si-
4 cuti est. Ad quartum dicendum, quod verum dicitur esse quoddam bonum particulare inquantum habet esse in aliquo speciali perfectibili, & sic etiam obiectio pertinet ad
5 ordinem perfectibilis ad perfectionem. Ad quintum dicendum, quod finis dicitur prior in intẽtione his quæ sunt ad finem, non autem aliis causis nisi secundum quod ipse sunt ad finem, & sic soluendum est sicut ad tertium. Et tamen sciẽdum est quod cum dicitur. finis prior est in intentione, intentio sumitur pro actu mentis qui est intendere. Cum autem comparamur intentionem boni & veri, intentio sumitur pro ratione quã significat diffinitio. vnde æquiuocè accipitur vtrobique.

Ad primũ. in cõtrariũ. AD PRIMVM quod in contrarium dicitur dicendum quod aliquid est natum perfici bono non solum mediante affectu, sed inquantum habet esse. vnde quamuis intellectus sit prior affectu, non sequitur quod per prius
2 aliquid perficiatur vero quam bono. Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de vero & bono prout secundum se considerantur, vnde concedenda est.

Num omnia sint bona prima bonitate.

ARTIC. IIII.

Primum. QVarto quæritur, vtrum omnia sint bona bonitate prima. Et videtur quod sic, quia secundum Boëtium in lib. de Hebdoma. si intelligamus per impossibile Deũ esse abstracta per intellectũ bonitate, sequetur omnia alia esse entia, non autem bona, intellecta autem in Deo bonitate sequitur omnia alia esse bona sicut & entia. ergo omnia dicuntur bona bonitate prima. Sed dicendum quod ideo hoc contingit quod non intellecta bonitate in Deo non est bonitas in aliis creaturis, quia bonitas creaturæ causatur à bonitate Dei, non quia denominetur res bona bonitate
2 Dei formaliter. Sed contra. quandocunque aliquid denominatur tale per aliquid sibi formaliter inhærens, sed per illud quod est extra ipsum ad quod refertur, sicut vrina dicitur sana ex hoc quod significat sanitatem animalis, non autem nominatur sana ab aliqua sanitate sibi inhærẽte, sed à sanitate animalis quam significat, sed creatura dicitur esse bona per respectum ad primam bonitatem, quia secundum hoc vnumquodque dicitur bonum quod à primo bono defluit, vt dicit Boëtius in libro de Hebdo. ergo creatura non denominatur bona ab aliqua formali bonitate in ipsa existente. sed ipsa bonitate diuina. Præterea, Augustinus di-
3 cit octauo de Trinitate bonum est hoc & bonum illud, tolle hoc & illud & vide ipsum bonum si potes, ita Deum videbis non alio bono bonum, sed bonum omnis boni, sed ipso bono quod est omnis boni bonum omnia dicuntur bona. ergo diuina bonitate de qua loquitur omnia dicuntur
4 bona. Præterea, cum omnis creatura sit bona aut est bona aliqua bonitate sibi inhærente, aut solum bonitate prima, si aliqua bonitate sibi inhærente cum illa bonitas sit quædam creatura & ipsa bona erit, aut ergo se bonitate aut alia, si se bonitate. ergo erit bonitas prima, hæc enim est ratio primi boni vt ex auctoritate Augu. inducta patet quod seipso sit bonum, & sic habetur propositũ quod creatura est bona bonitate prima. Si autem illa bonitas est bona bonitate alia, eadem quæstio remanet de illa, aut ergo
5 erit procedere in infinitum, quod est impossibile, aut est deuenire ad aliquam bonitatem creatam denominantem quæ est seipsa bona, & hæc est bonitas prima. ergo oportet q̃ omnibus modis creatura bona sit bonitate prima. Præterea. Auic. secundũ omne verũ est verũ veritate prima, sed sicut veritas prima se habet ad vera, ita bonitas prima se ha-
6 bet ad bona. ergo sunt omnia bona bonitate prima. Præterea, quod non potest in minus nõ potest in maius, sed minus est esse quam esse bonum, creatura autem nõ potest inesse, cũ omne esse sit à Deo. ergo nec potest in esse, bonum, ergo bonitas qua aliquid dicitur esse bonum non est bonitas creata. Præterea, secundum Hyla. esse est proprium 7
Deo, sed proprium est quod vni soli conuenit. ergo nullum est aliud nisi ipse Deus, sed omnia sunt bona inquãtum habent esse. ergo omnia sunt bona ipso diuino esse, quod est
8 eius bonitas. Præterea, bonitas prima nihil addit supra bonitatem, alias bonitas prima esset composita, sed verum est omnia esse bona bonitate. ergo verũ est omnia esse bona bonitate prima. Sed dicendum, quod bonitas prima addit supra bonitatẽ, bonitatem absolutã secundum rationem & non secundum rem. Sed contra. ratio cui non respondet 9
aliquid in re est cassa & vana, sed non est talis ratio, qua intelligimus bonitatem primam. ergo si addit aliquid secundum rationem addet secundum rem. quod est impossibile, & sic nec secundum rationem addit, & ita omnia dicentur esse bona bonitate prima sicut & bonitate absoluta. ©

Contra. 1. SED CONTRA omnia sunt bona inquantum sunt entia, quia secũdum Augustinum. inquantum sumus boni sumus, sed non dicuntur omnia entia formaliter per essentiam primam, sed per essentiam creatam: ergo nec omnia sunt bona formaliter bonitate prima, sed creata bonitate.

2 Præterea, vertibile non informatur inuertibili cum sint oppositi, sed omnis creatura est vertibilis, bonitas autem prima est inuertibilis. ergo creatura non dicitur bona formaliter prima bonitate. Præterea, omnis forma est pro-
3 portionata suo perfectibili, sed bonitas prima cum sint infinita non potest esse proportionata creaturæ cum sit finita. ergo creatura non dicitur bona formaliter prima bonitate. Præterea, secũdum August. octauo de Trinitate om-
4 nia creata participatione boni bona sunt, sed participatio boni nõ est ipsa bonitas prima, ipsa enim est totalis & perfecta bonitas. ergo non omnia sunt bona bonitate prima formaliter. Præterea, creatura dicitur habere vestigium 5
Trinitatis secũdũ quod est vna vera & bona, & sic bonũ pertinet ad vestigium, sed vestigiũ, & partes eius sunt aliquid creatum. ergo creatura est bona bonitate creata. Præter-
6 ea, bonitas prima est simplicissima. ergo nec est in se composita nec alij componibilis, & ita non potest esse alicui forma, cum forma veniat in compositionem eius cuius est forma, sed bonitas qua aliqua dicuntur esse bona est forma quædã cum omne esse sit à forma. ergo creaturæ non sunt bone bonitate prima formaliter.

CONCLVSIO.

Omnia sunt bona formaliter bonitate sibi inhærẽte, prima autem & diuina bonitate sicut forma exemplari.

RESP. RESPONDEO dicẽdum, quod circa hanc quæstionem diuersimodè aliqui posuerunt. Quidam enim friuolis rationibus ducti posuerunt Deum esse de substantia cuiuslibet rei. Quorum quidam posuerunt Deum esse idem, quod materia prima, vt Dauid de diuinando. Quidam

dam vero posuerũt ipsum esse formam cuiuslibet rei. Cuius quidem erroris statim falsitas apperitur. hoc enim omnes de Deo loquentes intelligunt, quod est omnium principium effectiuum, cum oporteat omnia entia ab vno primo ente effluere. Causa autem efficiens secundum doctri-
Quæ causa coincidant. nam Philosophi in secundo Physicorum cum causa materiali non coincidit in idem, cum habeant cõtrarias rationes. vnumquodque enim est agens secũdum quod est actu, materiæ vero ratio est in potentia esse. Efficiens vero & forma effecti idem sunt specie, inquantũ omne agens agit sibi simile, sed non idem numero, quia non potest idem esse faciens & factum. Ex quo patet, quod ipsa diuina essentia nec est materia alicuius rei, nec forma, vt ea possit creatura dici formaliter bona sicut forma coniũcta, sed quælibet est ei similitudo quædam. Et ideo Platonici dixerunt,
Opi. Plato. quod omnia sunt bona formaliter bonitate prima, non sicut forma coniuncta, sed sicut forma separata. Ad cuius intellectum sciendum est quod Plato ea, quę possunt separari secundum intellectum ponebat etiam secũdum esse separata. Et ideo sicut homo potest intelligi præter Socratẽ & Platonem, ita ponebat hominem esse prẽter Socratem, & Platonem, quem dicebat per se hominem & ideam hominis, cuius participatione Socrates & Plato homines dicebantur. Sicut autem inueniebat hominem communem Socrati & Platoni & huiusmodi hominibus, ita inueniebat bonum esse cõmune omnibus bonis, & posse intelligi bonum non intelligendo hoc vel illud bonum. vnde ponebat ipsum esse separatum prẽter omnia bona particularia, & hoc ponebat esse per se bonum siue ideam, cuius participatione omnia bona dicerẽtur, vt patet per Philosophũ in primo Ethicorũ. Sed hoc differebat inter ideam hominis, & ideam boni, quod idea hominis non se extendit ad omnia, idea autem boni se extendit ad omnia. Nam ipsa idea boni est aliquod bonum. Et ideo oportebat dicere q̃ ipsum per se bonum esset vniuersale omnium rerum principium quod Deus est. vnde sequitur secundum hanc opinionẽ quod denominantur bona ipsa bonitate prima, quæ Deus est, sicut Socrates & Plato, sed secundum Platonem dicebãtur homines participatione hominis separati, non per humanitatem hominis inhærentem. Et hãc opinionẽ secuti sunt Poretani aliquo modo. dicebant enim quod de creatura prædicamus bonum simpliciter, vt cum dicitur. Socr. est bonus homo. dicebant igitur quod creatura dicitur bona simpliciter non aliqua bonitate inhærẽte, sed bonitate prima, quasi ipsa bonitas absolutè & communis esset bonitas diuina. Sed cum dicitur creatura bonum hoc vel illud, denominatur à bonitate creata, quia particulares bonitates creatæ sunt sicut ideæ particulares secũdum Platonem. Sed hæc opinio à Philosopho improbatur multipliciter, tum ex hoc quod quidditates & formæ rerũ insunt ipsis rebus particularibus, & non sunt ab eis separatæ, vt probatur multipliciter in septimo Metaphysicorũ tum etiam suppositis ideis, quia specialiter ista ratio non habet locum in bono, quia bonum nõ vniuocè dicitur de bonis, & in talibus non assignatur vna idea secũdum Platonem, per quam viam procedit contra eũ Philosophus in primo Ethicorum. Specialiter tamen quantũ ad propositum pertinet apparet falsitas prædictæ positionis ex hoc quod omne agens inuenitur sibi simile agere. vnde, si prima bonitas sit effectiua omnium bonorum, oportet quod similitudinem suam imprimat in rebus effectis, & sic vnumquodq; dicetur bonum sicut forma inhærente per similitudinem summi boni sibi inditam, & vlterius per bonitatem primam, sicut per exemplar & effectiuũ omnis bonitatis creatæ. Quantum ad hoc opinio Platonis sustineri potest. Sic ergo dicimus secũdum communem opinionem quod omnia sunt bona bonitate creata formaliter sicut forma inhærente, bonitate vero increata sicut forma exemplari.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendum, quod sicut tactum est prius pro tanto creaturæ non essent bonæ nisi bonitas intelligeretur in Deo, quia bonitas creaturæ extrahitur à diuina bonitate. vnde non sequitur quod creatura dicatur
2 bona bonitate increata nisi sicut forma exemplari. Ad secundum dicendũ, quod dupliciter denominatur aliquid per respectum ad alterum. Vno modo quando ipse respectus est ratio denominationis, sicut vrina dicitur sana per respectum ad sanitatem animalis, ratio enim sani secundũ quod de vrina prædicatur est esse signum sanitatis animalis. Et in talibus quod denominatur per respectũ ad alterum non denominatur ab aliqua forma sibi inhærente, sed ab aliquo extrinseco ad quod refertur. Alio modo denominatur aliquid per respectum ad alterum quando respectus non est ratio denominationis sed causa, sicut si aër dicatur lucens à sole, nõ quod ipsum referri aërem ad solem sit lucere aëris, sed quia directa oppositio aëris ad solem est causa quod luceat. Et hoc modo creatura dicitur bona per respectum ad bonum. vnde ratio non sequitur. Ad 3
tertium dicendũ, quod August. in multis opinionem Platonis sequitur quantum fieri potest secundum fidei veritatem. Et ideo verba sua sic sunt intelligenda, vt ipsa diuina bonitas dicatur esse bonum omnis boni inquãtum est causa efficiẽs prima & exemplaris omnis boni, sine hoc quod excludatur bonitas creata, qua creaturæ denominantur bonæ. sicut forma inhærente. Ad quartum dicendum, quod 4
aliter se habet in formis generabilibus, & aliter in formis specialibus. In formis enim specialibus non recipitur prędicatio concreti de abstracto, vt dicatur albedo est alba, vel calor est calidus, vt patet per Dionysium secũdo capite de Diuinis nominibus. Sed in formis generalibus huiusmodi prędicatio recipitur. dicimus enim quod essentia est ens, & bonitas est bona, & vnitas vna, & sic de aliis. Cuius ratio est, quia illud quod primo cadit in apprehensione intellectus est ens. Vnde oportet quod cuicunque apprehenso per intellectum intellectus attribuat hoc quod ens. Et ideo cum apprehendit essentiam alicuius entis dicit illam essentiam esse ens, & similiter vnamquamque formam generalem vel specialem, vt bonitas est ens, albedo est ens, & sic de aliis. Et quia quædam sunt quæ communicant rationem entis inseparabiliter, vt vnum, bonum & huiusmodi, oportet quod hoc de quolibet apprehenso prædicetur eadem ratione qua ens. vnde dicimus essentia est vna & bona, similiter vnitas est vna & bona, ita de bonitate & albedine & qualibet forma generali vel speciali. Sed albũ quia est speciale, non communicat inseparabiliter rationem entis. vnde potest apprehẽdi forma albedinis sine eo quod attribuatur ei esse album. vnde non cogimur dicere. albedo est alba. Albũ enim vno modo dicitur. Ens & vnũ & bonum & alia huiusmodi, quæ de quolibet apprehenso necesse est dici multipliciter dicuntur. Aliquid enim dicitur ens quia in se subsistat, aliquid quia est principiũ subsistendi, vt forma, aliquid quia est dispositio subsistentis, vt qualitas, aliquid quia est priuatio dispositionis subsistentis, vt cæcitas. Et ideo cum dicimus essentia est ens, si procedatur sic, ergo est aliquo ens vel se vel alio, processus non sequitur, quia non dicebatur hoc modo esse ens, sicut aliquid subsistens in esse suo est ens, sed sicut quo aliquid est. vnde non oportet quærere quo ipsa essentia aliquo sit, sed quomodo aliquid alterũ sit per essentiam. Similiter cum dicitur. bonitas bona non hoc modo dicitur bona quasi in bonitate subsistens, sed hoc modo quo bonum dicimus illud quo aliquid ad bonum est. Et sic nõ oportet inquirere vtrum bonitas sit bona se bonitate vel alia, sed vtrum ipsa bonitate sit aliquid bonum quod sit alterum ab ipsa bonitate, sicut est in creaturis, vel quod sit idem cum ipsa bonitate, sicut est in Deo. Ad quintum dicendum, quod simi- 5
liter distinguendum est de veritate scilicet quod omnia sunt vera veritate prima sicut exemplari primo, cũ tamen sit vera veritate creata sicut forma inhærente. Sed tamen alia ratio est de veritate & bonitate. Ipsa quasi ratio veritatis in quadam adæquatione siue commensuratione consistit. denominatur autem aliquid mensuratum vel cõmensuratum ab aliquo exteriori sicut pannus ab vlna, & per hunc modum intelligit Auic. omnia esse vera veritate prima, inquantum scilicet vnumquodque est cõmensuratum diuino intellectui, implendo illud ad quod diuina prouidẽtia ipsum ordinauit vel præsciuit. Ratio autem bonitatis non consistit in commẽsuratione. vnde non est simile.

Ad sextum dicendum, quam creatura non potest hoc 6
modo inesse quod à seipsa esse habeat, potest tamen aliqua inesse, ita quod sit formale principiũ essendi, sic enim quælibet forma inesse potest. Et per hũc modum bonitas creata potest inesse bonum tanquam principium formale.

Ad septimum dicendum, quod cum dicitur esse est pro- 7
prium Deo, non est intelligendum, quod nullum aliud esse sit nisi increatum, sed quod solum illud esse propriè dicitur esse inquantum ratione suæ immutabilitatis non nouit fuisse vel futurum esse. Esse autem creaturæ dicitur esse per quandam similitudinem ad illud primum esse cum

Universidad de Deusto
Biblioteca

habeat permixtionē eius q̄ est futurum esse, vel fuisse ratione mutabilitatis creaturę. Vel potest dici q̄ esse est proprium Deo, quia solus Deus est suum esse, quāuis alia esse
8 habeant, quod esse non est diuinum. Ad octauum dicendum q̄ bonitas prima nihil addit secundum rem supra bonitatem absolutam, addit autem aliquid secundum rationem. Ad nonum dicendum, quod sicut dicit Comment.
9 in lib de Cau. ipsa bonitas prima ex hoc ipso indiuiduatur, & à cunctis aliis diuiditur, q̄ non recipit aliquam additionem. Non autem est de ratione bonitatis absolutè, vt recipiat additionē, vel non recipiat. Si enim esset de ratione eius recipere additionem, tunc quælibet bonitas additionem reciperet, & nulla esset bonitas pura. Similiter si esset de ratione eius non recipere additionem, nulla bonitas reciperet, & omnis bonitas esset bona pura, sicut de ratione animalis non est, nec rationale, nec irrationale. Et ideo hoc ipsum quod est nō posse recipere additionē communicat bonitatem absolutam & distinguit primam bonitatem, quę est bonitas pura, ab aliis bonitatibus hoc autem quod non est recipere additionem, cum sit negatio est ens rationis & tamen fundatur super simplicitatem bonitatis primæ. vnde non sequitur quod ratio sit cassa & vana.

Num bonum creatū sit bonum per suam essentiam.

ARTICVLVS V.

Primum. QVinto quęritur vtrum bonum creatum sit bonum per suam essentiam. Et videtur quod sic. Illud enim sine quo res non potest esse, videtur ei essentia: sed creatura sine bonitate esse non potest, quia non potest esse aliquid creatum à Deo, quod non sit bonum. ergo creatura
2 est bona per essentiam. Præterea, creatura ab eodem habet esse & esse bonū, quia ex hoc ipso quod habet esse bona est, vt prius ostensum est, sed creatura habet esse per
3 suam essentiam. ergo est bona per suam essentiam. Præterea, quicquid conuenit alicui inquantum huiusmodi est ei essentiale, sed bonum conuenit creaturę inquantum est, quia sicut dicit Augustinus inquantum sumus, boni sumus
4 ergo creatura est bona per sui essentiam. Præterea, cum bonitas sit quædam forma creata creaturis inhærens, vt ostensum est, aut erit forma substantialis, aut accidentalis, si accidentalis aliquādo sine ea creatura esse poterit, quod de creatura dici non potest. ergo relinquitur quod sit forma substantialis, sed omnis talis forma, vel est essentia rei vel pars essentiæ. ergo creatura est bona per suā essentiam.
5 Præterea, secundum Boëtium in lib. de Hebdo. creaturæ sunt bonæ inquantum à primo bono fluxerunt, sed per
6 suam essentiā fluxerunt à primo bono. ergo per suam essentiam sunt bonæ. Præterea, semper denominans est simplicius vel æquè simplex denominato. sed nulla forma addita essentiæ est simplicior vel æquè simplex ipsi essentiæ. ergo nulla forma superaddita essentiæ denominat ipsam essentiam, non enim possumus dicere quod essentia sit alba, sed ipsa essentia rei denominatur bonitate, quælibet enim essentia bona est. ergo bonitas non est forma superaddita essentiæ. & sic quælibet creatura est bona per suam
7 essentiam. Præterea, sicut vnum conuertitur cum ente, ita & bonum, sed vnitas à qua dicitur vnum quod conuertitur cum ente non dicit aliquam formam superadditam essentiæ rei, vt Commen. dicit in quarto Metaphysicorū, sed vnaquęque res per suam essentiā est vna. ergo vnaquę
8 que res est bona per suā essentiam. Præterea, si creatura est bona per aliquam bonitatem superadditā essentię, cum omne quod est bonum sit illa bonitas, cum sit res quędam, bona erit, non autē alia bonitate sed per essentiam suam, quia sic iretur in infinitum. ergo eadem ratione poterit esse quod creatura ipsa esset bona per suam essentiam.

Contra. SED CONTRA nihil, quod de aliquo per partici
pationem dicitur conuenit ei per suā essentiam: sed creata dicitur bona per participationem, vt patet per Augu
2 stinum octauo de Trinitate. ergo creatura non est bona per essentiam suam. Præterea, omne illud quod est bonū per essentiam est substantiale bonū, sed creaturę non sunt substantialia bona, vt patet per Boëtium in libro de Heb
3 doma. ergo creaturæ nō sunt bonæ per essentiam. Præterea, de quocunque prædicatur aliquid essentialiter, oppositum eius de eo prędicari non potest, sed oppositum boni prædicatur de creatura aliqua scilicet malum. ergo creatura non est bona per essentiam.

CONCLVSIO.

Solus Deus per suam essentiam bonus est, cætera verò per participationem bona sunt.

RESP. RESPONDEO dicēdum, q̄ secundum tres auctores oportet dicere creaturas nō esse bonas per essentiam, sed per participationem scilicet secundū August. Boë. & auctorem lib. de Causis qui dicit solum Deum esse bonitatem puram, sed tamen diuersis rationibus ad vnam positionem mouentur. Ad cuius euidentiam sciendū est, q̄ vt ex dictis patet, sicut ens multiplicatur per substantiale & accidentale, sic bonitas multiplicatur. sed tamen inter vtrūq; differt. Quia aliquid dicitur ens esse absolutè propter suū esse substantiale, sed propter esse accidentale non dicitur esse absolutè. vnde, cū generatio sit motus ad esse, cum aliquis accipit esse substantiale, dicitur generari simpliciter, cum vero accipit esse accidentale dicitur generari secūdum quid. & similiter est de corruptione, per quā esse amittitur. de bono autem est econuerso. Nam secundum substātialem bonitatem dicitur aliquid bonum secundum quid. secundum vero accidentalem dicitur aliquid bonum simpliciter. vnde hominem iniustum nō dicimus bonum simpliciter, sed secundum quid inquantū est homo, hominem vero iustum dicimus simpliciter bonum. Cuius diuersitatis ista est ratio. Nam vnūquodque dicitur esse ens inquantum absolute consideratur, bonum vero vt ex dictis patet secūdum respectum ad alia. In seipso autem aliquid perficitur vt subsistat per essential a principia, sed vt debito modo se habeat ad omnia, quę sunt extra ipsum non perficitur nisi mediantibus accidentibus superadditis essentiæ, quia operationes, quibus vnum alteri cōiungitur, ab essentia mediantibus virtutibus essentiæ superadditis progrediuntur. vnde absolute bonitatem non obtinet nisi secundum quod completum est secundum substantialia & secundum accidentalia principia. Quicquid autem creatura per
8 fectionis habet ex essentialibus & accidētalibus principiis simul coniunctis, hoc totum Deus habet per vnum suum esse simplex. Simplex enim eius essentia, est eius sapientia & iustitia & fortitudo, & omnia huiusmodi, quæ in nobis sunt essentiæ superaddita. Et ideo ipsa absoluta bonitas in Deo idem est quod eius essentia, in nobis autem consideratur secundum ea quę superadduntur essentiæ. Et pro tanto bonitas cōpleta vel absoluta in nobis & augetur & mēnuitur & totaliter aufertur, non autem in Deo quāuis substantialis bonitas in nobis semper maneat. Et secundum hunc modum videtur August. dicere quod Deus est bonus per essentiam, nos autem per participationem. Sed adhuc inter Dei bonitatem & nostram alia differentia inuenitur. Essentialis enim bonitas non attenditur secundum considerationē naturę absolutam sed secundum esse ipsius. humanitas enim non habet rationem boni vel bonitatis nisi inquantum esse habet. Ipsa autem natura vel essentia diuina est eius esse, natura autē vel essentia cuiuslibet rei creatæ non est suū esse sed esse participans ab alio. Et sic in Deo est esse purum, quia ipse Deus est suum esse subsistens, in creatura autem est esse receptum vel participatū. vnde dico quod si bonitas absoluta diceretur de re creata secundum suum esse substantiale, nihilominus adhuc remaneret habere bonitatem per participationem, sicut & habet esse participatum. Deus autem est bonitas per essentiam, inquantum eius essentia est suum esse. Et hęc videtur esse intentio Philosophi in lib. de Causis qui dicit. solā diuinam bonitatem puram. Sed adhuc alia differentia inuenitur inter diuinam bonitatem & creaturæ. bonitas enim habet rationem causæ finalis. Deus autem habet rationem causę finalis cum sit omnium vltimus finis, sicut & primum principium, ex quo oportet vt omnis alius finis nō habeat habitudinem vel rationem finis nisi secundum ordinē ad causam primam, quia causa secunda non influit in suum causatū nisi præsupposito influxu causæ primæ, vt patet in lib. de Cau. vnde & bonū quod habet rationē non potest dici de creatura, nisi præsupposito ordine creatoris ad creaturam. dato igitur quod creatura esset ipsum suum esse sicut & Deus, adhuc tamen esse creaturæ non haberet rationem boni nisi præsupposito ordine ad creatorem, & pro tanto adhuc diceretur bona per participationem & non absolute in eo quod est. Sed esse diuinum quod habet rationē boni non præsupposito aliquo habet rationem boni per seipsum, & hęc videtur esse intentio Boë. in lib. de Hebdo.

AD

Ad primū. AD PRIMVM ergo dicendū q̄ creatura non potest esse non bona bonitate essentiali, quæ est bonitas secūdum quid, potest tamen non esse bona bonitate accidētali quæ est bonitas absolutè & simpliciter. Et prēterea ipsa bonitas, quę attenditur secundū esse substantiale non est ipsa essentia rei, sed esse participatum, & hoc præsupposito ordine ad primum esse per se subsistens. Ad secundū dicendum, q̄ ab eo à quo res habet esse, habet esse bonū secundum quid scilicet secundum esse substātiale. non autem ab eo formaliter habet esse simpliciter & esse bonum simpliciter, vt ex dictis patet. Et propter hoc ratio non sequitur.
3 4 & 5 Et similiter dicēdum est ad tertiū & quartum. Ad quintum dicendum, q̄ creatura non solum est à Deo secūdum essentiam suam, sed secundum esse suum in quo præcipuè consistit ratio bonitatis substantialis. & secundū perfectiones superadditas in quibus cōsistit bonitas absoluta, & hæc non sunt essentia rei. Et prēterea ipse respectus quo essentia rei refertur ad Deum, vt ad principium est aliud quam
6 essentia. Ad sextum dicendum, quod hoc modo essentia denominatur bona sicut & ens. vnde sicut habet per participationem, & ita & bona est per participationem, esse enim & bonum communiter accepta est simplicius quam essentia, quia communius eum dicantur non solū de essentia, sed etiam de eo quod per essentiam subsistit, & iterum
7 de ipsis accidentibus. Ad septimum dicendum, q̄ vnum quod conuertitur cum ente, dicitur secundum rationem negationis quam addit supra ens. Bonum autem non addit negationem super ens, sed eius ratio in positione con-
8 sistit, & ideo non est simile. Ad octauum dicēdum, quod hoc modo bonitas rei dicitur bona sicut essentia rei dicitur bona & sicut esse rei dicitur ens, non quia eius sit aliquid aliud esse, sed quia per hoc esse res esse dicitur. & quia hac bonitate res dicitur bona. vnde sicut non sequitur q̄ ipsa substantia rei non dicatur per esse aliquod quod ipsa non sit, quia eius esse nō dicitur ens per aliquod esse aliud ab ipso, ita prædicta ratio non sequitur de bonitate, sequitur autem de vnitate de qua introducit eam Commen. in 4. Metaphysicorum. quia vnum indifferenter se habet ad hoc quod respiciat essentiam vel esse, vnde essentia rei est vna per seipsam, nō propter esse suū. & ita non est vna per aliquam participationem, sicut accidit de ente & bono.

Num bonū creaturæ sit in modo, specie, & ordine.

ARTICVLVS VI.

Primum. SExto quæritur vtrum bonum creaturæ sit in modo specie & ordine, sicut Augustinus dicit. E videtur quod non, quia bonum habet rationem finis secundum Philosophum. sed tota ratio finis consistit in ordine. ergo tota ra-
2 tio boni, & ita alia duo superfluūt. Præterea, ens bonum & vnum secundum intentiones differunt, sed ratio entis consistit in specie, vnius vero consistit in modo. ergo boni
5 ratio non consistit in specie & modo. Præterea, species nominat causam formalem, sed in hoc distinguuntur bonum & verum secūdum quosdam, quia verum dicit rationem causæ formalis, bonum autem rationem causæ finā-
4 lis. ergo species non pertinet ad rationem boni. Præterea, malum & bonū cum sint opposita attenduntur circa idem, sed sicut Augustinus dicit in libro 83. Quęstionū manifestum de specie priuatione repertū est. ergo tota ratio
5 boni in positione speciei cōsistit, & ita superfluere videtur modus & ordo. Præterea, motus est de consequentibus rem, sed aliqua bonitas pertinet ad essentiam rei. ergo mo-
6 dus non est de ratione boni. Præterea, quæ Deus potest facere per vnum non facit per plura, sed Deus potuit facere creaturam per vnum istorum, quia quodlibet horum habet quandam rationem bonitatis. ergo non oportet, quod quodlibet istorum trium requiratur ad rationem bo-
7 ni. Præterea, si ista tria sunt de ratione bonitatis, tunc in quolibet bono oportet tria ista esse, sed quodlibet istorū trium est bonum. ergo in quolibet istorum sunt ista tria,
8 & ita vnum non debet contra aliud diuidi. Præterea, si ista tria sint bona oportet quod habeant modum speciem & ordinem. ergo modi erit modus, & speciei species. &
9 sic in infinitum. Præterea, modus species & ordo diminuuntur per peccatum. secūdum Augustinum sed bonitas rei non diminuitur per peccatum. ergo ratio boni vniuer-
10 saliter non consistit in tribus prædictis. Præterea, id q̄ est de ratione boni non recipit prædicationem mali, sed hæc tria recipiunt prædicationem mali secundum Augu. *in lib.* de Natura boni, dicitur enim malus modus, mala species, & sic de aliis, ergo ratio boni non consistit in his tribus. Præterea, Ambrosius dicit in Exam. quod natu- 11
ra lucis non est in numero pondere & mēsura vt alia creatura, sed ex his tribus vt dicit Augustinus, constituuntur tria prædicta. cum ergo lux sit bona ratio boni non includit tria prędicta. Præterea, secundum Ber. modus chari- 12
tatis est non habere modum, & tamen charitas bona est. ergo non requirit tria prædicta.

Contra. SED CONTRA est q̄ Augustinus dicit in libro de Natura boni, quod vbi hæc tria sunt magna magnum bonum est, vbi parua paruum, vbi nulla nullum ergo ratio boni in his tribus consistit. Præterea, Aug. in eodem 2
lib. dicit quod secundum hæc aliqua dicuntur bona, quod moderata ordinata & speciosa. Præterea, creatura dici- 3
tur bona secundum respectum ad Deum sicut vult Boëtius *in lib.* de Hebdoma. sed Deus habet ad creaturam habitudinem triplicis causæ, scilicet efficientis finalis, & formalis exemplaris, ergo & creatura dicitur esse bona secūdum habitudinem ad Deum in ratione triplicis causæ, sed secūdum hoc quod cōparatur ad Deum vt ad causam efficientem habet modum sibi à Deo perfixum, vt autem comparatur ad eum vt ad causam exemplarem habet speciem, vt autem comparatur ad eum vt ad finem habet ordinem. ergo bonum creaturæ consistit in modo specie & ordine.

RESP. Præterea, creaturæ omnes ordinantur in Deum mediā- 4
te rationali creatura quæ est sola capax beatitudinis, hoc autem est inquantum à rationali creatura cognoscitur. ergo cū creatura sit bona ex hoc quod ordinatur ad Deum, ad hoc quod hæc tria requiruntur, scilicet quod sit existens, & quod sit cognoscibilis, & quod sit ordinata. Est autem existēs per aliquem modum, cognoscibilis per speciem, ordinata autem per ordinem. ergo in his tribus consistit bonum creaturæ. Præterea, Sapientiæ vndeci- 5
mo dicitur, omnia in numero pondere & mensura constituisti. sed secundum Augustinum tertio super Gene. ad literam, cuiuslibet rei modum mensura prefigit numerus speciem præbet. pondus vero dat ordinem. ergo in his tribus modo specie & ordine bonitas creaturæ consistit, cū creatura secundum hoc sit bona q̄ à Deo sit dispositа.

CONCLVSIO.

Quodlibet bonum quo perfectiuum est secundum rationem speciei & esse simul, cōsistit in modo, specie & ordine: specie quidem quo ad rationem: modo, quo ad esse: ordine, quo ad habitudinem perfectiui.

RESP. RESPONDEO dicendum, q̄ ratio boni in tribus prædictis consistit secundum quod August. dicit. Ad huius autem euidentiam sciendum est, q̄ aliquod nomen potest respectū importare dupliciter. Vno modo. sic quod nomen imponatur ad significandū ipsum respectum, sicut hoc nomen pater, vel filius aut paternitas ipsa. Quædam vero nomina dicuntur importare respectum, quia significant rem alicuius generis, quā comitatur respectus, quamuis nomen non sit impositum ad ipsum respectum significandum, sicut hoc nomen scientia est impositum ad significandum qualitatem quandam, quam sequitur quidam respectus, non autem ad significandum respectum ipsum. Et per hūc modum ratio boni respectum implicat, non quia ipsum nomen boni significet ipsum respectum solum, sed quia significat id, ad quod sequitur respectus cum respectu ipso. Respectus autem qui importatur nomine boni est habitudo perfectiui, secūdum quod aliquid natum est perficere non solum secundum rationem speciei, sed secūdum esse quod habet in rebus. hoc enim modo finis perficit ea quæ sunt ad finem. Cum autem creaturæ non sint suū esse, oportet quod habeant esse receptū. Et per hoc eorum esse est finitum & terminatum per mensuram eius in quo recipitur. Sic igitur nunc ista tria quæ August. ponit, vltimum scilicet ordo est respectus, quē nomen boni importat, sed alia duo, species scilicet & modus causant illum respectū. Species enim pertinet ad ipsam rationē speciei, quæ quidem secūdum quod in aliquo esse habet, recipitur per aliquem modum determinatum, cum omne quod est in aliquo sit in eo per modum recipiētis. Ita igitur vnumquodque bonum inquantum est perfectiuum secundum rationem speciei, & esse simul habet modum speciem, & ordinem.

Universidad de Deusto
Biblioteca

nem. Speciem quidem quantum ad ipsam rationem, modum quantum ad esse, ordinem quantum ad ipsam habitudinem perfectiui.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicẽdum, quod ratio illa procederet, si nomen boni esset impositum ad significandum ipsam habitudinem, quod falsum est, vt ex dictis patet, & 2 propter hoc ratio non sequitur. Ad secundum dicẽdum, quod bonum non differt ratione ab ente & vno, vt quasi habeant oppositas rationes, sed quia ratio boni includit ra 3 tionem entis & vnius & aliquid addit. Ad tertium dicẽdum, quod secundum Philosophum in octauo Metaphysicorum sicut in numeris quælibet vnitas vel addita vel remota variat numeri speciem, ita in diffinitionibus quodlibet additum vel remotum diuersam speciem constituit. Ex ipsa igitur specie tantum constituitur ratio veri, in quantum verum est perfectiuum secundum rationem speciei tantum, vt ex dictis patet, sed ex specie simul & numeri constituitur ratio boni, quod est perfectiuum non 4 solum secundum speciem, sed secundum esse. Ad quartum dicendum, quod cum dicit Augustinus quod totum malum est repertum de speciei priuatione non excludit alia duo, quia vt ipse in eodem libro dicit, vbi est aliqua species necessario est aliquis modus. Ordo etiam consequitur speciem & modum, sed nominat speciem tantum, 5 quia alia duo ipsam speciem consequuntur. Ad quintum dicendum, quod vbicunque est aliquid receptum oportet ibi esse modum, cum receptum limitetur secundum recipiens. Et ideo cum esse creaturæ essentiale & accidentale sit receptum, sic modus non solum inuenitur in 6 accidentalibus, sed in substantialibus. Ad sextum dicendum, quod cum in istis tribus ratio boni constituatur non potuit à Deo fieri quod aliquid esset bonum non habens modum speciem & ordinem, sicut ab eo fieri non potuit quod aliquis esset homo qui non esset animal ra- 7 tionale. Ad septimum dicendum, quod modus speciei & ordo singulum eorum est bonum, non illo modo dicendi bonum quo subsistens in bonitate est bonum, sed quo principium bonitatis bonum est. Vnde non oportet quod singulum eorum habeat modum speciem & ordinem, sicut non oportet quod formam habeat formam, quamuis sit ens & omne ens sit per formam. Et hoc est quod quidam dicunt, quod cum dicitur omnia habere modum speciem & ordinem intelligitur de creatis non de 8&9 concreatis. Et per hoc patet solutio ad octauum. Ad nonum dicendum, quod quidam dicunt modum speciem & ordinem secundum quod constituunt bonum naturæ, & secundum quod diminuuntur per peccatum prout pertinent ad bonum moris esse eadem secundum rem, sed differre secundum rationem, sicut patet in voluntate, quod ipsa vna & eadem potest considerari inquantum est natura quædam, & sic sunt in ea modus species & ordo constituentia bonum naturæ, vel inquantum est voluntas prout habet ordinem ad gratiam, & sic attribuitur modus species & ordo, quæ possunt diminui per peccatum, quæ constituunt bonum motis. vel potest dici quod cum cõsequatur esse, & bonum per speciem modum & ordinem constituatur, sicut est aliud esse substãtiale & accidentale, ita constat esse aliam formam substantialem & accidentalem & vtraque proprium habet modum & proprium ordinem. 10 Ad decimum dicendum quod secundum Augustinum in libro de Natura boni modus species & ordo non ideo dicuntur mala, quia in se mala sint, sed quia vel minora sunt quam esse debeant, vel quia non accommodãtur quibus accommodanda sunt. Et ideo ex aliqua priuatione circa modum speciem & ordinem dicuntur mala, non autem 11 ex seipsis. Ad vndecimum dicendum, quod verbum Ambro. non est hoc modo intelligendum quod lux omnino careat modo, cum habeat limitatam speciem & virtutem, sed quia non determinatur per respectum aliquorum corporalium, eo quod ad omnia corporalia se extendit, inquantum omnia nata sunt vel illuminari vel alios effectus per lucem recipere, vt patet per Dionysium in 12 quarto capite de Diuinis nominibus. Ad duodecimum dicendum, quod charitas secundum esse suum quod habet in subiecto modum habet, & sic creatura quædam est, prout non comparatur ad obiectum infinitum, quod Deus est, non habet modum vltra quem charitas nostra procedere non debeat.

QVAESTIO XXII.

DE BONI APPETITV & voluntate, in quindecim articulos diuisa.

Primo quæritur, vtrum omnia apperant bonum.
2 Vtrum omnia appetant ipsum Deum.
3 Vtrum appetitus sit quædam specialis potẽtia animæ.
4 Vtrum voluntas in rationabilibus sit alia potẽtia præter appetitiuam sensitiuæ partis.
5 Vtrum voluntas aliquid de necessitate velit.
6 Vtrum voluntas de necessitate velit quicquid vult.
7 Vtrum aliquis mereatur volendo id quod de necessitate vult.
8 Vtrum Deus possit cogere voluntatem.
9 Vtrum aliqua creatura possit immutare volũtatem vel imprimere aliquid in ipsam.
10 Vtrum voluntas & intellectus sint eadem potentia.
11 Vtrum voluntas sit altior potentia quam intellectus, vel econuerso.
12 Vtrum volũtas moueat intellectũ, & alias vires animę.
13 Vtrum intentio sit actus voluntatis.
14 Vtrum eodem motu voluntas velit finem & intendat ea quæ sunt ad finem.
15 Vtrum electio sit actus voluntatis.

Num omnia bonum appetant.

ARTICVLVS I.

QVAESTIO est de appetitu boni & volũtate. Et primo quæritur vtrũ omnia bonum appetant. Et videtur *Primum.* quod non. Eodẽ enim modo ens se habet ad verũ & bonũ, cum conuertatur cũ vtroque, sicut etiã cognitio se habet ad verũ, sic appetitus ad bonum, non autẽ omne ens cognoscit 2 verum. ergo nec omne ens appetit bonũ. Præterea remoto priori remouetur posterius, sed in animali cognitio appetitũ præcedit, cognitio autem nullo modo se extendit ad nõ animata, vt dicamus ea cognoscere naturaliter. ergo nec appetitus ad eadẽ se extendit, vt dicamus ea naturaliter ap- 3 petere bonum. Præterea, secundum Boëtium in libro de Hebdoma. vnumquodq; dicitur appetere aliquid inquantũ est sibi simile, si igitur res aliqua appetit bonũ, oportet quod sit similis bono, cum autẽ similia sint quorum est qualitas & forma vna, oportet formam boni esse in apperẽte bonum, sed non potest esse quod sit ibi secundum esse naturæ, quia iam vlterius bonum non appeteret. quod enim habet aliquid iam non appetit illud. ergo oportet quod in appetẽte bonum forma boni præexistat per modum intentionis sed in quocũque est aliquid per hunc modum, illud est cognoscens. ergo appetitus boni nõ potest esse, nisi in cognoscentibus, & sic idem quod prius. Præterea, si omnia bonum 4 appetunt, oportet hoc intelligi de bono, quod omnia possunt habere. quia nihil appetit naturaliter vel rationaliter illud quod est impossibile ipsum habere, sed bonum extendens se ad omnia entia nõ est nisi esse, ergo idem est dicere omnia bonũ appetere, & omnia esse appetere, sed nõ omnia appetunt esse, immo vt videtur nulla, quia omnia esse habent. & nihil appetit nisi quod non habet, vt per Augu. patet in libro de Trinitate & per Philosophum in primo 5 Physicorum. ergo non omnia bonum appetũt. Præterea, vnum & verum & bonum æqualiter cum ente conuertuntur, sed non omnia entia appetũt vnum & verum. ergo nec 6 bonum. Præterea, secundum Philosophum quidam habentes rectam rationem contra rationem operantur, non autem operantur nisi appeterent vel vellent, quod autem est contra rationem est malum. ergo quidam appetunt malum. non igitur omnia appetũt bonum. Præterea bonum 7 quod omnia appetere dicuntur. vt Commen. dicit in prin. Ethicorum est esse, sed quidam non appetunt esse, sed magis non esse, vt damnati in inferno, qui etiam mortem animæ desiderant, vt penitus non essent. ergo non omnia bonum apperunt. Præterea, sicut vires apprehensiuæ comparãtur ad sua obiecta, ita & appetitiuæ, sed vis apprehensiua debet esse denudata à specie sui obiecti ad hoc quod 8

cogno-

cognoscat, sicut pupilla à colore. ergo & appetens bonum debet esse denudatum à specie boni, sed omnia habẽt speciem boni. ergo nihil appetit bonum. Præterea, operari 9 aliquid propter finem conuenit & creatori & naturæ & agenti à proposito, sed creator & agens à proposito, vt homo operando propter finem & desiderando vel diligendo bonum habent cognitionem finis vel boni. ergo & natura quæ est quasi media inter duo, vtpote præsupponens opus creationis & præsupposita in opere artis si debeat appetere finem propter quem operatur, oportet quod ipsum cognoscat, sed non cognoscit. ergo naturalia non appetunt 10 bonum. Præterea, omne illud quod appetitur quæritur, sed secundum Platonem nihil potest quæri cuius cognitio non habetur, sicut si aliquis quæreret seruũ fugitiuum nisi eius notitiam habeat cũ inuenit se inuenisse nesciret. ergo illa quæ nõ habent cognitionem boni non appetũt ip- 11 sum. Præterea, appetere finẽ est eius quod ordinatur in finem, sed vltimus finis qui est Deus non ordinatur in finẽ. ergo non appetit finem, vel bonum, & ita non omnia bo- 12 num appetunt. Præterea, natura determinata est ad vnũ, si ergo res naturaliter appetunt bonum non deberent aliquid bonum aliud naturaliter appetere, sed naturaliter omnia appetunt pacem, vt patet per Augustinum decimonono de Ciuitate Dei, & per Dionysium 12. capite de Diuinis nominibus, & iterum pulchrum omnia appetunt, vt patet per Diony. 4. capite de Diuinis nominibus. ergo 13 non omnia appetunt bonum naturaliter. Præterea, sicut aliquis appetit finem quando non habet, ita delectatur in eo iam habito, sed non dicimus res inanimatas delectari in bono. ergo nec debet dici quod bonum appetant.

Contra.1. SED CONTRA est quod Dionysius dicit quarto capite de Diuinis nominibus existentia pulchrũ & bonum desiderant, & omnia quęcunque faciunt propter hoc quod videtur eis bonum faciunt, & omnium existentium intenti- 2 tio principium & finẽ habet bonum. Præterea, Philosophus dicit in 1. Ethico. quod quidam bonum bene diffinierunt dicentes, quod bonum est quod omnia appetunt.

3 Præterea, omne quod agit, agit propter finem, vt patet per Philosophum in 2. Metaphysicorũ. sed quod agit propter aliquid appetit illud. ergo omnia appetunt finem & 4 bonum quod habet rationem finis. Præterea, omnia appetunt suam perfectionem, sed vnũquodque ex hoc quod est perfectum est bonum. ergo omnia appetunt bonum.

CONCLVSIO.

Non solum cognitionem habentia, sed omni prorsus cognitione carentia bonum appetunt.

RESP. RESPONDEO dicendum, q; omnia bonum appetunt, non solum habentia cognitionem, sed quæ sunt cognitionis expertia. Ad cuius euidentiam sciendum est quod quidam antiqui Philosophi posuerũt effectus aduenientes in natura ex necessitate præcedentiũ causarum prouenire, non ita quod causæ naturales essent hoc modo dispositæ propter conuenientiam talium effectuum. quod Philosophus in 2. Physicorũ ex hoc improbat, quod secundum hoc huiusmodi conuenientiæ & vtilitates si non essent aliquo modo intentæ, casu prouenirẽt, & sic non acciderent in maiori parte, sed in minori, sicut & cætera quæ casu accidere dicimus, vnde necesse est dicere, quod omnes res naturales sunt ordinatæ & dispositæ ad suos effectus conuenientes, dupliciter autem contingit aliquid ordinari & dirigi in aliquid sicut in finem. Vno modo per seipsum sicut homo qui seipsum dirigit ad locum quo tendit. Alio modo ab altero, sicut sagitta quæ à sagittante dirigitur ad determinatum locum. per se quidem in finem dirigi non possunt nisi illa quæ finem cognoscunt. oportet enim dirigens habere cognitionem eius in quod dirigit. Sed ab alio possunt dirigi in finem determinatum quæ finem non cognoscunt. Sed hoc dupliciter contingit. quandoque enim id quod dirigitur in finem solummodo impellitur & mouetur à dirigente sine hoc q; aliquam formam à dirigẽte. consequatur præter quã ei competat talis directio vel inclinatio. Et talis inclinatio est violenta, sicut sagitta inclinatur à sagittante ad signum determinatum. Aliquãdo autẽ id quod dirigitur vel inclinatur in finem consequitur à dirigente vel mouente aliquã formam per quam sibi talis inclinatio cõpetat. vnde & talis inclinatio erit naturalis quasi habens principiũ naturale, sicut ille qui dedit lapidi grauitatem inclinauit ipsum ad hoc q; deorsum naturaliter fertur, per quẽm modum generãs est motor in grauibus & leuibus secundũ Philosophum in octauo Physico. Et per hũc modum omnia naturalia in ea quæ eis conueniunt sunt inclinata habentia in seipsis aliquod inclinationis principium, ratione cuius eorum inclinatio naturalis est, ita vt quodammodo ipsa vadãt & non solum ducantur in fines debitos. violenta enim tantummodo ducuntur, quia nil conferunt mouenti, sed naturalia vadunt in finem inquantũ cooperantur inclinanti & dirigenti per principium eis inditum. Quod autẽ dirigitur vel inclinatur in aliquid ab aliquo, in id inclinatur quod est intẽtum ab eo qui inclinat vel dirigit, sicut in idem signum sagitta dirigitur quo sagittator intendit. vnde cum omnia naturalia naturali quadam inclinatione sint inclinata in fines suos à primo motore qui est Deus, oportet quod illud in quod vnumquodque naturaliter inclinatur sit id quod est volitum vel intẽtum à Deo. Deus autem cum non habeat alium suæ voluntatis finem nisi seipsum, & ipse sit ipsa essentia bonitatis oportet quod omnia alia sint inclinata naturaliter in bonum. Appetere autem nihil aliud est quam aliquid petere, quasi tendere in aliquid ad ipsum ordinatum. vnde cum omnia sint ordinata & directa in bonum à Deo, & hoc modo quod vnicuique insit principium per quod ipsum tendit in bonum, quasi petens ipsum bonum, oportet dicere quod omnia naturaliter bonum appetant. Si enim essent omnia inclinata in bonum sine hoc quod haberent in se aliquod principium inclinationis, possent dici directa in bonum, sed non appetentia bonum. Sed ratione inditi principij dicuntur omnia appetere bonum. quasi sponte tendentia in bonum, propter quod dicitur Sapien. octauo, diuina sapiẽtia disponit omnia suauiter, quia vnumquodque ex suo motu tendit in id ad quod est diuinitus ordinatum.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendum, q; verum & bonum quodammodo similiter se habẽt ad ens, & quodammodo dissimiliter, quia secũdum conuersionem prædicationis similiter, sicut enim vnumquodque ens est bonum, ita & verum. Sed secundũ ordinem causæ perficientis dissimiliter. Non enim verũ habet ordinem causæ perficientis ad omnia entia, sicut bonum, quia scilicet perfectio veri attenditur secundum rationem speciei solũ. vnde immaterialia solum possunt perfici vero, quia ipsa tantũ possunt recipere rationem speciei sine materiali esse. Bonũ vero cum sit perfectiuum secundum rationem speciei & esse simul. potest perficere tam materialia quam immaterialia. Et ideo omnia possunt appetere bonũ, sed non omnia cognoscere verum. Ad secundum dicẽdum, quod quidam 2 dicunt quod sicut omnibus appetitus naturalis inest, ita & cognitio naturalis. Sed hoc non potest esse verũ, quia cum cognitio sit per assimilationem, similitudo in eam naturæ non facit cognitionem sed magis impedit, ratione cuius oportet organa sensuum à speciebus sensibilium esse denudata, vt possint eas recipere secũdũ esse spirituale, quod cognitionem causat. vnde illa quæ nullo modo possunt aliquid recipere nisi materiale secundũ esse, nullo modo possunt cognoscere, tamen possunt appetere inquantum ordinantur ad aliquam rem in esse naturę existentem. Appetitus enim nõ respicit de necessitate esse spirituale, sicut cognitio. Vnde potest esse naturalis appetitus, sed non cognitio. Nec tamen hoc prohibetur per hoc quod appetitus in vniuersalibus cognitionem sequitur, quia in rebus naturalibus sequitur apprehensionem vel cognitionem, non tamen ipsorũ appetentium, sed illius qui ea in finẽ ordinat.

Ad tertium dicẽdum, quod omne quod appetit altquid 3 appetit illud inquantũ habet aliquam similitudinem cum ipso. Nec similitudo illa sufficit quæ est secundum esse spirituale, alias oporteret, vt animal appeteret quicquid cognoscit sed oporteret quod sit similitudo secũdum esse naturæ. Sed hæc similitudo attẽditur dupliciter. Vno modo. secundũ quod forma vnius secũdum actũ perfectum est in alio. Et tunc ex hoc quod aliquid sic assimilatur fini, non tendit in finẽ, sed quiescit in fine. Alio modo ex hoc quod forma vnius est in alio incomplete, id est in potentia. Et sic secundum quod aliquid habet in se formam finis & boni in potentia tendit in bonum vel in finem & appetit ipsum. Et secundum hunc modum materia dicitur appetere formam, inquantum est in ea forma in potentia. Et ideo quanto ista potentia magis perfecta & propinquior est actui, tanto causat vehementiorem inclinationem, ex quo

contingit

Universidad de Deusto
Biblioteca

cõtingit vt omnis motus naturalis in fine intendatur, quãdo id quod tendit in finem iam est fini similius. Ad quar-
4 tum dicendum, quod cum dicitur omnia bonum appetunt nõ oportet bonũ determinari ad hoc vel illud, sed in communitate accipi, quia vnumquodque appetit bonum naturaliter sibi conueniens. Si tamen ad aliquid vnum bonum determinetur, hoc vnum erit esse. Nec hoc prohibetur per hoc quod omnia esse habent, appetunt enim eius cõtinuationem, & quod habet esse in actu vno modo habet esse in potentia alio modo sicut aër, est actu aër, & potentia ignis,
5 & sic quod habet esse actu appetit esse actu. Ad quintum dicendum, quod vnum & verum non habent rationem finis, sicut & bonum, & ideo nec rationem appetibilis dicũt.
6 Ad sextum dicendum, quod illi qui operantur cõtra rationem appetunt bonũ per se, vtputa, qui fornicatur attendit ad id quod est bonum & delectabile secũdum sensum, sed quod sit malum secundum rationem est præter intentionẽ eius. Vnde bonum est desideratum per se, malum ve-
7 ro per accidens. Ad septimum dicendum, quod sicut aliquid se habet ad hoc quod sit bonũ, ita ad hoc quod sit appetibile, dictum est autem supra quod secundum esse substantiale nõ dicitur aliquid bonum simpliciter & absolute, nisi superaddãtur perfectiones aliæ debitæ. Et ideo ipsum esse substantiale nõ est absolute appetibile nisi debitis perfectionibus adiunctis. Vnde Philosophus dicit in 1. Ethicorũ. omnibus delectabile est esse. Non oportet autem accipere malam vitã & corruptã in tristitiis, hęc est enim mala simpliciter & simpliciter fugienda, quamuis sit appetibilis secundum quid eiusdem autem rationis est in appetendo & fugiendo aliquid esse bonũ & corruptiuum mali, vel esse malum & corruptiuum boni. Nam ipsum carere malo dicimus bonum secundum Philosophum in 5. Ethicorum. Non esse igitur accipit rationẽ boni, inquantum tollit esse in tristitiis vel in malitia, quod est malum simpliciter, licet sit bonum secundum quid. Et per hunc modum nõ esse po-
8 test desiderari sub ratione boni. Ad octauum dicendum, quod in appræhensiuis potentiis nõ semper hoc est verũ quod potentia denudetur totaliter à specie sui obiecti, hoc enim fallit in illis potentiis quæ habent obiectum vniuersale sicut intellectus cuius obiectum est quidditas, cum tamen habeat quidditatem. Oportet tamen quod sit denudatus à formis illis quas recipit. Fallit etiam in tactu, propter hoc quod si habeat specialia obiecta, sunt tamen de necessitate animalis. Vnde organum eius non potest esse omnino absque calido & frigido, est tamen quodammodo præter calidum & frigidum inquantum est medie complexionatum, medium autem neutrum extremorum est. Appetitus autem habet obiectum commune scilicet bonum. Vnde non est denudatus totaliter à bono, sed ab illo bono quod appetit, habet tamen illud in potentia, & secundum hoc simulatur illi, sicut & potentia appræhensiua est in po-
9 tentia ad speciem sui obiecti. Ad nonum dicẽdum, quod sicut ex dictis patet in omni dirigente in finem requiritur cognitio finis. Natura autem non dirigit in finem, sed dirigitur, Deus autem, & agens à proposito quodlibet dirigunt in finẽ, & ideo oportet quod habeant finis cognitio-
10 nem, non autem res naturalis. Ad decimum dicendum, quod ratio illa procedit rectẽ de eo quod appetit finẽ quasi seipsum in finem dirigens, quia in eo requiritur quod sciat cum ad finem peruentum fuerit, non autem oportet
11 in eo quod tantũ in finem dirigitur. Ad vndecimum dicendum, quod per eandem naturam aliquid tẽdit in finem quem nondum habet, & delectatur in fine cum habet iam, sicut per eandem naturã terra mouetur deorsum & quiescit ibi. Fini ergo vltimo non cõpetit tendere in finem, sed seipso fine fruitur. Et hoc licet propriè appetitus dici non possit, est tamen quoddam ad genus appetitus pertinens à quo omnis appetitus deriuatur. Ex hoc enim quod Deus
12 seipso fruitur, alia in se dirigit. Ad duodecimũ dicendũ, q̃ appetitũ terminari ad bonum & pacẽ & pulchrum non est eum terminari in diuersa. Ex hoc enim ipso quod aliquid appetit bonũ appetit simul pulchrum & pacem, pulchrum quidem inquantũ est in seipso modificatũ & specificatum quod in ratione boni includitur, sed bonũ addit ordinem perfectiui ad alia. Vnde quicũque appetit bonum, appetit hoc ipso pulchrum, pax autem importat remotionem perturbãtium & impedientium adeptionem. Ex hoc autem ipso quod aliquid desideratur, desideratur remotio impedimentorum ipsius. Vnde & eodem appetitu appetitur bonũ pulchrum & pax. Ad decimumtertium dicen 13
dum, quod delectatio in ratione sui includit rationem boni quod delectat, propter hoc non possunt delectari in fine habito nisi ea quę cognoscunt finem. Sed appetitus cognitionem non importat in appetente, vt ex dictis paret. Tamen large & impropriè accipiendo delectationẽ Dionysius dicit in quarto capi. de Diuinis nomi. quod pulchrum & bonum est omnibus desiderabile & amicabile.

Num omnia Deum ipsum appetant.

ARTICVLVS II.

SEcundo quæritur, vtrum omnia appetãt ipsum Deum. *Primum.*
Et videtur quod nõ. Res enim ordinatur in Deum, vt est cognoscibilis & appetibilis, sed non omnia quæ ordinantur in ipsum, vt est cognoscibilis cognoscũt Deum, ergo nec omnia quæ ordinãtur in ipsum, vt appetibile appe- 2
tunt ipsum. Præterea, bonum quod est ab omnibus desideratum secũdum Philosophum in primo Ethicorum est esse, vt ibidem vult Com. sed Deus non est esse omnium. ergo Deus non est illud bonum quod ab omnibus est desi- 3
deratum. Præterea, nullus appetit bonum quod refugit, sed quidam refugiunt Deum cum odiant ipsum, vt habetur in Psal. Superbia eorum &c. & Iob 21. dicitur dixerunt Deo recede à nobis. ergo non omnia appetunt Deum.
Præterea, nullus appetit id quod habet, sed quidam sicut 4
beati qui eo fruuntur habẽt ipsum Deum. ergo nõ omnia Deum appetunt. Præterea, naturalis appetitus nõ est nisi 5
ęjus quod potest haberi. sed sola rationalis creatura potest habere Deum cum sola sit ad imaginem, & eo ipso imago Dei sit quo capax eius est, vt Aug. dicit in libro de Trinitate. ergo non omnia naturaliter appetunt Deum.

SED CONTRA est quod Augustꝰ. dicit in lib. Soli. *Contra.*
Deum diligit quicquid diligere potest, sed omnia possunt diligere, quia omnia appetunt bonũ. ergo omnia appetunt Deum. Præterea, vnumquodque appetit naturaliter finem 2
suum, propter quẽ est, sed omnia sunt ordinata in Deũ, sicut in finem, Prouer. 12. Vniuersa propter semetipsum operatus est dominus. ergo omnia naturaliter appetunt Deum.

CONCLVSIO.

Quamuis explicite Deum omnia non appetant, implicite tamen omnia ipsum appetunt.

RESPONDEO dicendum, quod omnia naturaliter *RESP.*
appetunt Deum implicite, non autẽ explicite. Ad cuius euidentiam sciendum est quod secũda causa non potest influere in suum effectum, nisi inquantum recipit virtutem primæ causæ. Sicut autem influere causæ efficiẽtis est agere, ita influere causæ finalis est appeti & desiderari. Et ideo sicut secundarium agens non agit nisi per virtutem primi agentis existentem in eo, ita secundarius finis non appetitur nisi per virtutem finis principalis in eo existentẽ, prout scilicet est ordinatũ in illud, vel habet similitudinem eius. Et ideo sicut Deus propter hoc quod est primum efficiens agit in omni agente, ita propter hoc quod est vltimus finis appetitur in omni fine. Sed hoc est appetere ipsum Deum implicite, sic enim virtus primę causę est in secũda vt principia in conclusionibus: Resoluere autem conclusiones in principia vel secũdas causas in primas, est tantum virtutis rationalis. Vnde sola rationalis natura potest secundarios fines in ipsum Deum per quãdam viam resolutionis inducere, & sic ipsum Deũ explicite appetat. Et sicut in demonstratiuis scientiis non recte sumitur contra, nisi per resolutionem in prima principia, ita appetitus creaturæ rationalis non est rectus, nisi per appetitum explicitum ipsius Dei actu vel habitu.

AD PRIMVM ergo dicẽdum, quod omnia cogno- *Ad primũ.*
scentia cognoscũt implicite. Deum in quolibet cognitiuo. Sicut enim nihil habet rationem appetibilis nisi per similitudinem primæ bonitatis, ita nihil est cognoscibile nisi per similitudinem primæ veritatis. Ad secundum dicen- 2
dum quod ipsum esse est similitudo diuinæ bonitatis, vnde inquantũ aliqua desiderãt esse, desiderãt Dei similitudinem & Deum implicite. Ad tertium dicẽdum, quod Deus du- 3
pliciter potest considerari. vel in se vel in effectibus suis. In se quidem cum sit ipsa essentia bonitatis non potest non diligi, vnde ab omnibus videntibus eum per essentiam diligitur, & ibi quantum quisque cognoscit tantum diligit. Sed aliquibus effectibus suis inquantum sunt contrarij voluntati

luntatis, sicut sunt pœnæ illatę, vel præcepta quæ grauia videntur, ipse Deus refugitur, & quodãmodo odio habetur. Et tamen oportet quod illi qui eum quantum ad aliquos effectus odiunt, in aliis effectibus diligant eũ, sicut ipsi dæmones secundum Dionysium in 4. cap. de Diuinis nomin. ap-
4 petũt esse & viuere naturaliter, & in hoc ipsum Deum appetunt & diligunt. Ad quartum dicendum, q̃ beati qui iam fruuntur Deo, appetunt fruitionis continuitatem, & iterum ipsa fruitio est sicut iam quidam habitus perfectus suo appetibili, quamuis nomen appetitus imperfectionem
5 importet. Ad quintum dicendum, quod sola creatura rationalis est capax Dei, quia ipsa sola potest ipsum cognoscere & amare expliciter. Sed aliæ creaturæ participãt diuinam similitudinem, & sic ipsum Deum appetunt.

Num appetitus sit quædam specialis animæ potentia.

ARTIC. III.

TErtio quæritur. vtrũ appetitus sit quædam specialis *Primum.*
potentia animæ. Et videtur q̃ non. potentiæ enim animæ non ordinantur nisi ad opera vitæ, sed opera vitæ dicuntur quibus anima ab inanimatis distinguuntur, sed secundum appetere non distinguuntur animata ab inanimatis, quia inanimata bonũ appetunt. ergo appetitus non
2 est specialis potentia animæ. Præterea, appetitus nihil aliud esse videtur quam quędam directio in finem, sed appetitus naturalis sufficit ad hoc quod aliquid per ipsum dirigatur in finem. ergo non oportet appetitum superaddi
3 animalem quæ sit specialis potentia animæ. Præterea, operationes & potentiæ differunt penes terminos, sed idẽ est terminus appetitus naturalis & animalis scilicet bonũ. ergo eadem est potentia vel operatio, sed appetitus natu-
4 ralis non est potentia animæ. ergo nec animalis. Præterea, appetitus est rei non habitæ secundum Augustꝰ. sed in animalibus iam per cognitionem bonum habetur. ergo cognitionem boni non sequitur in animalibus aliquis ap-
5 petitus qui specialem requirat potẽtiam. Præterea, specialis potentia ordinatur ad specialem actum, non autem ad actum communem omnibus animæ potẽtiis, sed appetere bonum est commune omnibus potẽtiis animæ, quod patet. ex hoc quod quęlibet potentia appetit suũ obiectum & delectatur in ipso. ergo appetitus non est specialis po-
6 tentia animæ. Præterea, si potẽtia appetitiua appetit bonum, aut appetit bonum communiter, aut bonum propriè sibi: si autem appetit bonum communiter, cum alia potentia appetat bonum particulare appetitiua potẽtia non erit specialis potẽtia, sed vniuersalis. Si autem appetat bonũ sibi, cum quælibet alia potẽtia sibi bonũ appetat pari ratione quælibet alia potentia dici poterit appetitus. ergo non erit aliqua potentia quæ specialiter debeat dici appetitus.

SED CONTRA est quod Philosophus appetitũ *Contra.*
posuit specialem potentiam animæ in tertio de Anima.

CONCLVSIO.

Est appetitus quædam specialis animæ potestas, qua inclinatur in bonum sibi conueniens.

RESPONDEO dicẽdum, q̃ appetitus est specia- *RESP.*
lis potentia animæ. Ad cuius euidentiam sciendum est quod cũ potentiæ animæ ordinẽtur ad opera quæ sunt animatorum propria secũdum hoc aliqua operatio habet quod ad eam specialis potentia animę deputetur quod ipsa est propria operatio animati, inuenitur autem aliqua operatio quæ secundum vnum modum communis est animatis, & non animatis, sed secundum alium modum est animatorum propria, sicut moueri & generari. Res enim spirituales absolutæ habent naturam, vt moueant, sed non vt moueantur. Corpora autem mouentur quidẽ, & quamuis vnum possit alterum mouere, non tamen aliquod eorũ potest mouere seipsum, quia illa quæ mouent seipsa, vt probatur in octauo Physicorũ diuiduntur in duas partes, quarum vna est mouens, & alia est mota. Quod quidem in rebus purè corporalibus esse non potest, quia formæ earũ non possunt esse mouentes, quamuis possunt esse motus principium, vt quo aliquid mouetur, sicut in motu terræ grauitas est principium quo mouetur, non tamen est motor. Et hoc contingit. tum propter simplicitatẽ corporum inanimatorũ quæ non habent tãtam diuersitatem in partibus, vt vna possit esse mouens, & alia mota, tum propter ignobilitatem & materialitatem formarũ. Quæ quia longe distant à formis separatis, quarũ est mouere: non retinent, vt mouere possint, sed solũ, vt sint motus principia. Res vero animatæ sunt compositæ ex natura spiritualia & corporali. Vnde potest esse in eis vna pars mouens & alia mota, tam secundũ motum localem quam secundum alios motus. Et ideo inquãtum moueri efficitur hoc modo propria actio ipsorum animatorum, vt ipsa seipsa moueant ad determinatas species motus. inueniuntur autem in animalibus speciales potentiæ ordinatę, sicut ad motum localem in animalibus vis motiua, in plantis vero & in animalibus communiter vis augmentatiua ad morum augmenti, nutritiua ad motum alterationis, generatiua ad motum generationis. Similiter appetere quod quodammodo commune est omnibus, fit quodammodo speciale animatis scilicet animalibus, inquantum in eis inuenitur appetitus & mouens appetitum. Ipsum enim bonum apprehensum est mouens appetitum secundum Philosophum in tertio de Anima. Vnde sicut animalia mouentur ex se præ aliis, & ita & appetunt ex se. Et propter hoc sicut vis motiua ad specialis potentia in anima, ita & vis appetitiua.

AD PRIMVM ergo patet solutio per ante dicta. *Ad primũ.*

Ad secundũ dicendum, q̃ quia animalia nata sunt par- 2
ticipare diuinam bonitatem eminentius cæteris inferioribus rebus, inde est quod indigent multis operationibus & auxiliis ad suam perfectionem, sicut qui potest cõsequi perfectã sanitatẽ multis exercitiis est propinquior sanitati quam ille qui non potest percipere nisi modicã sanitatem, & ob hoc non indiget nisi modico exercitio secundũ exemplũ Philosophi in secundo Cœli & Mundi. Et ideo cum appetitus naturalis sit determinatus ad vnũ, nec possit esse multiformis, vt in tot diuersa se extẽdat, quot animalia indigẽt, necessariũ fuit, vt animalibus superadderetur animalibus consequens apprehensionem, vt ex multitudine apprehensorũ animal in diuersa feratur. Ad ter- 3
tium dicẽdum, q̃ quamuis bonum appetatur, tam per appetitum animalem, quam per appetitum naturalẽ, tamen per naturalem appetitũ non appetit aliquid bonũ ex seipso, sicut per animalem. Et ideo ad appetendum bonum appetitu animali exigitur potentia, quæ non exigitur ad appetẽdum per appetitum naturalem. Et propterea bonum in quod tendit appetitus naturalis est determinatum & vniforme non autem est ita de bono, quod appetitur per appetitum animalem, & potest simile induci de virtute motiua. Ad quartum dicendum, quod appetens bonum nõ 4
quærit habere bonum secundum esse intentionale, qualiter à cognoscente habetur, sed secundum esse essentiale. Et ideo per hoc quod animal habet bonum, vt cognoscens ipsum, non excluditur quin possit ipsum appetere.

Ad quintum dicendũ, quod vnaquęque potentia appetit 5
suum obiectum appetitu naturali, sed appetitus naturalis ad specialem potentiam pertinet. Et quia appetitus naturalis est determinatus ad vnum, animalis autem sequitur apprehensionem, inde est quod singulæ potentiæ appetũt bonum determinatum, sed vis appetitiua appetit quodcunque bonum apprehensum. Nec tamen sequitur quod sit generalis, quia bonum commune appetit speciali modo. Vnde patet solutio ad vltimum.

Num voluntas in rationalibus sit alia potentia præter appetitiuam sensitiuæ partis.

ARTICVLVS IIII.

QVarto quæritur, vtrum voluntas in rationalibus sit alia potentia præter appetitiuam sensitiuæ partis. *Primum.*
Et videtur quod non. Accidentalis enim differentia obiectorum non diuersificat potentias, sed obiecta voluntatis & appetitus non differunt, nisi per differentia accidentales boni quod per se est obiectum appetitus, non enim videntur aliter differre, nisi quod voluntas est boni apprehensi per intellectum, appetitus autem sensibilis est boni apprehensi per sensum, quæ accidunt bono inquantum est bonum. ergo voluntas non est alia potentia ab appetitu. Præterea, vis appetitiua sensitiua & intellectiua 2
differunt per particulare & vniuersale, quia sensus apprehendit particularia, intellectus vniuersalia, sed per hoc non potest distingui appetitus sensitiuæ partis & intellectiuæ, quia omnis appetitus est boni in rebus existentis

Universidad de Deusto
Biblioteca

tis quod non est vniuersale, sed singulare. ergo non debet dici quod appetitus rationalis qui est voluntas sit alia potentia ab appetitu sensitiuæ partis, per modum quo intel-
3 lectus est alia potentia à sensu. Præterea, sicut appræhensione sequitur appetitiua, ita appetitiuam sequitur vis motiua, sed motiua non est alia & alia in rationalibus & irrationalibus. ergo nec appetitiua, & sic idem quod prius.
4 Præterea, Philosophus in 1. de Anima distinguit quinque genera potentiarum animæ & operationum, quorum vnum includit generationem nutritionem & augmentum secundum sensum, tertium appetitum, quartum motum secundum locum, quintum intellectum, vbi intellectus à sensu distinguitur, non autem appetitus intellectiuus ab appetitu sensitiuo. ergo videtur quod non distinguatur potentia appetitiua superior ab inferiori, sicut potentia appræhensiua superior à potentia appræhensiua inferiori.

Contra.1. SED CONTRA est q̃ Philosophus in 3 de Anima distinguit voluntatem ab appetitu sensitiuo. Præterea, quæcunque sunt ordinata ad inuicem oportet esse distincta, sed appetitus intellectiuus est superior appetitu sensitiuo secũdum Philosophum in 3. de Anima, & mouet ipsum, vt sphera spheram, vt ibidem dicitur. ergo voluntas est alia potentia ab appetitu sensitiuo.

CONCLVSIO.

Est in homine quædam altior potentia appetitiua præter sensitiuam, quæ dicitur voluntas.

RESP. RESPONDEO dicendum, quod voluntas est alia potentia ab appetitu sensitiuo. Ad cuius euidentiam sciendum est, quod sicut appetitus sensitiuus distinguitur ab appetitu naturali propter perfectiorem modum appetendi, ita appetitus rationalis ab appetitu sensitiuo. Quanto enim aliqua natura est Deo propinquior, tanto expressior in ea diuinæ dignitatis similitudo inuenitur, hoc autẽ ad diuinam dignitatem pertinet, vt omnia moueat, & inclineꝛ & dirigat, ipse à nullo alio motus vel inclinatus vel directus. Vnde quanto aliqua natura est Deo vicinior, tanto minus ab eo inclinatur. & magis nata est seipsam inclinare. Natura igitur insensibilis quæ ratione suæ materialitatis est maxime à Deo remota, inclinatur quidem in aliquem finem, non tamen est in ea aliquid inclinans, sed solummodo inclinationis principium, vt ex prædictis patet. Natura autem sensitiua, vt Deo propinquior in seipsa habet aliquid inclinans scilicet appetibile appræhensum, sed tamen inclinatio ipsa non est in potestate ipsius animalis quod inclinatur, sed est ei aliunde determinata. Animal enim ad aspectum delectabilis non potest non concupiscere illud, quia illa animalia non habent dominium suæ inclinationis, vnde non agunt, sed magis aguntur secundum Damas. Et hoc ideo, quia vis appetitiua sensibilis habet organum corporale, & ideo vicinatur dispositionibus materiæ & rerũ corporalium, vt moueatur magis quam moueat. Sed natura rationalis quæ est Deo vicinissima non solum habet inclinationem in aliquid, sicut habẽt inanimata, nec solum mouẽs hanc inclinationem quasi aliunde eis determinatam, sicut natura sensibilis, sed vltra hoc habet in potestate ipsam inclinationem, vt nõ sit ei necessarium inclinari ad appetibile apprehensum, sed possit inclinari vel non inclinari, & sic ipsa inclinatio non determinatur ei ab alio, sed à seipsa. Et hoc quidem competit ei inquantum non vtitur organo corporali, & sic recedens à natura mobilis accedit ad naturam mouentis & agentis. Quod autem aliquid determinet sibi inclinationem in finem, non potest contingere nisi cognoscat finem & habitudinem finis in ea quæ sunt ad finem, quod est tantum rationis. Et ideo talis appetitus non determinatus ex aliquo alio de necessitate sequitur apprehensionem rationis. Vnde appetitus rationalis, qui voluntas dicitur, est alia potentia ab appetitu sensibili.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendum, q̃ volũtas ab appetitu sensibili non distinguitur directe per hoc quod est sequi apprehensionem hanc vel illam, sed ex hoc quod est determinare sibi inclinationem vel habere inclinationem determinatã ab alio, quæ duo exigunt potentiã non vnius modi. Sed talis diuersitas requirit diuersitatem apprehensionũ, vt ex prædictis patet. Vnde quasi ex consequenti accipitur distinctio appetitiuarum virium penes distinctionem apprehensuarum & non principaliter. Ad secun-2
dum dicendum, quod quamuis appetitus semper intendat ad aliquid in rerum natura existens quod est per modum particularis & non vniuersalis, tamen ad appetendũ quandoque mouetur per apprehensionem alicuius vniuersalis conditionis, sicut appetimus hoc bonum ex hac consideratione, qua consideramus simpliciter bonum esse appetendum quandoque vero per apprehensionum particularis secundum suam particularitatem. Et ideo sicut appetitus ex consequenti distinguitur per differẽtiam apprehensionis quam sequitur, ita ex consequẽti distinguitur per vniuersale & particulare. Ad tertium dicẽdum, q̃ cum mo- 3
tus & operationis sint in singularib⁹, & ab vniuersali propositione non possit fieri descensus ad conclusionẽ particularem nisi mediante assumptione particulari non potest vniuersalis conceptio intellectus applicari ad electionem operis quæ est quasi conclusio in operabilibus, vt dicitur in septimo Ethic. nisi mediãte apprehensione particulari. Et ideo motus qui sequitur apprehensionem vniuersalem intellectus mediante particulari apprehẽsione sensus, non requirit aliam potentiam motiuam respondentem intellectui, & aliam respondẽtem sensui, sicut est de appetitu qui immediatè sequitur apprehensionem, & potentia motiua imperata, de qua obiectio tangit, quæ est vis affixa musculis & neruis. Vnde non potest esse intellectiue partis quæ organo non vtitur. Ad quartum dicendum, quod sensus 4
& intellectus differũt per rationes apprehensibiles inquãtum est apprehẽsibile, propter hoc quod ad diuersa genera pertinent potentiarum. Sensus enim tenet in apprehendendo particulare, intellectus autẽ in apprehendendo vniuersale. Appetitus vero superior & inferior non differunt per differentias appetibilis inquantũ est appetibile, cum in idem tendat bonum quandoque vterque appetitus, sed differunt penes diuersum modum appetendi, vt ex dictis patet. Et ideo sunt quidem diuersæ potentiæ, sed non diuersa potentiarum generum genera.

Num voluntas quippiam de necessitate velit.

ARTIC. V.

Primum. QVinto quæritur. vtrum voluntas aliquid de necessitate velit. Et videtur quod sic, quia secũdum Augustinum 13. de Trinitate beatitudinẽ omnes vna voluntate expetunt, sed quod ab omnibus cõmuniter expetitur, de necessitate expetitur, si enim non de necessitate contingeret ab aliquo non expeti. ergo voluntas de necessitate aliquid expetit. Præterea, omne motiuum perfectæ virtutis de ne- 2
cessitate mouet suum mobile, sed secundum Philosophum in tertio de Anima. Bonum est motiuũ voluntatis secũdum quod appræhẽditur. ergo cum aliquid sit perfectũ bonum, sicut Deus & beatitudo, vt dicitur in 1. Ethico. Aliquid erit quod de necessitate voluntatem mouebit, & ita à voluntate aliquid necessario appetitur. Præterea, immaterialitas est 3
causa, quare aliqua potẽtia cogi non possit, potentiæ autem organis affixæ coguntur, sicut patet præcipuè de motiua, sed intellectus est immaterialior potentia quam voluntas, quod patet ex hoc quod habet immaterialius obiectũ, scilicet vniuersale, cum bonum in rebus particularibus existẽs sit obiectum voluntatis, cum igitur intellectus cogatur, vt aliquid de necessitate teneat, vt dicitur in 5. Meta. videtur quod voluntas aliquid de necessitate appetat. Præterea, 4
necessitas non remouetur à voluntate nisi ratione libertatis, cui videtur necessitas opposita, sed nõ omnis necessitas impedit libertatem. Vnde dicit Augustinus in quinto de Ciuitate Dei. si illa diffinitur esse necessitas secundum quam dicimus necesse est, vt ita sit vel ita fiat, nescio cur eam timeamus, ne nobis libertatem auferat voluntatis. ergo voluntas de necessitate aliquid vult. Præterea, necessarium 5
est quod non potest non esse, sed Deus non potest non velle bonum, sicut non potest non esse bonus. ergo necessario vult bonum. ergo aliqua voluntas necessaria vult aliquid. Præterea, secundum Greg. peccatum quod per pœ- 6
nitentiam nõ deletur mox suo pondere ad aliud trahit. peccatum autem non cõmittitur nisi voluntarie secũdum Augustinum. cum ergo tractio sit quidam motus violentus, vt patet in 7. Physic. aliquis potest violenter cogi ad aliquid de necessitate volendũ. Præterea, secundũ quod Magister dicit 7
in 2. dist. 1. lib. & sumitur ex verbis Augustini in secundo statu, id est in statu culpæ, non potest homo non peccare ante reparationem mortaliter, post reparationem vero saltem venialiter, sed tam peccatum mortale quam veniale est voluntariũ. ergo aliquis statu hominis est in quo non potest non velle id in quo peccatũ consistit, & sic de necessitate volun-8
tas aliquid vult. Præterea, quanto aliquid magis natũ est ad mouendum, tanto magis natum est ad necessitatem inferre, sed bonum magis potest mouere quam verum, cum bonum sit in rebus, verum autem in ratione tantum, vt dicitur in 6. Metaphys. ergo cum verum cogat intellectum 9
multo fortius bonum coget voluntatẽ. Præterea, bonum fortius imprimit quam verum, q̃ patet ex hoc quod amor qui est impressio boni est magis intimus quã cognitio quæ est impressio veri amor enim secundum Aug. est vita quædam vniens amantem amato. ergo bonum magis potest inferre necessitatẽ voluntati quam verum intellectui & sic 10
idem q̃ prius. Præterea, quanto aliqua potentia magis potest in sua obiecta, tanto minus potest ab eis cogi, sed ratio magis potest in sua obiecta quã voluntas, ratio enim secundum Augustinum 12. de Trinit. format in se species rerum, non autẽ voluntas, sed mouetur ab appetibilibus. ergo magis potest voluntas cogi ab appetibilibus quam ratio à co-
gnoscibilibus, & sic idem q̃ prius. Præterea, q̃ per se in- 11
est de necessitate inest, sed velle aliquid per se inest voluntati. ergo volũtas de necessitate aliquid vult. Probatio mediæ, summum bonũ est per se volitum. ergo quandocunq; in ipsum fertur voluntas per seipsum vult, sed semper in ipsum fertur, quia naturaliter fertur in ipsum ergo volun-
tas semper per se vult summũ bonum. Præterea, in cogni- 12
tione scientiæ necessitas inuenitur, sed sicut omnes homines naturaliter volunt scire secundum Philosophum in 1. Metaphysic. ita naturaliter volunt bonum. ergo in volun-
tate boni necessitas inuenitur. Præterea, glosa Rom. 7. di- 13
cit quod voluntas vult naturaliter bonũ, sed ea quæ insunt secundum naturam sunt de necessitate. ergo voluntas vult
14 bonum de necessitate. Præterea, quanto aliquid augetur & minuitur potest totaliter auferri, sed libertas voluntatis augetur & minuitur, liberius enim arbitrium habuit homo ante peccatum quam post peccatum secundum Augu. ergo libertas voluntatis potest totaliter tolli, & ita voluntas potest de necessitate cogi.

Contra.1. SED CONTRA secundum Augustinum 5. de Ciuitate Dei. Si aliquid est voluntarium non est necessarium, sed omne quod volumus est voluntarium. ergo voluntas
2 non vult aliquid de necessitate. Præterea, Hugo. dicit q̃ liberum arbitrium potẽtissimum est sub Deo, sed quod est tale nõ potest cogi ab aliquo de necessitate. ergo voluntas
3 non de necessitate aliquid vult. Præterea, libertas opponitur necessitati, sed voluntas est libera. ergo nõ de necessitate aliquid vult. Præterea, Bernardus dicit, quod liberum arbitrium ex ingenita volũtate nulla necessitate mo-
uetur, sed dignitas voluntatis auferri etiam non potest. er-
5 go non potest voluntas de necessitate aliquid velle. Præterea, potestates rationales se habent ad oppositа secũdum Philosophum, sed voluntas rationalis est potẽtia, est enim in ratione vt dicitur in 3. de Anima. ergo se habet ad oppositа, & ita non de necessitate determinatur ad aliquid.
6 Præterea, quod de necessitate determinatur ad aliquid, naturaliter est determinatum ad illud, sed voluntas contra naturalem appetitum diuiditur. ergo voluntas non de ne-
7 cessitate aliquid vult. Præterea, ex eo q̃ aliquid est volũtariũ dicitur esse in nobis, ita q̃ nos Domini illius sumus, sed illud q̃ est in nobis, cuius Domini sumus possumꝰ velle & non velle. ergo omne q̃ voluntas vult potest velle & non velle, & ita non de necessitate aliquid vult.

CONCLVSIO.

Voluntas nihil de necessitate vult, necessitate coactionis, sed liberæ inclinationis.

RESP. Duplex necessitas. RESPONDEO dicendum, quod sicut potest accipi ex verbis Augustini 3. de Ciuitate Dei. duplex est necessitas, necessitas scilicet coactionis, & hæc in volentem nullo modo cadere potest, & necessitas naturalis inclinationis, sicut dicimus Deum de necessitate viuere. Et tali necessitate voluntas aliquid de necessitate vult. Ad cuius euidentiam sciendum est, quod in rebus ordinatis oportet primum modum includi in secundo, & in secundo inueniri non solum id quod sibi competit secundum rationem propriam, sed quod competit secũdum rationem primi, sicut homini conuenit non solum ratione vti, quod ei competit secundum propriam differentiam quæ est rationale, sed vti sensu vel alimento quod ei competit secundum genus suum, quod est animal vel viuum. Et similiter videmus in sensibilibus, quod cum sensus tactus sit quasi fundamentum aliorum sensuum, in organo vniuscuiusque sensus non solum inuenitur proprietas illius sensus, cuius est organum proprium, sed etiam proprietas tactus. sicut organum sensus visus non solum sentit album & nigrum inquantum est organum visus, sed sentit calidum & frigidum, & corrumpitur ab eorũ excellentiis secundum quod est organum tactus. Natura autem & voluntas hoc modo ordinata sunt, vt ipsa voluntas quædam natura sit, quia omne quod in rebus inuenitur natura quædam dicitur. Et ideo in voluntate oportet inuenire non solum id quod voluntatis est, sed etiam quod naturæ est, hoc autem est cuiuslibet naturæ creatæ, vt à Deo sit ordinata in bonum naturaliter appetens illud. Vnde & voluntati ipsi inest naturalis quidam appetitus sibi conuenientis boni. Et præter hoc habet appetere aliquid secundum propriam determinationem non ex necessitate, quod ei competit inquantum voluntas est. Sicut autem est ordo naturæ ad voluntatem, ita se habet ordo eorum quæ naturaliter vult voluntas ad ea respectu quorum à seipsa determinatur non ex natura. Et ideo sicut natura est voluntatis fundamentum, ita appetibile quod naturaliter appetitur est aliorum appetibilium principium & fundamentum. In appetibilibus autem finis est fundamentum & principium eorum quæ sunt ad finem, cum quæ sunt propter finem non appetantur nisi ratione finis. Et ideo quod voluntas de necessitate vult quasi naturali inclinatione in ipsum determinata, est finis vltimus, vt beatitudo, & ea quæ in ipso includuntur, vt est cognitio veritatis & alia huiusmodi. Ad alia vero non de necessitate determinatur naturali inclinatione, sed propria dispositione absque necessitate. Quamuis autem quadam necessaria inclinatione vltimum finem velit voluntas, nullo tamen modo concedendum est quod ad illud volendum cogatur. Coactio enim nihil aliud est quã violentiæ cuiusdam inductio. Violentum autem secundum Philosophum in 3. Ethicorum est cuius principium est extra nil conferente vim passo, sicut si lapis sursum proiiciatur, quia nullo modo quantum est de se ad hunc modum inclinatur. Sed cũ ipsa voluntas sit quædam inclinatio, eo quod est appetitus quidam, non potest contingere, vt voluntas aliquid velit & inclinatio eius non sit in illud. Et ita non potest contingere, vt voluntas aliquid coactè vel violenter velit, si aliquid naturali inclinatione velit, patet igitur quod voluntas non necessario aliquid vult necessitate coactionis, vult tamen aliquid necessario necessitate naturalis inclinationis.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendum, quod cõmunis appetitus beatitudinis non procedit ex aliqua coactione sed ex naturali inclinatione. Ad secundum dicendum, q̃ 2
quantumcunq; aliquod bonum efficaciter moueat voluntatem, non tamen ipsam cogere potest, quia ex quo ponitur quod velit aliquid ponitur inclinationem habere in id quod est cõtrarium coactioni, Sed ex perfectione boni alicuius contingit quod voluntas determinatur ad illud inclinatione naturalis necessitatis. Ad tertium dicendum, 3
quod intellectus aliquid naturaliter intelligit, sicut & voluntas aliquid naturaliter vult, sed coactio non est contraria intellectui secundum suam rationem, sicut & voluntati. Intellectus enim si habeat inclinationem in aliquid, nõ tamen nominat ipsam inclinationẽ hominis, sed volũtas ipsam inclinationẽ hominis nominat. Vnde quicquid fit secundum voluntatem fit secũdum hominis inclinationẽ, & per hoc nõ potest esse violentum. Sed operatio intellectus potest esse cõtra inclinationem hominis quæ est voluntas, vt cum alicui placet aliqua opinio, sed propter efficaciam rationum deducitur ad assentiendum contrario per intellectum. Ad quartum dicendum, quod Augu. loquitur de 4
necessitate naturali quam à voluntate non excludimus respectu aliquorum. Et hæc necessitas in diuina voluntate inuenitur, sicut in diuino esse. Ipse enim est necessarium per seipsum, vt dicitur in 5. Metaphysicorum. Vnde patet solutio ad quintum. Ad sextum dicendum, quod pecca- 5 & 6
tum commissum non trahit cogendo voluntatẽ, sed inclinando, inquantum priuat gratiam per quam homo fortificabatur contra peccatum, & inquantũ ex actu peccati re-

Universidad de Deusto
Biblioteca

linquitur dispositio & habitus in anima inclinans ad se-
7 quens peccatum. Ad septimum dicẽdum, quod circa hoc
1. Opinio. est duplex opinio. Quidam enim dicunt quod homo quantumcunque est in statu peccati mortalis potest peccatum mortale vitare per libertatem voluntatis, & exponũt quod dicitur, non potest non peccare, id est nõ habere peccatum non potest, sicut, & videre dicitur habere visum & vti visu, potest autem secundum eos non peccare, id est non vti peccato. Et secundũ hoc patet quod nulla necessitas inducitur in voluntate ad consentiendum peccato. Alij autem dicunt quod sicut homo in statu huius vitæ non potest peccatum veniale vitare, non quin possit vitare hoc vel illud, sed quia non potest vitare omnia, vt scilicet nullum committat, ita
2. Opinio. est de mortalibus in eo qui gratiam non habet. Et secũdum hoc patet quod voluntas non habet necesse velle hoc vel illud, quãuis sine gratia inueniatur deficiens ab indefician-
8 ti inclinatione in bonũ. Ad octauum dicẽdum, quod forma recepta in aliquo non mouet illud in quo recipitur, sed ipsum habere talem formam est ipsum motũ esse, sed mouetur ab exteriori agẽte, sicut corpus quod calefit per ignẽ non mouetur à calore recepto, sed ab igne. Ita intellectus non mouetur à specie iam recepta, vel à vero quod consequitur ipsam speciẽ, sed ab aliqua re exteriori quæ imprimit in intellectum, sicut est intellectus agens, vel phantasia, vel aliquid aliud huiusmodi. Et præterea sicut verum est proportionatum intellectui, ita & bonũ affectui. Vnde verum propter hoc quod est in apprehensione non est minus natum mouere intellectũ quam bonum affectum. Et præterea hoc quod voluntas non cogitur à bono non est ex in-
9 sufficientia boni ad mouendum, sed ex ipsa ratione volun-
10 tatis, vt ex dictis patet. Et per hoc patet solutio ad nonum. Ad decimum dicendum, quod res quę est extra animam non imprimit speciem suam in intellectum possibilem, nisi per operationem intellectus agentis. Et pro tanto dicitur anima in scipsa informare formas rerũ. Similiter non est sine operatione voluntatis, quod voluntas in appetibile tendat. Vnde ratio non sequitur. Et præterea potest di-
11 ci, sicut ad præcedentia duo. Ad vndecimum dicendum, quod primum bonum est per se volitum, & voluntas per se & naturaliter illud vult, non tamen illud semper vult in actu. Non enim oportet ea quæ sunt naturaliter conuenientia animæ semper actu in anima esse, sicut principia quæ sunt naturaliter cognita non semper actu consideran-
12 tur. Ad duodecimum dicendum, quod non ad eandem necessitatem pertinet necessitas qua per scientiam aliquid necessario cognoscimus, & necessitas qua de necessitate scientiam appetimus. primum enim potest esse secundum necessitatem coactionis, sed secundum non nisi secundum necessitatem naturalis inclinationis. Et sic voluntas de necessitate vult bonum, inquantum naturaliter vult bonum.
13 & 14 Et per hoc patet solutio ad decimumtertium. Ad decimumquartum dicendum, quod libertas quæ augetur & minuitur est libertas à peccato & à miseria, non autem libertas à coactione, vnde non sequitur quod voluntas possit ad hoc deduci quod cogatur.

Ad primũ. AD PRIMVM autem in cõtrarium dicendũ, quod auctoritas illa est intelligenda de necessitate coactionis quæ repugnat voluntati, non autem de necessitate naturalis inclinationis quæ secundum Augu. in. 5. de Ciuitate Dei.
2 voluntati non repugnat. Ad secundum dicendum, quod non pertinet ad impotẽtiam voluntatis si naturali inclinatione de necessitate in aliquid feratur, sed ad eius virtutẽ, sicut graue tanto est virtuosius quanto maiori necessitate deorsum fertur. Pertineret autẽ ad eius infirmitatem si ab
3 alio cogeretur. Ad tertiũ dicendum, quod libertas secundum Augu. opponitur necessitati coactionis, non autẽ na-
4 turalis inclinationis. Ad quartum dicendũ, quod necessitas naturalis nõ repugnat dignitati voluntatis, sed sola ne-
5 cessitas coactionis. Ad quintum dicendum, quod voluntas inquãtum est rationalis ad opposita se habet, hoc enim est considerare ipsam secundum hoc quod est ei proprium Sed prout est natura quædam nihil prohibet eam determi-
6 nari ad vnũ. Ad sextum dicendũ, quod voluntas diuiditur contra appetitum naturalem cũ precisione sumptum, id est qui est naturalis tantum, sicut homo cõtra id quod est anima tantum, non autem diuiditur cõtra appetitum naturalẽ absolutẽ, sed includit ipsum, sicut homo includit animal.
7 Ad septimum dicendum, quod ratio illa procedit de voluntate secundũ quod voluntas est, hoc enim est proprium voluntati inquantum est voluntas quod sit domina suorum actuum.

Num voluntas de necessitate velit quicquid vult.

ARTIC. VI.

Primum. SEXTO quæritur, vtrum volũtas de necessitate velit quicquid vult. Et videtur quod sic, quanto enim aliquid est nobilius, tanto est immutabilius, sed viuere est nobilius quã esse, & intelligere quam viuere, & velle quam intelligere. ergo velle est immutabilius quam esse, sed esse animæ volentis est immutabile, quia est incorruptibile. ergo & velle eius est immutabile, & ita quicquid vult immutabiliter & necessario vult. Præterea, quanto aliquid est Deo confor-
2 mius, tanto immutabilius est, sed magis conformatur anima Deo conformitate sua quæ est similitudinis quam prima conformitate quæ est imaginis, in prima autem in conformitate habet immutabilitatem, quia non potest imaginem amittere anima secundum illud Psal. In imagine pertransit homo. ergo & secundum conformitatem secundum quæ est similitudinis consistens in debita voluntatis ordinatione habebit immutabilitatem, vt voluntas immutabiliter velit bonũ, nec possit velle malum. Præterea, sicut se
3 habet actus ad ens actu, ita potentia ad ens potentiale, sed Deus cum sit actu bonus, nõ potest aliquid actu malum facere. ergo eius potentia quæ bona est, non potest producere aliquid quod sit malum in potentia, & ita volũtas quam diuina potẽtia produxit non potest in malum. Præterea,
4 secundum Philosophum in sexto & septimo Ethicorum. sicut principia se habẽt ad cõclusiones in scientiis demonstratiuis, ita fines ad ea quæ sunt ad fines in operabilibus & appetibilibus. sed ex principiis quæ sunt naturaliter scita inducitur intellectus, vt conclusiones cognoscat de necessitate. ergo ex hoc quod voluntas de necessitate vult finem vltimum per modum iam dictum de necessitate etiam volet omnia alia quæ in finem vltimum ordinantur. Præ-
5 terea, omne illud quod est naturaliter determinatũ ad aliquid, de necessitate consequitur illud nisi sit aliquid impediens, sed voluntas naturaliter vult bonum, vt dicit glosa Roma. septimo. ergo immutabiliter vult bonum. cum non sit aliquid quod eam impedire possit, eo quod est sub Deo
6 potentissima secundum Ber. Præterea, sicut tenebra opponitur luci, ita malum bono, sed visus qui est naturaliter determinatus ad cognoscendum lucem & lucida, ita naturaliter ea videt, quod illud quod est tenebrosum videre non potest. ergo & voluntas cuius obiectum est bonum, ita immutabiliter vult bonũ quod malum nullo modo velle poterit, & sic volũtas habet aliquam necessitatem non solum respectu finis vltimi, sed respectu aliorum.

Contra. SED CONTRA. Augustinus dicit, quod voluntas est qua peccatur & rectè viuitur. ergo volũtas non se habet immutabiliter, nec ad bonum nec ad malum. Præterea,
2 secundum August. peccatũ adeo est voluntarium, quod nisi sit voluntarium non est peccatum, si igitur peccatum nullo modo est à voluntate, peccatum nullo modo erit, quod experimento patet esse falsum.

CONCLVSIO.

Non quæcunque vult voluntas de necessitate vult, sed quædam arbitrij libertate.

RESP. RESPONDEO dicendum, quod ex hoc aliquid dicitur esse necessariũ quod est immutabiliter determinatum ad vnũ. Vnde cum volũtas indeterminatè se habeat respectum multorum non habet respectum omniũ necessitatem, sed respectum eorum tãtum ad quæ naturali inclinatione determinatur, vt dictum est. Et quia omne mobile reducitur ad immobile, & indeterminatum ad determinatum, sicut ad principium, ideo oportet quod id ad quod voluntas est determinata, sit principium appetendi ea ad quæ non est determinata, & hoc est finis vltimus vt dictum est. Inuenitur autẽ indeterminatio volũtatis respectum trium scilicet respectum obiecti, respectũ actus, & respectum ordinis in finẽ. Respectu obiecti quidem est indeterminata voluntas quantum ad ea quæ sunt ad finem, non quantum ad ipsum finem vltimum, vt dictum est. quod ideo cõtingit, quia ad finẽ vltimũ multis viis peruenire potest, & diuersis vię competunt peruenienti in ipsum. Et ideo non potuit esse appetitus volũtatis determinatus in ea quæ sunt ad

Indeterminatio volũtatis respectu trium.

ad finem, sicut est in rebus naturalibus, quæ ad certũ finem & determinatum nõ habent, nisi certam & determinatam viam. Et sic patet q̃ res naturales, sicut de necessitate appetunt finem, ita & ea quæ sunt ad finem, vt nihil sit in eis accipere q̃ possint appetere vel non appetere. Sed voluntas de necessitate appetit finem vltimum, vt non possit ipsum non appetere, sed non de necessitate appetit aliquid eorum quæ sunt ad finẽ. Vnde respectu huius est in potestate eius appetere hoc vel illud. Secundo est voluntas indeterminata respectu actus, quia circa obiectum determinatũ potest vti actu suo cum voluerit vel non vti, potest enim exire in actum volendi respectu cuiuslibet & non exire, quod in rebus naturalibus non contingit. Graue enim semper descendit deorsum in actu, nisi aliquid prohibeat. Quod ex inde contingit quod res inanimatæ non sunt motæ à seipsis, sed ab aliis, vnde nõ est in eis moueri vel non moueri. Res autem animatæ mouẽtur à seipsis, & inde est quod voluntas potest velle & non velle. Tertio indeterminatio voluntatis est respectu ordinis ad finem inquantum voluntas potest appetere id quod secundum veritatem in finem debitum ordinatur, vel secundum apparentiam tantum. Et hęc indeterminatio ex duobus contingit. scilicet ex indeterminatione circa obiectum in his quę sunt ad finem, & iterum ex indeterminatione apprehensionis quæ potest esse recta & non recta, sicut ex aliquo principio vero dato non sequitur falsa conclusio, nisi per aliquam falsitatem rationis, vel assumentis aliquam falsam, vel falso ordinãtis principium in conclusionem. Ita ex quo inest appetitus rectus vltimi finis, non posset sequi quod aliquis aliquid inordinate appeteret nisi ratio acciperet aliquid inordinate in finem, quod non est ordinabile in finem. Sicut qui appetit beatitudinem appetitu recto nunquam deduceretur in appetendam fornicationem, nisi inquantum apprehendit eam, vt quoddam hominis bonum, inquantum est quoddam delectabile bonum, & sic vt ordinabilem in beatitudinem, velut quandam imaginem eius. Et ex hoc sequitur indeterminatio voluntatis qua bonum potest vel malum appetere.

Libertas voluntatis in tribus considerabitur.

Cum autem voluntas dicatur libera inquantum necessitatem non habet, libertas voluntatis in tribus considerabitur, scilicet quantum ad actum, inquantum potest velle vel non velle, & quãtum ad obiectum, inquantum potest velle hoc vel illud, & eius oppositum, & quantum ad ordinem finis, inquantum potest velle bonum vel malum. Sed quantum ad primum horum inest libertas voluntati in quolibet statu naturæ respectu cuiuslibet obiecti. Secundum vero horum est respectu quorundam obiectorum. scilicet respectu eorum quæ sunt ad finem, & non ipsius finis, & etiam secundum quemlibet statum naturæ. Tertium vero non est respectu omnium obiectorum sed quorundam eorum, scilicet quæ sunt ad finem. Nec respectu cuiuslibet status naturæ, sed illius tantum in quo natura deficere potest. Nam vbi non est defectus in apprehendendo & conferendo, non potest esse voluntas mali in his quæ sunt ad finem, sicut patet in beatis. Et pro tanto dicitur quod velle malum, nec est libertas, nec pars libertatis, quamuis sit quoddam libertatis signum.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendum, q̃ esse animæ nõ est determinatũ à seipsa, sed ab alio, sed ipsa determinat sibi suum velle. Et ideo quamuis esse sit immutabile, tamen velle indeterminatum est, ac per hoc in diuersa flexibile. Et tamen non est verum, q̃ intelligere sit nobilius quam esse, sed determinatur ab esse, imo sic esse eis est nobilius
2 secundum Dionys. 5. cap. de Diuinis nominibus. Ad secundum dicendum, quod conformitas imaginis attenditur secundum potentias naturales quæ sunt ei determinatè à natura. Et ideo illa conformitas semper manet. Sed secunda conformitas quæ est similitudinis est per gratiam & habitus & actus virtutũ ad quæ omnia ordinantur per actum voluntatis, qui in sua potestate consistit, & ideo ista conformitas nõ semper maner. Ad tertium dicendum, quod in
3 Deo non est potentia passiua vel materialis quæ distinguitur contra actum, de qua obiectio procedit, sed potentia actiua, quæ est ipse actus, quia vnumquodque est potens agere secundum quod est actu. Et tamen quod voluntas sit flexibilis ad malum non habet secundum quod est à Deo,
4 sed secundum quod est de nihilo. Ad quartum dicẽdum, quod in scientiis demonstratiuis conclusiones hoc modo se habent ad principia quod remota conclusione remouetur principium. Et sic propter hanc determinationem conclusionum respectu principiorum ex ipsis principiis intellectus cogitur ad consentiendũ cõclusionibus. Sed ea quæ sunt ad finem non habent hanc determinationem respectu finis, vt remoto aliquo eorum remoueatur finis, cum per diuersas vias possit peruenire ad finem vltimum, vel secundum veritatem, vel secundum apparẽtiam. Et ideo ex necessitate quę inest appetitui voluntario respectu finis, non inducitur necessitas ei respectu eorum quæ sunt ad finem.

Ad quintum dicendum, quod voluntas vult naturaliter 5
bonum, sed nõ determinate hoc bonum vel illud, sicut visus naturaliter videt colorem, sed non hunc vel illum determinatè. Et propter hoc quicquid vult, vult sub ratione boni. nõ tamen oportet quod semper hoc vel illud bonum velit. Ad sextum dicendum, quod nihil est adeo malum, 6
quod non possit habere aliquam speciem boni, & ratione illius bonitatis habere, qua mouere possit appetitum.

Num aliquid mœreatur volendo illud, quod de necessitate vult.

ARTIC. VII.

SEptimo quæritur, vtrũ aliquis mœreatur volendo illud quod de necessitate vult. Et videtur quod non, quia il- *Primum.*
lud quod de necessitate vult naturaliter vult, sed naturalibus nõ meremur. ergo tali voluntate nõ meremur. Præ- 2
terea, meritum & demeritum sunt circa idem, sed nullus demeretur in eo q̃ vitare non potest secundum Aug. ergo nullus meretur in eo q̃ de necessitate vult. Præterea, nul- 3
lus meretur nisi per actũ virtutis, sed omnis actus virtutis est ex electione, non autem ex naturali inclinatione. ergo nullus meretur in eo quod de necessitate vult.

SED CONTRA. Deum naturaliter ex necessita- *Contra* 1.
te quælibet creatura appetit, sed in dilectione Dei meremur. ergo in eo quod necessario quis vult mereri potest.
Præterea, beatitudo in vita æterna consistit, sed sancti vo- 2
lendo vitam æternam merentur. ergo aliquis meretur volendo id quod naturaliter vult.

CONCLVSIO.

Aliqua volendo de necessitate, vt Deum, & beatitudinem meremur.

RESP. RESPONDEO dicendum, quod aliquis volendo id quod naturaliter vult quodammodo meretur, & quodammodo non. Ad cuius euidentiam sciendum est, quod differẽter est aliquid prouisum homini & cæteris animalibus, tam secundum corpus quam secundum animam. Aliis enim animalibus secundum corpus prouisa sunt specialia tegimina, sicut coriũ durum, & plumæ, & aliqua huiusmodi specialia munimenta, sicut cornua vngues & huiusmodi, & hoc quia habent paucas vias operandi ad quæ possunt determinata instrumenta ordinari. Sed homini ista prouisa sunt in generali, inquantum sunt ei datæ manus à natura, quibus sibi valeat varia & tegumenta & munimenta præparare. Et hoc ideo, quia ratio hominis est ita multiplex, & ad diuersa se extendens, quod non possent determinata instrumenta ei sufficientia præparari. Similiter est ex parte apprehensionis, quod aliis animalibus sunt indiæ secundum naturalem æstimationem quædam substantiales conceptiones ei necessariæ sicut oui, quod lupus sit ei inimicus, & alia huiusmodi. Sed loco horum homini sunt indita vniuersalia principia naturaliter intellecta, per quæ in omnia quæ sunt ei necessaria, procedere potest, & similiter est etiã ex parte appetitus. Aliis enim rebus inditus est naturalis appetitus alicuius rei determinatæ, sicut graui quod sit deorsum, & vnicuique animali id quod est sibi conueniens secundum suam naturam. Sed homini inditus est appetitus vltimi finis sui in communi, vt scilicet apperat naturaliter se esse completum in bonitate. Sed in quo ista completio consistat, vtrum in virtutibus vel scientiis vel delectabilibus, vel huiusmodi aliis non est ei determinatum à natura. Quando ergo ex propria ratione adiutus diuina gratia apprehendit aliquod speciale bonũ, vt suam beatitudinem, in quo vere sua beatitudo consistit, tunc meretur non ex hoc q̃ appetit beatitudinem quam naturaliter appetit, sed ex hoc quod appetit hoc speciale, quod non naturaliter appetit, vt visionem Dei, in quo tamen secundum rei veritatem sua beatitudo consistit. Si vero aliquis per rationem erroneam deducatur, vt appe-

Universidad de Deusto
Biblioteca

tat aliquid speciale, vt suam beatitudinem, puta corporales delectationes in quibus tamen secundum rei veritatem sua beatitudo non consistit, sic appetendo beatitudinem demeretur non quia appetit beatitudinem, sed quia indebite appetit hoc vt beatitudinem, in quo beatitudo non est. patet igitur quod volendo id quod quis naturaliter vult secundum se non est meritorium nec demeritorium, sed secundum quod specificatur ad hoc vel illud potest esse meritorium vel demeritorium. Et hoc modo sancti merentur appetendo Deum, vel vitam æternam. Et per hoc patet responsio ad obiecta,

Ad omnia argumenta.

Num Deus voluntatem cogere possit.

ARTIC. VIII.

Primum. OCtauo quæritur. vtrum Deus possit cogere voluntatem. Et videtur quod sic. Quicunque enim vertit aliquid quocunque vult, potest illud cogere, sed sicut dicitur Prouer. 21. cor regum in manu Dei est, quocunque voluerit vertit illud. ergo Deus potest cogere voluntatem.

2 Præterea. Romanorum primo propter quod tradidit illos Deus & cætera glosa Augustini dicit manifestum est Deum operari in cordibus hominum ad inclinandas voluntates eorum in quodcunque voluerit, siue in bonum pro misericordia sua, siue in malum pro meritis eorum.

3 ergo Deus potest cogere voluntatem. Præterea, si finitum finitè agit, infinitum infinitè aget, sed aliqua creatura finita trahit voluntatem finitè quia, vt dicit Tullius, honestum est quod sua vi nos trahit, & sua dignitate nos allicit. ergo Deus qui habet infinitam virtutem in agendo

4 potest totaliter cogere voluntatem. Præterea, ille propriè dicitur ad aliquid cogi qui non potest nō facere illud, siue velit, siue non velit, sed voluntas non potest non velle quod Deus voluntate beneplaciti vult eam velle, alias voluntas Dei esset inefficax respectu voluntatis nostræ. ergo

5 Deus potest cogere voluntatem. Præterea, cuilibet creaturæ est perfecta obedientia ad suum creatorem. ergo Deus potest eam cogere ad quod vult.

Contra. 1. SED CONTRA est quod esse liberum à coactione est naturale voluntari, sed naturalia non possunt ab ali-

2 quo remoueri. ergo voluntas non potest cogi à Deo. Præterea, Deus non potest facere quod opposita sint simul vera, sed voluntarium & violentum sunt opposita, quia violentū est species inuoluntarij, vt patet in tertio Ethicorum. ergo Deus non potest facere, vt voluntas aliquid coactè velit, & ita non potest cogere voluntatem.

CONCLVSIO.

Quamuis Deus hominis voluntatem immutare possit, non tamen ex ordine suæ sapientiæ potest ipsam cogere.

RESP. RESPONDEO dicendum, quod Deus potest immutare voluntatem de necessitate, non tamen potest eam cogere. Quantuncunque enim voluntas immutetur in aliquid non dicitur cogi in illud. Cuius ratio est, quia ipsum velle aliquid est inclinari in illud, coactio autem vel violentia esse contraria inclinationis illius rei quæ cogitur. Cum igitur Deus voluntatem immutat facit, vt præcedenti inclinationi succedat alia inclinatio, & ita q̄ prima aufertur & secunda manet. Vnde illud ad quod inducit voluntatem non est contrarium inclinationi iam existenti, sed inclinationi, quæ prius inerat. Vnde non est violentia nec coactio. Sicut lapidi ratione suæ grauitatis ineſt inclinatio ad locum deorsum, hac autem inclinatione manente si sursum proiiciatur, erit violentia. Si autem Deus auferat à lapide inclinationem grauitatis, & det ei inclinationem leuitatis, tunc ferri sursum non erit ei violentum, & ita immutatio motus potest esse sine violentia. Et per hunc modum intelligendum est, quod Deus voluntatem immutat, sine eo quod voluntatem cogat, potest autem Deus voluntatem immutare ex hoc quod ipse in voluntate operatur, sicut in natura. Vnde sicut omnis actio naturalis est à Deo, ita omnis actio voluntatis inquantum est actio non solum est à volūtate, vt immediatè agente, sed à Deo, vt à primo agente qui vehementius imprimit. Vnde sicut voluntas potest immutare actum suum in aliud, vt ex dictis patet, ita & multo amplius Deus. Immutat autem voluntatem dupliciter. Vno modo mouendo tantum, quando scilicet voluntatem mouet ad aliquid volendum sine hoc quod aliquam formam imprimat voluntati, sicut sine appositione alicuius habitus quandoque facit, vt homo velit hoc quod prius non volebat. Alio vero modo imprimendo aliquam formam in ipsam volūtatem. Sicuti enim ex ipsa natura quam Deus voluntati dedit inclinatur voluntas in aliquid volēdum. vt ex dictis patet, ita ex aliquo superaddito, sicut est gratia vel virtus inclinatur vlterius ad volendum aliquid aliud ad quod prius non erat determinata naturali inclinatione. Sed hæc quidem inclinatio superaddita quandoque est perfecta, quādoque imperfecta. Quandoquidem est perfecta facit necessariam inclinationem in id ad quod determinat, sicut per naturam de necessitate inclinatur voluntas in appetendum finem, sicut contingit in beatis, in quibus charitas perfecta inclinat sufficiēter in bonum, non solum quantum ad finem vltimum, sed quantum ad ea quæ sunt ad finem. Aliquando vero forma superaddita non est vsquequaque perfecta, sicut est in viatoribus, & tunc ex forma superaddita voluntas inclinatur quidem, sed non ex necessitate.

Ad arg. ET PER hoc patet solutio ab obiecta. Nam primæ rationes probabant quod Deus potest immutare voluntatem. Secundæ vero quod non potest eam cogere, quorum vtrumque verum est, vt ex dictis patet. Sciendum tamen quod vbi dicitur in glosa inducta quod Deus operatur in cordibus hominum ad inclinandas eorum voluntates in malum, non est intelligendum, vt glosa ibidem dicit quasi Deus maliciam impartiatur, sed quia sicut apponit gratiam, vnde inclinatur hominum voluntas ad bonum, ita subtrahit quibusdam qua subtracta inclinatur voluntas eorum ad malum.

Num aliqua creatura possit immutare voluntatem vel imprimere in ipsam.

ARTIC. IX.

Primum. NOno quæritur. vtrum aliqua creatura possit immutare voluntatem vel imprimere in ipsam. Et videtur quod sic, quia ipsa voluntas creatura quædam est, sed voluntas actum suum immutat quo vult. ergo videtur quod aliqua creatura immutet voluntatem & cogat ipsam. Præterea, difficilius est immutare totum quam partem, sed secundum quosdam Philosophos corpora cœlestia immutant totam multitudinem ad aliquid volendum. ergo multo fortius videtur quod possunt cogere voluntatem alicuius vnius. Præterea, quicunque vincitur ad ali- 3
quo cogitur ab illo, sed secundum Philosophum in septimo Ethicorum incontinentes vincuntur à passionibus. ergo passiones immutant & cogunt voluntatem incontinentis. Præterea, secūdum Augustinum in tertio de Trinita- 4
te superiora tam in spiritibus quam in corporibus mouent inferiora naturali quodam ordine, sed angelorū beatorum sicut intellectus est superior & perfectior nostro intellectu, ita & voluntas eorum nostra voluntate. ergo sicut per intellectum suum possunt imprimere in intellectum nostrum eum illuminando secundum doctrinam Dionysij ita videtur quod per voluntatem suam possunt imprimere in voluntatem nostram aliquando eam immutando.

Præterea, secundum Dionysium superiores angeli illu- 5
minant & purgant inferiores, sed sicut illuminatio pertinet ad intellectum, ita purgatio videtur pertinere ad affectum. ergo sicut angeli possunt imprimere in intellectum, ita in voluntatem. Item magis natum est aliquid 6
immutari à superiori natura quam ab inferiori, sed voluntate, nostra sicut est inferior appetitus sensibilis, ita est superior voluntas angelica. ergo cum appetitus sensibilis immutet interdum voluntatem, multo fortius voluntas angelica poterit voluntatem nostram immutare. Præ- 7
terea. Lucæ. 14. dicit paterfamilias seruo suo compelle intrare, intratur autem ad illam cœnam per volūtatem. ergo per angelum, qui est minister Dei, voluntas nostra potest ad aliquid cogi.

Contra. 1. SED CONTRA est quod Hug. dicit liberum arbitrium est potentissimum sub Deo, se nihil immutatur nisi à fortiori. ergo nihil potest voluntatem immutare. Præ- 2
terea, meritum & demeritum in voluntatem quodammodo consistit. si ergo aliqua creatura posset immutare voluntatem, posset aliquis iustificari, vel peccator effici per aliquam creaturam, quod falsum est, quia nullus fit peccator nisi per seipsum nec aliquis sit iustus nisi Deo operante & ipso cooperante.

CONCLVSIO.

Nullus Dei voluntatem immutare vel cogere potest.

RESP. RESPONDEO dicendum, quod voluntas potest intelligi immutari ab aliquo dupliciter. Vno modo sicut ab obiecto sicut voluntas immutatur ab appetibili, & sic nō quærimus hic de immutante voluntatem, hoc enim supra ostensum est quod aliquod bonum de necessitate mouet voluntatem per modum obiecti, quamuis voluntas nō cogatur. Alio vero modo potest intelligi voluntas immutari ab aliqua per modum causæ efficientis. Et sic dicimus quod non solum nulla creatura potest cogere voluntatem agendo in ipsam, quia hoc nec Deus poterat, sed nec etiam potest directè agere in voluntatem, vt eam immutet necessario vel qualitercunque inclinet, quod Deus potest. Sed indirectè potest aliqualiter inclinare voluntatem aliqua creatura, non tamen necessario immutare. Cuius ratio est, quia cum actus voluntatis sit quasi medius inter potentiam & obiectum, immutatio actus voluntatis potest considerari, vel ex parte ipsius voluntatis, vel ex parte obiecti. Ex parte quidem voluntatis mutare actum voluntatis non potest nisi quod operatur intra voluntatem, & hoc est ipsa voluntas, & id quod est causa esse voluntatis, quod secundum fidem solus Deus est. Vnde solus Deus potest inclinationem voluntatis quam ei dedit trāsferre de vno in aliud secundum quod vult. Sed secundum illos qui ponunt animam creatam ab intelligentiis, quod tamen fidei contrarium est, ipse angelus vel intelligentia habet effectum intrinsecum voluntati inquantum causat esse quod est intrin secum ipsi voluntati. Et secundum hoc Auicen. quod sicut corpora nostra immutantur à corporibus cœlestibus, ita voluntates nostræ immutantur à voluntate animarum cœlestium, quod tamen est omnino falsum. Sed si consideretur actus voluntatis ex parte obiecti, sic inuenitur voluntatis duplex obiectum. Vnum ad quod de necessitate naturalis inclinatio determinatur, & hoc quidem obiectum est voluntati inditum & propositum à creatore, qui ei naturale inclinationem dedit in illud. Vnde nullus potest necessario per tale obiectum immutare voluntatem nisi solus Deus. Aliud vero est obiectum voluntatis, quod quidem natum est inclinare voluntatem inquātum est in eo aliqua similitudo vel ordo respectu vltimi finis naturaliter desiderati, non tamen ex hoc obiecto voluntas de necessitate immutatur vt prius dictum est; quia nō in eo singulariter inuenitur ordo ad vltimū finem naturaliter desideratum. Et mediante hoc obiecto potest aliqua creatura inclinare aliquatenus voluntatem, non tamen necessario immutare, sicut patet cum aliquis persuadet alicui aliquid faciendum proponendo ei eius vtilitatem & honestatem tamen in potestate voluntatis est, vt illud acceptet vel non acceptet, eo quod non est naturaliter determinata ad id. Sic igitur patet quod nulla creatura potest directè immutare voluntatem, quasi agendo intra ipsam voluntatem potest autem extrinsecus aliquid proponendo voluntati eam aliqualiter inducere, non tamen immutare.

Ad primū. AD PRIMVM ergo dicendum, quod voluntas potest seipsam immutare respectu aliquorum directè, cum sit domina suorum actuum. Et cum dicitur quod non immutatur directè à creatura, intelligitur à creatura alia. Non tamen ipsa potest se cogere, quia in hoc importatur contradictio scilicet quod aliquid sit acceptū à seipso, quia violentum est in quo nihil confert vim patiens, confert autem vim inferens. Et sic voluntas nō potest se cogere, quia sic seipsa in illa vi aliquid conferret, inquantum cogeret se, & nil conferret inquantum cogeretur, quod est impossibile per quem modum probat Philosophus in 5. Ethicorum quod nullus patitur iniustum à seipso, quia qui patitur iniustum patitur aliquid contra voluntatem suam, si autem faciat iniustum est secundum suam voluntatem.

2 Ad secundum dicendum, quod corpora cœlestia non possunt de necessitate immutare voluntatem, nec vnius hominis nec multitudinis, sed possunt immutare ipsa corpora. Ex ipso autem corpore aliquo modo voluntas inclinatur, licet non necessario, quia resistere potest, sicut cholerici ex naturali complexione inclinantur ad iram, tamen aliquis cholericus potest resistere per voluntatem isti inclinationi. Non autem resistunt nisi sapientes corporalibus inclinationibus, qui sunt pauci respectu stultorum, quia stultorum infinitus est numerus Ecclesiast. 1. Et ideo dicitur quod corpora cœlestia immutant multitudinem, inquantum multitudo sequitur inclinationes corporales, non autem immutant hunc vel illum, qui per prudentiam resistunt inclinationi prædictæ. Ad tertium dicendum, 3
quod incontinens non dicitur vinci à passionibus quasi ipsæ passiones cogant vel immutent necessario voluntatem, alioquin incontinens non esset puniendus, quia pœna non debetur inuoluntario, incontinens autem non dicitur inuoluntarius operari secūdum Philosophum in 3. Ethic. Sed dicitur incontinens vinci à passionibus, inquantū eorum impulsui voluntariè cedit. Ad quartum dicendum, 4
quod angeli non imprimunt intellectui quasi interius aliquid in intellectu agentes, sed solum ex parte obiecti, inquātum aliquid intelligibile proponunt quo intellectus noster confortatur & cōincitur ad sensum. Sed obiectum voluntatis per angelum propositum non de necessitate immutat voluntatem, vt dictum est, & ideo non est simile.

Ad quintum dicendum, quod purgatio illa secundum 5
quam angeli purgantur quæ ad intellectū pertinet est purgatio à nescientia, vt Dionys. dicit 6. cap. Cœlestis Hierar. si tamen pertineret ad effectum dicerentur purgare, quasi persuadendo. Ad sextum dicendum, quod illud q̄ est in- 6
ferius voluntate, vt corpus vel appetitus sensibilis non immutat voluntatem, quasi directè in voluntatem agēdo, sed solum ex parte obiecti. Obiectum enim voluntatis est bonum apprehensum. Sed bonū apprehensum à ratione vniuersali non mouet, nisi mediante apprehensione particulari, vt dicitur in 3. de Anima, eo quod actus sunt in particularibus. Ex ipsa autem passione appetitus sensitiui cuiusdam potest esse interdum complexio corporis vel quæcunque impressio corporalis. Ex hoc quod appetitus ille vtitur organo impedit & interdum totaliter ligatur ipsa particularis apprehensio, vel id & ratio superior dictat in vniuersali, vt non applicetur actu ad hoc particulare. Et sic voluntas in appetendo mouetur ad illud bonum quod sibi nunciat apprehensio particularis, prætermisso illo bono q̄ nuntiat ratio vniuersalis. Et per hunc modum huiusmodi passiones voluntatem inclinant, non tamen de necessitate immutant, quia in potestate voluntatis est huiusmodi commotionem primere, vt vsus rationis non impediatur, secundum illud Genes. 4. subterte erit appetitus illius scilicet peccati. Ad 7
septimum dicendum, quod compulsio illa de qua ibi fit mentio non est coactionis, sed efficacis persuasionis vel per aspera vel per lenia, &c.

Num voluntas & intellectus sint eadem potentia.

ARTICVLVS X.

DEcimo quæritur, vtrum voluntas & intellectus sint eadem potentia. Et videtur quod sic. Potentiæ enim *Primum.* distinguuntur secundum obiecta, obiectum autem intellectus est verum, voluntatis vero bonum. cum ergo bonum & verum sint idem supposito, & differant ratione, videtur quod intellectus & voluntas sint idem re, sed differant ratione. Præterea, secundum Philosophum in 3. de Anima, voluntas in ratione est. ergo vel est idem q̄ ratio, vel 2
pars rationis, sed ratio est eadem potentia cum intellectu. ergo & voluntas. Præterea, vires animæ cōmuniter diui- 3
duntur in rationale irrationale & concupiscibile, sed voluntas distinguitur ab irrationali & concupiscibili. ergo continetur sub rationali, & sic non distinguuntur. Præ- 4
terea, vbicunq; inuenitur idem obiectum re & ratione est vna potentia, sed voluntatis & intellectus practici est idem obiectum re & ratione, vtriusque enim obiectum videtur bonum. ergo intellectus practicus non est alia potentia quam voluntas, sed intellectus speculatiuus nō est alia potentia quam practicus, quia secundum Philosophū in 3. de Anima. Intellectus speculatiuus per extēsionem fit practicus. ergo voluntas & intellectus simpliciter sunt vna potentia. Præterea, sicut ad cognoscendum differētiam duorum adinuicem oportet quod sit idem qui cognoscit vtrū- 5
que eorum, inter quæ differentia consideratur ita oportet quod sit idem qui cognoscit & vult, sed ad hoc quod cognoscatur differentia inter aliqua duo, vt inter album & dulce, oportet quod eadem potentia sit quæ cognoscat

Universidad de Deusto
Biblioteca

vtrumque ex quo probat Philosophus in.2.de Anima.sensum communem esse, ergo eadem ratione oportet esse vnam potentiam quæ cognoscit & vult, & ita intellectus & voluntas sunt vna potentia,vt videtur.

Contra.1. SED CONTRA est quod appetitiuũ genus animę aliud est ab intellectiuo secundũ Philosophum,sed voluntas continetur sub appetitiuo.ergo volũtas est alia potentia
2 ab intellectu. Præterea,intellectus cogitur secundũ Philosophũ in quinto Meta. Sed volũtas non potest cogi,vt dictum est.ergo intellectus & voluntas non sunt vna potẽtia.

CONCLVSIO.

Volũtas & intellectus cum ad diuersa obiecta formaliter ordinentur. diuersæ potentiæ sunt.

RESP. RESPONDEO dicendum, quod voluntas & intellectus sunt diuersæ potentiæ & ad diuersa genera potentiarum pertinentes. Ad cuius euidentiam sciendum est quod cum distinctio potentiarum attendatur penes actus & obiecta,non quælibet obiectorum differentia ostendit diuersitatem potentiarum,sed differentia obiectorũ inquantum obiecta sunt,non autem aliqua accidentalis differentia quæ accidit obiecto secundum quod est obiectum. Sensibili enim inquantum est sensibile accidit esse animatum vel inanimatũ,quamuis ipsis rebus quæ sentiũtur hæ differentiæ sint essentiales. Et ideo penes has differẽtias non diuersificantur potentiæ sensitiuæ, sed penes audibile & visibile & tangibile quæ sunt differentiæ sensibilis, inquantum est sensibile, siue per esse sensibile per mediũ, vel sine medio. Et quando quidem differentiæ essentiales obiectorum inquantum obiecta sunt sumũtur, vt diuidẽtes per se aliquod speciale obiectum animæ,ex hoc diuersificantur potentiæ, sed non genera potentiarum, sicut sensibile nominat non obiectum animæ simpliciter.sed quoddam obiectum quod prædictis differentiis per se diuiditur. Vnde visus & auditus & tactus sunt diuersæ potentiæ speciales ad idem genus potentiarum animæ pertinẽtes,scilicet ad sensum.Sed quando differentiæ acceptæ diuidunt ipsum obiectũ,communiter accepium, tunc ex tali differentia innotescunt diuersa genera potentiarum,dicitur autem aliquid esse obiectum animæ secundum quod habet aliquam habitudinem ad animam.vbi ergo inuenimus diuersas rationes habitudinis ad animam, ibi inuenimus per se differentiam obiecti animæ demonstrantem diuersum genus potentiarum animæ. Res autem ad animam inuenitur duplicem habitudinem habere,vnam secũdum quod ipsa res est in anima per modum animæ,& non per modũ sui. Aliam secundum quod anima comparatur ad rem in suo esse existentem. Et sic obiectũ animæ est aliquid dupliciter,vno modo inquantum natum est esse in anima non secundum esse proprium, sed secundum modum animę.id est spiritualiter,& hæc est ratio cognoscibilis inquãtum est cognoscibile. Alio modo est aliquid obiectum animæ secundum quod ad ipsum anima inclinatur,& ordinatur secundum modum ipsius rei in seipsa existentis, & hæc est ratio appetibilis inquantum est appetibile. Vnde cognoscitiuum & appetitiuum cõstituunt diuersa genera potentiarum, vnde cum intellectus sub cognoscitiuo comprehendatur, oportet voluntatem & intellectum esse potentias genere diuersas.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicẽdum, quod distinctio potentiarum non ostenditur ex obiectis secũdum rem consideratis sed secundũ rationem,quia ipsæ rationes obiectorũ specificant ipsas operationes potentiarum. Et ideo vbi est diuersa ratio obiecti, ibi inuenimus diuersam potentiam, quamuis sit eadem res quæ subest vtrique rationi, sicut est de bono & vero. Et hoc patet in rebus materialibus. Nam aër patitur ab igne inquantum est calidus secundum quod est in potentia aër calidus, inquantum vero ignis est lucidus patitur ab eo secundum quod ipse est diaphanus. Nec est eadem potentia in aëre secundum quam dicitur diaphanus & potentia calidus,quamuis idẽ ignis sit qui in vtranq;
2 potentiam agat. Ad secundum dicendum quod potentia dupliciter potest cõsiderari.vel in ordine ad obiectum, vel in ordine ad essentiam animæ in qua radicatur.Si ergo voluntas consideretur in ordine ad obiectum, sic ad aliud genus animæ pertinet quod intellectus,& sic voluntas contra rationem & intellectum distinguitur,vt dictum est.Si vero voluntas consideretur secũdum id in quo radicatur,sic cum voluntas non habeat organum corporale,sicut nec intellectus, voluntas & intellectus ad eandem partem animæ reducentur. Et sic quandoque intellectus vel ratio sumitur prout includit in se vtrunque, & sic dicitur quod voluntas est in ratione. Et secũdum hoc rationale includens intellectum & voluntatem diuiditur contra irascibile & concupiscibile. Vnde patet solutio ad tertium. Ad quartum 3 & 4
dicendum, quod obiectum intellectus practici non est bonum,sed verum relatum ad opus. Ad quintum dicẽdum, 5
quod velle & cognoscere non sunt actus vnius rationis, & ideo non possunt pertinere ad vnam potentiam. sicut cognoscere dulce & album, vnde non est simile.

Num voluntas sit altior potentia quam intellectus,vel contra.

ARTIC. XI.

Primum. VNdecimo quæritur,vtrum voluntas sit altior potentia quam intellectus, vel econuerso. Et videtur quod intellectus sit nobilior & altior. Nobilitas enim animæ consistit in hoc quod est ad imaginem Dei, sed anima est ad imaginem secundum rationem vel intelligentiam. Vnde Aug.dicit in.3.super Gen.ad literam,Intelligamus in eo factum hominem ad imaginem Dei,quo irrationalibus animantibus antecellit, id autem est ipsa ratio vel mens, vel intelligentia, vel si quo alio vocabulo commodius appellatur.ergo excellentissima potentia animæ est intellectus. Sed dicendum,quod sicut imago est in intellectu, ita etiam in voluntate cum imago secundum Aug.in lib. de Trinit. attendatur secundum memoriam intelligentiam & voluntatem. Sed contra. ex quo nobilitas animæ penes imaginem attenditur, oportet quod illud sit excellentius animæ vbi magis propriè inuenitur ratio imaginis,sed si imago sit in voluntate & intellectu magis propriè est in intellectu quam in voluntate,vnde Magister in 2. Sentẽ.dist.16. dicit imaginem esse in cognitione veritatis,similitudinem in dilectione boni. ergo oportet quod adhuc intellectus nobi- 3
lior sic quam volũtas. Præterea.cum de potentiis iudicemus ex actibus, oportet ipsam potentiam esse nobiliorem, cuius actus est nobilior. sed intelligere est nobilius quam velle.ergo intellectus est nobilior quam volũtas. probatio mediæ cum actus specificetur ex terminis oportet illum actum esse nobiliorem cuius est terminus nobilior sed intellectus actus est secundum motum ad animam, actus autem voluntatis secundum motum ab anima ad res. ergo cum anima sit nobilior rebus exterioribus,intelligere erit 4
nobilius quã velle. Præterea,in omnibus ordinatis quanto aliquid magis distat ab ſhimo tanto est altius,sed infimum in potentiis animæ est sensus,voluntas autem magis appropinquat sensui quam intellectus. nam voluntas cum sensitiuis potentiis communicat in conditione obiecti,sicut enim sensus particularium est, ita voluntas,volumus enim particularem sanitatem in hoc vniuersali quod est sanitas, intellectus autem est vniuersalium.ergo intellectus est al- 5
tior potentia quam voluntas. Præterea, regens est nobilius recto,sed intellectus regit voluntatem. ergo est nobi- 6
lior voluntate. Prẽterea,illud à quo est aliquid habet auctoritatem super ipsum & maioritatem, si sit diuersum in essentia,sed intelligentia est à memoria, sicut filius à patre, voluntas à memoria & intelligentia sicut Spiritussanctus à patre & filio.ergo intelligentia habet auctoritatem respectu volũtatis,& est maior & potẽtior ea. Præterea,quan- 7
to aliquis actus est simplicior & immaterialior,tãto est nobilior, sed actus intellectus est simplicior quam voluntatis & immaterialior, quoniam intellectus abstrahit à materia, non autẽ voluntas.ergo actus intellectus est nobilior quam 8
voluntatis. Præterea,intellectus in anima cõparatur splẽdori in rebus materialibus,voluntas siue affectus calori,vt patet ex dictis Sanctorum,sed splẽdor est nobilior calore, cum sit qualitas nobilioris corporis. ergo intellectus est 9
nobilior voluntate. Prẽterea,illud quod est proprium hominis inquantum est homo secundum Philosophum in Ethicorum, est nobilius eo, quod est commune homini & aliis animalibus,sed intelligere est proprium hominis,velle aliis animalibus conuenit.vnde Philosophus dicit in tertio Ethicorum, quod voluntario participant pueri & bruta.ergo intellectus est nobilior volũtate. Prẽterea,quan- 10
to aliqui est propinquius fini tanto est nobilius cum ex fine sit ratio bonitatis in his quæ sunt ad finem, sed intellectus videtur esse propinquior fini quam voluntas, prius enim

enim homo attingit finẽ cognoscendo ipsum quam per voluntatẽ appetendo ipsum.ergo intellectus est nobilior quã
Pr. voluntas. Præterea,secundum Greg.in 6.Mora.contem platiua vita est maioris meriti quã actiua,sed contẽplatiua pertinet ad intellectum,actiua vero ad voluntatẽ.ergo in-
12 tellectus est nobilior quam voluntas. Præterea, Philosophus dicit in 10. Ethic.quod intellectus est optimũ eorum quæ in nobis sunt.ergo nobilior voluntate.

Contra.1. SED CONTRA perfectioris potentiæ,perfectior est habitus:sed habitus,quo perficitur voluntas scilicet charitas est nobilior fide,& scientia,quibus perficitur intellectus,vt patet per Apost.1.Corint.13. ergo voluntas est no-
2 bilior intellectu. Præterea,illud quod est liberum sui,est nobilius eo quod non est liberum, sed intellectus non est liber sui cum possit cogi,voluntas autem est libera, cum cogi non possit. ergo voluntas est nobilior intellectu.
3 Præterea, ordo potentiarum est secundum ordinẽ obiectorum, sed bonũ q̃ est obiectum voluntatis,est nobilius vero,quod est obiectum intellectus. ergo & voluntas no-
4 bilior est intellectu. Præterea, secundum Dionysi. in 5. cap.de Diuinis nominib.quanto aliqua diuinarum participationum est cõmunior, tanto est nobilior, sed volũtas est intellectu communior, quia quædam participant voluntatem, quæ non participant intellectu vt supra dictum est.
5 ergo voluntas est intellectu nobilior. Præterea, quanto aliquid est Deo propinquius tãto est nobilius,sed voluntas magis appropinquat Deo quam intellectus,quia sicut dicit Hugo de S. Victore super 7.cap. Cœlestis Hierarchiæ ibi dilectio intrat vbi cognitio foris est. plus enim Deum diligimus quam ipsum possumus cognoscere.ergo voluntas est nobilior quam intellectus.

CONCLVSIO.

Intellectus absolutè & simpliciter & in ordine ad corporalia ac sensibilia,nobilior est ipsa voluntate,quæ ad diuina relata ipso excellentior & perfectior est.

RESP. RESPONDEO dicendum, quod aliquid potest altero eminentius dici & simpliciter,& secundum quid. Ad hoc autem, quod ostendatur aliquid esse altero simpliciter melius, oportet quod eorum comparatio attendatur penes eorum essentialia, & non penes accidentalia, quia per hoc attenderetur vnum alteri eminere secundũ quid. Sicut homo si comparetur leoni quantum ad differentias essentiales inuenitur leone simpliciter nobilior,inquãtum homo est rationale animal, leo vero irrationale: leo vero est homine excellentior,si comparetur secundum fortitudinem corporalem. Hoc autem est esse nobilius secundum quid.vt ergo consideretur quę earum potentiarũ sit potior simpliciter, voluntas, an intellectus, hoc ex per se eorum differentiis considerandum est, perfectio autem & dignitas intellectus in hoc consistit, quod species rei intellectæ in ipso consistit intellectu cum secundum hoc intelligat actu, in quo eius dignitas tota consideratur: nobilitas autem voluntatis & actus eius consistit ex hoc, quod anima ordinatur ad rem aliquam nobilem secundum esse quod res illa habet in seipsa. Perfectius autem est, simpliciter & absolute loquendo, habere in se nobilitatem alterius rei. quam ad rem nobilem comparari extra se existentem. vnde voluntas & intellectus si absolute considerentur non comparando ad hanc vel illam rem hunc ordinem inueniuntur habere,quod intellectus eminentior est simpliciter voluntate. Sed contingit multo eminentius esse comparari ad rem aliquam nobilem per aliquẽ modum,quam eius nobilitatem in seipso habere, quando videlicet illius rei nobilitas habetur multo inferiori modo, quã eam habeat res illa in seipsa. Si autem nobilitas illius rei insit alij rei vel æque nobiliter, vel nobilius q̃ in re cuius est, tunc absq; omni dubitatione nobilius erit quod in se nobilitatem rei alterius habebit quã quod ad ipsam rem nobilem qualitercunq; ordinatur. Rerum autẽ, quæ sunt anima superiores, formas percipit intellectus inferiori modo quã sint in ipsis rebus. Recipitur enim aliquid in intellectu per modum sui, vt dicitur in lib. de Causis. Et eadem ratione earum,quæ sunt anima inferiores,sicut res corporales,formæ sunt nobiliores in anima quam in ipsis rebus. Sic igitur tripliciter potest sumi comparatio intellectus ad voluntatem. Vno modo absolute & in vniuersali nõ respectu huius vel illius rei,& sic intellectus est eminẽtior volun-

tate,sicut habere id,quod est dignitatis in re aliqua est perfectius quam comparari ad nobilitatem eius. Alio modo per respectum ad res naturales sensibiles, & sic iterum intellectus est simpliciter nobilior voluntate,vtputa intelligere lapidem quam velle lapidem, eo quod forma lapidis nobiliori modo est in intellectu secundum quod ab intellectu intelligitur, quam sit in seipsa secundum quod à voluntate desideratur. Tertio modo in respectu ad res diuinas, quæ sunt anima superiores, & sic velle est eminentius quam intelligere,sicut velle Deum & amare quam cognoscere:quia scilicet diuina bonitas perfecti⁹ est in ipso Deo, prout à voluntate desideratur, quam sit participata in nobis prout ab intellectu concipitur.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicẽdum, q̃ Augustinus accepit rationem & intelligentiam pro tota parte intellectiua, quæ compræhendit in se & appræhensionem intellectus & appetitum voluntatis, & sic voluntas non excluditur ab imagine. Ad secundum dicendum,quod Magister 2
appropriat imaginationem rationi,eo quod prius est,similitudinem vero amori,quia in comparatione ad Deum cognitio completur per amorem, sicut imago perficitur & venustatur per colores & alia huiusmodi quibus fit similis exemplari. Ad tertium dicendum, quod ratio illa pro- 3
cedit quantum ad res illas quibus anima est nobilior.Sed eadem ratione potest probari præeminentia voluntatis in comparatione ad res anima nobiliores. Ad quartum di- 4
cendum, quod voluntas non communicat in obiecto cum sensibus, nisi secundum quod fertur ad res sensibiles quæ sunt anima inferiores. Secundum vero quod fertur ad res intelligibiles & diuinas magis elongatur à sensibus quam intellectus, cum intellectus minus capere possit de diuinis,quam appetat & diligat affectus. Ad quintum dicen- 5
dum, quod intellectus regit voluntatem, non quasi inclinans eam in id,in quod tendit: sed sicut ostendens ei quo tendere debeat. Quando ergo minus potest ostendere intellectus aliquod nobile quam inclinatio voluntatis ferat- 6
ur in illud, voluntas est potior intellectu. Ad sextum dicendum,quod voluntas non directè ab intelligentia procedit, sed ab essentia animæ præsupposita intelligentia. Vnde ex hoc non ostenditur ordo dignitatis, sed solummodo ordo originis quo intellectus est prior naturaliter voluntate. Ad septimum dicendum, quod intellectus nõ 7
abstrahit à materia nisi cum intelligit res sensibiles & materiales,cum vero intelligit res quæ sunt supra ipsum non abstrahit,imo recipit minus simpliciter,quam sint res ipsæ in seipsis.vnde remanet actus voluntatis qui fertur in ipsas res prout in seipsis sunt simplicior & nobilior. Ad octa- 8
uum dicendum, quod locutiones illæ quibus intellectus splendori affectus vero calori comparatur sunt Metaphoricæ. Et ex talibus locutionibus,vt Magister dicit in 3.Sententiarum non est trahenda argumentatio.Dionysi. etiam dicit in Epistola ad Titum, quod Simbolica Theologia non est argumentatiua. Ad nonum dicendum, quod si- 9
cut intelligere est solius hominis ita velle, quamuis appetere sit aliorum quam hominis. Ad decimum dicen- 10
dum, quod quamuis anima prius feratur in Deum per intellectum quam per affectum, tamen perfectius peruenit in ipsum affectus quam intellectus, vt dictũ est. Ad vn- 11
decimum dicendum, quod à cõtemplatione voluntas non excluditur. Vnde Gregorius dicit super Exod. quod vita cõtemplatiua est Deum & proximum diligere.vnde eminentia vitæ contemplatiuæ ad actiuam non præiudicat voluntati. Ad duodecimum dicendum, quod Philosophus 12
loquitur de intellectu secundum quod accipitur pro tota parte intellectiua, quæ compræhendit in se voluntatem. Vel potest dici quod considerat intellectum & alias potentias animæ absolutæ non secundum quod comparantur ad hoc obiectum vel illud.

Ad primũ AD PRIMVM vero quod in contrarium obiicitur dicendum, quod charitas est habitus perficiẽs voluntatem in ordine ad Deum, & in tali ordine voluntas est nobilior intellectu. Ad secundum dicendum,quod libertas volun- 2
tatis non ostendit eam esse nobiliorem simpliciter,sed nobiliorem in mouendo,quod ex sequentibus patebit. Ad 3
tertium dicendum,quod cum verum sit quoddam bonum, est enim bonũ intellectus,vt patet per Philosophum in 6. Ethicorum nõ est dicendum quod bonũ sit nobilius vero, sicut nec quod animal sit nobilius homine, cum homo includat in se nobilitatem animalis& superaddat. Loquimur

Universidad de Deusto
Biblioteca

enim de vero & bono secundum quod sunt obiecta voluntatis & intellectus. Ad quartum dicendum, quod velle non inuenitur in pluribus quam intelligere, quamuis appetere in pluribus inueniatur. Sciendum tamen est quod in hac ratione non iudicitur auctoritas. Dionysij secundum eius intentionem propter duo. Primo, quia Dionysius loquitur quando vnum includitur in ratione alterius, sicut esse & viuere & intelligere, cum dicit vnum esse simplicius altero. Secundo, quia quamuis participatio quæ est simplicior sit nobilior, tamen si accipiatur cum illo modo quo inuenitur in rebus carētibus superaddictis processionibus erit ignobilior, sicut esse quod est nobilius quam viuere, si accipiatur cum illo modo quo in anima-
5 ta sunt, ille modus essendi erit ignobilior quam esse viuentium quod est viuere. Et sic nō oporteret quod semper id quod est in pluribus sit nobilius, aliās oportet dicere sensum esse nobiliorem intellectu, & nutritiuam potentiam quam sensitiuam. Ad quintum dicendum, quod ratio illa procedit de voluntate in ordine ad Deum, & sic cōceditur esse nobilior.

Num voluntas intellectum & cæteras animæ vires moueat.

ARTIC. XII.

Primum. DVodecimo quæritur vtrum voluntas moueat intellectum & aliās animæ vires. Et videtur quod non. mouens enim est naturaliter prius moto: sed voluntas est posterior intellectu: nihil enim amatur vel desideratur nisi cognitum secūdum Augustinum in libro de Trinitate. ergo voluntas non mouet intellectum. Præterea, si voluntas mouet intellectum ad suum actum, tunc sequitur quod
2 intellectus intelligat quia voluntas vult ipsum intelligere, sed voluntas non vult aliquid nisi intellectum. ergo prius intellectus intellexit ipsum intelligere quam voluntas illud velle, sed antequam intellectus hoc intelligeret oportet ponere quod voluntas illud vellet, quia ponitur intellectus à volūtate moueri. ergo est abire in infinitum. vel dicendum quod voluntas non mouet intellectum. Præter-
3 ea, omnis potentia passiua mouetur à suo obiecto, sed voluntas est potentia passiua, est enim appetitus mouens motum, vt dicitur in tertio de Anima. ergo mouetur à suo obiecto, sed obiectum eius est bonum intellectum vel apprehensum, vt dicitur in tertio de Anima ergo intellectus
4 aut alia vis appræhensiua mouet voluntatem, & non econuerso. Præterea, quod vna potentia dicatur aliam mouere, hoc non est nisi propter imperium, quod vna super aliam habet, imperare autem est rationis, vt dicitur in primo Ethicorum. ergo eius est mouere aliās potētias & non
5 voluntatis. Præterea, secundum Augu. duodecimo super Gene. ad literam. mouens & agens est nobilius moto & facto, sed intellectus ad minus respectu sensibilium est nobilior quam voluntas vt dictum est. ergo ad minus respectu horum non mouetur à voluntate.

Contra.1. SED CONTRA est quod Ansel. dicit in libro de similitudinibus, quod voluntas mouet omnes animę vires.

2 Præterea, secundum Augustinum octauo super Gene. ad literam. omnis motus procedit ab immobili, sed inter potentias animæ sola voluntas est quæ ab immobilis in hoc
3 quod à nullo cogi potest. ergo omnes aliæ vires à voluntate mouentur. Præterea, secundum Philosophum in secundo Meteororum omnis motus est propter finem, sed bonum & finis est obiectum voluntatis. ergo voluntas
4 mouet alias vires. Præterea, secundum Augustinum hoc facit in spiritibus amor quod in corporibus pondus, sed pondus mouet corpora. ergo amor voluntatis mouet spirituales animæ potentias.

CONCLVSIO.

Mouet voluntas vt efficiens intellectum & omnes animæ vires ac seipsam ad suas operationes obeundas mouetur autem ab intellectu ex finis cōprehensione.

RESP. RESPONDEO dicendum, quod intellectus aliquo modo mouet voluntatem, & aliquo modo voluntas mouet intellectum & aliās vires. Ad cuius euidentiā sciendum, quod tam finis quā efficiens mouere dicuntur sed diuersimodè, cū in qualibet actione duo considerētur scilicet agens & ratio agendi, vt in calefactione ignis est agens, & ratio agendi calor. In mouendo dicitur finis mouere sicut ratio mouendi, sed efficiens sicut agens motum, hoc est educens mobile de potentia in actum. Ratio autem agendi est forma agentis per quam agit, vnde oportet quod insit agenti ad hoc quod agat, non autem ineſt secūdum esse naturæ perfectum, quia hoc habito quiescit motus, sed ineſt agenti per modum intētionis. nam finis est prior in intentione, sed posterior in esse. Et ideo finis præexistit in mouente priùs secūdum intellectum, cuius est recipere aliquid per modum intentionis, & non secundum esse naturæ. vnde intellectu mouet voluntatem per modum, quo finis mouere dicitur, inquantum scilicet præcōcipit rationem finis & eam voluntati proponit. Sed mouere per modum causæ agentis est voluntatis & non intellectus, eo quod voluntas comparatur ad res secundum quod in seipsis sunt, intellectus autem comparatur ad res secūdum quod sunt per modum spiritualem in anima. Agere autem & moueri conuenit rebus secundum esse proprium, quo in seipsis subsistūt, & non secundum quod sunt in anima per modum intentionis. Calor enim in anima non calefacit, sed in igne. Et sic comparatio voluntatis ad res est secundum quod competit eis motus, non autem comparatio intellectus. Et præterea, actus voluntatis est quædam inclinatio in aliquid, non autem actus intellectus. Inclinatio autē est dispositio mouentis secundum quod efficiens mouet. vnde patet quod voluntas habet mouere per modum causæ agentis & non intellectus. potentiis autem animæ superioribus, ex hoc quod immateriales sunt, competit quod reflectantur super seipsas. vnde tam volūtas quam intellectus reflectuntur super se & vnum super alterum, & super essentiam animæ, & super omnes eius vires. Intellectus enim intelligit se & voluntatem & essentiam animæ & omnes animæ vires. Et similiter voluntas vult se velle, & intellectum intelligere, & vult essentiam animæ, & sic de aliis. Cum autem aliqua potentia super aliam fertur comparatur ad eam secundum suam proprietatem, sicut intellectus cum intelligit voluntatem velle accipit in seipso rationem volendi. vnde & ipsa voluntas, cum fertur super potentias animę, fertur in eas vt in res quasdam, quibus cōuenit motus & operatio, & inclinat vnamquamque in propriam operationem, & sic non solum res exteriores mouet voluntas per modum causæ agentis, sed etiam ipsas animæ vires.

Finis mouet nomsecūdum esse naturæ perfectionem.

Ad primū. AD PRIMVM ergo dicendum, quod cum in reflexione sit quędam similitudo motus circularis, in quo est vltimum motus quod primo erat principium, oportet sic dicere in reflexione vt illud, quod primo erat prius. secundo fiat posterius. Et ideo quamuis intellectus sit prior voluntate simpliciter, tamen per reflectionem efficitur voluntate posterior, & sic voluntas intellectum mouere potest. Ad 2
secundum dicendum, quod non est procedere in infinitum statur enim in appetitu naturali quo inclinatur intellectus in suum actum. Ad tertium dicendum, quod ratio illa o- 3
stendit, quod intellectus mouet per modū finis. hoc enim modo se habet bonum apprehensum ad voluntatem. Ad 4
quartum dicendum, quod imperium est & voluntatis & rationis quantum ad diuersa. voluntatis quidem secundum quod imperium inclinationem quādam importat, rationis vero secundū quod hæc inclinatio distribuitur & ordinatur vt exequēda per hunc, vel per illum. Ad quintū dicendū, 5
quod quamuis quælibet potentia præeminet alteri in hoc quod est proprium sibi, sicut tactus perfectius cōparatur ad calorem quem sentit per se, quam visus qui sentit ipsum per accidens, & similiter intellectus complerius comparatur ad verum quam voluntas, & voluntas perfectius comparatur ad bonū quod est in rebus quā intellectus, vnde quamuis intellectus simpliciter sit nobilior voluntate ad minus respectu aliquarum rerum, tamen secundum rationem mouendi quæ competit voluntati ex ratione propria obiecti voluntas nobilior inuenitur.

Num intentio sit actus voluntatis, vel intellectus.

ARTIC. XIII.

Primum. TErtiodecimo quæritur, vtrum intentio sit actus voluntatis. Et videtur quod nō. quia super illud Luc. 11. Lucerna corporis tui est oculus tuus. glosa 1. intentio, sed oculus in anima est ratio vel intellectus. ergo intentio pertinet ad rationem vel intellectum, & non ad voluntatem. Sed dicen

dicendum, quod erat voluntatis in ordine ad rationem, &
2 pro tāto oculo comparatur. Sed contra, actus superioris & prioris potentiæ non dependet ab actu posteriori, sed voluntas est prior intellectu in agēdo, quia voluntas mouet intellectum vt dictū est. ergo actus volūtatis non depēdet à ratione. si ergo intētio esset actus volūtatis nullo modo ad rationem pertineret. Sed dicendum, q̄ secundum hoc actus voluntatis dependet à ratione inquātum ad volendum præexigitur cognitio voliti, & sic intentio quam-
3 uis sit actus voluntatis est aliquo modo rationis. Sed contra. nullus actus voluntatis est, qui cognitionem non præexigat. ergo secundum hoc nullus actus deberet attribui simpliciter voluntati, nec velle, nec amare, sed volūtati & rationi simul, quod est falsum. ergo & primū, scilicet quod
4 intentio sit actus voluntatis. Præterea, ipsum nomen intentionis importat relationē in finem, sed referre aliquid in finem pertinet ad rationem. ergo intentio est rationis. Sed dicendū, quod in intētione non solum est relatio in finem, sed actus voluntatis, qui refertur in finem, & vtrum-
5 que per nomen intētionis significatur. Sed contra, actus ille relationi in finem prosternitur, vt materiale formali, sed magis denominatur aliquid à formali quā à materiali. ergo intentio magis denominatur ab eo quod est rationis quam ab eo quod est voluntatis, & sic magis debet poni
6 actus rationis quam voluntatis. Præterea, sicut primus motor dirigit totam naturam, ita & ratio dirigit voluntatem: sed intentio in rebus naturalibus magis propriè attribuitur primo motori quam ipsis rebus naturalibus cū res naturales, non dicantur aliquid intendere nisi secūdum q̄ sunt directè à primo motore. ergo & in potētiis animę na-
7 gis debet attribui intentio rationi quam voluntati. Præterea, intentio propriè loquendo non est nisi cognoscētis, sed voluntas non est cognoscens. ergo intentio non est vo-
8 luntatis. Præterea, eorū quæ nullo modo sunt vnū non potest esse actus vnus, sed voluntas & ratio nullo modo sunt vnum, cum ad diuersa genera potentiarum animæ pertineant voluntas enim est in appetitiuo, sed ratio in intellectiuo. ergo ratio & voluntas non possunt habere vnū actum, & ita si intētio est actus rationis aliquo modo non
9 erit actus voluntatis. Præterea, voluntas secundum Philosophum in 3. Ethic. est finis tantū. sed finis est vnus tantum in vno ordine. ergo voluntas secundum suum actum comparatur tantum ad vnum sed vbi est vnum tātum ibi non est ordo, cum ergo intentio ordinem importet, vide-
10 tur, quod nullo modo sit voluntatis. Præterea, intētio nihil aliud esse videtur quam directio volūtatis in vltimum finem, sed dirigere voluntatem est rationis. ergo intentio
11 ad rationem pertinet. Præterea, sicut in peruersitate peccati error est rationis, contemptus irascibilis, inordinatio voluntatis concupiscibilis, ita e contrario in reformatione animæ fides est rationis, spes, irascibilis, & charitas concupiscibilis, sed fides secūdum August. est quæ intentionem
12 dirigit. ergo intentio est rationis. Præterea, secundū Philosophum in tertio Ethico. volūtas est possibilium & impossibilium, intentio vero est solū possibilium. ergo inten-
13 tio non est voluntatis. Præterea, quod non est in anima non est in voluntate, sed intentio nō est in anima, quia nec est potētia, sic enim esset naturalis, & in ea meritū non cōsisteret, nec est habitus, sic enim esset in dormiente, nec est passio, sic enim esset partis sensitiuæ, vt patet per Philosophum in 7. Ethico. hæc autē tria sunt solummodo in anima, vt dicitur in 2. Ethico. ergo intentio non est in volun-
14 tate. Præterea, ordinare rationis est cum ad sapientem pertineat, vt dicitur in primo Metaphys. sed intentio or-
15 dinatio quædam est in finem. ergo est rationis. Præterea, intentio est distantis à fine. hæc enim præpositio in distantiam importat, sed magis distat à fine ratio quam voluntas, quia ratio solum demonstrat finem voluntas vero inhæret fini sicut proprio obiecto. ergo intendere est magis
16 rationis quam voluntatis. Præterea, omnis actus voluntatis aut est eius absolutè, aut per comparationē ad superiores vires. aut in comparatione ad inferiores, sed intendere non est actus voluntatis absolutè, quia sic idem esset quod velle vel amare. nec est actus eius in ordine ad superiorem, id est rationem, sic enim actus eius est eligere. nec in ordine ad inferiores, cum sic sit eius actus imperare. ergo intendere nullo modo est actus voluntatis.

Contra.1. SED CONTRA intētio est solum de fine, sed finis & bonum est obiectum voluntatis. ergo intētio ad voluntatem pertinet. Præterea, intendere est quodam pro- 2
qui, sed profecutio vel fuga ad voluntatem pertinet, nō ad rationem, sed solum dicere aliquid esse prosequēdum vel fugiendum. ergo intentio est voluntatis. Præterea, omne 3
meritum in voluntate consistit, sed intentio est meritoria, & penes eam præcipuè attenditur meritum vel demeritū. ergo intentio est voluntas. Præterea, Ambro. dicit: Affectus operi tuo nomen imponit, sed actus iudicatur bonus vel malus ex intentione. ergo intentio in affectu videtur contineri, & sic videtur esse voluntatis & non rationis. 4

CONCLVSIO.

Intentio est voluntatis actus non absolutè, se in ordine ad rationem, & intellectum.

RESP. RESPONDEO dicendum, q̄ intētio est actus volūtatis. Quod quidem manifestè apparet ex eius obiecto. oportet enim potentiam & actum in obiecto conuenire, cum potentia non ordinetur in obiectum, nisi per actum. Oportet enim potentiæ visiuę & visionis esse idem obiectum scilicet colorem. Cum ergo obiectum huius actus, qui est intentio, sit bonum, quod est finis: quod etiam est obiectum voluntatis, oportet intentionem actum voluntatis esse. Non tamen est actus voluntatis absolutè, sed in ordine ad rationem. Ad cuius euidētiam sciendum est, quod quandocunque sunt duo agentia ordinata, secundo agēs dupliciter potest mouere vel agere. Vno modo secūdum quod competit naturæ suæ. Alio modo secundum q̄ competit naturæ superioris agentis. Impressio enim superioris agentis manet in inferiori, & ex hoc inferius agens non solū agit actione propria, sed actione superioris agentis: sicut sphæra Solis mouetur proprio motu, qui spacio vnius anni expletur & motu primi mobilis, qui est motus diurnus. Similiter aqua mouetur motu proprio tendendo in centrum, & habet quædam motum ex impressione Lunæ, quæ mouet ipsam, vt patet in fluxu & refluxu maris. Corpora etiam mixta habent quasdam operationes sibi proprias, quæ consequuntur naturam quatuor elementorum, vt tendere deorsum calefacere infrigidare. Et habēt alias operationes ex impressione cœlestium corporum, vt magnes attrahit ferrum. Et quamuis nulla actio inferioris agentis fiat nisi præsuppositā actione superioris, tamen illa actio, quæ competit ei secundum suam naturam attribuitur ei absolutè, sicut aquæ moueri deorsum. Illa vero, quæ ei competit ex impressione superioris agētis non attribuitur ei absolutè, sed in ordine ad aliud: sicut fluere & refluere dicitur esse proprius motus maris, non inquantū est aqua, sed inquantum mouetur à Luna. Ratio autem & voluntas sunt quædam potentiæ operatiuæ adinuicem ordinatæ, & absolutè considerando ratio prior est, quamuis per reflexionem efficiatur voluntas prior, & superior, inquantum mouet rationem. vnde voluntas potest habere duplicem actum, vnum qui competit ei secundū suam naturam inquantum tendit in proprium obiectum absolutè. Et hic actus attribuitur voluntati simpliciter, vt velle & amare, quamuis ad hunc actum præsupponatur actus rationis. Alium vero actum habet, qui competit ei secūdum id quod impressione rationis relinquitur in voluntate. Cum enim proprium rationis sit ordinare & conferre, quandocunque in actu voluntatis apparet aliqua collatio vel ordinatio, talis actus erit voluntatis non absolutè, sed in ordine ad rationem. Et hoc modo intendere est actus voluntatis, cū intendere nihil aliud esse videatur quam eo, quod quis vult in aliud tendere sicut finē. Et ita intendere in hoc differt à velle, quod velle tendit in finē absolutè: sed intendere dicit ordinem in finem, secūdum quod finis est in quem ordinantur ea quæ sunt ad finem. Cum enim voluntas moueatur in suum obiectum sibi propositum à ratione diuersimodè mouetur, secundū quod diuersimode sibi proponitur. vnde cum ratio proponit sibi aliquid vt absolutè, bonum, voluntas mouetur in illud absolutè, & hoc est velle. Cum autem proponit sibi aliquid sub ratione boni, ad quod alia ordinentur, vt ad finem, tunc tendit in illud cum quodam ordine, qui inuenitur in actu voluntatis, non secundum propriam naturam, sed secundum exigentiam rationis. & ita intendere est actus voluntatis in ordine ad rationem.

Ad primū. AD PRIMVM ergo dicendum, quod intētio assimilatur oculo quantum ad idem quod de proprietate ra-

Universidad de Deusto
Biblioteca

tionis in intentionis inuenitur. Ad secũdum dicendum, quod ratio mouet quodammodo voluntatem, & voluntas quodammodo rationem, vt ex dictis patet. Et sic vtraq; diuersis respectibus est altera prior, & vtriq; potest attribui
3 actus in ordine ad alteram. Ad tertium dicendum, quod quamuis quilibet actus voluntatis præsupponat cognitionem rationis, non tamen semper in actu voluntatis appareret id quod est proprium rationis, vt ex dictis patet. Vnde
4 ratio non sequitur. Ad quartum dicendum, quod relatio in finem actiua est rationis, eius enim est referre in finem, sed relatio passiua potest esse cuiuscunque directi vel relati in finem per rationem. Et sic potest esse voluntatis & hoc
5 modo relatio in finẽ pertinet ad intẽtionem. Et per hoc
6 patet solutio ad quintum. Ad sextum dicendum, quod in primo motore nõ solum inuenitur cognitio, sed voluntas, & ideo propriè potest ei intentio attribui, sed ad rationem
7 non pertinet nisi cognitio. vnde non est simile. Ad septimum dicẽdum, quod intendere est non cognoscentis, cum res naturales intendant finem, quamuis intentio præsupponat aliquam cognitionem. Si autem loquamur de intentione animali sic nõ est nisi cognoscẽtis, sicut nec velle, nõ tamen oportet quod intendere & velle sint actus eiusdem potentiæ cuius est cognoscere, sed eiusdem suppositi. Non enim propriè dicitur cognoscere vel intendere potentia
8 aliqua, sed suppositũ per potentiam. Ad octauũ dicendũ, quod ratio & voluntas sunt vnum ordine, sicut vniuersum dicitur esse vnum. Et sic nihil prohibet vnum actum esse vtriusque, vnius quidem immediatè, sed alterius mediatè.
9 Ad nonum dicendum, quod quamuis voluntas sit principaliter de fine, ex eo quod ea quæ sunt ad finem non desiderantur nisi propter finem, nihilominus tamen voluntas est eorum quæ sunt ad finem. Quod enim Philosophus dicit in 3. Ethic. quod voluntas est finis, electio eorum quæ sunt ad finem, non ob hoc dicitur quod voluntas semper sit finis, sed aliquando & principalius, & ex hoc quod electio nunquam est finis ostenditur quod non sit idem eligere &
10 velle. Ad decimum dicendum, q̃ directio in finem actiua pertinet ad rationem, sed passiua potest nõ ad voluntatem pertinere, & sic pertinet ad intentionem. Ad vndecimum dicendum, quod fides dirigit intẽtionem, sicut ratio
11 voluntatem. vnde sicut fides est rationis, ita intentio voluntatis. Ad duodecimum dicendum, quod voluntas nõ semper est impossibilium, sed aliquando, & hoc sufficit secundum intentionẽ Philosophi ad ostendendum differentiam inter voluntatem & electionem, quæ semper est possibilium, vt scilicet eligere non sit omnino idem quod velle, & similiter nec intendere est omnino idem quod velle, sed
13 ex hoc non excluditur quin sit actus voluntatis. Ad decimumtertium dicendum, quod intentio est quidam actus animæ. In illa autẽ trimembri diuisione Philosophi actiones animę non continentur, quia actiones non sunt animæ vt in anima, sed magis, vt ab anima. Vel potest dici quod actiones comprehenduntur sub habitibus, sicut principiatum continetur in suo principio. Ad decimumquartũ di
14 cendum, quod ordinare est rationis, sed ordinari potest
15 esse voluntatis, & sic intentio ordinationẽ importat. Ad decimumquintum dicendum, quod ratio illa procederet, si nihil aliud requireretur ad intentionem nisi sola distãtia, requiritur autem inclinatio quæ volũtati competit & non
16 rationi. vnde ratio non sequitur. Ad decimumsextum dicendum quod intentio est actus voluntatis in ordine ad rationem ordinantem, ea quę sunt ad finem in finem ipsum, sed electio est actus voluntatis in ordine ad rationẽ comparantem ea quę sunt in finem adinuicem, & propter hoc intentio & electio differunt.

Num eodem motu voluntas finem velit & illa, quæ sunt ad finem.

ARTIC. XIIII.

Primum. DEcimoquarto quęritur, vtrum voluntas eodem motu velit finem, & intendat ea, quę sunt ad finem. Et videtur quod non. Impossibile enim est eundem actum esse simul bonum & malum, sed contingit esse voluntatem malam cum intẽtione bona, sicut cum quis vult furari, vt det eleemosynam. ergo non est idem actus intentio & voluntas. Præterea, secundum Philosophum in decimo Ethic.
2 motus qui terminatur ad medium & ad extremum differunt specie, sed id q̃ est ad finẽ & finis se habent quodammodo, vt medium & extrema. ergo intẽtio finis & voluntas eius quod est ad finem differunt specie, & ita non sunt vnus actus. Præterea, secundũ Philosophum in 7. Ethic. 3
fines in practicis sunt sicut principia in demõstratiuis scitiis, sed non est idem actus intellectus speculatiui quo intelliguntur principia & quo considerantur conclusiones, quod patet ex hoc quod ex diuersis habitibus eliciuntur, est enim intellectus habitus principiorũ, sed scientia conclusionum. ergo in operatiuis non est idẽ actus voluntatis quo intendimus finem & volumus ea quæ sunt ad finem.

Præterea, actus distinguuntur per obiecta. sed finis & id 4
quod est ad finẽ sunt diuersa obiecta. ergo non idem actus est intentio finis, & voluntas eius quod est ad finem.

Contra.1. SED CONTRA. Duo actus possunt esse simul vnius potentiæ: sed voluntas simul dũ vult id q̃ est ad finem, intendit ad finem. ergo intẽtio finis & volũtas eius quod est ad finẽ non sunt diuersi actus. Præterea, sicut lux est ratio 2
visibilitatis colori, ita finis est ratio appetibilitatis, his quę sunt ad finẽ: sed eodem actu visus videt colorẽ & lucẽ. ergo eodem actu voluntas vult id quod est ad finẽ & intẽdit finem. ergo intẽtio finis & volũtas non sunt diuersi actus.

CONCLVSIO.

Tametsi materialiter diuersi sint voluntatis actus, quibus finem & ea quæ sunt ad finem vult, verius tamẽ est eundem prorsus actum esse, quo voluntas in vtraque fertur, cum per se adnuicem ex ordine ipso vnum quippiam sint, finis & quæ ad finem sunt.

RESP. RESPONDEO dicendum, q̃ circa hanc quæstionem duplex est opinio. vt Magister dicit in secundo Senten. dist. 38. Quidam enim dixerunt, quod alius actus sit voluntatis eius, quod est ad finem, & intentio finis. Quidã vero dixerunt econtrario, quod sit vnus, actus, sed quod eorum distinctio sit tãtummodo propter rerũ varietatem. Vtraque autem opinio secundum aliquid vera est. Ad cuius euidentiam sciendum est, quod cum vnitas actus ex vnitate obiecti pensanda sit, si sint aliqua duo, quæ per aliquem modum sint vnum, actus, qui fertur in ea secundũ quod sunt vnum, erit vnus, actus vero, qui fertur in ea secũdum quod sunt duo, erunt duo, sicut partes lineæ sunt quodammodo duo & quodammodo vnum, prout scilicet vniuntur in toto. Et ideo actus visionis, si feratur in duas partes lineæ secundum quod sunt duæ, id est in vtranque per se secundum id quod est proprium sibi, erunt duæ visiones, nec poterunt simul videri. Si autem feratur in totam lineã comprehendentem vtranque partium, erit vna visio, & simul tota linea videbitur. Omnia autem quæ sunt adinuicem ordinata, sunt quidem plura, inquantum sunt res quędam per se consideratæ, sunt vero vnum in ordine, quo adinuicẽ ordinantur. Et ideo actus animæ, qui fertur in ea secundum quod sunt adinuicem ordinata, est vnus actus vero animæ, qui fertur in ea secundum quod sunt in se considerata, est multiplex: sicut patet in consideratione statuæ Mercurij: quam si aliquis consideret vt est quædam res, erit alia consideratio eius, & consideratio Mercurij, cuius statua est imago: si autem consideretur statua vt imago Mercurij, erit idẽ modus considerationis in statuam & in Mercurium. Similiter quando motus voluntatis fertur in finem & in id, quod est ad finem, si feratur in ea secundum quod vtrunque est quędã res per se existens, erit diuersus motus voluntatis. Et sic est vera opinio, quæ dicit, quod intentio finis & voluntas eius, quod est ad finem sunt diuersi actus. Si autem voluntas fertur in vnum eorum secundum quod habet ordinem ad aliud, sic est vnus actus voluntatis in vtraque. Et sic est vera opinio, quæ ponit vnum actum esse intentionem finis, & voluntatem eius quod est ad finem. Sed si rectè inspiciatur ratio intẽtionis, inuenitur hæc opinio esse verior quam alia motus enim voluntatis in finem non dicitur absolutè intentio, sed simpliciter velle, sed intentio dicitur inclinatio voluntatis in finem secũdum quod ad finem terminantur ea, quæ sunt in finem. Qui enim vult sanitatem dicitur eam simpliciter velle, sed tunc solum eam intẽdere dicitur, quando aliquid propter sanitatẽ vult. Et ideo cõcedendum est, quod intentio nõ sit alius actus numero, quã voluntas.

Ad primũ AD PRIMVM ergo dicẽdum, quod quamuis vnus actus non possit esse bonus & malus, tamen alicuius actus mali potest esse aliqua circunstantia bona: sicut actus vitiosus est, si quis comedat plus quam debet, licet comedat quando

quando debet. Et ita voluntas, qua quis vult furari, vt pascat pauperes est actus malus simpliciter, habens tamen ali
2 quam circunstantiam bonam. propter quid enim ponitur vna de circunstantiis. Ad secundum dicẽdum, quod verbum Philosophi est intelligendum quando sistitur in medio. quando enim per medium transitur ad terminum tũc est vnus numero motus. Et ita quando voluntas mouetur in id quod est ad finem cum ordine ad finem, est vnus mo-
3 tus. Ad tertium dicendum, quod quando conclusio & principium considerantur vtrumque per se, sunt diuersæ considerationes, sed quando considerantur principium in ordine ad conclusionem, est eadem consideratio vtriusque,
4 sicut fit in syllogismo. Ad quartum dicendum, quod finis & id quod est ad finem sunt vnum obiectum inquãtum considerantur vnum in ordine ad aliud.

Num electio sit actus voluntatis.

ARTICVLVS XV.

Primum. DEcimoquinto quæritur, vtrum electio sit actus voluntatis. Et videtur quod non, sed rationis. Ignorantia enim non est voluntatis, sed rationis: sed peruersitas electionis ignorantia quædam est. (vnde omnis malus dicitur esse ignorans ignorãtia electionis, vt patet in tertio Ethi-
2 corum.) ergo & electio rationis est. Præterea, sicut ad rationem pertinet inquisitio & argumẽtatio, ita conclusio, sed electio est quasi quædam conclusio consilij, vt patet in tertio & septimo Ethico. cum ergo consilium sit rationis,
3 & electio similiter rationis erit. Præterea, secundũ Philosophũ in octauo Ethico. principalitas virtutis moralis in electione consistit, sed sicut ipse dicit in sexto Ethic. id quod est prudentiæ in virtutibus moralibus est principale, quod formaliter complet rationẽ virtutis. ergo electio pertinet ad prudentiam, sed prudentia est in ratione. ergo
4 & electio. Præterea, electio discretionem quandam importat, sed discernere rationis est. ergo & eligere.

Contra.1. SED CONTRA est, quod eligere est duobus propositis vnum alteri præoptare, vt patet per Damasce. sed optare est actus volũtatis & non rationis. ergo & eligere.
2 Præterea, Philosophus dicit in tertio Ethico. quod electio est desiderium præconsiliati, sed desiderium est voluntatis & non rationis. ergo quod electio.

CONCLVSIO.

Electio est propriè voluntatis actus per rationem ordinatæ, eligentis aliquod bonum non absolutè, sed vt vtilius ad finem consequendum.

RESP. RESPONDEO dicendum, q̃ electio habet in se aliquid voluntatis, & aliquid rationis. vtrum autem sit actus propriè voluntatis, vel rationis, Philosophus videtur relinquere sub dubio. in 6. Ethico. vbi dicit, quod electio vel est appetitus intellectiui, id est appetitus in ordine ad intellectum, vel intellectus appetitiui, id est intellectus in ordine ad appetitũ. primum autem verius est. scilicet quod sic actus voluntatis in ordine ad rationem. Quod enim sit directe actus volũtatis patet ex duobus. primo ex ratione obiecti: quia proprium obiectum electionis est id quod est ad finem, quod pertinet ad rationem boni, quod est obiectum voluntatis. nam bonum dicitur & finis, vt honestum vel delectabile, & quod est ad finem, vt vtile. Secundo ex ratione ipsius actus. Electio enim est vltima acceptio, qua aliquid accipitur ad prosequẽdum: quod quidem non est rationis, sed voluntatis. nam quantumcũque ratio vnum alteri præfert, nondum est vnum alteri præceptatum ad operandum, quousque voluntas inclinetur in vnũ magis quam in aliud. non enim volũtas de necessitate sequitur rationem. Est tamen electio actus voluntatis non absolutè, sed in ordine ad rationem, eo quod in electione apparet, id quod est proprium rationis scilicet conferre vnum alteri vel præferre: quod quidem in actu voluntatis inuenitur ex impressione rationis, inquantum scilicet ipsa ratio proponit voluntati aliquid, non vt vtile simpliciter, sed vt vtilius ad finem. Sic ergo patet, quod voluntatis actus est velle, eligere, & intendere. Sed velle prout ratio proponit voluntati aliquid bonũ absolutè, siue sit propter se eligendum, vt finis, siue propter aliud, vt quod est ad finem, vtrumque enim velle dicimur. Sed eligere est actus voluntatis secundum quod & ratio proponit ei bonum, vt vtilius ad finem intendere vero secũdum quod ratio proponit ei bonum, vt finem consequendum ex eo quod est ad finem.

Actus voluntatis.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendum, q̃ ignorantia electioni attribuitur quantum ad id quod habet de ratione.

Ad secundum dicendum, q̃ practicæ inquisitionis est du 2
plex conclusio. vna quæ est in ratione scilicet sententia quæ est iudicium de consiliatis. Alia vero quæ est in volũtate & huiusmodi est electio. Et dicitur cõclusio per quandam similitudinẽ, quia sicut in speculatiuis vltimo statur in conclusione, ita in operatiuis vltimo statur in operatione. Ad tertium dicendum, quod electio dicitur esse prin 3
cipale in virtute morali, & ex parte eius quod habet de ratione, & ex parte eius quod habet de voluntate. vtrumque enim requiritur ad rationem virtutis moralis. Et dicitur electio principale respectu exteriorum actuum. vnde non oportet quod electio sit actus prudentiæ totaliter, sed participat aliquid prudentiæ sicut & rationis. Ad quartum 4
dicendum, quod discretio inuenitur in electione secundum quod pertinet ad rationem, cuius proprietatem sequitur voluntas in eligendo.

QVAESTIO XXIII.

DE VOLVNTATE DEI
in octo articulos diuisa.

Primo quæritur vtrum Deo competat habere voluntatem.
2 Vtrum voluntas diuina possit distingui per antecedens & consequens.
3 Vtrum volũtas diuina conuenienter diuidatur per voluntatem beneplaciti & voluntatem signi.
4 Vtrum Deus de necessitate velit quicquid vult.
5 Vtrum diuina voluntas rebus volitis necessitatem imponat.
6 Vtrum iustitia in rebus creatis dependeat ex simplici diuina voluntate.
7 Vtrum teneamur conformare voluntatem nostram voluntati diuinæ.
8 Vtrum teneamur conformare voluntatem nostram vo luntati diuinæ in volito. vt scilicet teneamur velle hoc quod scimus Deum velle.

Num Deo conueniat voluntatem habere.

ARTICVLVS PRIMVS.



Primum. QVÆSTIO est de volũtate Dei. & primo quæritur, vtrum Deo competat voluntatem habere. Et videtur quod non. omni enim voluntatem habenti competit secundum electionem voluntatis agere, sed Deus non agit secundum voluntatis electionem, vt enim dicit Dionysius 4.
capite de Diuinis nominibus sicut noster visibilis sol non ratiocinans aut præeligens, sed per ipsum esse illuminat omnia, ita & diuina bonitas. ergo Deo non competit voluntatem habere. Præterea, ex causa contingenti non 2
possunt effectus necessarij prouenire, sed voluntas est causa contingens cũ se habeat ad vtrumlibet. ergo non potest esse causa necessariorum. Deus autem est causa omnium tam necessariorum quam contingentium. ergo non agit 3
per volũtatem, & sic idem quod prius. Præterea, ei quod non habet aliquam causam non cõpetit aliquid quod importet respectum ad causam, sed Deus cum sit prima causa omnium, non habet aliquam causam. ergo cum voluntas importet habitudinem in causam finalem, quia voluntas est finis secũdum Philosophum tertio Ethicorum videtur quod voluntas Deo non competat. Præterea, secundum 4
Philosophum in tertio Ethicorum voluntarium meretur laude vel vituperium, inuoluntarium autem veniã & misericordiam. ergo ei nõ competit ratio voluntarij, cui non competit ratio laudabilis, sed Deo non cõpetit ratio laudabilis, quia laus, vt dicitur in primo Ethico. non est optimorum, sed eorum quæ ordinantur in optimũ, honor autem est optimorũ. ergo Deo non competit habere volun-

tatem.

Universidad de Deusto
Biblioteca

5 tatem. Præterea, opposita nata sunt fieri circa idem, sed voluntario opponitur duplex inuoluntarium, vt dicitur in tertio Ethicorum scilicet inuoluntarium per ignorãtiam, & per violentiam, sed Deo non competit inuoluntarium per violentiam, quia coactio in Deum nõ cadit, nec inuoluntarium per ignorantiam, quia ipse omnia nouit. ergo
6 nec voluntarium Deo competit. Præterea, vt dicitur in lib. de Regulis Fidei est duplex voluntas scilicet affectionis respectu interiorum actuum, & effectionis respectu exteriorum. Voluntas autem affectionis, vt ibi dicitur est faciens ad meritum, voluntas autem effectionis est perficiẽs meritum. Deo autẽ non competit mœreri. ergo nec volun-
7 tatem aliquo modo habere. Præterea, Deus mouens est non motum, quia secundum Boëtium, immobilis manens dat cuncta moueri, sed voluntas est mouens motum, vt dicitur in 3. de Anima, & in 11. Metaphysic. probat Philosophus ꝙ mouet sicut desideratum & intellectum, ex hoc ꝙ
8 est mouens nõ motum. ergo Deo non cõpetit voluntatem habere. Præterea, voluntas appetitus quidam est sub appetitiua enim animæ parte continetur, sed appetitus est imperfectio, est enim non habiti secundum Augustinũ. ergo cum nulla imperfectio in Deum cadat, videtur quod ei nõ
9 competat voluntatem habere. Præterea, nihil ꝙse habet ad opposita videtur Deo cõpetere, cum talia sint generabilia & corruptibilia à quibus longe Deus remouetur, sed voluntas se habet ad opposita, cum inter rationales potestates contineatur quæ ad opposita se habent secundum
10 Philosophum. ergo voluntas Deo non competit. Præterea, August. 14. de Ciuitate Dei dicit quod Deus non aliter afficitur ad res cum sunt, & aliter cum non sunt, sed cum non sunt. Deus non vult res esse, essent enim si eas
11 esse vellet. ergo & cum sint Deus non vult eas esse. Præterea, Deo non competit perfici sed perficere voluntatis autem est perfici bono sicut intellectus vero. ergo voluntas Deo non competit.

Contra.1. SED CONTRA est quod in Psalmis dicitur. Omnia quæcunque voluit fecit. ex quo videtur quod voluntatem habeat, & ex volũtate sua res creatæ sunt. Præterea,
2 beatitudo maxime in Deo inuenitur, sed beatitudo voluntatem requirit, quia beatus dicitur secundum August. qui habet quicquid vult & nihil mali vult. ergo voluntas com-
3 petit Deo. Præterea, vbicunq; inueniuntur perfectiores conditiones voluntatis ibi est perfectius voluntas, sed in Deo perfectissimè inueniuntur conditiones voluntatis, est enim in eo indistantia volũtatis à subiecto, quia sua essentia est sua voluntas, est in eo indistantia volũtatis ab actu, quia sua actio est sua essentia, est in eo indistantia voluntatis à fine siue ab obiecto, quia sua voluntas est sua bonitas.
4 ergo in Deo perfectissimè inuenitur voluntas. Præterea, voluntas est radix libertatis. sed libertas præcipuè competit Deo. liber enim est qui causa sui est secundum Philosophum in primo Metaphysic. quod maxime de Deo verificatur. ergo in Deo inuenitur voluntas.

CONCLVSIO.

Cum Deus sit omnino immaterialis, propriissimè sibi conuenit voluntatem habere.

RESP. RESPONDEO dicendum, ꝙ voluntas propriissimè in Deo inuenitur. Ad cuius euidentiam sciẽdum est quod cognitio & voluntas radicantur in substantia spirituali super diuersas habitudines eius ad res. Est enim vna habitudo spiritualis substantiæ ad res, secundum quod res quodammodo sunt apud ipsam spiritualem substantiam, non quidem secundum esse proprium, vt antiqui ponebant dicẽtes, quod terram terra cognoscimus, aqua vero aquam, & sic de aliis. sed secũdum propriam rationem. non enim lapis est in anima, sed species lapidis, siue ratio eius. secundum Philosophum in tertio de Anima. Et quia ratio rei absoluta siue concretione non potest inueniri, nisi in substantia immateriali, ideo cognitio non rebus omnibus attribuitur, sed solum immaterialibus, & secundum gradum immaterialitatis est gradus cognitionis, vt quæ sunt maximè immaterialia. sint maximè cognoscibilia. In quibus, quia ipsa eorum essentia immaterialis est, se habet ad ea, vt medium cognoscendi: sicut Deus per suam essentiam seipsum & omnia alia cognoscit: voluntas autem in quibus appetitus fundatur super habitudinẽ, qua substantia spiritualis refertur ad res, vt habens ordinem aliquem ad eas in seipsis existentes. Et quia cuiuslibet rei tam materialis quam immaterialis est ad rem alium ordinẽ habere, inde est, quod cuilibet rei competit habere appetitum vel naturalem, vel animalem, vel rationalem seu intellectualem. Sed in diuersis diuersimodè inuenitur. Cũ enim res habeat ad rem aliam ordinari per aliquid, quod in se habet, secundũ quod diuersimodè in se aliquid habet secundũ hoc diuersimodè ad aliud ordinatur. Res ergo materiales, in quibus est quicquid eis ineſt quasi materiæ obligatum concretum, non habent liberam ordinationem ad res alias, sed consequentem ex necessitate naturalis dispositionis. vnde huius ordinationis ipse res materiales non sunt sibi ipsis causæ, quasi ipsæ se ordinent in hoc ad quod ordinantur, sed aliunde ordinantur, vnde scilicet naturalẽ dispositionem accipiunt. Et ideo competit eis habere tantummodo appetitũ naturalem. Substãtiis vero immaterialibus & cognoscibilibus est aliquid absolutè non concretũ & ligatum ad materiam, & hoc secũdum gradum suæ immaterialitatis, & ideo ex hoc ipso ordinantur ad res ordinatione libera, cuius ipsæ sunt causæ, quasi se ordinãtes in hoc ad quod ordinantur. Et ideo cõpetit eis voluntariè & sponte aliquid agere aut appetere. Si enim arca, quæ est in mente artificis, esset forma materialis habens determinatum esse, non inclinaret nisi secundum modũ suum determinatum, quam haberet. vnde non remaneret artifici libertas facere domũ, vel non facere: vel facere sic, aut aliter. Sed, quia forma domus in mente artificis est ratio domus absoluta, non se habens quantum est de se magis ad esse, quam ad non esse, nec ad sic quam ad aliter esse respectu accidentium dispositionum domus remanet artifici libera inclinatio respectu domus faciendæ, vel non faciendæ.

Appetitus naturalis.

Quia vero in substantia spirituali sensitiua licet recipiantur formæ rerum sine materia, non tamen omnino immaterialiter & absque materiæ conditionibus, ex hoc quod recipiuntur in organo corporali, ideo inclinatio in eis non est omnino libera, quamuis in eis aliqua libertatis imitatio vel similitudo sit. Inclinãtur enim per appetitum in aliquid ex seipsis, inquantum ex apprehensione aliquid appetunt. Sed inclinari in id quod appetunt vel non inclinari non subiacet dispositioni eorum. Sed in natura intellectuali vbi perfectè aliquid recipitur immaterialiter, inuenitur perfecta ratio liberę inclinationis, quę quidem libera inclinatio rationem voluntaris constituit. Et ideo rebus materialibus non attribuitur voluntas, sed appetitus naturalis, animæ vero sensitiuæ attribuitur non voluntas, sed appetitus animalis: soli vero substantiæ intellectiuæ attribuitur voluntas, & quanto est immaterialior, tanto ei magis competit ratio voluntatis. vnde cum Deus sit in fine immaterialitatis, sibi summè competit & propriissimè ratio voluntatis.

Appetitus animalis bruterum.

Appetitus intellectiuus.

Ad primũ AD PRIMVM ergo dicendum, quod Diony nõ intendit ex verbis illis excludere voluntatem & electionem à Deo, sed ostendere vniuersalem eius influentiam in res. non enim ita communicat suam bonitatem rebus, vt quasdam eligat, quas suæ bonitatis participes faciat, quasdam vero à participatione suæ bonitatis omnino excludat, sed omnibus dat affluẽter, vt dicit Iaco. primo quamuis quantum ad hoc, eligere dicatur, quod quibusdam plura, quam aliis dat ex ordine suæ sapientiæ. Ad secundũ dicendum, 2
quod voluntas Dei non est causa contingens, eo quod illud quod vult immutabiliter vult. Et ideo ex ipsa ratione suæ immobilitatis res necessariæ causari possunt & præcipuè cum nulla res creata sit, necessaria secundum se considerata, sed in se possibilis, & necessaria per aliud. Ad ter- 3
tium dicendum, quod voluntas est alicuius dupliciter. Vno modo principaliter, & alio modo secundario. principaliter quidem voluntas est finis, qui est ratio volendi omnia alia. Secundario autem est eorum quæ sunt ad finem quæ propter finem volumus. voluntas autem non habet habitudinem ad volitum quod est secundarium sicut ad causam, sed tantummodo ad volitum principale quod est finis. Sciendum est autem, quod volũtas & volitum aliquando distinguuntur secundum rem, & tunc volitum comparatur ad voluntatem, sicut realiter causa finalis. Si autem voluntas & volitum distinguuntur tãtum ratione, tunc volitum non erit causa finalis voluntatis, nisi secundum modum significandi. voluntas ergo diuina comparatur sicut ad finem ad bonitatem suam, quæ secundum rem idem est quod sua voluntas, distinguitur autẽ solum secundum modum

dum significandi. vnde relinquitur quod volũtatis diuinæ nihil sit causa realiter, sed solũ secundum modũ significandi. nec est inconueniẽs in Deo significari aliquid per modũ causæ, sic enim diuinitas significatur in Deo vt habẽs se ad Deum per modũ causæ formalis. Res vero creaturæ quas Deus vult non se habẽt ad diuinã voluntatem vt fines, sed vt ordinata ad finẽ. propter hoc enim Deus creaturas vult esse, vt in eis sua bonitas manifestetur, & vt sua bonitas quæ per essentiam multiplicari nõ potest, saltem similitu-
4 dinis participatione in plures effundatur. Ad quartũ dicendum, ꝙ laus non debetur voluntati secũdum quemlibet actum suum si laus strictè accipiatur, vt Philosophus accipit, sed secũdum quod voluntas comparatur ad ea quæ sunt ad finem. Constat enim quod actus voluntatis inuenitur nõ solum in operibus virtutis, quæ sunt laudabilia, sed etiam in actu fœlicitatis, quæ est honorabiliũ. Cõstat enim quod fœlicitas delectationem habet. Et tamen etiam laus Deo attribuitur, cũ ad laudandum Deũ in multis locis scripturæ inuitemur, sed laus communius accipit quã Philosophus accipiat. Vel potest dici quod laus etiam propriè accepta Deo competit, inquantũ sua voluntate ordinat creaturas in seipsum sicut in finem. Ad quintũ dicendum, ꝙ
5 in Deo est voluntas affectionis & volũtas effectionis. vult enim se velle & vult se agere quod agit. Sed non oportet quod vbicũque est altera istarum inueniatur meritum, sed solummodo in natura imperfecta tendẽte in perfectionẽ.
6 Ad sextum dicendum, ꝙ quando volitum est aliud à voluntate, volitum mouet voluntatẽ realiter, sed quando volitum est idem voluntati, tunc non mouet nisi secundũ modum significandi. Et quantum ad hunc modũ loquendi secundum Commen. in 8. Physic. verificatur dictum Platonis qui dicebat quod primum mouens mouet seipsum, inquantum, scilicet intelligit & vult seipsum. nec tamẽ quia vult creaturas sequitur ꝙ à creaturis mouetur, quia creatu-
7 ras non vult nisi ratione suæ bonitatis, vt dictum est. Ad septimum dicendum, quod per eandem naturam aliquid mouetur ad terminum quæ nondum obtinet & in termino quiescit, quem iam obtinuit, vnde eiusdem potentiæ est tendere in bonum cum nondum habetur, & diligere ipsum & delectari in eo postquam habetur, & vtrumque horum pertinet ad potentiam appetitiuam, quamuis nominetur magis ab illo actu quo tendit in id quod non habet ratione cuius dicitur quod appetitus est imperfecti, sed voluntas indifferẽter se habet ad vtrumque. Vnde vo-
luntas secundum propriam rationem competit Deo, non
8 autem appetitus. Ad octauum dicendũ, ꝙ Deo non competit ad opposita se habere quantũ ad ea quæ sunt in essentia eius, sed ad opposita, se habet quantum ad effectus in
9 creaturis quos potest facere, & non facere. Ad nonum dicendum, quod Deus cum non operatur res vult res esse, sed tamen non vult quod tunc sint. vnde obiectio proce-
10 dit ex suppositione falsi. Ad decimum dicendum, quod Deus non potest aliquo perfici secundum rem, tamen per modum significandi aliquando aliquo perfici significatur, sicut cum dico quod Deus intelligit aliquid. Sicut enim volitum est perfectio volũtatis, ita intelligibile perfectio intellectus. In Deo autem idem est intelligibile primum & intellectus, & volitum primum & voluntas.

Num diuina voluntas in antecedentem & consequentem diuidatur.

ARTICVLVS II.

Primum. SEcundo quæritur, vtrum voluntas diuina possit distingui per antecedens & consequens. Et videtur quod non. ordo enim distinctionem præsupponit, sed in diuina voluntate non est aliqua distinctio. cum vno simplici actu voluntatis velit omnia, quę vult. ergo in diuina voluntate non est antecedens & consequens, quod ordinẽ importet. Sed dicendum, ꝙ in volũtate diuina & si non sit distinctio ex parte volentis, est tamen distinctio ex parte volitorum.
2 Sed contra, ex parte volitorum non potest ordo in volũtate poni nisi dupliciter, aut respectu diuersorũ, aut respectu vnius voliti, si respectu diuersorum volitorũ sequitur quod voluntas antecedens dicatur de primis creaturis, voluntas autem consequẽs de posterioribus creaturis, quod falsum est. si autẽ respectu vnius voliti hoc nõ potest esse, nisi secundum diuersas circunstantias in illo volito consideratas. hoc autem non potest ponere distinctionẽ vel ordinem in voluntate, cum volũtas referatur ad rem secundum quod in sua natura existit, res autem in sua natura implicata est omnibus suis conditionibus. ergo nullo modo in diuina voluntate debet poni antecedens & consequens.

Præterea, sicut voluntas comparatur ad creaturas, ita & 3
scientia & potẽtia, sed propter ordinem creaturarum non distinguimus scientiam nec potentiam Dei per antecedẽtem & consequentem. ergo nec voluntas hoc modo distingui debet. Præterea illud quod non recipit mutationem 4
nec impedimentum ab alio non iudicatur ex alio, sed ex seipso tantum. volũtas autem diuina à nullo potest immutari nec impediri. ergo nec debet iudicari ex alio, sed ex seipsa tantum, sed voluntas antecedens in Deo dicitur secundum Dama. ex ipso existens, consequens autẽ ex causa nostra. ergo in Deo non debet distingui voluntas consequens contra antecedentem. Præterea, in affectiua non 5
videtur esse ordo, nisi ex cognitiua, quia ordo ad rationem pertinet, sed Deo non attribuitur cognitio habens ordinẽ quæ est ratio, sed cognitio simplex quæ est intellectus. ergo nec in voluntate eius debet poni ordo antecedentis & consequẽtis. Præterea, Boëtius dicit in libro de Consol. 6
quod Deus vno mentis intuitu omnia cernit. ergo pari ratione ad omnia quæ vult vno simplici actu voluntatis se extendit ergo in eius voluntate non debet poni antecedẽs & consequens. Præterea, Deus cognoscit res in seipso & 7
in propria natura rerum, & quamuis res posterius sint in propria natura quam in verbo, non tamen in cognitione Dei ponitur antecedens & consequens. ergo nec in voluntate poni debet. Præterea, sicut diuinum esse mẽsuratur æternitate, ita & diuina volũtas, sed duratio diuini esse 8
propter hoc quod est æternitate mensurata, est tota simul non habens prius & posterius. ergo nec in voluntate diuina debet poni antecedens & consequens.

SED CONTRA est ꝙ Dama. dicit in 2. lib. Opor- *Contra.2.*
tet scire quod Deus antecedente voluntate vult omnes saluari, non autem consequẽte, vt post subdit. ergo distinctio antecedentis & consequentis competit diuinæ voluntati.

Præterea, Deo competit voluntas habitualis æterna se- 2
cundum quod Deus est, & voluntas actualis, secundum quod creator est volens res actu esse, sed hæc volũtas comparatur ad primam sicut consequens ad antecedens. ergo in voluntate diuina antecedens & consequens inuenitur.

CONCLVSIO.

Distinguuntur in Deo voluntas antecedẽs, qua omnes saluari cupit, & voluntas consequens, qua cuncta ordinat & disponit ad illud bonum, cuius capaces sunt.

RESP. RESPONDEO dicendum, quod voluntas diuina per antecedentem & consequentem conuenienter distinguitur. Cuius distinctionis intellectus ex verbis Dam. est assumendus, qui hanc distinctionem introduxit. dicit enim in secundo libro, quod voluntas antecedens est acceptio Dei ex ipso existens, sed voluntas consequens est concessio ex nostra causa. Ad cuius euidentiam sciendum est, quod in qualibet actione est aliquid considerandũ ex parte agentis, & aliquid ex parte recipientis: & sicut agens est prius facto & principalius, ita id, quod est ex parte facientis, est prius naturaliter eo, quod est ex parte facti, sicut patet in operatione naturæ, quod ex parte virtutis formatiuæ, quæ est in semine, est quod animal perfectũ producatur, sed ex parte materiæ recipientis, quę quãdoque est indisposita, contingit quãdoque quod non producitur perfectum animal, sicut contingit in partibus monstruosis. Et sic dicimus de prima intentione naturæ esse quod animal perfectũ producatur. sed quod producatur animal imperfectum est ex secũda intentione naturæ. Quæ ex quo non potest propter suam indispositionẽ tradere formam perfectionis, tradit ei id cuius est capax. Et similiter est considerandum in operatione Dei, qua operatur in creaturis. Quamuis enim ipse in sua operatione materiam non requirat, & res à principio creauerit nulla materia præexistente, nunc tamen operatur in rebus, quas primo creauit, eis administrans præsupposita natura, quam prius eis dedit. Et quamuis posset à creatura omne impedimentũ auferre quo perfectionis incapaces existunt, tamen secũdum ordinem suæ sapientiæ disponit de rebus secũdum earum conditionem, vt vnicuique tribuat secundum modũ suum.

Illud

Universidad de Deusto
Biblioteca

Illud ergo, ad q̃ Deus creaturã ordinauit quantũ est de se, dicitur esse volitũ ab eo quasi prima intentione, siue voluntate antecedente. Sed quando creatura impeditur propter sui defectũ ab hoc fine, nihilominus tamen Deus implet in ea id bonitatis, cuius est capax: & hoc est quasi de secunda intentione eius, & dicitur voluntas consequẽs. Quia ergo *Vult omnes Deus saluari.* Deus omnes homines propter beatitudinem fecit, dicitur voluntate antecedẽte omnium salutem velle, sed quia quidam suæ saluti aduersantur, quos ordo suæ sapiẽtiæ ad salutem venire nõ patitur propter eorum defectum, implet in eis alio modo id quod ad suam bonitatẽ pertinet, scilicet eos per iustitiã damnans vt sic dum à primo ordine voluntatis deficiunt in secundum labantur, & dum Dei voluntatem non faciunt impleatur in eis voluntas Dei. Ipse autem defectus peccati, quo aliquis redditur dignus pœna in præsenti, vel in futuro nõ est volitus à Deo neq; voluntate antecedẽte, neq; consequente, sed est ab eo solummodo permissus. nec tamen intelligendum est ex prædictis q̃ intentio Dei frustrari possit quia iltum, qui non saluatur præscuit ab æterno fore non saluãdum, nec ordinat ipsum in salutem secundum ordinem prædestinationis, qui est ordo absoluté voluntatis, sed quantum ex parte sua est, dedit ei naturam ad beatitudinem ordinatam.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendum, q̃ in voluntate diuina nec ordo nec distinctio est ex parte actus voluntatis
2 sed solummodo ex parte volitorum. Ad secundum dicendum, quod ordo diuinæ voluntatis non attenditur secundum diuersa volita, sed per respectum ad vnum & idem volitum propter diuersa in eo reperta, sicut aliquem hominem vult Deus saluari voluntate antecedente ratione humanæ naturæ quam ad salutem fecit, sed vult eum damnari voluntate consequente, propter peccata quæ in eo inueniuntur. Quamuis autem res inquam fertur actus voluntatis sit cum omnibus suis conditionibus, non tamen oportet quod quælibet illarum conditionum quæ inueniuntur in volito sit ratio mouens voluntatem, sicut vinum non mouet appetitum bibentis ratione virtutis inebriandi quam habet, sed ratione dulcedinis, quamuis simul vtrumque in
3 vno inueniatur. Ad tertium dicendum, quod voluntas diuina est immediatum creaturarum principium ordinando attributa diuina per modum intelligendi secundum quod ad opus applicantur potentia enim non exit in opus, nisi recta per scientiam & determinata per voluntatem ad aliquid agendum. Et ideo magis ordo rerum refertur in voluntatem diuinam quam in potẽtiam vel scientiam. Vel dicendum quod ratio voluntatis consistit vt dictum est, in comparationem voluntatis ad ipsas res, sed res dicuntur esse scitæ, vel possibiles alicui agenti inquantum sunt, in ipso per modum intelligibilem vel virtualem. Res autem secundum quod sunt in Deo non habent ordinem, sed secundum quod sunt in seipsis. Et ideo ordo rerum non attri-
4 buitur scientiæ vel potentię sed solũ voluntati. Ad quartum dicendum, quod quamuis diuina voluntas non impediatur nec immutetur ex aliquo alio, tamen secũdum ordinem sapientiæ fertur in aliquid secũdum conditionẽ illius, & sic voluntati diuinæ attribuitur aliquid ex parte nostra. Ad quintum dicendum, q̃ ratio illa procedit de ordine voluntatis ex parte ipsius actus, sic autem ibi non est
5 ordo antecedentis & consequentis. Et similiter dicendum
6 & 7 ad sextum. Ad septimum dicendum, quod quamuis res posterius habeat esse in sua natura, quã in Deo, non tamen posterius cognoscitur à Deo in propria natura quam in seipso. quia hoc ipsum quod Deus essentiam suam cognoscit intuetur res, & prout sunt in seipso, & prout sunt in
8 propria natura. Ad octauum dicendum, q̃ in voluntate Dei non ponũtur antecedens & consequens ad importandum ordinem successionis, qui repugnat ęternitati, sed ad denotandum diuersam comparationem eius ad volita.

Num Dei voluntas diuidatur in beneplaciti, & signi voluntatem.

ARTICVLVS III.

TErtio quæritur, vtrum voluntas Dei conuenienter diuidatur per voluntatem beneplaciti & voluntatem si-
Primum. gni. Et videtur quod non. Sicut enim ea, quæ in creaturis aguntur, sunt signa diuinæ voluntatis, ita & scientiæ & potentiæ: sed scientia & potentia non distinguuntur per potentiam & scientiam, quæ sunt essentia Dei & signa eius. ergo nec voluntas hoc modo distingui debet per voluntatem beneplaciti, quæ est diuina essentia, & voluntatem signi. Præterea, per hoc quod aliquid Deus vult volũtate 2
beneplaciti ostenditur actum diuinæ voluntatis ferri in illud, vt sic sit Deo placitũ aut ergo illud in quod fertur voluntas signi est placitum Deo aut non, si est placitum Deo. ergo vult illud voluntate beneplaciti, & sic voluntas signi non debet à voluntate beneplaciti distingui, si autem non sit placitum Deo, significatur autem esse placitum ei per voluntatem signi. ergo signum diuinæ voluntatis erit falsum, & ita in doctrina veritatis talia signa diuinæ voluntatis poni non debent. Præterea, omnis voluntas est in vo- 3
lẽte, sed quicquid est in Deo, est diuina essentia. si ergo voluntas signi Deo attribuitur erit idem quod diuina essentia, & sic non distinguitur à volũtate beneplaciti. nam illa voluntas dicitur esse beneplaciti, quæ est ipsa diuina essentia, vt Magister in primo Senten. dist. 45. dicit. Præterea, 4
quicquid Deus vult bonum est, sed signum voluntatis debet diuinæ voluntati respondere. ergo signum voluntatis non debet esse de malo cum ergo permissio sit de malo & similiter prohibitio, videtur quod non debeant poni signa diuinæ voluntatis. Præterea sicut inuenitur bonũ & me- 5
lius, ita malum & peius, sed secundum bonum & melius distinguitur duplex voluntas signi scilicet præceptũ quod est de bono, & cõsilium quod est de meliori bono. ergo & similiter respectu mali & peioris debent duo signa voluntatis poni. Præterea, voluntas Dei magis inclinatur ad 6
bonum quam ad malum, sed signum voluntatis quod respicit malum, scilicet permissio nunquam potest impediri. ergo & præceptum & consiliũ quæ sunt respectu boni non deberent impedimentum suscipere, quod tamen apparet esse falsum. Præterea, eorum quæ seinuicem consequun- 7
tur vnum non debet contra aliud distingui, sed voluntas beneplaciti & Dei operatio se consequuntur, nihil enim operatur quod non velit volũtate beneplaciti, & nihil vult voluntate beneplaciti in creaturis quod non operetur secundum illud Psalmi. Omnia quæcunque voluit Dominus fecit. ergo operatio non debet poni sub voluntate signi, quæ contra voluntatem beneplaciti distinguitur.

CONCLVSIO.

Distinguuntur in Deo voluntas beneplaciti, antecedens & consequens & voluntas signi, secundum Metaphoram, prohibitio scilicet, præceptum, consilium, operatio, ac permissio: quę signa sunt voluntatis, quæ ex translatione voluntas signi ipsi Deo attribuitur.

RESP. RESPONDEO dicendum, quod in diuinis est duplex modus loquendi, vnus secundum propriam locutionem, quando scilicet Deo attribuimus id, quod sibi competit secundum suam naturam: quamuis semper sibi eminentius competat quam à nobis mente concipiat vel sermone proferatur, ratione cuius nulla nostra locutio de Deo potest esse propria ad plenum. Alius modus est secundum figurationem, siue tropicam, vel symbolicam locutionem. Quia enim ipse Deus secundum quod in se est non nostræ mentis excedit, oportet quod de eo loquamur per ea, quę apud nos inueniuntur, & sic sensibiliũ nomina Deo attribuimus, vt cum eum nominamus vel lucem, vel leonem, vel aliquid huiusmodi. Quarum quidem locutionum veritas in hoc fundatur quod nulla creatura, vt dicit Dionysius secũdo capite Cœlestis Hierarchiæ est vniuersaliter boni participatione priuata. Et ideo in singulis creaturis est inuenire aliquas proprietates repræsentantes quantum ad aliquid diuinam bonitatem, & ita nomen in Deum transfertur inquantum res significata per nomen signum est diuinæ bonitatis. Quodcũque ergo signum loco signati accipitur in diuinis est modus tropicæ locutionis. Vterque autem istorum modorum loquendi concurrit in voluntate diuina. Inuenitur enim in Deo propriè ratio voluntatis, vt supra dictum est, & sic voluntas de Deo propriè dicitur, & hæc est voluntas beneplaciti, quæ per antecedẽtem & consequentem distinguitur, vt dictum est. Quia vero voluntas in nobis habet quandam animi passionem consequentem, ideo sicut alia nomina passionum Metaphoricè dicuntur de Deo, ita & nomen voluntatis. dicitur autem nomen iræ de Deo, quia in eo inuenitur effectus, qui solet esse irati apud nos scilicet punitio. Vnde ipsa punitio, qua punit Dei ira nominatur. Et simili modo loquẽdi illa, quæ solent esse signa

signa voluntatis apud nos, Dei voluntates appellantur. Et pro tanto dicitur voluntas signi, quia ipsum signum, quod solet esse voluntatis, voluntas appellatur. Cum autem voluntas possit desygnari & secundum, quod proponit de agẽdis, & secundũ, quod impetum facit ad opus, vtroque modo voluntati aliqua signa attribuuntur. Secundum enim q̃ proponit de agendis quantum ad fugam mali, est signum eius prohibitio. Quantum autem ad prosecutionem boni est duplex signum voluntatis. nam respectu boni necessarij sine quo non potest voluntas finem suum consequi, est signum voluntatis præceptum. Respectu autem boni vtilis, quo faciliori modo & conuenientiori acquiritur finis, est signum voluntatis consilium. Sed secundum quod voluntas impetum facit ad opus attribuitur ei duplex signũ. Vnũ expressum quod est operatio, quod enim quis operatur indicat se expresse velle. Aliud vero est signum interpretatiuum scilicet permissio. Qui enim non prohibet aliquid, quod impedire potest, interpretatiuè videtur consentire in illud, hoc autem nomen permissionis importat.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicẽdum, q̃ Deus, quamuis sit omnia potens & omnia sciens, non tamen omnia volens. Et ideo præter signa in creaturis inuẽta quibus ostẽditur quod est sciens & potens & volens, volũtati assignãtur quædam signa, vt ostendatur quid Deus velit & non solum quod est volens. Vel dicẽdum quod scientia & potentia non habent ira adiunctum modum passionis, sicut voluntas, prout in nobis inuenitur. Et ideo voluntas magis appropinquat ad illa, quæ metaphoricè dicuntur de Deo, quam potentia vel scientia, & ideo signa voluntatis magis dicimus voluntatem metaphoricè loquendo, quàm signa
2 scientiæ & potẽtiæ scientiam & potentiam. Ad secundũ dicendum, quod quamuis Deus non velit omne quod præcipit vel permittit, vult tamẽ aliquid circa hoc. Vult enim omnes esse debitores eius quod præcipit & in potestate nostra esse id quod permittit, & hanc voluntatem diuinam præceptum & permissio significat. Vel potest dici quod voluntas signi non pro tanto dicitur, quia significet Deum velle illud, sed quia id quod solet esse signum voluntatis apud nos voluntas nominatur. non autem oportet, vt id quod solet esse alicuius rei signum, sit falsum quomodo ei non respondet id quod solet significare, nisi tunc tantum quando ad significandum illud adhibetur. Quamuis ergo præcipere in nobis sit signũ volendi illud, non tamen quãdocunque præcipit aliquid vel Deus vel homo, oportet quod significet se velle illud esse. Vnde non sequitur quod sit signum falsum. Et inde est quod in actibus non semper est mendacium, quandocunque aliqua actio agitur per quã solet aliquid significari, si illud non subsit. Sed in verbo si non subsit illud, quod significare de necessitate est falsitas, quia scilicet verba ad hoc sunt instituta, vt sint signa, vnde si non respondet eis signatum, est ibi falsitas, actiones autem non sunt ad hoc institutæ, vt significent, sed vt aliquid per eas fiat, accidit autem quod per eas aliquid significetur. Et ideo non semper est falsitas in eis, si signatum non respondet, sed tunc tantum quando ad significan-
3 dum applicantur ab agente. Ad tertium dicẽdum, quod voluntas signi non est in Deo, sed à Deo, est enim aliquis Dei effectus talis qualis solet apud nos voluntas hominis
4 desygnari. Ad quartum dicendum, quod voluntas Dei, quamuis non sit respectu mali vt fiat, est tamen respectu eius vt impediat prohibendo vel in potestate nostra consti-
5 tuat permittendo. Ad quintum dicendum, quod cũ omne in quod voluntas tendit habeat ordinem ad finem, qui est ratio volendi omnia, mala autem careant ordine ad finem, omnia mala vnum tenent locum sicut respectu finis, ita & respectu voluntatis diuinæ. Sed bona quæ ordinantur in finem secundum diuersum ordinem, quem habent ad finem diuersimodè ad ea se habet voluntas, & propter hoc sunt diuersa signa de bono est meliori, nõ autẽ de ma-
6 lo & peiori. Ad sextum dicendum, q̃ voluntas signi non distinguitur contra voluntatem beneplaciti per hoc quod est impleri, & non impleri. Vnde quamuis voluntas beneplaciti semper impleatur, potest tamen ad voluntatẽ signi aliquid pertinere, quod impleatur. vnde ea quæ Deus præcipit, vel consulit quandoque vult voluntate beneplaciti. Distinguitur autem voluntas signi à voluntate beneplaciti, quia vnum est ipse Deus, aliud est effectus eius, vt iam dictum est. Et sciendum est, quod voluntas signi tribus modis se habet ad voluntatem beneplaciti, quædam enim est voluntas signi, quæ nũquam incidit in idem cum voluntate beneplaciti, sicut permissio qua permittit mala fieri, cum mala fieri nũquam velit. Quædam enim semper in idem incidit sicut operatio. Quædam vero quandoque incidit & quandoque non, sicut præceptum prohibitio & consilium. Et per hoc patet solutio ad vltimum. 7

Num Deus de necessitate velit quæcunque vult.

ARTICVLVS IIII.

QVarto quæritur, vtrũ Deus de necessitate velit quicquid vult. Et videtur quod sic. Omne enim æter- *Primum.*
num est necessarium, sed Deus ab æterno vult quicquid vult: ergo de necessitate vult quicquid vult. Sed dicẽdum, quod velle Dei est necessarium & æternum ex parte voluntatis quæ est diuina essentia & ex parte eius quod est ratio volendi quod est diuina bonitas, non autem quãtum
2 ad respectum voluntatis ad volitum. Sed contra, hoc ipsum quod est Deum velle aliquid, importat habitudinem voluntatis ad volitum, sed hoc ipsum quod est Deum velle aliquid est æternum. ergo ipsa habitudo voluntatis ad volitum est æterna, & necessaria. Sed dicendum, quod habitudo ad volitum est æterna & necessaria, secũdum quod volitum est in ratione exemplari. non autem secundum
3 quod est in seipso, siue in propria natura. Sed contra, secundum hoc aliquid est volitum quod ad ipsum refertur voluntas. si ergo ab æterno non refertur voluntas Dei ad volitum, secundum quod est in seipso, sed secundum quod est in ratione volendi exemplari, tunc aliquod temporale, vtpote Petrum saluari non esset ab æterno volitũ à Deo, vt scilicet in propria natura esset, sed solummodo ab æterno esset à Deo volitũ, vt esset in rationibus æternis, quod
4 patet esse falsum. Præterea, quicquid Deus voluit vel vult postquam vult illud vel voluit non potest illud non velle, vel non voluisse. sed quicquid Deus vult nunquam non voluit eo quod semper, & ab æterno voluit quicquid vult. ergo Deus non potest nõ velle quicquid vult. ergo de necessitate vult quicquid vult. Sed dicereture, quod ratio ista procedit, secundũ quod velle Dei consideratur quantũ ad ipsum volentem, vel actum vel rationem volendi. non autem quantum ad habitudinem, qua refertur ad volitum.

Sed contra. creare est actus semper importans respectũ
5 ad esse factum, co nnotat enim effectum temporalem, sed ratio ista verificatur de creatione si supponeretur Deũ semper creasse, quod quia creauit aliquid nõ potest nõ creasse. ergo de necessitate sequitur secundo quod habet respectũ
6 ad volitum. Præterea, Deo idem est esse quod velle, sed Deum necesse est esse omne id quod est, quia in perpetuis non differt esse & posse secundum Philosophum in tertio Physico ergo & Deum necesse est velle omne quod vult. Sed dicendum, quod quamuis velle & esse sint idem secundum rem, tamen differunt secundum modum significandi, quia velle significatur per modum actus, qui transit in
7 alterum. Sed contra, esse etiam Dei quamuis sit idem quod essentia secundum rem, differunt tamen secundum modum significãdi, quia esse significat per modum actus. ergo quantum ad hoc non est differẽtia inter esse & velle.

8 Præterea, æternitas repugnat successioni, sed velle diuinum æternitatis mensuratur. ergo non potest ibi esse successio, esset autẽ successio, si quod ab æterno voluit non vellet, aut si non quod voluit vellet. ergo impossibile est eum velle quod non voluit, vel non velle quod voluit. ergo quicquid vult de necessitate vult, & quicquid non vult
9 de necessitate non vult. Præterea, quicunque voluit aliquid necessarium impossibile est eum non voluisse illud, quia quod factum est non potest non fuisse, sed in Deo idem est velle & voluisse, quia actus voluntatis eius non est nouus sed æternus. ergo Deus non potest non velle quod vult, & sic de necessitate vult quod vult. Sed dicendum quod vult de necessitate, quantum ad rationem vo-
10 lendi, non autem quantum ad ipsum volitum. Sed contra, ratio volendi Deo est ipsemet, quia seipso vult quicquid vult. si ergo seipsum de necessitate vult, & omnia alia de necessitate vellet. Præterea, ratio volendi est fi-
11 nis. finis autem secundum Philosophum in secundo Physico. & in septimo Ethic. ita se habet in appetitiuis & operatiuis sicut principiũ in demõstratiuis, sed in demõstratiuis si principia sunt necessaria sequitur conclusio necessaria. ergo & in appetitiuis si aliquis vult finem vellet ea de

neces-

Universidad de Deusto
Biblioteca

necessitate quæ sunt ad finem, & ita si velle diuinum est necessarium quantum ad rationem volendi, erit necessarium
12 per comparationem ad volita. Præterea, quicunque potest velle aliquid & non velle potest incipere velle illud, sed Deus nō potest incipere velle aliquid. ergo non potest aliquid velle & non velle, & ita de necessitate vult quic-
13 quid vult. Præterea, sicut Dei voluntas importat respectum ad creaturas ita & potentia & scientia, sed necessarium est Deum posse quicquid potest, & necessarium est eum scire quicquid scit. ergo necessarium est eum velle
14 quicquid vult. Præterea, illud quod semper eodem modo se habet est necessarium, sed respectus diuinæ voluntatis ad volita semper est eodem modo se habens. ergo est necessarius, & ita velle diuinum quantum ad habitudinem
15 ad substantiam voliti est necessarium. Præterea, si Deus vult Antichristum fore de necessitate sequitur Antichristum fore. quamuis Antichristum fore nō sit necessarium. hoc autem non esset nisi esset necessarius respectus siue necessaria habitudo diuinæ voluntatis ad volitum. ergo ipsum velle diuinum secundum quod importat respectum
16 voluntatis ad volitum est necessarium. Præterea, ordo diuine voluntatis ad rationem volendi est causa ordinis diuinæ voluntatis ad volitum, voluntas enim in aliquod volitum fertur propter rationem volendi, inter virumque autem ordinem non cadit aliquod contingens medium posita autem causa necessaria sequitur effectus necessarius nisi intercidat media causa contingens. ergo cū velle diuinum sit necessarium in ordine ad rationem volendi, erit necessarium in ordinem ad volitum, & ita Deus de necessitate vult quicquid vult.

Contra. 1. SED CONTRA voluntas Dei magis est libera, quàm voluntas nostra, sed voluntas nostra non de necessi-
2 tate vult quod vult. ergo nec voluntas Dei. Præterea, necessitas opponitur gratuitæ voluntati, sed Deus vult salutem hominum, ex gratuita voluntate. ergo non vult ex
3 necessitate. Præterea, cum nihil extrinsecum à Deo possit Deo necessitatem imponere, si aliquid ex necessitate vellet, non vellet illud nisi ex necessitate suæ naturæ. ergo idem sequeretur ex hoc quod ponitur Deum agere ex voluntate & ex hoc quod ponitur ex necessitate naturæ, sed ponentibus Deum agere ex necessitate naturæ sequitur omnia ab eo facta fuisse. ergo idem sequetur nobis ponentibus eum ex voluntate omnia facere.

CONCLVSIO.

Quicquid Deus vult in seipso de necessitate vult, quæ autem vult circa creaturas non de necessitate vult.

RESP. RESPONDEO dicendum, quod diuinum velle necessitatem habere ex parte ipsius volentis. & actus indubitabiliter verum est. nam actio Dei est eius essentia, quam constat esse æternā. Vnde hoc in quæstione non ponitur, sed vtrum velle ipsum necessitatem habeat per comparationem ad volitum, quæ quidem comparatio intelligitur, cū dicimus Deum velle hoc vel illud. hoc enim quæritur, cum quærimus, vtrum Deus de necessitate aliquid velit. Sciendum est igitur, quod cuiuslibet voluntatis est duplex volitum. Vnū quidem principale, & aliud quasi secundarium principale quidem volitum est, in quod voluntas fertur secundum suam naturam, eo q̄ ipsa volūtas natura quædam est & naturalem ordinem ad aliquid habet, hoc autem est, quod naturaliter voluntas vult sicut humana voluntas naturaliter appetit beatitudinem, & respectu huius voliti voluntas necessitatem habet, cum in ipsum tendat per modum naturæ. non enim potest homo velle non esse beatus, aut esse miser. Secūdaria vero volita sunt, quæ ad hoc principale volitum ordinantur sicut in finem. Et ad hæc duo volita hoc modo se habet voluntas diuersimodè, sicut intellectus ad principia, quæ naturaliter nouit & ad conclusiones, quas ex eis elicit. Voluntas igitur diuina habet pro principali volito id quod naturaliter vult, & quod est quasi finis voluntatis suæ, scilicet ipsa bonitas sua, propter quam vult quicquid aliud à se vult, vult enim creaturas propter suam bonitatem, vt Aug. dicit. vt videlicet sua bonitas, quæ per essentiam multiplicari nō potest, saltem per quandam similitudinis participationem diffundatur ad multa. Vnde ea, quæ circa creaturas vult, sunt quasi eius volita secundaria, quæ propter suam bonitatem vult, vt diuina bonitas sit eius volūtatis ratio volendi omnia sicut sua essentia est ei ratio cognoscendi omnia. Respectu igitur illius principalis voliti, quod est sua bonitas, voluntas diuina necessitatem habet, non quidem coactionis, sed naturalis ordinis, qui libertati non repugnat secūdum August. in quinto de Ciuitate Dei. non enim potest Deus velle se non esse bonū, & per consequens se non esse intelligentem, vel potentem, vel quodcúque eorum, quæ ratio eius bonitatis includit. Sed respectu nullius alterius voliti necessitatē habet. Cum enim ratio volendi his, quæ sunt ad finem, sit ipse finis, secūdum hoc quod id, quod est ad finem comparatur ad finem, secundum hoc comparatur ad volūtatem. Vnde si quod est ad finem sit quasi fini proportionatum hoc modo, scilicet q̄ finem perfectè includat & sine eo finis haberi non possit sicut de necessitate appetitur finis, ita de necessitate appetitur id quod est ad finem, & præcipuè à voluntate, quę sapientiæ regulam exire non potest. Eiusdem enim rationis videtur desiderare vitæ continuationem & nutrimenti sumptionē, quo vita conseruatur, & sine quo vita conseruari non potest. Sed sicut nullus effectus diuinus potentiam causæ adæquat, ita nihil, quod in Deum sicut in finem ordinatur, est fini adæquatum. nulla enim creatura perfectè Deo assimilatur. hoc enim est solius verbi increati. Vnde contingit quod quantumcunque nobiliori modo aliqua creatura pura in Deum ordinetur aliquo modo ei assimilata, possibile sit aliquā aliam creaturam modo æque nobili in ipsum Deum ordinari, & diuinam bonitatem repræsentare. Vnde patet quod non est necessitas diuinæ voluntatis ex amore, quem habet ad suam bonitatem quod velit hoc vel illud circa creaturā, nec inest ei aliqua necessitas respectu totius creaturæ, eo quod diuina bonitas in se perfecta est etiam si nulla creatura existeret, quia bonorum nostrorum non eget, vt in Psalm. dicitur. Non enim diuina bonitas est talis finis, qui efficiatur ex his quæ sunt ad finem, sed magis quo efficiuntur & perficiuntur ea, quæ ad ipsum ordinantur. Vnde Auicen. dicit quod solius actio Dei est purè liberalis, quia nihil sibi accrescit ex his, quæ vult, vel operatur circa creaturam. patet igitur ex dictis, quod quicquid Deus vult in seipso de necessitate vult, quicquid autem vult circa creaturas, non de necessitate vult.

Ad primū Duplex necessarium.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod aliquid dicitur necessarium dupliciter. Vno modo absolutè. Alio modo ex suppositione. Absolutè quidem dicitur aliquid necessarium propter necessariā habitudinem adinuicem terminorum, qui in aliqua propositione ponūtur, sicut hominem esse animal vel omne totum esse maius sua parte, aut aliqua huiusmodi. necessarium vero ex suppositione est quod non est necessarium ex se, sed solummodo posito alio, sicut Socratem cucurrisse. Socrates enim quantum est de se non se habet magis ad hoc quā ad huius oppositum, sed facta suppositione quod cucurrerit impossibile est eum non cucurrisse. Sic igitur dico, quod Deum velle aliquid in creaturis, vtpote Petrum saluari, non est necessarium absolutè, eo quod voluntas diuina non habet ad hoc necessarium ordinem, vt ex dictis patet, sed facta suppositione, quod Deus illud velit, vel voluerit, impossibile est eū non voluisse vel non velle. eo quod voluntas eius immutabilis est. Vnde huiusmodi necessitas apud Theologos vocatur necessitas immutabilitatis. Quod autem non sit necessarium absolutè Deum velle, hoc est ex parte voliti, quod deficit à perfecta proportione in finem, vt dictū est. Et quantum ad hoc verificatur responsio prius posita, & eodem modo distinguendum est de æterno. sicut de necessario.

Ad secundum dicendum, quod illa habitudo importata 2
est necessaria & æterna ex suppositione. non autem absolutè, & non solum secundum quod terminatur ad volitum, prout est exemplariter in ratione volendi, sed prout est temporaliter in propria natura. Vnde tertium concedimus. Ad quartum dicendum, quod Deum velle aliquid 3
vel voluisse postquam vult, vel voluit est necessarium ex 4
suppositione. non autem absolutè, sicut & Socratem cucurrisse, postquam cucurrerit, & similiter est de creatione & de quolibet actu diuinæ voluntatis, qui terminatur ad aliquid exterius. Vnde quintū concedimus. Ad sextum di- 5 & 6
cendum, quod quamuis ipsum esse diuinum sit in se necessarium, non tamen creaturæ exeunt à Deo per necessitatem, sed per liberam voluntatem. Et ideo illa quæ important comparationem Dei ad exitum creaturarum in esse,

vt velle

vt velle creare & huiusmodi non sunt necessaria absolutè, sicut illa quæ de Deo secundum seipsum dicuntur, vt esse
7 bonum viuētem sapientē, & alia huiusmodi. Ad septimū dicendum q̄ esse nō dicit actum, qui sit operatio transiens in aliquo extrinsecum temporaliter producendum, sed actum quasi primum. Velle autem dicit actum secūdo qui est operatio, & ideo ex diuerso modo significandi aliquid attribuitur diuino esse, quod non attribuitur diuino velle.
2 Ad octauum dicendum, quod successio non importatur si dicimus Deum posse velle aliquid. & non velle, nisi intelligatur hoc modo, quod supposito ipsum velle aliquid ponatur ipsum postea non velle illud, sed hoc excluditur per hoc quod ponimus Deum velle aliquid esse necessarium
9 ex suppositione. Ad nonum dicendum, quod Deum voluisse illud quod voluit est ex suppositione, non autem ab-
10 solutè, & similiter Deum velle illud quod vult. Ad decimum dicēdum, quod quamuis Deus ex necessitate velit se esse, non tamē sequitur quod alia ex necessitate velit. Non enim dicitur aliquid esse necessarium ex conditione finis, nisi quando est tale sine quo finis haberi non potest, vt patet in 5. Metaphyſic. hoc autem in proposito non accidit.
11 Ad vndecimum dicendum, quod in syllogismis si principium sit necessarium non sequitur conclusio necessaria, nisi sit necessaria habitudo principij ad conclusionem. Et ita quantumcunque finis sit necessarius, nisi id quod est ad finem habeat necessariam habitudinem ad ipsum, vt sine quo finis esse non possit, nulla erit necessitas ex fine in eo quod est ad finem, sicut & si principia possint esse vera conclusione existente falsa propter defectum necessariæ habitudinis, non sequitur ex necessitate principiorum con-
12 clusionis necessitas. Ad duodecimum dicendum, quod quicunque potest velle & non velle, si possit velle postquam voluit, & non velle postquam voluit, potest incipere velle. Si enim vult potest desinere velle, & iterum incipere velle. Si autem non vult potest statim incipere velle. Sic autem Deus non potest velle & non velle propter immutabilitatem diuinæ voluntatis, sed potest velle & non velle inquantum voluntas sua non obligatur quantum est de se ad hoc, quod velit, vel non velit. vnde remanet quod Deum velle aliquid est necessarium ex suppositione. Non
13 autem absolutè. Ad decimumtertium dicendum, quod scientia & potentia quamuis importent respectum ad creaturas, tamen pertinent ad ipsam perfectionem diuinæ essentiæ in qua nihil potest esse nisi per se necessariū. Secundum hoc enim dicitur aliquis esse sciens, quod res scita dicitur esse in sciente: dicitur autem esse potens ad aliquid agendum secundum quod est in actu completo respectu eius quod agendum est. Quicquid autem est in Deo necesse est ei inesse, & quicquid Deus est actu, necesse est eum esse actu. Cum vero dicitur Deum velle aliquid non significatur illud aliquid inesse Deo, sed tātummodo importatur ordo ipsius Dei ad illius defectionem in propria natura, & ideo ex hac parte deficit conditio absolutè necessita-
14 tis, vt dictum est prius. Ad decimumquartum dicēdum, quod respectus ille semper vno modo se habet propter immutabilitatem diuinæ voluntatis. Vnde ratio non conclu-
15 dit nisi de necessitate quæ est ex suppositione. Ad decimumquintum dicendum, quod voluntas ad volitum habet duplicem respectum. Primum quidem habet ad ipsum inquantum est volitum. Secundum vero habet ad idem inquantum est producendum in actum per voluntatem, & hic quidem respectus præsupponit primum. Primo enim intelligimus voluntatem velle aliquid, deinde ex hoc ipso quod vult illud intelligimus, quod producat ipsum in rerum natura si voluntas sit efficax. Primus ergo respectus diuinæ voluntatis ad volitum non est necessarius absolutè propter improportionem voliti ad finem, qui est ratio volendi, vt dictum est. vnde non est necessarium absolutè, quod Deus velit illud. Sed secundus respectus est necessarius propter efficaciam diuinæ voluntatis, & ex inde est quod de necessitate sequitur, si Deus vult ali-
16 quid voluntate beneplaciti quod illud fiat. Ad decimumsextum dicendum, quod quamuis inter illos duos ordines quos obiectio tangit cadit aliqua causa contingens media, tamen propter defectum proportionis primi ordinis, non inducit in secundum ordinem necessitatem, vt ex dictis patet.

Ad primū in cōtrariū QVOD autem in contrarium obicitur de libertate voluntatis iam solutum est per hoc, quod necessitas naturalis ordinis libertati non repugnat, sed sola necessitas coactionis. Alia vero concedimus. *Ad reliqua.*

Num diuina voluntas rebus volitis necessitatem importat.

ARTICVLVS V.

QVinto quæritur, vtrum diuina voluntas rebus volitis necessariū imponat. Et videtur quod sic. Posita enim causa sufficienti, necesse est effectum poni: quod sic probat Auic. in sua Meta. si enim posita causa non necessario effectus ponitur. ergo adhuc post positionem causæ effectus se habet ad vtrúmque scilicet ad esse & non esse, sed q̄ est impotentia ad duo non determinatur ad vnum eorum, nisi sit aliquid determinans. ergo post positionem causæ adhuc oportet ponere aliquid q̄ faciat effectum esse: & ita causa illa nō erat sufficiens, & ita oportet q̄ ea posita necessariū sit effectum poni. diuina autē voluntas sufficiens causa est, & non est causa cōtingens, sed necessaria. ergo & res volitę à Deo sunt necessariæ. Sed dicēdum, q̄ ex causa necessaria sequitur quandoq; effectus contingens propter contingentiam mediæ causæ, sicut ex maiori propositione de necessario, propter assumptionē de contingenti, sequitur cōclusio contingens. Sed contra. quandocunq; ex causa neces- 2
saria sequitur effectus contingens propter contingentiam causæ secundæ, hoc prouenit ex defectu causæ secundæ, sicut floritio arborum est contingens & non necessaria propter defectum virtutis pululatiuæ qui potest accidere quę est causa media, quamuis motus solis qui est causa prima sit causa necessaria, sed omnem defectum causæ secundæ potest diuina voluntas remouere & omne impedimentum. ergo contingentia causæ secundæ non impedit quin effectus sit necessarius propter necessitatem volūtatis diuinæ.

Præterea, quando effectus est contingens propter cōtin- 3
gentiam causæ secundæ, prima causa necessaria existente, non esse effectus potest simul stare cum esse primæ causæ, sicut arborem non florere in vere potest stare cum motu solis, sed eius non esse q̄ est volitum à Deo nō potest stare cum diuina voluntate. Hæc enim duo sunt incōpossibilia, quod Deus velit aliquid esse & illud nō sit. ergo contingentia causarum secundarum non impedit quin volita à Deo sint necessaria propter necessitatem diuinæ voluntatis. Sed dicendum, quod nō esse effectus quamuis non possit stare cum voluntate diuina, tamē quia causa secunda potest deficere ipse effectus est contingens. Sed contra. effectus 4
non deficit nisi causa secunda deficiente, sed nō potest esse quod causa secunda deficiat voluntate diuina existente, sic enim simul esse diuina voluntas & non esse eius quod est volitum à Deo, quod patet esse falsum. ergo contingentia causarum secundarum non impedit quin effectus diuinæ voluntatis sit necessarius.

SED CONTRA. omnia bona sunt Deo volente. *Contra.* si ergo poluntas diuina necessitatē rebus imponit omnia bona, quæ sunt in mundo, erunt ex necessitate, & ita tollet-ur liberum arbitrium, & aliæ causæ contingentes.

CONCLVSIO.

Non omnibus, quæ vult Deus, necessitatem imponit, sed quibusdam, quæ vt euenirēt causas necessarias aptauit, quę autem contingenter aptauit contingens causas.

RESP. RESPONDEO dicendum, quod voluntas diuina nō imponit necessitatem rebus omnibus. Cuius quidam ratio assignatur à quibusdam ex hoc, quòd cum voluntas sit rerum omnium prima causa producit quosdam effectus mediantibus causis secundis, quæ contingentes sunt & deficere possunt: & ideo effectus contingentium causæ proximæ sequitur, non autē necessitatem causæ primæ. Sed hoc videtur esse consonum his, qui ponebant à Deo, omnia procedere secundum necessitatem naturæ, vt quod ab vno simplici procedebat immediatè vnum habens aliquam multitudinem, & illo mediante procedit multitudo. Similiter ab vno omnino immobili dicūt procedere aliquid quod est immobile secundum substantiam, mobile autē & aliter se habens, secundum situm, quo mediante generatio & corruptio in istis inferioribus accidit, secundum quam viam non posset poni à Deo immediatè causari multitudiuem, & res corruptibiles & contingentes, quod est sanæ fidei contrarium, quæ ponit multitudinē

Universidad de Deusto
Biblioteca

rerum corruptibilium immediatè à Deo causatam, vtpote prima individua arborum & brutorũ animalium. Et ideo oportet aliam principalem rationem assignare contingentiæ in rebus, cui causa præassignata subseruiat. Oportet enim patiens assimilari agenti, & si agens sit fortissimum, erit similitudo effectus ad causam agentem perfecta, si autem agẽs sit debile erit similitudo imperfecta, sicut propter fortitudinem virtutis formatiuæ in semine filius assimilatur patri, non solum in natura speciei, sed in multis aliis accidentibus, econtrario vero propter debilitatẽ prædictæ virtutis annihilatur prædicta assimilatio, vt dicitur in lib. de Animalibus. Voluntas autẽ diuina est agens fortissimum. Vnde oportet eius effectũ ei omnibus modis assimilari, vt non solũ fiat id quod Deus vult fieri, quod est quasi assimilari secundum speciem, sed vt fiat eo modo, quo Deus vult illud fieri, vt necessario vel contingẽter, cito vel tarde: quod est quasi quædã assimilatio secundum accidentia. Et hunc quidẽ modũ rebus diuina volũtas præfigit ex ordine suæ sapientiæ. Secundũ autem quod disponit aliquas res sic vel sic fieri, adaptat eis causas illi modo, quę disponit. Quæ tamen modum possent rebus inducere etiam illis causis non mediãtibus. Et sic non dicimus, quod aliqui diuinorũ effectuum sint contingentes solũmodo propter cõtingentiam causarum secundarum, sed magis propter dispositionem diuinæ voluntatis quæ talem ordinem rebus prouidit.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendum, quod ratio illa sequitur in causis agentibus de necessitate naturæ, & quãtum ad effectus immediatos: sed in causis volũtariis non sequitur, quia ex voluntate sequitur aliquid eo modo, quo voluntas disponit, & non eo modo quo voluntas habet esse, sicut accidit in causis naturalibus, in quibus attenditur assimilatio quãtum ad eandem conditionem causæ & causati, cum tamen in causis voluntariis attendatur assimilatio secundum quod in effectu impletur volũtas agẽtis, vt dictum est. nec etiam in causis naturalibus sequitur quantũ ad effectus mediatos. Ad secundum dicendum, quamuis Deus
2 possit remouere omne impedimentum causæ secundę cum voluerit, non tamen semper remouere vult. Et sic remanet contingentia in causa secunda, & per consequens in effectu.
3 Ad tertium dicendũ, quod quamuis non esse effectus diuinæ voluntatis non possit simul stare cũ diuina voluntate, tamen potentia deficiendi effectum simul stat cum diuina volũtate. non enim sunt ista incõpossibilia Deus vult istum saluari, & iste potest damnari, sed ista sunt incompossibilia,
4 Deus vult istum saluari. & iste damnatur. Et sam similiter dicendum est ad quartum de effectu causę mediæ.

Num iustitia in rebus creatis ex simplici diuina voluntate dependeat.

ARTIC. VI.

Primum. SExto quæritur. vtrum iustitia in rebus creatis dependeat ex simplici diuina voluntate. Et videtur quod sic. Ansel. enim dicit in Monologion id solum iustũ est, quod
2 vis. ergo iustitia dependet solum ex Dei voluntate. Præterea, secundum hoc aliquid est iustum quod concordat legi, sed lex non videtur esse aliud quam explicatio voluntatis principis, quia quod principi placet legis habet vigorem vt dicit Legislator. cum igitur princeps rerum omniũ sit diuina voluntas, videtur quod ex ipsa sola dependeat o-
3 mnis ratio iustitiæ. Præterea, iustitia politica quæ est in rebus humanis exemplatur à iustitia naturali, quæ cõsistit in hoc, quod quælibet res suam implet naturam, sed vnaquæque res participat ordinem suæ naturæ propter diuinam voluntatem. dicit enim Hylarius in lib. de Symbolo, quod omnibus creaturis essentiam Dei voluntas attulit. ergo omnis iustitia dependet solummodo ex Dei voluntate.
4 Præterea, iustitia cum sit rectitudo quędam dependet ex imitatione alicuius regulæ. regula autẽ effectus est debita causa eius. cum igitur potissima omnium rerũ causa sit diuina volũtas, videtur quod ipsa sit prima regula ex qua vnũ-
5 quodque iustum iudicetur. Præterea, voluntas Dei non potest esse nisi iusta. si ergo ex aliquo alio dependeret ratio iustitię quam ex diuina volũtate, illud restringeret, & quodammodo ligaret diuinam voluntatem, quod est impossi-
6 bile. Præterea, omnis voluntas quæ est iusta aliqua alia ratione quã seipsa ita se habet, quod eius ratio debet quæri, sed voluntatis Dei causa quærenda non est, vt Augustinus dicit in lib. 83. Quæstio. ergo ex nullo alio depẽdet ratio iustitiæ nisi ex diuina voluntate.

SED CONTRA opera iustitiæ ab operibus misericordiæ distinguuntur: sed opera diuinæ misericordiæ dependent ab eius voluntate. ergo aliquid aliud exigitur ad
2 rationem iustitiæ, quam sola Dei voluntas. Præterea, secundum Anselmũ in libro de Veritate. iustitia est rectitudo voluntatis, sed rectitudo voluntatis est aliud à voluntate, in nobis quidem secundum rem, cum voluntas nostra possit esse recta & non recta, in Deo autem saltem ratione siue secũdum modum intelligendi. ergo ratio iustitiæ non dependet solum ex diuina voluntate.

Contra.1.

CONCLVSIO.

Iustitia in rebus creatis ex simplici voluntate Dei procedere impium est dicere, sed procedit ex regula diuinæ sapientiæ.

RESP. RESPONDEO dicendum, quod cum iustitia rectitudo quædam sit, vt dicit Anselmus vel adæquatio secundum Philosophum: oportet quod ex hoc primo depẽdeat ratio iustitię, vbi primo inuenitur ratio regulæ, secundum quam æqualitas & rectitudo iustitiæ cõstituitur in rebus. Voluntas autem non habet rationem primæ regulæ, sed est regula recta. dirigitur enim per rationem & intellectum non solum in nobis, sed in Deo, quamuis in nobis sit aliud intellectus & voluntas secundum rem, & per hoc nec idem est voluntas & rectitudo voluntatis. In Deo autem est idem secundum rem intellectus & voluntas, & propter hoc est idem rectitudo voluntatis & ipsa voluntas. Et ideo primum ex quo pẽdet ratio omnis iustitiæ, est sapientia diuini intellectus, quæ res constituit in debita proportione, & ad seinuicem & ad suam causam. In qua quidem proportione ratio iustitiæ creatæ consistit. dicere autem quod ex simplici voluntate dependeat iustitia est dicere quod diuina voluntas non procedat secũdum ordinem sapientiæ, quod est blasphemum.

Ad primũ AD PRIMVM ergo dicendum, quod nihil potest esse iustum nisi volitum à Deo, tamen id quod est volitum à Deo habet primam causam iustitiæ ex ordine sapientiæ
2 diuinæ. Ad secundum dicendum, quod voluntas principis licet habeat vim legis in cogendo ex hoc ipso quod voluntas est, non tamen habet rationem iustitiæ, nisi ex hoc quod vtitur ratione. Ad tertium dicendum, quod Deus 3
operatur in rebus naturalibus dupliciter. primo instituens ipsas naturas. secundo prouidens vnicuique rei id quod competit suæ naturæ. Et quia ratio iustitiæ debitum requirit, ideo cum ipsas creaturas instituit non sit aliquo modo debitum, sed voluntarium. prima operatio non habet rationem iustitię, sed dependet ex simplici voluntate diuina, nisi forte dicatur iustitiæ rationẽ habere propter ordinem ipsius rei factæ ad voluntatem. debitum enim est fieri omne quod Deus vult, ex hoc ipso quod Deus illud vult. Sed ad hunc ordinem implendum sapientia dirigit, quasi prima regula. Sed in secunda operatione inuenitur ratio debiti non ex parte agentis, cum Deus nulli sit debitor, sed ex parte recipientis. debitum enim est vnicuique rei naturali, vt habeat ea quæ exigit sua natura tã in essentialibus, quam in accidentalibus. hoc autem debitum ex diuina sapientia dependet, inquantũ scilicet res naturalis debet esse talis quod imitetur propriam ideam quę est in mente diuina. Et per hunc modum inuenitur ipsa diuina sapiẽtia, prima regula iustitiæ naturalis. In omnibus autem diuinis operationibus quibus Deus creaturæ aliquid supra debitũ naturæ impendit, vtpote in muneribus gratiarum, idem modus iustitiæ inuenitur qui in prima operatione est assignatus qua naturas instituit. Ad quartum dicẽdum quod 4
voluntas diuina secũdum modum intelligendi præsupponit sapientiam quę primo habet regulę rationẽ. Ad quin- 5
tum dicendũ. quod cum in Deo intellectus & voluntas non differant secundum rem, voluntas per hoc quod ab intellectu dirigitur & ad aliquid diffinitur, non ab aliquod alio restringitur, sed mouetur secundũ suam naturam, cum naturale sit illi voluntati vt semper secundum ordinẽ sapientiæ agat. Ad sextum dicẽdum, quod voluntatis diuinæ ex 6
parte volentis non potest esse aliqua causa quæ sit aliud ab ipsa voluntate existens ei ratio volendi. nam voluntas sapientia & bonitas secundum rem sunt idem in Deo. Sed ex parte voliti diuina voluntas habet aliquam rationem, quæ scilicet est ratio voliti non volentis, secundum quod ipsum volitum ordinatur ex debito vel ex congruo ad aliquid. Qui quidem ordo ad diuinam sapientiam pertinet. vnde ipsa est prima radix iustitiæ.

Ad primũ

Num voluntatem nostram diuinæ teneamur conformare voluntati.

ARTIC. VII.

Primum. SEptimo quæritur, vtrum teneamur volũtatem nostram conformare voluntati diuinæ. Et videtur quod non. Nullus enim tenetur ad impossibile: sed impossibile est nobis nostram voluntatẽ conformare diuinæ, cum diuina voluntas sit nobis ignota. ergo non tenemur ad conformi-
2 tatem prædictam. Præterea, quicunque nõ facit hoc ad qꝺ tenetur peccat, si ergo tenemur ad conformandam voluntatem nostram diuinæ, nõ conformando ipsam peccamus. sed quicunque peccat mortaliter in hoc in quo peccat, non cõformat suam voluntatẽ diuinæ. ergo ex hoc ipso peccat. peccat autem aliquo alio speciali peccato, vtpote quod furatur vel fornicatur. ergo quicunq; peccat duo peccata cõmittit, quod videtur esse absurdũ. Sed diceretur quod præceptum de cõformitate voluntatis nostræ ad diuinam cum sit affirmatiuum, quamuis semper obligęt non tamen obligat ad semper, & sic non oportet qꝺ quandocunq; non con-
3 formet peccet. Sed contra. quamuis aliquis non seruans præceptum affirmatiuum non peccet in quolibet instanti quo non seruat: peccat tamen quandocũq; contrarium agit, sicut peccat aliquis quandocunq; in inhonorat parentes, licet non semper peccet, quando non actu honorat, sed ille qui peccat mortaliter agit contrarium conformitati præ-
4 dictę. ergo ex hoc ipso peccat. Præterea, quicunquè non seruat hoc ad quod tenetur est transgressor, sed ille qui peccat venialiter non conformat voluntatem suam voluntati diuinæ. si ergo ad cõformandum tenetur erit transgressor, & ita peccabit mortaliter. Sed diceretur. quod non tenetur pro illo instanti conformare quo venialiter peccat, quia
5 præcepta affirmatiua non obligant ad semper. Sed contra. quicunque non seruat præceptum affirmatiuum loco & tempore pro quo obligatur, transgressor iudicatur: sed tempus conformandi voluntatem nostram voluntati diuinæ non videtur posse aliud determinare, nisi hoc quando voluntas exit in actum. ergo quandocunq; voluntas in actũ exit, nisi conformetur diuinę voluntati, videtur esse peccatum, & ita quãdo aliquis venialiter peccat videtur esse pec-
6 catum mortale. Præterea, nullus ad impossibile tenetur: sed obstinati non possunt suam voluntatem conformare diuinæ. ergo ad hanc conformitatem nõ tenentur, ita nec alij alias obstinati de sua obstinatione commodum repor-
7 tarent. Præterea, cum Deus quicquid vult ex charitate velit, ipse enim est charitas, si tenemur nostram voluntatem conformare diuinæ, tenemur charitatem habere. sed non habens charitatem non potest eam consequi, nisi ad eam se præparet diligenter. ergo non habens charitatem tenetur se continue ad habendam charitatẽ præparare, & ita in quolibet instanti, quo non habet charitatem peccat,
8 cum hoc ex defectu præparationis proueniat. Præterea, cum forma actus præcipuè in modo agendi consistat, si ad conformitatem diuinæ voluntatis tenemur, oportet vt eodem modo aliquid velimus quo Deus vult. modum autem diuinæ voluntatis potest aliquis aliqualiter imitari & dilectione naturali & dilectione gratuita. non autem potest secundum dilectionem naturalem attendi conformitas de qua loquimur, quia hoc modo conformant voluntatem suam diuinæ infideles, & peccatores, dum in eis naturalis dilectio boni viget, similiter non potest attendi quantum ad dilectionem gratuitam quæ est charitas. Sic enim teneremur velle quicquid volumus ex charitate, quod est contra opinionem multorum, qui dicunt quod modus non cadit in præcepto. ergo videtur quod non teneamur ad conformandum nostram voluntatem diuinæ.
9 Præterea, quantum distat Deus ab homine tanto voluntas Dei ab hominis voluntate, vt dicit glosa super illud Psalmi. Rectos decet collaudatio, sed Deus tantum distat ab homine quod homo non potest ei conformari. cum enim homo à Deo in infinitum distet nulla potest esse ipsius ad Deum proportio. ergo nec voluntas hominis di-
10 uinæ voluntati conformari poterit. Præterea, illa dicuntur esse conformia quæ in aliqua vna forma conueniunt. si ergo voluntas nostra diuinæ conformari potest, oportet quod sit aliqua vna forma in qua vtraque voluntas conueniat, & sic esset aliquid simplicius diuina voluntate, quod est impossibile. Præterea, conformatio est relatio æqui- 11
parantiæ, sed in talibus relationibus vtrunque extremorum ad alterum refertur eadem relatione, sicut dicitur amicus amico amicus, & frater fratri frater. si ergo voluntas nostra potest conformari diuinæ, vt sic ad conformitatem prædictam teneamur, & voluntas diuina nostræ poterit conformari, quod videtur inconueniens. Præ- 12
terea, illa cadunt in præcepto, & ad ea tenemur, quæ possumus facere, & non facere. sed non possumus facere, quin nostram voluntatem conformemus diuinæ, quia sicut dicit Auicen. sicut quod est intra corpus Sphæricum quo magis ab vna parte circunstantiæ se elongat, eo magis ad alteram appropinquat, ita quod ex vna parte à Dei voluntate discedit, ex alia parte diuinam voluntatem implet. ergo nõ tenemur ad conformitatem prædictam, sicut tenemur ad ea quæ cadunt sub præcepto.

Contra.2. SED CONTRA est quod super illud Psalmi. Rectos decet collaudatio. dicit glosa. recti sunt qui dirigunt cor suum secundum voluntatem Dei. sed quilibet tenetur esse rectus. ergo quilibet tenetur ad conformitatem prædictam. Præterea, vnumquodq; dent suæ regulæ confor- 2
mari, sed voluntas diuina nostræ volũtatis est regula, cum in Deo primo rectitudo voluntatis inueniatur. ergo voluntas nostra dent diuinæ voluntati conformari.

CONCLVSIO.

Diuinæ omnes voluntatem nostram cõformare voluntati tenemur cum omniũ mensura sit, qua id quod Deus nos velle vult velimus, & ex charitate omnia velimus.

RESP. RESPONDEO dicendum, quod quilibet tenetur suam voluntatem conformare diuinæ. Cuius ratio ex hoc accipi potest, quod in quolibet genere est vnum primum, quod est mensura omnium, quæ sunt in illo genere, in quo perfectissimè natura generis inuenitur, sicut natura coloris in albedine. quæ pro tanto mensura omnium colorum dicitur, quia de vnoquoque colore cognoscitur quantum participet de natura generis ex propinquitate ad albedinem, vel ex remotione ab ipsa, vt dicitur in 10. Metaphysic. Et per hunc modum ipse Deus est mensura omnium entium, vt ex verbis Comment. ibidem haberi potest. Tantum enim vnumquodque habet de esse quantum ei per similitudinem appropinquat, secundum vero quod ei dissimile inuenitur ad non esse accedit. & sic de omnibus, quæ in Deo & creaturis pariter inueniuntur dici oportet. vnde & intellectus eius, omnis cognitionis est mensura, & bonitas omnis bonitatis, & vt specialius loquar bona voluntas omnis bonæ voluntatis. Ex hoc ergo vnaquæque voluntas bona est, quod diuinæ bonæ voluntati conformatur. vnde cum quilibet teneatur ad habendam bonam voluntatem, tenetur pariter ad habendam voluntatem diuinæ voluntati conformem. Sed sciendum, quod ista conformitas multipliciter attendi potest. Loquimur enim hic de voluntate quæ est actus, cõformitas enim nostri ad Deum secundum potentiam voluntatis est naturalis ad imaginem pertinens. Vnde sub præcepto non cadit. Actus vero diuinæ voluntatis non solum hoc habet, quod sit voluntatis actus sed simul habet, quod sit causa omnium, qnæ sunt actus. Ergo actus nostræ voluntatis diuinæ voluntati conformari potest, vel sicut effectus causæ, vel sicut voluntas voluntati. Conformitas autem effectus ad causam aliter inuenitur in naturalibus & in voluntariis causis. In naturalibus enim causis attenditur conformitas secundum similitudinem naturæ, sicut quod homo generat hominem & ignis ignem, sed in voluntariis dicitur effectus causæ conformari ex hoc quod in effectu impletur sua causa. sicut artificiatum assimilatur suæ causæ, non quod sit eiusdem naturæ cum arte, quæ est in mente artificis, sed quia forma artis in artificiato impletur, & similiter conformatur voluntati effectus eius, quando hoc fit quod voluntas disposuit. Et ita ex hoc actus nostræ voluntatis diuinæ voluntati conformatur, quod volumus id quod Deus vult nos velle. Voluntatis vero ad voluntatem secundum actum conformitas potest attendi dupliciter. Vno modo quasi secundum formam speciei, vt homo similatur homini. Alio modo secundum formam superinductam, sicut sapiens sapienti similatur. & dico assimilari se-

Universidad de Deusto
Biblioteca

cundum speciem, quando est conuenientia in obsecto, à quo actus specié trahit. Sed in obiecto voluntatis duo sunt consideranda. Vnum quod est quasi materiale, scilicet ipsa res volita. Aliud quod est quasi formale, scilicet ratio volendi, quæ est finis, sicut in obiecto visus color est quasi materiale, lux vero quasi formale: quia per eam efficitur color visibilis in actu. & sic ex parte obiecti duplex conformitas inueniri potest. Vna ex parte voliti, vt quando homo vult aliquid quod Deus vult, & hoc est quasi secundum causam materialem, obiectum enim est quasi materia actus. vnde est minima inter alias. Alia ex parte rationis volendi siue ex parte finis, vt cum aliquis propter hoc vult aliquid propter quod Deus, & hæc conformitas est secundum causam finalem. Forma vero superueniens actui est modus, quem consequitur ex habitu eliciente. Et sic voluntas nostra dicitur conformis esse diuinæ, quando aliquis vult aliquid ex charitate sicut Deus, & hoc est quasi secundum causam formalem.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendum, quod voluntas Dei plenariè nobis nota esse non potest: vnde nec plenariè voluntatem nostram eius voluntatis possumus conformare, sed secundum quod cognoscimus conformare possumus
2 & tenemur. Ad secundum dicendum, quod vno actu homo nõ committit duo peccata, cum ipsa essentia peccati sit actus, sed tamẽ in vno actu possunt esse duæ peccati deformitates, & hoc quando actui alicuius peccati speciales superuenit aliqua circunstantia quę transfert eum in alterius peccati deformitatem, vt cum quis aliqua rapit, vt in meretrices expendat, actus rapine accipit deformitatem luxuriæ ex circunstantia propter quid. Quando vero aliquid ad deformitatem pertinens inuenitur in actu alicuius peccati præter specialem deformitatem eius peccati, quod quidem sit omni peccato commune, per hoc nec peccatum geminatur, neque peccati deformitas, eo quod huiusmodi quæ communiter in omnibus peccatis inueniuntur sunt quasi principia essentialia peccati inquantum est peccatum, & includuntur in deformitate cuiuslibet specialis peccati, sicut principia generis in ratione speciei, & ideo non ponunt in numerum contra specialem deformitatem peccati, sicut hoc quod est auerti à Deo. non obedire diuinæ legi. &c. huiusmodi. inter quæ computari debet defectus conformitatis de qua loquimur. vnde non oportet, quod talis defectus peccatum geminet vel peccati deformitatem. Ad tertium dicendum, quod quamuis
5 faciens contrarium deformitati ex hoc ipso peccet, tamen ex hoc quod est generale non ponit in numerum contra
4 speciale. Ad quartum dicendum, quod ille qui peccat venialiter quamuis non cõformet actu suam voluntatem diuinæ, conformat tamen habitu. nec tenetur, vt semper in actum exeat, sed pro loco & tempore. Tenetur tamen, vt nunquam contrarium agat. peccans autem venialiter non agit contra conformitatem prædictam. sed præter eam, vn-
5 de non sequitur, quod peccet mortaliter. Ad quintum dicendum, quod non pro omni tempore quo voluntas nostra in actum exit obligat præceptum de conformitate voluntatis, sed pro illo tempore quo quis tenetur, de statu suæ salutis cogitare, sicut quando tenetur cõfiteri vel sacramẽta
6 accipere vel aliquid huiusmodi facere. Ad sextũ dicẽdum, quod aliquis dicitur obstinatus dupliciter. Vno modo simpliciter, quãdo scilicet habet voluntatẽ irreuersibilem malo adherentem. & sic sunt obstinati illi, qui sunt in inferno. non autem aliquis in hac vita existens. Illi autem qui sunt In inferno adhuc tenentur ad conformitatem de qua agimus. Ad quam quamuis peruenire non possint, ipsi tamen huius impotentiæ sibi causa extiterunt. vnde non conformando peccant, quamuis forte non demerentur, eo quod non sunt viatores. Alio modo dicitur aliquis obstinatus secundum quid, quando habet voluntatem adhærentem malo, non quidem omnino irreuersibilem, sed per difficultatem, per quem modum aliqui dicuntur obstinati in hac vita. Et tales possunt voluntatem suam conformare diuinæ. vnde non solum peccant non conformando, sed etiam de-
7 merentur. Ad septimum dicendum, quod quilibet tenetur quantum in se est ad charitatem habendam, & si non facit quod in se est peccat peccato omissionis, non tamen oportet quod in quolibet instanti in quo non facit peccet, sed tunc tantum quando facere tenebatur, vtpote cum ei
8 necessitas imminebat aliquid faciendi, quod sine charitate fieri non potest, vt sacramenta accipere. Ad octauum dicendum, quod dupliciter ad aliquid tenemur. vno modo sic, quod si non faciamus pœnam incurremus, quod est propriè ad aliquid teneri. Et sic secundum communiorem opinionem non tenemur ad faciendum aliquid ex charitate, sed ad faciendum aliquid ex dilectione naturali, sine qua ad minus quicquid fit male fit. Et dico dilectionem naturalem non solum illam quæ est nobis naturaliter indita, & est omnibus communis, vt quod omnes beatitudinem appetũt, sed illam ad quam aliquis per principia naturalia peruenire potest, quæ inuenirur in bonis ex genere & in virtutibus politicis. Alio modo dicimur ad aliquid teneri, quia sine hoc non possumus finem beatitudinis consequi. Et sic tenemur vt aliquid ex charitate faciamus, sine qua nihil potest esse æternæ vitæ meritorium. Et sic patet quo modo modus charitatis aliquo modo cadit sub præcepto, & aliquo modo non. Ad nonum dicendum, quod 9
homo conformatur Deo cum sit ad imaginem & similitudinem Dei factus. Quamuis autem propter hoc quod à Deo in infinitum distat non possit esse ipsius ad Deum proportio, secundum quod proportio propriè in quantitatibus inuenitur comprehendens duarum quãtitatum adinuicem comparatarum certam mensuram, secundum tamen quod nomen proportionis transfertur ad quamlibet habitudinem significandam vnius rei ad rem aliam, vtpote cum dicimus hic esse proportionum similitudinem, sicut se habet princeps ad ciuitatem, ita gubernator ad nauim, nihil prohibet dicere aliquam proportionem hominis ad Deum, cum in aliqua habitudine ad ipsum se habeat, vtpote ab eo effectus & ei subiectus. Vel potest dici quod finiti ad infinitum, quamuis non possit esse proportio propriè accepta, tamen potest esse proportionalitas quæ est duarum proportionum similitudo. dicimus enim quatuor esse proportionata duobus, quia sunt eorum dupla, sex vero esse quatuor proportionabilia, quia sicut se habent sex ad tria, ita quatuor ad duo. Similiter finitum & infinitũ, quamuis nõ possunt esse proportionata, possunt tamen esse proportionabilia, quia sicut infinitum est æquale infinito, ita finitum finito. Et per hunc modum est similitudo inter creaturam & Deum, quia sicut se habet ad ea quæ ei competunt, ita creatura ad sua propria. Ad decimum dicendum, quod to
creatura non dicitur conformari Deo quasi participanti eandem formam quam ipse participat, sed quia Deus est substantialiter ipsa forma, cuius creatura per quãdam imitationem est participatiua, sicut si ignis similaretur calori per se separato existenti. Ad vndecimũ dicendum, quod 11
similitudo & conformitas, quamuis sint relationes æquiparantiæ, non tamen semper vtrumque extremorum denominatur in respectu ad alterum, sed tunc tantum quando forma secundum quam attenditur similitudo, vel conformitas eadem ratione in vtroque extremorum existit, sicut albedo in duobus hominibus: eo quod vterque conuenienter potest dici alterius formam habere, quod significatur cum aliquid simile alteri dicitur. Sed quando forma est in vno principaliter, in altero vero quasi secundario, non recipitur, similitudinis reciprocatio, sicut dicimus statuam Herculis similem Herculi, sed non econuerso. non enim potest dici quod Hercules habeat formam statuæ, sed solum quod statua habeat Herculis formam. Et per hunc modum creaturæ dicuntur esse Deo similes & conformes, non tamen econtra. Sed conformatio cum sit motus ad conformitatem non importat æquiparantiæ relationem, sed præsupponit aliquid ad cuius conformitatem alterum mouea-
tur. vnde posteriora prioribus conformantur, sed non econuerso. Ad duodecimum dicendum, quod verbum Anselmi est intelligendum non pro tanto quod homo semper faciet voluntatem quantum in ipso est, sed quia diuina voluntas semper de eo impletur vel eo volẽte vel eo nolente. 12

Duplicíter ad aliquid tenemur.

Proportio capitur dupliciter.

Num teneamus voluntatem nostram voluntati diuinæ conformare in volito.

ARTIC. VIII.

OCtauo quæritur vtrum teneamur conformare voluntatem nostram voluntati diuinæ in volito, vt scilicet teneamur velle hoc quod scimus Deum velle. Et videtur *Primum.*
quod non. Paulus enim cupiebat dissolui & esse cum Christo, vt dicitur Philippen. primo hoc autem Deus non volebat. vnde ibidem subditur, scio quod manebo propter vos. si ergo

si ergo tenemur hoc velle quod Deus vult, Paulus cupiens dissolui & esse cum Christo peccabat: quod est absurdum.
2 Præterea, quod Deus sit potest alteri reuelare. scit autem Deus aliquem esse reprobatum. potest ergo alicui suam reprobationem reuelare. Si ergo ponatur alicui reuelare, sequitur quod iste teneatur velle suam damnationem, si tenemur velle hoc quod scimus Deum velle. Velle autem suam damnationem est contrarium charitati, per quam quilibet se diligit ad vitam æternã. ergo teneretur aliquis
3 velle contra charitatem, quod est inconueniens. Præterea, prælato tenemur sicut Deo obedire cum ei vice Dei obediamus, sed non tenetur subditus facere aut velle quicquid scit prælatum velle, si sciat prælatum velle quod ipse faciat nisi hoc expresse ei præcipiat. ergo nõ tenemur velle quicquid Deus scit vel quicquid Deus vult nos velle.
4 Præterea, quicquid est laudabile & honestum in Christo perfectissime ac sine omni contraria permixtione inuenitur, sed Christus aliqua voluntate voluit contrarium eius quod sciuit Deum velle. voluit enim aliqua voluntate non pati, vt ostendit oratio qua orauit Matthæi 26. Pater si fieri potest transeat à me calix iste. cum tamen Deus vellet eum pati. ergo vale quicquid Deus vult, non est
5 laudabile, nec ac hoc tenemur. Præterea, Augustinus in libro de Ciuitate Dei dicit. tristitia est de his quæ nobis volentibus accidunt, sed beata virgo dolorem sensit de filij morte, quem significant verba Simeonis dicentis Lucæ 2. tuam ipsius animam pertransibit gladius. ergo beata virgo nolebat Christum pati. Deus autem hoc volebat, si ergo tenemur velle id quod Deus vult, beata virgo in hoc peccauit, quod est inconueniens, & ita videtur, quod non teneamur conformare voluntatem nostram diuinæ in volito.

Contra. 1. SED CONTRA. super illud Psalmi. Non adhæsit mihi cor prauum. Dicit glosa cor totum, habet qui non vult quæcunq; Deus vult: sed quilibet tenetur cordis tortitudinem vitare. ergo quilibet tenetur velle quod Deus
2 vult. Præterea, secundum Tullium amicorum est idem velle, & idem nolle, sed quilibet tenetur habere amicitiam ad Deum. ergo quilibet tenetur velle hoc quod Deus
3 vult, & non velle quod non vult. Præterea, propter hoc debemus voluntatem nostram diuinæ conformare, quia voluntas Dei regula est nostræ voluntatis, vt dicit glosa super illud Psalmi. Recto decet collaudatio: sed volitum diuinum est regula omnis alterius voliti, cum sit primum volitum, & primum in quolibet genere sit mensura eorum, quæ sunt post, vt dicitur in 10. Metaphysicor. ergo
4 tenemur volita nostra conformare diuino volito. Præterea, peccatum præcipuè in peruersitate electionis consistit, sed peruersitas electionis est quando minus bonum magis bono præfertur. Hoc autem facit quicunque vult quod Deus vult, cum constet id quod Deus vult optimum esse. ergo quicunque non vult id quod Deus vult peccat.
5 Præterea, secundum Philosophum virtuosus est regula & mensura in omnibus humanis actibus, sed Christus est maxime virtuosus. ergo Christo maxime nos debemus conformare, tãquam regulæ & mensuræ, sed Christus voluntatem suam conformabat diuinæ quantum ad volita, quod omnes beati faciunt. ergo & nos tenemur voluntatem nostram conformare diuinæ quantum ad volita.

CONCLVSIO.

Tenemur in volito voluntatem nostram diuinæ voluntati conformare, vt omnia velimus quæ Deus vult ex ipso suæ sapientiæ ordine.

RESP. RESPONDEO dicẽdum, quod in volito quodammodo tenemur nostram voluntatem conformare diuinæ, quodammodo vero non. Secundum hoc enim vt dictum est, voluntatem nostram diuinæ conformare tenemur, quod bonitas diuinæ voluntatis regula est & mensura omnis bonæ voluntatis. Cum autem bonum ex fine dependeat voluntas bona dicitur secundum ordinem ad rationem volendi, quæ est finis. Comparatio vero voluntatis ad volitum absolute non facit actum voluntatis esse bonum, cum ipsum volitum se habeat quasi materialiter ad rationẽ volendi, quæ est finis rectus. Potest enim vnum & idem volitum bene vel male appeti, secundum quod in diuersos fines ordinatur: & econtrario diuersa & contraria volita potest quis bene velle, in finem rectum referendo vtrunque. Quamuis ergo voluntas Dei non possit esse nisi bona, & omne quodcunque vult bene velit, tamen bonitas in ipso actu voluntatis diuinæ consideratur ex ratione volendi, id est ex fine, ad quem ordinat, quicquid vult qui est bonitas sua. Et ideo diuinæ voluntati simpliciter in fine conformari tenemur, in volito autem non nisi secundum quod illum volitum consideratur sub ordine ad finem. Qui quidem ordo semper nobis debet placere, quamuis hoc idem volitum possit nobis merito displicere secundum aliquam aliam considerationem, vtpote secundum quod in contrarium finem est ordinabile. Et inde est quod voluntas humana secundum hoc inuenitur conformari diuinæ voluntati in volito, quod se habet ad finem diuinæ voluntatis. Voluntas enim beatorum, qui sunt in continua contemplatione diuinæ bonitatis, & ex ea regulant omnes suas affectiones, vtpote plene cognoscentes vniuscuiusque desiderandorum ordinem ad ipsam, conformantur diuinæ voluntati in quolibet suo volito. Omne enim quod sciunt Deum velle volunt absolutè & sine aliquo motu in contrarium. peccatores vero, qui sunt auersi à voluntate diuinæ bonitatis, discordant in pluribus ab his, quæ Deus vult ea improbantes & nulla ratione assentientes. Iusti vero viatores, quorum voluntas adhæret diuinæ bonitati, & tamen eam non ita perfectæ contemplantur, vt omnem ordinem volendorum ad ipsam manifeste percipiant, conformantur quidem diuinæ voluntati quãtum ad illa volita, quorum rationem percipiunt, quamuis in eis sit aliqua affectio ad contrarium, laudabilis tamen propter alium ordinem in eis consideratum. Quam tamen affectionem non obstinate sequuntur, sed diuinæ voluntati supponunt, dum eis placet quod ordo diuinæ voluntatis in omnibus impleatur. sicut ille, qui vult patrem suum viuere propter affectum pietatis, quem Deus vult mori si iustus sit, hanc suam propriam voluntatem diuinæ supponit vt non impatienter ferat, si Dei voluntas in contrarium propriè voluntatis impleatur.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod Paulus *Ad primũ.*
cupiebat dissolui & esse cum Christo tanquam per se bonum, nihilominus tamen placebat ei contrarium in ordine ad fructum, quem Deus ex eius vita fieri volebat. vnde dicebat, permaneam autem in carne necessarium propter vos. Ad secundum dicendum, quod quamuis 2
de potentia absoluta Deus possit reuelare suam damnationem alicui, non tamen hoc potest fieri de potentia ordinata, quia talis reuelatio cogeret eum desperare. Et si alicui talis reuelatio fieret, deberet intelligi non secundum modum Prophetiæ prædestinationis vel præscientiæ, sed per modum Prophetiæ comminationis, quæ intelligitur suppositа conditione meritorum, sed dato quod esset intelligenda secundum præscientiæ Prophetiam, adhuc non teneretur ille cui talis reuelatio fieret, velle suam damnationem absolute, sed secundum ordinem iustitiæ, quo Deus vult persistentes in peccato damnare. Non enim vult Deus ex parte sua aliquem damnare, sed secundum id quod ex nobis est, vt ex supradictis patet vnde velle suam damnationem absolutè non esset confotmare voluntatem suam diuinæ, sed voluntati peccati. Ad tertium dicen- 3
dum, quod voluntas prælati non est regula nostræ voluntatis, sicut diuina voluntas, sed præceptum eius, & ideo non est simile. Ad quartum dicendum, quod passio Chri- 4
sti dupliciter considerari poterat. Vno modo per se inquantum scilicet erat quædam afflictio innocentis. Alio modo secundum ordinem ad fructum ad quem Deus eam ordinabat, & sic erat à Deo volita, non autem primo modo. Voluntas ergo Christi quæ poterat ipsum ordinem considerare, scilicet voluntas rationis hanc passionem volebat sicut & Deus, sed voluntas sensualitatis, cuius est non conferre, sed in aliquid absolutè ferri, non volebat hanc passionem, & in hoc diuinæ voluntati quodammodo in volito conformabatur, quando nec ipse Deus passionem Christi vellet secundum se solum consideratam.

Ad quintum dicendum, quod voluntas beatæ Virginis 5
dissentiebat à passione Christi in se considerata, volebat tamen fructum salutis, qui ex passione Christi consequebatur, & ita diuinæ voluntati conformabatur quantum ad hoc, quod volebat.

AD PRIMVM quod in contrarium obiicitur di- *Ad primũ.*
cendum, quod verba glosæ sunt intelligenda de volitis

Universidad de Deusto
Biblioteca

diuinæ voluntatis secundum quod stat sub ordine ad finem
8 & non absolutè. Ad secundum dicendum, quod amicitia consistit in concordia voluntatũ magis quo ad finem, quam quo ad ipsa volita. plus enim esset amicus febricitanti medicus qui ei vinum negaret propter desiderium sanitatis, quam si vellet eius desiderio satisfacere de vini potatione
5 in periculum sanitatis. Ad tertium dicendum, quod sicut supra dictum est, primum volitum à Deo quod est mensura & regula omnium aliorum volitorum est finis voluntatis eius, scilicet sua bonitas. omnia vero alia non vult, nisi propter hunc finem. Et ideo dum voluntas nostra diuinæ voluntati conformatur in fine ad primum volitum omnia
4 nostra volita regulantur. Ad quartum dicendum, quod electio habet in se & rationis iudicium & appetitum. Si ergo aliquis iudicio præferat id quod est minus bonum magis bono, erit peruersitas electionis. non autem si præferat in appetendo. non enim homo tenetur prosequi meliora semper in operando, nisi sint talia, ad quæ ex præcepto obligetur. aliter enim quilibet teneretur sequi per-
5 fectionis consilia quæ constat esse meliora. Ad quintum dicendum, quod quædam sunt in quibus Christum admirari possumus, non imitari, sicut ea quæ pertinent ad diuinitatem eius, & ad beatitudinem quam habuit adhuc viator existens, ad quod pertinebat quod Christus quantum ad volita rationis voluntatem diuinæ voluntati conformabat.

QVAESTIO XXIIII.

DE LIBERO ARBITRIO, in quindecim articulos diuisa.

Primo quæritur vtrum homo sit liberi arbitrij.
2 Vtrum liberum arbitrium sit in brutis.
3 Vtrum liberum arbitrium sit in Deo.
4 Vtrum liberum arbitrium sit in potentia vel non.
5 Vtrum liberum arbitrium sit vna potentia vel plures.
6 Vtrum liberum arbitrium sit voluntas, vel potentia alia à voluntate.
7 Vtrum possit esse aliqua creatura quę liberum arbitriũ habeat naturaliter confirmatum in bono.
8 Vtrum liberum arbitrium creaturæ possit confirmari in bono per aliquod donum gratiæ.
9 Vtrum liberum arbitrium hominis in statu vitæ possit confirmari in bono.
10 Vtrum liberum arbitriũ creaturæ possit esse obstinatum in malo, vel immutabiliter firmatum.
11 Vtrum liberum arbitrium hominis in statu vitę possit esse obstinatum in malo.
12 Vtrum liberum arbitrium sine gratia in statu peccati mortalis possit vitare peccatum mortale.
13 Vtrum aliquis in gratia existens possit vitare peccatum mortale.
14 Vtrum liberum arbitrium possit in bonum sine gratia.
15 Vtrum homo sine gratia possit se præparare ad gratiam habendam.

Num homo sit liberi arbitrij.

ARTICVLVS I.

Primum. QVAESTIO est de libero arbitrio. Et primo quæritur. vtrum sit liberum arbitrium. Et videtur quod non. vt enim dicitur Iere. 10. non est hominis via, nec viri est, vt ambulet & dirigat gressus suos: secundum hoc autem dicitur aliquid esse liberi arbitrij quod est Dominus suorum operum. ergo homo non est liberi arbitrij. Sed diceretur. quod verbum Prophetæ intelligitur de actibus meritoris, qui non sunt in naturali hominis potestate.

2 Sed contra. ad ea quæ non sunt in potestate nostra non sumus liberi arbitrij. si ergo merita non sunt in potestate nostra non sumus liberi arbitrij ad merendum, & sic actus
3 meritorij non procedent ex libero arbitrio. Præterea, secundum Philosophum in primo Metaphysicorum liberum est quod causa est, sed mens humana habet aliã causam sui motus quam seipsam scilicet Deum, quia Rom. 1. super illud. Propterea tradidit illos Deus. dicit glosa manifestum est Deum operari in mentibus hominum ad conuertendas voluntates eorum in quodcunque voluerit. ergo mens humana non est liberi arbitrij. Sed diceretur, quod mens humana est sicut causa principalis sui actus. Deus autem sicut remota, & hoc non impedit mentis libertatem. Sed con- 4
tra. quanto aliqua causa magis influi in effectum tanto est principalior, sed causa prima plus influit in effectum quam secunda, vt dicitur in libro de Causis. ergo causa prima est principalior quam secunda, & ita mens nostra non est principalis causa suis actus, sed Deus. Præterea, omne 5
quod mouet motum mouet sicut instrumentum, vt patet per Commenta. in octauo Physicorum instrumentum autem non est liberum ad agendum cum non agat nisi secundum quod aliquis eo vtitur. cum ergo mens humana non operetur nisi mota à Deo, videtur quod non sit liberi arbitrij. Præterea, liberum arbitrium dicitur esse facultas vo- 6
luntatis & rationis qua bonum eligitur gratia assistente, vel malum eadem deficiente, sed multi sunt qui non habent gratiam. ergo non possunt libere eligere bonum, & ita non habent liberum arbitrium ad bona. Præterea. ser- 7
uitus libertati opponitur, sed in homine inuenitur seruitus peccati, quia qui facit peccatum seruus est peccati, vt dicitur Ioan. 8. ergo in homine non est liberum arbitrium. Præ- 8
terea. Anselmus dicit in libro de Libero arbitrio si haberemus potentiam peccandi & non peccandi gratia non indigeremus potentia autem peccandi & non peccandi est libertas arbitriũ. cum ergo gratia indigeamus, liberum arbitrium non habemus. Præterea, ab optimo vnumquodque 9
denominandum est, vt ex Philosopho habetur in secundo de Anima. sed optimum inter humanos actus, sunt actus meritorij. cum igitur ad hos homo non sit libe. arb. quia vt dicitur Ioã. 15. sine me nihil potestis facere, quod de actibus meritoriis intelligitur, videtur quod homo non sit dicẽdus libe. arbi. Præterea, Augu. dicit. Quia homo noluit absti- 10
nere à peccato cum potuit, inflictum est ei non posse cum velit. ergo non est in potestate hominis peccare & non peccare, & sic videtur non esse Dominus suorum actuum, nec liberum arbi. Præterea. Bernar. distinguit triplicem liber- 11
tatem scilicet libertatem arbi. libertatem cõsilij, & libertatem beneplaciti, & dicit quod libertas arbitrij est qua discernimus quid liceat, libertas cõsilij qua discernimus quid expediat, libertas. beneplaciti qua discernimus quid libeat, sed discretio humana per ignorantiã est sauciata. ergo videtur quod libertas ar. quæ in discretione cõsistit in homine post peccatum non remansit. Præterea, respectu eorum homo 12
non habet libertatẽ, respectu quorum habet necessitatem, sed respectu peccatorum homo habet necessitatem, quia post peccatum secundum Augusti. necesse est hominẽ peccare, ante reparationem quidẽ mortaliter, post reparationem vero saltem venialiter. ergo ad peccata homo non est liberi arbitrij. Præterea, quicquid Deus præscit necesse est 13
euenire, cum præscientia Dei falli non possit, sed omnes actus humanos Deus præscit. ergo de necessitate eueniunt, & ita homo non est liberi arbitrij ad agendum. Præter- 14
ea, quanto aliquod mobile est magis propinquum primo motori, tanto est magis vniforme in suo motu, sicut patet de corporibus cœlestibus, quorum motus semper eodem modo se habent, sed eum omnis creatura à Deo moueatur, mouet enim creaturam corporalem per tempus, & locum spiritualem vero per tempus, vt dicit Augustinus octauo super Gene. ad literam rationalis creatura est mobile propinquissimum Deo, qui est primus omnium motor. ergo habet motum maximè vniformem, & sic facultas eius ad plura non se extendit vt per hoc possit dici liberi arbitrij.

Præterea, secundum Philosophum in secundo. Cœli & 15
Mundi de nobilitate supremi cœli est vt finem suum motu vnico consequatur, sed anima rationalis est nobilior illo cœlo, cum Spiritus corpori præferatur secundum Augustinum octauo de Ciuitate Dei. ergo anima humana habet vnicum motum, & ita non videtur esse liberum arbitrium. Præterea, decuit diuinam bonitatem, vt creatu- 16
ram sublimissimam optimè collocaret, sed optimè collocatum est quod immobiliter optimo adhæret, ergo decuit vt Deus rationalem naturam, quæ est sublimissima inter creaturas, faceret talem quæ sibi immobiliter adhæreret, quod si esset liberum arbitrium vt videtur, non haberet.

beret. ergo decuit, vt natura rationalis sine libe. arb. fieret.

17 Præterea, Philosophi diffiniũt lib. arb. esse liberũ de Ratione iudiciũ, iudiciũ vero rationis cogi potest virtute demõstrationis, ꝙ autẽ cogitur nõ est lib. ergo homo nõ est
18 lib. arb. Præterea, ꝑpter hoc intellectus seu ratio cogi potest, quia est aliquod verũ cui nulla falsitas admiscetur, nec apparentia falsitatis. vnde nõ est intellectus subterfugere, quin ei assentiat sed similiter inuenitur aliquod bonũ cui nihil malitiæ admiscetur, nec secundum rei veritatem nec secundum apparentiã. cum ergo bonum sit obiectum voluntatis sicut verum intellectus, videtur ꝙ sicut intellectus cogitur ita voluntas, & sic homo nõ habet libertatem, nec quantum ad voluntatẽ, nec quantum ad rationem, & sic nõ
19 habebit lib. arb. ꝙ est facultas voluntatis & rationis. Præterea, secundũ Philosophum in 3. Ethic. qualis vnusquisq; est, talis finis videtur ei, sed non est in potestate nostra ꝙ sumus. tales vel tales, cũ hoc homo ex natiuitate habeat & dependeat, vt quibusdã videtur ex dispositione stellarũ. ergo non est in potestate nostra, vt hunc, vel illum finem approbemus, sed omne iudicium de agendis ex fine sumitur.
20 ergo non sumus lib. arb. Præterea, liberum necessitati opponitur, sed respectu quorundam voluntas hominis necessitatem habet, de necessitate enim vult beatitudinem. ergo non habet respectu omnium libertatem, & ita nõ est liberum arbitrium quantum ad omnia.

Contra. 1. SED CONTRA est ꝙ dicitur Eccl. 15. Deus ab initio constituit hominẽ & reliquit eum in manu consilij sui.
2 glo. id est in potestate lib. arb. Præterea, inuenitur in rebus aliquod agens ꝙ agit ex nihilo, & non ex necessitate scilicet Deus, aliquod etiã agens ꝙ agit ex aliquo, & ex necessitate, sicut agentia naturalia, sed positis extremis in rerum natura consequens est, vt media ponantur secundum Philosophũ in 2. Cœ. & Mun. Inter hæc autẽ duo nõ potest esse nisi duplex mediũ. quorũ alterum est impossibile esse, scilicet agens ex nihilo & de necessitate, ex nihilo autem agere solius Dei est qui non ex necessitate agit, sed ex voluntate. ergo relinquitur esse aliquid ꝙ agat ex aliquo, & non ex necessitate, & hoc est rationalis natura quæ agit ex præsupposita materia, & non ex necessitate, sed ex arbitrij
3 libertate. Præterea, liberum arb. est facultas volũtatis & rationis, sed in homine inuenitur ratio & voluntas. ergo &
4 lib. arb. Præterea, secundũ Philosophũ in 3. Ethic. consilium non est, nisi eorũ quæ in nobis sunt, sed homines de finis actibus consiliantur. ergo homines sunt domini suorũ
5 actuũ. & per hoc lib. arb. Præterea, præcepta & prohibitiones fieri nõ debent nisi ei qui potest facere & nõ facere alias enim frustra fierent. sed homini diuinitus fiunt prohibitiones & præcepta. ergo in hominis potestate est facere
6 & non facere, & ita est lib. arb. Præterea, nullus debet puniri vel præmiari pro eo ꝙ nõ est in eius potestate facere & non facere, sed homo iuste à Deo punitur & præmiatur pro suis operibus. ergo homo potest operari & nõ operari,
7 & ita est liberum arbitrium. Præterea, omniũ quæ fiunt aliquam causam ponere oportet, sed humanorum actuum non possumus ponere causam ipsum Deũ immediate, quia ea quæ à Deo immediate sunt non possunt esse nisi bona. actus autem humani sunt quãdoq; boni quandoq; mali. Similiter nõ potest dici ꝙ humanorum actuum sit causa necessitas, quia ex necessitate proueniũt quæ semper eodem modo se habent, ꝙ in humanis actibus nõ videmus. Similiter nõ potest dici quod fatum vel stellarum dispositio sit causa eorum, quia oporteret actus humanos ex necessitate accidere, sicut & causa necessaria est. Nec etiam natura eorum causa esse potest, ꝙ ostendit humanorum actuum varietas, natura enim determinata est ad vnum nec ab eo deficit, nisi in minori parte. Nec fortuna vel casus humanorũ actuum causa esse potest, quia fortuna & casus, sunt causa eorum quæ raro & præter intentionem accidũt, vt dicitur in 2. Physic. ꝙ in humanis actibus nõ apparet, relinquitur igitur ipsum hominem facientem esse principium suorum propriorum actuum, & per hoc esse liberi arbitrij.

CONCLVSIO.

Cum homo per rationis iudicium suæ electionis libertatem habeat, & suorum operum dominus sit, iure liberi arbitrij compotem fides astruit.

RESP. RESPONDEO dicendum, quod absq; omni dubitatione hominem arbitrio liberũ ponere oportet. Ad hoc enim fides astringit eum sine libero arbitrio nõ possit esse meritum vel demeritum iusta pœna vel præmium. Ad hoc etiam manifesta indicia inducunt: quibus apparet hominem libere vnũ eligere & aliud refutare. Ad hoc etiam euidens ratio cogit, qua quidẽ ad inuestigationem lib. arb. Origine sequẽtes hoc modo procedemus. In rebus enim, quæ mouentur, vel aliquid agunt, hæc inuenitur differentia, quod quædam principium sui motus vel operationis in seipsis habent, quædam vero extra se, sicut ea, quæ per violentiam mouentur, in quibus principium est extra nil conferente vim passo secundum Philosophum in 3. Ethico. in quibus lib. arb. ponere non possumus, eo ꝙ non sunt causa sui motus. liberum autem est quod sui causa est, secundum Philosophũ in principio. Meta. Eorum autẽ, quorũ principium motus & operis in ipsis est, quędam talia sunt ꝙ ipsa seipsa mouent sicut animalia. quædam autem, quæ non mouent seipsa, quamuis in seipsis sui motus aliquod principiũ habent, sicut grauia & leuia: non enim ipsa seipsa mouent, cum non possint distingui in duas partes, quarum vna sit mouens, & alia mota, sicut in animalibus inuenitur: quamuis motus eorum consequatur aliquod principium in seipsis, scilicet formam. Quam quia à generante habent dicuntur à genere moueri per se secũdum Philosophum in octauo Physic. sed à remouente prohibens per accidens, & hæc mouentur seipsis. sed non à seipsis, vnde nec in his lib. arb. inuenitur, quia nõ sunt sibiipsis causa agendi vel mouendi, sed astringuntur ad agendum vel mouendum per id quod ab altero receperunt. Eorum autẽ, quæ à seipsis mouentur, quorundam motus ex iudicio rationis proueniunt, quorũdam vero ex iudicio naturali. Ex iudicio rationis homines agunt & mouentur, conferũt enim de agendis, sed ex iudicio naturali agunt & mouentur omnia bruta. Quod quidem patet, tum ex hoc quod omnia, quæ sunt eiusdem speciei similiter operantur, sicut omnes hirundines similiter faciunt nidum, tum ex hoc ꝙ habent iudicium ad aliquod opus determinatum & non ad omnia, sicut apes non habent industriam ad faciendum aliquod aliud opus, nisi fauos mellis, & similiter est de aliis animalibus. Vnde rectè consideranti apparet, quod per quem modum attribuitur motus & actio corporibus naturalibus inanimatis, per eundem modum attribuitur brutis animalibus iudiciũ de agendis. Sicut enim grauia & leuia non mouent seipsa, vt per hoc sint causa sui motus, ita nec bruta iudicant de suo iudicio, sed sequuntur iudicium sibi à Deo inditum, & sic non sunt causa sui arbitrij, nec libertatem arbitrij habent. homo vero per virtutem rationis iudicans de agendis potest de suo arbitrio iudicare, inquantũ cognoscit rationem finis, & eius quod est ad finem & habitudinem & ordinem vnius ad alterum: & ideo non est solum causa suiipsius in mouendo sed in iudicando. Et ideo est liberi arbitrij ac si diceretur liberi iudicij de agendo vel non agendo.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendum, ꝙ in opere hominis duo est inuenire, scilicet electionem operum, & hęc semper in hominis potestate consistit, & operum gestionem siue executionem, & hæc non semper in potestate hominis est, sed diuina prouidentia gubernante propositum hominis ad finẽ quandoq; perducitur, quandoq; vero non. Et ideo homo non dicitur esse liber suarum actionum, sed liber suæ electionis, quæ est iudicium de agendis. Et hoc ipsum nomen liberum arb. demonstrat. Vel potest distingui demeritorio opere, sicut in obiectionibus tactum est, tamen prima responsio est Greg. Nisseni. Ad secundum 2
dicendum, quod opus meritorium à non meritorio non distat in quid agere, sed in qualiter agere. Nihil enim est quod vnus homo meritoriè agat & ex charitate, quod alius non possit absque merito agere, vel velle. Et ideo hoc quod homo non potest sine gratia agere opera meritoria nihil derogat perfectè libertati, quia homo dicitur esse libe. arbit. secundum quod potest agere hoc vel illud, non secundum quod potest sic vel sic agere, quia secundum Philosophum ille qui nondum habet habitum virtutis nõ habet in sua potestate agere taliter qualiter virtuosus agit, nisi inquãtum potest acquirere habitum virtutis. Gratiam autem quæ opera meritoria facit, quamuis homo nõ possit ex libero arbitrio acquirere, potest tamen se ad gratiam habendam præparare, quæ ei à Deo non denegabitur si fecerit quod in se est. Et ideo non est omnino extra potestatem lib. arb. opera meritoria agere, quamuis ad hoc per se potestas libe. arbit. nõ sufficiat, eo quod modus qui ad me-

Universidad de Deusto
Biblioteca

rium requiritur facultatem naturæ excedit, non autem modus qui est in operibus ex virtutibus politicis. nullus autem dicere propter hoc hominem non esse liberum arbitrium, quia non potest taliter vel eligere qualiter Deus
3 vel angelus. Ad tertium dicendum, quod Deus operatur in vnoquoque agente etiam secundum, modum illius agentis, sicut causa prima operatur in operatione causæ secundæ, cum secunda causa non possit in actum procedere nisi per virtutem causæ primæ. Vnde per hoc quod Deus est causa operans in cordibus hominum, non excluditur quin ipse humanæ mentes sint causæ suorum motuum.
4 Vnde non tollitur ratio libertatis. Ad quartum dicendum, quod causa prima dicitur esse principalis simpliciter loquendo, propter hoc quod magis influit in effectum, sed causa secunda secundum quid principalis est, inquan-
5 tum effectus ei magis conformantur. Ad quintum dicendum, quod instrumentum dupliciter dicitur. Vno modo propriè, quãdo scilicet aliquid ita ab altero mouetur quod non confertur ei à mouente aliquod principium talis motus, sicut serra mouetur à carpentario, & tale instrumentũ non est expers libertatis. Alio modo dicitur instrumentũ magis communiter quicquid est mouens ab alio motum, siue sit in ipso principium sui motus siue non, & sic ab instrumento non oportet quod omnino excludatur ratio libertatis, quia aliquid potest esse ab alio motũ, quod tamen
6 seipsum mouet, & ita est de mente humana. Ad sextũ dicẽdum, quod ille qui non habet gratiam potest eligere bonum, sed non meritoriè. hoc autẽ non derogat libertati ar-
7 bitrij, vt dictum est. Ad septimum dicendum, quod seruitus peccati nõ dicit coactionem, sed vel inclinationem inquantum peccatum præcedens aliquo modo inducit ad sequentia, vel per defectum virtutis naturalis, quæ nõ potest se à macula peccati eripere, cui semel subdidit, & ideo semper in homine remanet libertas à coactione, per quam
8 naturaliter est lib. arb. Ad octauum dicendum, quod Ansel. in verbis illis loquitur quasi obiiciẽdo. Ipse enim postmodũ ostendit, quod indigentia gratię libero arbitrio non
9 contradicit. Ad nonum dicendum, quod ad ipsum opus quod est meritorium se extendit potestas lib. arb. quamuis non sine Deo, sine cuius virtute nihil est in mũdo quod agere possit. Sed motus ille quo opus fit meritorium natura-
10 lem facultatẽ excedit, vt dictum est. Ad decimum dicendum, quod circa hoc est duplex opinio. Quidam enim dicunt quod homo in peccato mortali existens non potest vitare diu quin mortaliter pecce t, potest tamen vitare hoc vel illud peccatum mortale, sicut communiter omnes dicunt de peccatis venialibus, & sic non videtur hæc necessitas tollere arbitrij libertatem. Alia opinio est, quod homo in peccato mortali existens potest omne peccatum mortale vitare, non tamen potest vitare quin sit sub peccato, quia non potest per seipsum à peccato resurgere, sicut potuit per seipsum in peccatum cadere, & secundum hoc facilius sustinetur arbitrij libertas. de hoc tamen infra quæretur cum
11 erit quæstio de potestate liberi arbitrij. Ad vndecimum dicendum, quod voluntas nostra fertur in finem vel in id quod est ad finem vero honestum vel delectabilem vel vtilem, secũdum quod triplex bonum distinguitur. honestum. vtile. & delectabile. Respectu ergo finis honesti ponit Bernar. libertatem arbitrij, respectu boni vtilis. quod est ad finem, libertatem consilij, respectu autem boni delectabilis libertatem beneplaciti. Quamuis autem disererio sit per ignorantiam diminuta, non tamen omnino ablata. Et ideo libertas arbitrij per peccatum est quidem debilitata, sed
12 non omnino amissa. Ad duodecimum dicendum, quod homo habet necesse peccare post peccatum, ante reparationem, id est habere peccatum, non autem habet necesse vti peccato secundum vnam opinionem. Sic igitur dupliciter peccare dicitur sicut & videre secundum Philosophum in secundo de Anima. vel secundum aliam opinionem habet necesse peccare aliquo peccato, cum tamẽ respectu nullius
13 habeat necessitatem. Ad decimumtertium dicendum, quod ex præscientia Dei non potest concludi quod actus nostri sint necessarij necessitate absoluta, quæ dicitur necessitas consequentis, sed necessitate conditionata, quæ dicitur necessitas consequentiæ, vt patet per Boëtium in fine
14 de Consola. philosophiæ. Ad decimumquartum dicendum, quod moueri dupliciter dicitur. Vno modo propriè prout Philosophus diffinit motum in tertio Physic. dicens, quod motus est actus existentis in potentia secundũ q̃ hu-

iusmodi. Et sic verum est quod quãto aliquod mobile propinquius est primo motori, tanto in eo maior vniformitas motus inuenitur, quia quanto est propinquius primo motori, tanto est perfectius & magis in actu existens & minus in potentia, & ideo paucioribus motibus mobile. Alio modo dicitur motus largè operatio quælibet, sicut intelligere vel sentire. Et sic accipiendo motum Philosophus dicit in tertio de Anima, quod motus est actus perfecti, quia vnumquodque operatur secundum quod est in actu. Et sic quodammodo propositio habet veritatem, quodammodo vero non. Si enim vniformitas motus attendatur ex parte effectuum sic falsitatem habet, quia quanto aliquod operans est virtuosius & perfectius tanto ad plures effectus eius virtus se extendit. Si vero attendatur quantum ad modum agendi, sic propositio veritatem habet, quia quanto est perfectius aliquod operans tanto magis obseruat eundem modum in agendo, quia minus variatur à sua natura & dispositione, quam sequitur modus agendi. mentes autem rationales dicuntur esse mobiles, non primo modo motus, quia talis motus est solum corporum, sed secundo. Sic etiam Plato posuit primum mouens mouere seipsum, in quãtum vult se & intelligit se, vt Commenta. dicit in octauo Physicorum. Et ideo non oportet quod mẽtes rationales sint determinatæ ad aliquos effectus, sed respectu multorum efficaciam habẽt ratione cuius competit eis libertas. Ad decimumquintum dicendũ, quod non sem- 15
per oportet illud nobilius esse, quod paucioribus motibus vel operationibus suum finem consequi potest, quia ante aliquid consequitur perfectiorem finem pluribus operationibus quam alterum vnica operatione consequi possit, sicut idem Philosophus dicit. Et hoc modo mẽtes rationales perfectiores inueniuntur summo cœlo, quod vnum tantum motum habet, quia perfectiorem finem consequitur, quamuis pluribus operationibus. Ad decimumsextum 16
dicendum, quod quamuis creatura esset melior si immobiliter Deo adhæreret, tamen illa est bona, quæ potest Deo adhærere, & non adhærere, & ita melius est vniuersum, vbi vtraque creatura inuenitur, quam si altera tantum inueniretur. Et hæc est responsio August. vel potest dici secundum Grego. Nissenũ & Dama. quod hoc est impossibile aliquã creaturam esse voluntate immutabili adhærentem Deo per propriam naturam, eo quod cum sit ex nihilo flectibilis est. Si tamen aliqua creatura immobiliter adhæreret Deo, non propter hoc priuatur libero arbitrio, quia potest adhærendo multa facere vel non facere. Ad decimumsepti- 17
mum dicendum, quod iudicium cui attribuitur libertas est iudicium electionis, non autem iudicium quo sententias homo de conclusionibus in scientijs speculatiuis, nam ipsa electio est quasi quædam scientia de præconsiliatis. Ad 18
decimumoctauum dicendum, quod sicut aliquid verum est quod propter impermixtionem falsi de necessitate ab intellectu recipitur sicut prima principia demonstrationis, ita est aliquod bonum quod propter malitiè impermixtionem de necessitate à voluntate appetitur scilicet ipsa fœlicitas. Non tamen sequitur quod ab illo obiecto voluntas cogatur, quia coactio dicit aliquid cõtrariũ voluntatis, quæ est propria inclinatio volentis, non autem dicit aliquid cõtrarium intellectui qui non dicit inclinationẽ intelligentis. Nec ex necessitate illius boni inducitur necessitas voluntatis respectu aliorum volendorum, sicut ex necessitate primorum principiorum inducitur intellectui necessitas ad assentiendum conclusionibus, eo quod alia volita non habent necessarium habitudinem ad illud primum volitum, vel secundum veritatem vel secundum apparentiam, vt scilicet absque illis primũ volitum haberi non possit, sicut conclusiones demonstratiuæ habent necessariam habitudinem ad principia ex quibus demonstrantur, ita quod conclusionibus non existẽtibus veris necesse est principia non esse vera. Ad decimumnonum dicẽdum, quod 19
homines ex natiuitate non consequuntur aliquam dispositionem immediatè in anima intellectiua, per quam de necessitate inclinentur ad aliquem finem eligẽdum, nec à corpore cœlesti, nec ab aliquo alio, nisi quod ex ipsa sui natura inest eis necessarius appetitus vltimi finis scilicet beatitudinis, quod non impedit arbitrij libertatem, cum diuersæ vię remaneant eligibiles ad consecutionem illius finis. Et hoc ideo quia corpora cœlestia non habent immediatam impressionem in animam rationalem. Ex natiuitate autem consequitur in corpore nati aliqua dispositio, tum ex virtute cor

te corporum cœlestium, tũ ex causis inferioribus quæ sunt semen & materia concepta, per quam anima quodãmodo ad aliquid eligendũ prona efficitur. secundũ q̃ electio animæ rationalis inclinatur ex passionibus quæ sunt in appetitu sensitiuo qui est potentia corporalis consequens corporis dispositiones. Sed ex hoc nulla necessitas inducitur eis ad eligendũ, cum in potestate animæ rationalis sit accipere, vel etiam refutare passiones subortas. postmodũ vero homo efficitur aliqualis per aliquẽ habitum acquisitũ, cuius nos causa sumus, vel infusum, qui sine nostro cõsensu non datur, quãuis eius causa nõ simus. Et ex hoc habitu efficitur quod homo efficaciter appetat finem consonũ illi habitui, & tamen ille habitus necessitatem non inducit
20 nec libertatem electionis tollit. Ad vigesimũ dicẽdum, quod cum electio sit quoddam iudicium de agẽdis vel iudicium consequatur de hoc potest esse electio, quod sub iudicio nostro cadit. Iudicium autem in agẽdis sumitur ex fine, sicut de cõclusionibus ex principiis. vnde sicut de primis principiis nõ iudicamus ea examinentes, sed naturaliter eis assentimus & secundũ ea omnia alia examinamus, ita & in appetibilibus de fine vltimo non iudicamus iudicio discussionis vel examinationis, sed naturaliter approbamus. propter quod de eo non est electio, sed voluntas. habemus ergo respectu eius liberam volũtatem, cum necessitas naturalis inclinationis libertati non repugnet, secundum Augu. quinto de Ciuitate Dei, non autem liberũ iudicium propriè loquendo, cum non cadat sub electione.

Num liberum arbitrium sit in brutis.

ARTIC. II.

Primum. SEcundo quæritur, vtrum liberũ arbitrium sit in brutis.

Et videtur quod sic. secundũ hoc enim dicimur esse liberum arbitrium, quod actus nostri sunt voluntarij, sed voluntario & pueri & bruta communicant secundum Philosophum in 3. Ethico. ergo liberum arbitriũ est in brutis.

2 Præterea, secundum Philosophum in 8. Physic. in omni eo quod mouet seipsum, est moueri & nõ moueri, sed bruta mouẽt seipsa. ergo in eis est moueri & non moueri, sed hoc dicimur esse liberũ arbitrium quod in nobis est agere aliquid, vt patet per Grego. Nissenum & Dama. ergo in
3 brutis est liberum arbitrium. Præterea, liberũ arbitrium duo importat, scilicet iudicium & libertatem, quorũ vtrũque est inuenire in brutis. habent enim aliquod iudicium de agendis, quod patet ex hoc quod vnum prosequuntur, & aliud fugiunt. habent etiam libertatem cum possint mo-
4 uere & moueri. ergo in eis est liberum arbitrium. Præterea, posita causa ponitur effectus, sed Dama. posuit causam libertatis arbitrij, hoc quod anima nostra à versione incipit, quia ex nihilo est, & ideo vertibilis est, & se habet ad multa in potentia, sed anima bruti à versione incipit. er-
5 go in ea est liberum arbitrium. Præterea, illud dicitur esse liberum quod nõ est obligatum alicui, sed anima bruti non est obligata ad alterum oppositorum, quia potentia ipsius non est determinata ad vnum, sicut potentiæ rerum naturalium, quæ semper idẽ faciunt. ergo anima bruti ha-
6 bet liberum arbitrium. Præterea, pœna non debetur nisi ei qui habet liberum arbitrium, sed in veteri lege frequẽter inuenitur pœna inflicta brutis. sicut Exod. 19. patet de bestia tangente montem. & 21. de boue cornupeta. & Leui. 20. de iumento cui mulier succubuit. ergo bruta videntur
7 esse liberi arbitrij. Præterea, hoc est signum quod homo sit liberi arbitrij, vt Sancti dicunt, quia præceptis ad bonum instigatur, & à malo retrahitur. videmus autem bruta allici beneficiis & moueri præceptis. aut terreri minus ad aliquid agendum vel dimittendum. ergo bruta sunt li-
8 beri arbitrij. Præterea, diuinum præceptum non datur nisi habenti liberum arbitrium, sed diuinum præceptum datur bruto, vnde Ionæ tertio secundum aliam literam dicitur, quod præcepit Dominus vermi, & percussit ederam. ergo bruta habent liberum arbitrium.

Contra.1. SED CONTRA. Ex hoc videtur homo esse ad imaginem Dei quod est liberi arbitrij, vt dicit Dama. & etiam Ber. sed bruta non sunt ad imaginem Dei. ergo non sunt
2 libe. arbi. Præterea, omne quod est liberi arbitrij agit, & non solum agitur, sed bruta non agunt sed aguntur, vt Dama. dicit in secũdo lib. ergo bruta non sunt liberi arbitrij.

CONCLVSIO.

Bruta animalia, cum careant libero rationis iudicio, liberi arbitrij prorsus expertes sunt.

RESPONDEO dicendum, quod bruta nullo mo- *RESP.*
do sunt liberi arbitrij. Ad cuius euidentiam sciẽdum est, quod cum ad operationem nostram tria concurrant, scilicet cognitio, appetitus, & ipsa operatio, tota ratio libertatis ex modo cognitionis dependet. Appetitus enim cognitionem sequitur, cũ appetitus non sit nisi boni quod sibi per vim cognitiuã proponitur. Et quod quãdoque appetitus videatur cognitionẽ non sequi, hoc ideo est, quia non circa idem accipitur appetitus, & cognitionis iudicium. est enim appetitus de particulari operabili, iudicium vero rationis quandoque est de aliquo vniuersali, quod est quandoque contrarium appetitui. Sed iudiciũ de hoc particulari operabili vt nunc, nunquam potest esse contrarium appetitui. Qui enim vult fornicari, quamuis sciat in vniuersali fornicationem malum esse, tamen iudicat sibi vt tunc bonum esse fornicationis actum, & sub specie boni ipsum eligit. Nullus enim intendens ad malum operatur, vt Dionysius dicit. Appetitum autem si non sit aliquid prohibẽs sequitur motus, vel operatio. Et ideo si iudiciũ cognitiuæ non sit in potestate alicuius, sed sit aliunde determinatum, nec appetitus erit in potestate eius, & per consequens nec motus vel operatio absolutè. Iudicium autem est potestate iudicantis secundum quod potest de suo iudicio iudicare: de eo enim quod est in nostra potestate possumus iudicare. Iudicare autẽ de iudicio suo est solius rationis, quæ super actum suum reflectitur, & cognoscit habitudines rerum, de quibus iudicat, & per quas iudicat. vnde totius libertatis radix est in ratione constituta. Vnde secundũ q̃ aliquid se habet ad rationem, sic se habet ad liberum arbitrium. Ratio autem plene & perfectæ inuenitur solum in homine. vnde in eo solum liberum arbitrium plenariè inuenitur. Bruta autem habẽt aliquam similitudinem rationis, inquantum participant quandam prudentiam naturalem, secũdum quod natura inferior attingit aliqualiter ad id quod est naturæ superioris. Quæ quidem similitudo est secundum quod habẽt iudicium ordinatum de aliquibus. Sed hoc iudicium est eis ex naturali extimatione, non ex aliqua collatione, cum rationem sui iudicij ignorent. propter quod huiusmodi iudicium non se extendit ad omnia sicut iudicium rationis, sed ad quædam determinata. Et similiter est in eis quædam similitudo liberi arbitrij, inquantum possunt agere vel non agere, vnum & idem secundum suum iudicium, vt sic sit in eis quasi quædam conditionata libertas. possunt enim agere si iudicant esse agẽdum, vel non agere si non iudicant. Sed quia iudicium eorum est determinatum ad vnum, per consequens & appetitus & actio ad vnum determinatur. vnde secundum August. 11. super Gene. ad literam. mouentur visis & secundũ Dama. agũtur passionibus, quia scilicet naturaliter de tali viso & de tali passione sic iudicant, vnde necesse habent ab ipsa visione alicuius rei vel à passione insurgente moueri ad fugiendum vel prosequendum. sicut ouis viso lupo necesse habet timere & fugere, & canis insurgente passione iræ necesse habet latrare & prosequi ad nocendũ. Sed homo non necessario mouetur ab his, quæ sibi occurrunt, vel à passionibus insurgẽtibus, quia potest ea accipere vel refugere. & ideo homo est liberi arbitrij, non autem bruta.

AD PRIMVM ergo dicẽdum, q̃ voluntarium po- *Ad primũ.*
nitur à Philosopho in brutis non secundum quod conuenit cum voluntate, sed secundũ quod opponitur violento, vt sic dicatur volũtarium esse in brutis vel pueris, quia sua sponte aliquid faciũt non propter vsum liberæ electionis.

Ad secundum dicendum, q̃ potentia motiua brutorum 2
secundum se considerata non magis inclinatur ad vnũ oppositorum quam ad alterũ. & sic dicitur quod possunt moueri & non moueri, sed iudicium quo applicatur potentia motiua ad alterum oppositorum est determinatum, & sic non sunt liberi arbitrij. Ad tertium dicẽdum, quod quã- 3
uis in brutis sit quædam indifferentia actionũ. tamen non potest propriè dici quod sit in eis libertas actionum siue agendi vel non agendi, tum quia actiones cum per corpus exerceantur cogi possunt vel prohiberi non solum in brutis, sed in hominibus. vnde nec ipse homo dicitur liber actionis suæ, tum etiam quia quamuis sit indifferentia ad agere & non agere in bruto, considerata ipsa actione secũdum seipsam tamen considerato ordine eius ad iudicium, à quo prouenit, quod est determinatũ ad vnum, etiam ad ipsas actiones obligatio quædam deriuatur, vt non possit in eis inueniri ratio libertatis absolutè. Tamen dato quod

Universidad de Deusto
Biblioteca

in eis esset libertas aliqua & iudicium aliquod, non tamen sequeretur quod esset in eis libertas iudicij, cum iudicium
4 eorum sit naturaliter determinatū ad vnum. Ad quartum dicendum, quod incipere à versione vel esse ex nihilo non asſignat Damas. causam libertatis arbitrij, sed causam flexibilitatis liberi arbit. in malum. Causam autē liberi arbitrij asſignat tam Damas. quam Greg. quam Augusſt. rationem.

5 Ad quintum dicendum, quod quamuis potentia motiua in brutis non sit determinata ad vnum, tamē iudicium eorum de agendis est determinatum ad vnum vt dictum est.

6 Ad sextum dicendum, quod cum bruta sint facta in obsequium hominis, secūdum hoc de brutis disponimur, quod hominibus expedit propter quos facta sunt, puniuntur ergo bruta lege diuina non propter hoc quod ipsa peccent, sed propter hoc quod ex eorum pœna homines puniantur in eorum possessiones, vel terreantur ex ipsa pœnę acerbi-
7 tate, vel etiam instruātur ex mysterij significatione. Ad septimum dicēdum, quod tam homines quam bruta beneficiis inducuntur, & flagellis prohibentur, vel præceptis & prohibitionibus: sed diuersimodē. quia in potestate hominum est vt eiusdem rebus similiter repræsentatis, siue sint præcepta & prohibitiones: siue sint beneficia & flagella eligant, vel fugiant iudicio rationis. Sed in brutis est iudiciū naturale determinatum ad hoc, quod id quod vno modo proponitur vel occurrit: eodem modo accipiatur vel fugiatur. Cōtingit autem ex memoria præteritorum beneficiorum vel flagellorum, vt bruta aliquid apprehendant quasi amicum & prosequendum vel sperandum, & aliquid quasi inimicum & fugiendum vel timendū, & ideo post flagella ex passione timoris, quæ inde eis insurgit, inducuntur ad
8 obediēdum nutui instructoris. Nec est necessarium huiusmodi brutis fieri propter libertatem arbitrij: sed propter indifferentiam actionum. Ad octauum dicendum, quod secundum Augusſt. super Genesim ad literam. Præceptum diuinum brutis factum non ita factum esse credendum est vt vox aliqua iussionis de nube facta sit eis aliquibus verbis, quæ rationales animę audientes intelligere atq; obedire solent. Non enim hoc acceperunt vt possint bestię vel aues. In suo tamen genere obtemperant Deo: non rationalis voluntatis arbitrio. Sed sicut mouet ille omnia temporibus oportunis: non ipse temporaliter motus: mouentur bruta temporaliter vt iussa eius.

Num liberum arbitrium sit in Deo.

ARTICVLVS. III.

Primum. TErtio quæritur, vtrum liberum arbitrium sit in Deo. Et videtur quod non. liberū enim arbitrium est facultas voluntatis & rationis: sed ratio non competit Deo, cum nominet cognitionem discursiuam. Deus autem simplici intuitu omnia cognoscit. ergo Deo liberum arbitriū
2 non competit. Præterea, liberum arbitrium est facultas qua bonum & malum eligitur, vt per Augusſtinum patet: sed in Deo non est facultas eligendi malum. ergo in Deo
3 non est liberum arbitrium. Præterea, liberum arbitrium est potentia ad oppositos actus se habens, sed Deus non se habet ad oppositа cum sit immutabilis: nec in malum flecti possit. ergo liberum arbitrium non est in Deo. Præ-
4 terea, actus liberi arbitrij est eligere: vt patet per diffinitionem inductam, electio autem Deo non competit, cum sequatur consilium, quod est dubitantis & inquirentis. ergo in Deo non est liberum arbitrium.

Contra.1. SED CONTRA est quod dicit Ansel. si posse peccare esset pars liberi arbitrij, Deus & angeli liberum arbitrium non haberent: quod est absurdū. ergo inconueniens
2 est dicere quod Deus liberū arbitrium non habeat. Præterea. 1. Corinth. 12. hæc omnia operatur vnus atque idem spiritus diuidens singulis prout vult. glosa. pro libero voluntatis arbitrio. ergo Spiritussanctus habet liberum arbitrium. & eadem ratione pater & filius.

CONCLVSIO.

Cum Deus omnia alia à se nō ex necessitate propter suam bonitatem velit liberi arbitrij facultatem habet certam, & ad malum inflexibilem, qua etiam angeli communicant, homo vero arbitrij libertatem habet, ad malum flexibilem, & aliquam ex sui iudicij incertitudine vim in eligendo patitur.

RESP. RESPONDEO dicēdum, quod in Deo est inuenire liberum arbitrium alio tamē modo in eo, & in angelis, & in hominibus. Quod enim in Deo sit liberum arbitrium hinc apparet, quod ipse habet voluntatis suę finē, quem naturaliter vult scilicet suam bonitatem, alia vero omnia vult, quasi ordinata ad hunc finem, quæ quidem absoluē loquendo non necessario vult, vt in præcedenti quęstione ostēsum est, eo quod bonitas eius his, quæ ad ipsam ordinantur, non indiget nisi ad eius manifestationem, quę conuenienter pluribus modis fieri potest, vnde remanet ei liberum iudicium ad volendū hoc vel illud, sicut in nobis est. Et propter hoc oportet dicere in diffinitione liberi arbitrij inueniri, & similiter in angelis. Non enim ipsi ex necessitate volunt quicquid volunt, sed hoc quod volūt ex libero iudicio volunt sicut & nos. Aliter tamen inuenitur liberū arbitriū in nobis & in angelis & in Deo. variatis enim prioribus necesse est posteriora variari. Facultas autem liberi arbitrij duo præsupponit, scilicet naturam & vim cognitiuam. Natura quidem alterius modi est in Deo, quam sit in hominibus & in angelis. natura enim diuina increata est & est suum esse & sua bonitas. vnde in eo non potest esse defectus aliquis, nec quantum ad esse, nec quantum ad bonitatem. Natura autem humana & angelica creata est ex nihilo principium sumens: vnde quātum est de se possibilis est ad defectum. Et propter hoc liberum arbitrium Dei nullo modo flexibile est ad malū, liberum vero arbitrium hominis & angeli in suis naturalibus consideratum in malum flexibile est. Cognitio etiam alterius modi inuenitur in homine quam in Deo & in angelis. homo enim habet cognitionem obumbratam, & cum discursu veritatis notitiam sumentem. vnde accidit ei dubitatio & difficultas in discernendo, & iudicando: quia cogitationes hominum timidæ & incertæ prouidentiæ nostræ: vt dicitur Sapien. 9. Sed in Deo & in angelis suo modo est simplex notitia veritatis absque discursu & inquisitione. vnde non cadit in eis dubitatio aut difficultas in discernendo vel iudicando. Et ideo Deus & angeli habent promptam electionem liberi arbitrij, homo vero in eligendo difficultatem patitur propter incertitudinem & dubitationem. Et sic patet quod liberum arbitrium angeli medium locū tenet inter liberum arbitrium Dei & hominis participās aliqualiter cum vtroque extremorum.

Ad primū. AD PRIMVM ergo dicendum, quod ratio quādoque sumitur large pro omni immateriali cognitione, & sic ratio inuenitur in Deo, vnde Dionysius inter diuina nomina rationē ponit sexto capite de Diuinis nominibus. Alio modo accipitur propriè pro vi cognitiua cum discursu, & sic ratio nec in Deo nec in angelis inuenitur: sed in hominibus tantum. potest ergo dici quod ratio in diffinitione liberi arbitrij ponitur secundum primam acceptionem. Si vero sumatur in secūda acceptione, tunc diffinitur liberum arbitrium secūdum illum modum, quo est in hominibus,

Ad secundum dicendum, quod posse eligere malum non 2
est de ratione liberi arbitrij, sed consequitur liberum arbitrium secundum quod est in natura creatura possibile ad defectum. Ad tertium dicendum, quod voluntas diuina 3
se habet ad oppositа, non quidem vt aliquid velit & postea nolit, quod eius immutabilitati repugnaret: nec vt possit velle bonum & malum, quia defectibilitatem in Deo ponerent: sed quia potest hoc velle & non velle. Ad quartum 4
dicendum, quod hoc quod electio sequatur consilium quod cum inquisitione agitur accidit electioni secundum quod inuenitur in natura rationali, quæ veritatis notitiam capit per discursum rationis, sed in natura intellectuali quæ habet simplicem acceptionē veritatis inuenitur electio absque inquisitione præcedente, & sic electio in Deo est.

Num liberum arbitrium sit potentia, vel non.

ARTIC. IIII.

Primum. QVarto quæritur, vtrum liberum arbitrium sit potētia vel non. Et videtur quod non. liberū enim arbitrium secundum Aug. facultas est voluntatis & rationis: facultas autem dicitur quasi facilis potestas: cum ergo potentiæ facilitas ex habitu proueniat, quia secundum Aug. habitus est quo facile quis agere potest, videtur quod liberum arbitrium sit habitus. Præterea, operationum quædam sunt 2
morales quædam naturales: sed facultas quæ est ad operationes morales est habitus non potentia, sicut patet de virtuti

tutibus moralibus. ergo & liberū arbitrium quod importat facilitatem ad operationes naturales est habitus: non
3 potentia. Præterea, secundum Philosophum in secundo Physi. si natura faceret nauim faceret eam sic & ars. ergo facilitas naturalis est eiusdem conditionis cuius est facilitas quæ sit per artem: sed facilitas quæ fit per artē est habitus quidam ex operibus acquisitus, sicut patet in virtutibus moralibus. vt arte fieri dicamus omne id quod ratione agitur. ergo & facultas siue facilitas naturalis quę est liberum arbitrium erit habitus quidam. Præterea, secūdum
4 Philosophum 2. Ethico. habitus sunt secundum quos nos aliqualiter agimus. potentiæ vero secundū quas simpliciter agimus: sed liberum arbitrium nominat non solum id quo agimus, sed id quo aliqualiter agimus, scilicet libere. ergo liberum arbitrium nominat habitum. Sed dicēdum, quod cū dicitur. habitus est quo aliqualiter agimus. intel-
5 ligendum est bene vel male. Sed cōtra. illud quod est de ratione habitus omni habitui est cōmune, sed bene & male agere non est cōmune omni habitui, nam habitus specu latiui non se habēt ad bene vel male: vt dicitur. ergo bene
6 vel male agere non est de ratione habitus. Præterea, id quod tollitur per peccatū, non potest esse potentia sed habitus. liberum autem arbitrium tollitur per peccatū, quia vt Augusſt. dicit, homo vtēs male libero arbitrio & se perdit & ipsum. ergo liberū arbitrium est habitus & non potentia. Sed dicēdum, q̄ verbum Augusſt. intelligitur de li-
7 bertate gratiæ quæ est per habitum. Sed contra, habitu gratiæ secūdum Augusſt. nullus male vtitur. ergo liberum arbitrium quo aliquis male vtitur nō potest libertas gra-
8 tiæ intelligi. Præterea, Bernard. dicit quod liberum arbitrium est habitus animi liber fui: & sic idem quod prius.

9 Præterea, facilius est exire in actum cognitionis quam operationis: sed potentiæ cognitiuę datus est aliquis habitus naturalis, scilicet intellectus principiorum qui est in summo cognitionis. ergo & potentiæ operatiuæ siue motiuæ, datus est aliquis habitus naturalis. cū ergo supremum locum in motiuis liberum arbitrium tenere videatur: videtur quod sit habitus vel potentia per habitum perfecta.

10 Præterea, potētia non restringitur nisi per habitum, sed voluntas & ratio restringitur in libero arbitrio. voluntas enim est possibilium & impossibilium, cum tamen liberū arbitrium non sit impossibilium, similiter ratio est eorum quæ sunt in nobis, & eorum quæ non sunt in nobis: liberū autem arbitrium solum eorum quæ sunt in nobis. ergo li-
11 berum arbitrium habitū nominat. Præterea, sicut potentia nomina aliquid superadditum essentiæ, ita facultas dicit aliquid superadditum potentiæ, quod autem superaddi tur potentiæ est habitus: cuius ergo liberū arbitrium sit fa-
12 cultas: videtur quod sit habitus. Præterea, Augusſt. dicit q̄ liberum arbitriū est vitalis & rationalis animæ motus: sed motus actum nominat: ergo liberū arbitrium est actus
13 & non potentia. Præterea, iudicium secundum Boëtium est actus iudicantis: arbitrium autem idem est quod iudicium. ergo & arbitrium est actus, sed hoc quod additur liberum non trahit extra genus actus, quia actus liberi dicuntur, qui sunt in potestate agētis. ergo liberū arbitrium
14 est actus & non potentia. Præterea, secundum Augusſt. in libro de Trinit. id quod excedit suum subiectum inest alicui essentialiter non accidētaliter: vnde probat quod amor & notitia insunt menti essentialiter: quia mens non solum seipsam amat & cognoscit, sed alia. liberum autem arbitrium extendit se vltra subiectum, quia anima libere agit in ea quæ sunt extra ipsam. ergo liberum arbitrium essentialiter inest animæ, & ita non est potentia cum potentia
15 essentiæ superaddatur. Præterea, Nulla potentia educit se in actum. sed liberū arbitrium educit se in actum cum voluerit. ergo liberum arbitrium non est potentia.

Contra.1. SED CONTRA secundum Philosophū in secūdo Ethic. tria sunt in anima, potentia, habitus, & passio. liberū autem arbitrium nō est passio, cum sit in superiori animæ parte, passio autem & passibilis qualitas sunt solum circa partem sensitiuam. similiter non est habitus, cum sit subiectum gratiæ. habet enim se ad gratiam secūdum Augusſt. vt equus ad sessorem. habitus vero non potest alterius esse subiectum. ergo reliquitur quod liberū arbitrium sit po-
2 tentia. Præterea, hoc videtur inter potētiam & habitum distare quod potentia quæ se ad oppositа habet per habitū determinatur ad vnum: sed liberum arbitrium nominat aliquid ad oppositа se habens, nullo modo determinatum ad vnum. ergo liberum arbitrium est potētia & non habitus. Præterea, Bernardus dicit. tolle liberum arbi. & non 3
est quod saluetur, sed id quod saluatur est anima vel animæ potētia. ergo liberum arbi. cum non sit anima. quia ad solam partem superiorē pertinet: relinquitur quod sit potentia. Præterea, Magister dicit in secūdo Senten. 24. di. 4
illa animæ rationalis potentia, qua velle bonū vel malum potest vtrumque discernens liberum arbitrium nuncupatur, & sic liberum arbitrium est potentia. Præterea, An- 5
sel. dicit quod liberum arb. est potestas conseruandi rectitudinem voluntatis propter se: & sic idem quod prius.

CONCLVSIO.

Liberum arbitrium, tametsi ex vi nominis actū designet, potentiam tamen volūtatis & rationis, non autem habitum aliquem importat.

RESP. RESPONDEO dicendum, q̄ liberum arbitrium si vis vocabuli attendatur nominat actum, sed ex vsu loquendi tractum est vt significet in quod est principium actus. Cum enim dicimus esse hominē liberi arbitrij non intelligimus quod actu libere iudicet, sed quod habeat in se vnde possit libere iudicare. vnde, si iste actus, qui est libere iudicare, habeat in se aliquid quod vim potentiæ excedat, tunc liberum arbitrium nominabit habitū vel potentiam per habitum perfectā, sicut moderate irasci dicit aliquid, quod vim irascibilis excedit. nam moderari iram passionis non potest irascibilis per seipsam, nisi fuerit aliquo habitu perfecta, secundum quem in ea rationis moderatio imprimatur. Si vero libere iudicare nō importet in se aliquid, quod vim potentiæ excedat, liberum arbitriū nō nominabit nisi potētiam absolute, sicut irasci nō excedit vim potentiæ irascibilis, vnde proprium eius principiū potentia est & nō habitus. Constat autem quod iudicare, si nihil addatur, non excedit vim potentię eo quod est alicuius potentiæ actus, scilicet rationis per propriam naturam sine hoc quod aliquis habitus superadditus requiratur: hoc autem quod additur libere, similiter vim potentiæ non excedit. Nam secundū hoc aliquid libere fieri dicitur quod est in potestate facientis: esse autem aliquid in potestate nostra inest nobis secundum aliquam potentiam, non autem per aliquem habitum, scilicet per voluntatē. Et ideo liberum arbitrium habitum non nominat, sed potentiam voluntatis vel rationis, vnam siquidem per ordinem ad alteram. Sic enim actus electionis progreditur ab vna, scilicet earum per ordinem ad aliam secundum hoc quod Philosophus dicit in sexto Ethi. quod electio est appetitus intellectiui, vel intellectus appetitiui. patet etiam ex dictis. vnde quidam moti sunt ad ponendum liberum arbitrium esse habitum. Quidam enim hoc posuerunt propter id, quod superaddit liberum arbitriū super voluntatem & rationem, scilicet ordinem vnius ad alteram. sed hoc non potest rationem habitus habere, nomine habitus propriè accepto. Nam habitus est qualitas quædam secundum quam inclinatur potentia ad actum. Quidam vero dixerunt liberum arbi. esse habitualem potentiam considerantes facilitatem, ex qua libere iudicamus: sed hoc, vt iam dictum est, rationem potentiæ non excedit.

Ad primū. AD PRIMVM ergo dicēdum, q̄ aliquid dicitur esse facile dupliciter, vno modo, propter remotionem impedimenti, alio modo, propter appositionem adiutorij. Facilitas igitur pertinens ad habitum est per adiutorij appositionem: nam habitus inclinat potentiam ad actum. hanc autem facilitatem nō nominat liberum arb. eo quod quātum est de se non inclinatur in vnū magis quam in aliud, sed nominat facilitatem, quæ est per remotionem impedimenti. eo quod liberum arbitriū non impeditur aliquo cogēte à propria operatione. Et ideo Augusſt. propriè liberū arbitrium facultatem nominauit non facilitatē, quia facultas hoc importare videtur, vt aliquid sit in potestate facultatem habentis. Et similiter est dicendū ad secundum & 2 & 3
tertium, quæ procedunt de facilitate habitus. Ad quartū 4
dicendum, quod in actu duplex motus potest considerari. Vnus qui pertinet ad rationem habitus: sicut cū bene vel male aliquid agitur. Alius qui pertinet ad rationē potētię, sicut cognoscere immaterialiter cōuenit intellectui ex ipsa natura potentiæ. modus igitur importatus in hoc quod dico libere iudicare non pertinet ad aliquem habitum superadditum, sed ad ipsam potentiæ rationem pertinet, vt

dictum

Universidad de Deusto
Biblioteca

5 & 6 dictum est. Et per hoc patet solutio ad quintum. Ad sextum dicendum, quod homo male vtendo libero arbitrio, non totaliter ipsum perdidit, sed quantum ad aliquid, quia scilicet post peccatum non potest esse sine peccato, sicut poterat ante peccatum. Ad septimum dicendum, quod quamuis gratia nullus possit male vti, libero tamen arbi. habente gratiæ libertatem potest aliquis male vti, prout dicimus aliquid male vti quod est principium mali vsus, vt potentia vel habitus. Si autem dicamur aliquo male vti, sicut obiecto vsus, sic virtutibus & gratia male vti contingit, vt patet in his qui de virtutibus
8 superbiunt. Ad octauum dicendum, quod Bernard. im-
9 proprie habitum accipit pro quacunque facilitate. Ad nonum dicendum, quod duplici ratione aliqua potentia habitu indiget. Primo quidem quia operatio quæ est per potentiam educenda excedit vim potentiæ, quamuis non excedat vim totius naturæ humanæ. Alio modo: quia totius naturæ vim excedit. Et hoc secundo modo habitibus indigent omnes animę potętię quibus actus meritorij eliciuntur, siue sint affectiuæ siue intellectiuæ, quia in huiusmodi actus nō possunt, nisi habitus gratiæ superaddantur. Primo autē modo indiget habitu intellectus, eo quod intelligere aliquid nō potest, nisi assimiletur ei per speciem intelligibilem. Vnde oportet species intelligibiles superaddi quibus in actum exeat intellectus specierum autem aliqualis ordinatio habitum efficit. Et eadem ratione appetitiuæ inferiores, scilicet irascibilis habitibus indigent. Vnde perficiūtur virtutibus moralibus. Quod enim actus eorum moderati sint non excedit naturam humanam: sed excedit vim dictarum potentiarum. Vnde oportet quod id quod est superioris potętiæ, scilicet rationis eis imprimatur. & ipsa figillatio rationis in inferioribus viribus formaliter perficit virtutes morales. Affectiua autem superior non indiget hoc modo aliquo habitu, quia naturaliter tendit in bonum sibi connaturale, sicut in proprium obiectum. Vnde ad hoc quod velit bonum non requiritur nisi quod ostendatur sibi per vim cognitiuam. Et ideo Philosophi in voluutate non posuerunt aliquem habitum nec naturalem nec acquisitum, sed ad dirigendum in operatiuis posuerunt prudentiam in ratione & temperantiam & fortitudinem, & alias virtutes morales in irascibili & concupiscibili. Sed secundum Theologos in voluntate ponitur habitus charitatis propter actus meritorios. Ad de-
10 cimum dicendum, quod ista restrictio rationis & voluntatis non fit per aliquem habitum superadditum, sed
11 per ordinem vnius potentiæ ad alia. Ad vndecimum dicendum, quod facultas quæ est per inclinationem habitus addit supra potentiam aliquid quod est alterius naturæ, scilicet habitum: sed facultas quæ est per remotionem coactionis addit determinatam naturam potentiæ, quod tamen pertinet ad ipsam naturam potentiæ sicut differentia quæ superadditur generi pertinet ad naturam speciei.
12 Ad duodecimum dicendum, quod August. diffinit liberum arbitrium per actum proprium, eo quod potētiæ per actus cognoscuntur. Vnde prædicatio illa non est essen-
13 tialis, sed causalis. Ad decimumtertium dicendū, quod quamuis secundum proprietatem vocabuli liberum arbitrium actum nominet, tamen secundum vsum loquentium ad significandum actus principium est translatum.
14 Ad decimumquartum dicendum, quod notitia & amor dupliciter possunt comparari ad mentem. Vno modo vt ad amantem & cognoscentem. Et sic ipsam mentem non excedunt: nec recedunt ab aliorum accidentium similitudine. Alio modo possunt comparari ad mentē, vt ad amatem & cognitam, & sic excedunt mentem, quia mens non solum se amat & cognoscit, sed etiam alia: & sic recedunt ab aliorum accidentium similitudine. Nam accidentia alia illo respectu quo comparantur ad subiectum, non comparantur ad aliquid extra, sed agendo comparantur ad extra, inhærendo ad subiectum. Amor vero & notitia aliquo vno modo comparantur ad subiectum, & ad ea quæ sunt extra, quamuis aliquis modus sit quo comparantur ad subiectum tantum. Sic ergo non oportet quod amor & notitia sint essentialia menti, nisi secundum quod mens per suam essentiā cognoscitur & amatur. Ad decimum-
15 quintum dicendū, q̄ ratio procedit de potentia passiua ad esse: qualis est materia. prima quæ non producit se ad actū, non autem locum habet de potentia operatiua: qualis est liberum arbitrium, quæ ad actum ducitur per obiectum.

Num liberum arbitrium sit vna potętia vel plures.

ARTICVLVS V.

Primum. QVinto quæritur, vtrum liberum arbitrium sit vna potentia, vel plures. Et videtur quod sit plures potentiæ, vt enim dicit Aug. liberū arbitrium est facultas voluntatis & rationis: ratio autē & voluntas sunt diuersę potentiæ. ergo liberum arbitrium ad diuersas potentias pertinet. Præterea, potētiæ cognoscūtur per actus, sed libero 2
arbit. ascribuntur actus diuersarum potentiarum, vt enim dicit Dama. in secundo libro de Libero arbitrio in nobis hoc contingit. puta moueri & non moueri: impetū facere & non facere: appetere, & nō appetere, & alia huiusmodi, quæ certum est ad plures potentias pertinere. ergo liberū arbitrium est plures potentiæ. Præterea, Boētius dicit in 3
libro de Consola. diuinis substantiis, scilicet angelis liberū arbitrium secundum hoc inest, quia est in eis perspicax iudicium & voluntas incorrupta, sed perspicacitas iudicij ad rationem pertinet. ergo liberum arbitrium includit in se voluntatem & rationē, & ita liberum arbitrium est plures potentiæ. Sed dicendum, quod est vna potentia habens 4
virtutē duarum. Sed contra, sicut in parte superiori animæ inuenitur cognitiua & affectiua: ita in parte inferiori: sed in parte superiori non est aliqua potentia: quæ habeat in se virtutē cognitiuæ & affectiuæ. ergo nec in parte inferiori. Præterea, Boētius dicit in lib. de Consola. Philo- 5
sophiæ. quod extrema seruitus est cum mētes humanæ vitiis deditæ mox insciētiæ multæ caligāt & perniciosis turbantur affectibus, seruitus autem de qua ibi loquitur libertati arbitrij opponitur. ergo liberum arbitrium includit in se rationem & affectum: & sic idem quod prius.

Contra. SED CONTRA. Homo dicitur minor mundus in quantum in eo maioris mundi similitudo inuenitur: sed in maiori mundo non inueniuntur duæ extremæ naturæ sine media. ergo nec in homine inueniuntur duæ potentiæ extremæ sine media. Inuenitur autem vna potentia in homine, quæ semper tendit in bonum, scilicet synderesis, & alia quasi huic opposita, quæ semper inclinat in malum, scilicet sensualitas. ergo inuenitur aliqua vna potentia, quæ se habet ad bonum, & malum, & hæc est liberum arbitrium & sic videtur, quod liberum arbitrium sit vna potentia.

CONCLVSIO.

Quamuis rationis & volūtatis liberum arbitrium facultas sit, quia tamen non immediatè ad vtraque potentias refertur, vna tantum potentia est.

RESP.

RESPONDEO dicendum, quod duplici considera- *1. Opinio.*
tione fuerunt quidam moti ad ponēdum liberum arbitrium esse plures potentias. Vna quidem ex hoc quod videbant per liberum arbitrium nos posse in actus omnium potentiarum. vnde ponebant liberum arbitrium esse quasi *Reprobatio*
totum vniuersale respectu omnium potentiarum. Sed hoc esse non potest quia sic sequeretur quod in nobis sint multa libera arb. propter potentiarum multitudinem: multi enim homines sunt multa animalia. Nec hoc ad ponendum cogimur ratione prędicta. Omnes enim actus diuersarū potentiarum non referuntur ad liberum arbitrium, nisi mediante vno actu, qui est eligere. Secūdum hoc enim libero arbitrio mouemur quod libero arbitrio moueri eligimus, & sic de aliis actibus. Vnde ex hoc non ostenditur liberum arbitrium esse plures potentias, sed esse vnam potentiam *2. Opinio.*
mouentem sua virtute potentias diuersas. Alia vero consideratione mouebantur quidam ad ponēdum pluralitatem potentiarum in libero arbitrio. ex hoc quod videbant in actu liberi arbitrij cōcurrere aliqua quæ ad diuersas potētias pertinent, scilicet iudicium, quod est rationis, & appetitum, qui est voluntatis. Vnde dixerūt liberum arbitrium colligere se plures potentias per modum, quo totum integrale continet suas partes. Hoc autem esse non potest. Cum *Reprobatio*
enim actus qui libero arbitrio attribuitur sit vnus specialis actus, scilicet eligere, non potest à duabus potentiis immediatè progredi, sed progreditur ab vna immediatè, & ab altera mediatè, inquantum scilicet quod est prioris potentiæ *Opi. sancti Thomæ.*
in posteriori relinquitur. vnde restat quod liberū arbitrium sit vna potentia.

Ad primū. AD PRIMVM ergo dicendū, quod Augustinus dicit liberum arbitrium esse facultatem volūtatis & rationis quia ad actum liberi arbitrij homo per vtrāque ordinatur poten-

2 potētiam, licet non immediatè. Ad secundū dicendum, quod liberum arbitrium non ordinatur ad actus diuersarū potentiarum nisi mediāte vnico actu proprio suo, vt dictū
3 est. Ad tertium dicendū, q̄ Boētius attribuit liberū arbi. id quod est diuersarum potentiarum, inquantū per diuersas potentias homo ad actum liberi arbitrij ordinatur: vt
4 dictum est. Ad quartum dicēdum quod in parte irrationali vel inferiori animæ est solum simplex apprehensio ex parte cognitiua, nō autem alia collectio vel ordinatio, sicut est in apprehensiua rationali. Et ideo in parte sensitiua appetitus absolute fertur in obiectū sine hoc quod aliquis ordo ex apprehēsiua in appetitiua relinquatur. vnde in parte sensitiua non est aliqua potentia comprehendens in se aliqualiter apprehensiuā & appetitiuā, sicut est in par-
5 te rationali. Ad quintum dicendum, sicut ad quartum.

Num liberum arbitrium sit voluntas, vel alia animæ potestas à voluntate distincta.

ARTICVLVS VI.

Primum. SExto quæritur, vtrum liberum arbitriū sit voluntas, vel alia potentia à voluntate. Et videtur quod sit potentia alia. Illud enim quod prędicatur de aliquo essentialiter nō debet poni obliquè in diffinitione eius, sicut animal nō ponitur obliquè in diffinitione hominis: sed ratio & volūtas ponūtur obliquè ī diffinitione liberi arbitrij. dicitur enim facultas volūtatis & rationis. ergo liberū arbitrium nō est
2 ratio vel voluntas, sed alia potentia ab vtraq;. Prēterea, differentię potentiarū cognoscuntur secundū differentias actuum: sed eligere quod est actus liberi arbitrij est aliud quam velle quod est actus volūtatis, vt patet per Philosophum in 3. Ethi. ergo liberum arbitrium est alia potentia
3 à voluntate. Præterea, in nominatione liberi arbitrij arbitrium ponitur in abstracto, sed libertas in concreto, arbitrium autē est rationis, libertas voluntatis. ergo id quod est rationis essentialiter conuenit libero arbitrio, quod autem est voluntatis quasi denominatiuæ & actualiter, & sic liberum arbitrium magis videtur esse ratio quam volun-
4 tas. Præterea, secundum Dama. & Grego. Nissenum secundum hoc sumus arbitrio liberi quod sumus rationales, sed rationales sumus secūdum quod habemus rationem, ergo secundū quod habemus rationē sumus arbitrio libe-
5 ri, & ita videtur quod liberū arbitriū sit ratio. Præterea, secundum ordinem habituum est ordo potentiarum: sed actus fidei quæ est habitus rationis informatur charitate q̄ est habitus voluntatis. ergo & actus rationis informatur volūtate, & non econuerso, & ita si actus liberi arbitrij est duarum potentiarum, scilicet voluntatis & rationis, vnius sicut elicientis, & alterius sicut informantis, videtur quod sit rationis sicut elicientis: & ita liberū arbitrium essentialiter est ratio, & sic altera potentia quam voluntas.

Contra.1. SED CONTRA est quod Dama. dicit in tertio li-
2 bro 14. cap. Liberi arb. nihil aliud est nisi voluntas. Prēterea, Philosophus dicit in 3. Ethi. q̄ electio appetitus est præconsiliati, electio autē est actus liberi arbitrij. ergo liberum arbitrium est potentia appetitiua, sed non est appetitus inferior, qui diuiditur per irascibilem & concupiscibilem. sic enim bruta haberēt liberum arbitrium. ergo est appetitus superior, & hic est voluntas secundum Philosophum in 3. de Anima. ergo liberū arbitrium est voluntas.

CONCLVSIO.

Liberum arbitrium ipsa voluntas est non absolutè, sed in ordine ad eius actum qui est eligere.

RESP. Opinio quo fundam. RESPONDEO dicendum, q̄ quidam dicunt liberum arbitrium esse tertiam potentiam à voluntate & ratione, propter hoc quod vidēt actum liberi arbitrij, qui est eligere, differētem esse & ab actu simplicis voluntatis, & ab actu rationis. Nam rationis quidem actus in sola cognitione consistit, volantas autem actum suum habet circa bonum quod est finis. libe. vero arb. circa bonum, quod est ad finem. Sicut ergo bonum, quod est ad finem, egreditur à ratione finis, appetitus vero boni à cognitione, ita dicūt quodammodo naturali ordine ex ratione volūtatem procedere, & ex duabus tertiam potentiam, quæ est liberū ar-
Reprobatio bitrium. Sed hoc conuenienter stare non potest, obiectum enim & id quod est ratio obiecti ad eandem potentiā pertinent, sicut color & lumen ad visum. Tota autē ratio appetibilitatis eius quod est ad finem inquātum huius est finis. Vnde non potest esse, quod ad aliam potentiam pertineat appetere finem, & id quod est ad finē. Nec hæc differentia qua finis appetitur absolutè, id autē quod est ad finē in ordine ad alterū, potest appetiuarū potentiarū distinctionem inducere. Nam ordinatio vnius ad alterū inest appetitui non per se, sed per aliud scilicet per rationem, cuius est ordinare & conferre: vnde non potest esse differentia specifica constituens speciem appetitus. Vtrum autem eligere sit actus rationis, vel volūtatis, Philosophus sub dubio videtur relinquere in septimo Ethicorum supponēs tamen quod aliqualiter sit virtus vtriusque, dicens quod electio vel est intellectus appetitiui, vel appetitus intellectiui. Sed quod sit appetitus dicitur in tertio Ethicorū diffiniens electionem esse desiderium præconsiliati. Quod quidem verum esse & ipsum obiectum demōstrat. Nam sicut bonum delectabile & honestum, quæ habent rationem finis, sunt obiectum appetitiuæ virtutis, ita & bonū vtile, quod proprie eligitur & ex nomine. Nam liberum arbitrium vt dictum est, est potentia. qua homo libere iudicare potest. Quod autē dicitur esse principium alicuius actus aliqua-
Primum. liter fiendi, non oportet quod sit principium illius actus simpliciter, sed aliqualiter significatur esse principium illius: sicut Grāmatica per hoc quod dicitur esse scientia rectè loquendi, non dicitur quod sic principium locutionis simpliciter, quia sine grammatica potest homo loqui, sed quod sit principium rectitudinis in locutione. Ita & potentia, qua libere iudicamus, non intelligitur illa, qua iudicamus simpliciter, quod est rationis, sed quæ facit libertatem in iudicando, quod est voluntatis. vnde liberum arbitrium est ipsa voluntas, nominat autem eam non absolutē, sed in ordine ad aliquem actum eius qui est eligere.

Ad primū. AD PRIMVM ergo dicendū, quod quia liberum arbitrium non nominat voluntatem absolutæ, sed in ordine ad rationem, inde est quod ad hoc significandum voluntas & ratio in diffinitione liberi arbitrij obliquè ponūtur.

Ad secundum dicēdum, quod quamuis eligere sit alius 2
actus quam velle, tamen ista differentia non potest potentiarum distinctionem inducere. Ad tertium dicēdum, q̄ 3
quamuis iudicium sit rationis, tamen libertas iudicādi est 4
voluntatis immediatè. Ad quartum dicendum, q̄ rationales dicimur nō solum à potentia rationis, sed ab anima rationali, cuius potentia est voluntas. Et sic secūdum quod rationales sumus dicimur esse liberi arbitrij. Si tamen rationale à rationis potentia sumeretur prædicta auctoritas significaret rationem esse primā liberi arbitrij originem, non autem immediatū electionis principium. Ad quin- 5
tum dicendum, q̄ voluntas quodāmodo mouet rationem imperando actum eius, & ratio mouet voluntatem proponendo ei obiectum suum, quod est finis. Et inde est quod vtraque potentia potest aliqualiter per aliam informari.

Num aliqua creatura esse possit, quæ liberum arbitrium habeat confirmatum in bonum.

ARTICVLVS VII.

SEptimo quæritur vtrum possit esse aliqua creatura, quę liberum arbitrium habeat naturaliter cōfirmatum in *Primum.* bono. Et videtur quod sic. natura enim spiritualis est nobilior quā corporalis, sed aliqua natura corporalis est cui hoc cōuenit, quod in ea nulla motus inordinatio esse possit scilicet natura cœlestis corporis. ergo multo fortius potest esse aliqua natura creata spiritualis, quæ est capax liberi arbitrij, in cuius motibus naturaliter nulla inordinatio esse possit, q̄ est esse impeccabilem, vel cōfirmari in bono. Sed dicēdum, q̄ hoc est de nobilitate creaturæ spiritualis, quod possit mereri, & hoc esse nō posset nisi posset peccare, & non peccare. Sed contra ex hoc cōpetit alicui creaturę spirituali posse mereri quod habet dominiū sui actus, 2
sed si non possit nisi bona agere, nihilominus ei sui actus dominium remanere posset enim aliquod bonum agere vel non agere sine hoc quod in malū incideret, vel saltem eligere inter bonum & melius. ergo ad merendū non requiritur posse peccare. Præterea, liberū arbitrium quo 3
meremur gratia adiuuante est potētia actiua: sed de ratione potentiæ actiuæ non est deficere. ergo potest creatura spiritualis habere potentiam ad merendum si naturaliter sit impeccabilis. Prēterea, Anselmus dicit quod potestas 4
peccādi nec est libertas nec pars libertatis, sed libertas est

ratio

Universidad de Deusto
Biblioteca

ratio qua homo est capax meriti. ergo remota potẽtia peccandi adhuc remanebit homini potentia merendi. Præterea, Gregor. Nissenus & Dama. hanc rationem assignant quare creatura sit mutabilis secundum liberum arbitrium, quia est ex nihilo, sed propinquius consequitur creaturam ex hoc quod est ex nihilo posse in nihilum credere quam posse malum facere, sed inuenitur aliqua creatura quæ naturaliter est incorruptibilis, sicut anima & corpora cœlestia. ergo multo fortius potest inueniri aliqua creatura spiritualis quæ naturaliter sit impeccabilis. Præterea, illud 6
ꝙ Deus facit in vno, potest in aliis facere. Sed Deus creaturæ spirituali dat ita immutabiliter ex sua natura tendere in aliquod bonum, scilicet fœlicitatem, ꝙ nullo modo in contrarium tendere possit. ergo eadem ratione posset alicui creaturæ conferre, vt ita naturaliter appeteret omne 7
bonum. ꝙ nullo modo posset in malum inclinari. Præterea, Deus cum sit summè bonus, summè se communicat, vnde omne id creaturæ communicatur: cuius creatura est capax: sed huius perfectionis quæ est confirmatio in bono vel impeccabilitas, creatura est capax, quod patet, quia aliquibus creaturis per gratiam conceditur. ergo aliqua creatura est naturaliter impeccabilis vel confirmata in bono. 8
Præterea, substantia est principium virtutis, virtus vero operationis, sed aliqua creatura est naturaliter immutabilis secundum substantiam. ergo potest esse aliqua creatura, quæ potest esse naturaliter immutabilis secundum operatio- 9
nẽ, vt sit naturaliter impeccabilis. Præterea, essentialius conuenit creaturæ ꝙ conuenit sibi ratione principij, ex quo est quam quod cõuenit sibi ratione principij à quo est, quia effectus sortitur similitudinem causæ à qua est: habet autem oppositionem ad id ex quo est, opposita autem ex oppositis fiunt, vt album ex nigro, si confirmatio in bonum conuenit alicui creaturæ à Deo à quo est. ergo multo magis debet dici confirmatio in bono sibi naturalis, quam posse peecare quod conuenit sibi secundum quod est ex 10
nihilo. Præterea, fœlicitas ciuilis immutabilitatẽ habet, sed homo ex naturalibus potest peruenire ad fœlicitatem ciuilem. ergo potest habere naturaliter immutabilitatem 11
in bono. Præterea, ꝙ inest à natura est immutabile: sed naturaliter homo appetit bonum. ergo & immutabiliter.

Contra. 1. SED CONTRA. Damas. dicit, ꝙ ex hoc creatura rationalis flexibilis est ad malum, secundum electionem, quod est ex nihilo: sed non potest esse aliqua creatura, quæ non sit ex nihilo. ergo nõ potest esse aliqua creatura cuius liberum arbitrium sit naturaliter confirmatum in bono.
2 Præterea, proprietas naturæ superioris nõ potest inferiori naturæ naturaliter conuenire, nisi in superiorẽ naturam conuertatur, sicut nõ potest fieri, quod aqua naturaliter sit calida nisi conuertatur in naturam ignis, vel aëris: sed habere indefectibilem bonitatem est diuinæ proprietas naturæ. ergo non potest esse quod alicui alij naturæ conueniat naturaliter nisi in diuinam naturam conuertatur, quod est 3
impossibile. Præterea, liberum arbitrium non inuenitur in aliqua creatura, nisi in angelo & in homine, sed tam homo quam angelus peccauit. ergo nullius creaturæ liberũ 4
arbitrium est naturaliter confirmatũ in bono. Præterea, nulla creatura rationalis impeditur à beatitudine consequenda nisi ratione peccati, si ergo aliqua creatura rationalis esset naturaliter impeccabilis, ex puris naturalibus sine gratia ad beatitudinem posset peruenire: quod pelagianam hæresim sapere videtur.

CONCLVSIO.

Cum Deus solus sit actus purus, cæteræ vero creaturæ potentiæ permistionem recipiant, liberum arbitrium solum habet confirmatũ in bono, aliæ vero creaturæ non.

RESP. RESPONDEO dicendũ, ꝙ nulla creatura nec est, nec esse potest, cuius liberũ arbitrium sit naturaliter confirmatum in bono, vt hoc ei ex puris naturalibus conueniat, quod peccare non possit. Cuius ratio est. Nã ex defectu principiorũ actionis causatur actionis defectus. Vnde si quid est in quo principia actionis nec in se deficere possunt, nec ab aliquo extrinseco impediri, impossibile est illius actionem deficere. sicut patet in motibus cœlestium corporum. Ea vero in actionibus deficere possibile est, in quibus principia agendi possunt deficere vel impediri. sicut patet in generabilibus & corruptibilibus, quæ ratione suæ transmutabilitatis defectum principiis actiuis patiuntur. vnde & eorum actiones deficientes proueniunt: propter quod in operationibus naturæ peccatum frequenter accidit. sicut patet in partibus monstruosis. Nihil enim est aliud peccare quam siue in rebus naturalibus siue artificialibus siue voluntariis dicatur, quã defectus vel inordinatio propriè actionis, cum aliquid agitur non secundum quod debitum est agi, vt patet in secundo Physico. differt autem in agẽdo natura rationalis prædita liberũ arbitrium ab omni alia natura. Alia enim natura ordinatur ad aliquod particulare bonum, & actiones eius sunt determinatæ respectu illius boni, natura vero rationalis ordinatur ad bonũ simpliciter. Sicut enim verum absolutè obiectum est intellectus, ita & bonum absolutè voluntatis. Et inde est: quod ad ipsum vniuersale bonorum principium voluntas se extendit, ad quod nullus alius appetitus pertingere potest. Et propter hoc creatura rationalis non habet determinatas actiones, sed se habet sub quadam indifferentia respectu materialium actionum. Cum autem omnis actio ab agente proueniat sub ratione cuiusdam similitudinis, sicut calidum calefacit, oportet quod si aliquod agẽs est quod secũdum suam actionem ordinetur ad bonũ aliquod particulare ad hoc ꝙ eius actio naturaliter sit indefectibilis, quod ratio illius boni naturaliter & immobiliter ei insit. sicut si alicui corpori inest naturaliter calor immutabilis immutabiliter calefacit. vnde & natura rationalis, quæ ordinata est ad bonum absolutè per actiones multifarias nõ potest habere naturaliter actiones indeficiẽtes à bono, nisi ei naturaliter & immutabiliter insit ratio vniuersalis & perfecti boni. Quod quidem esse non potest nisi natura diuina. Nam Deus solus est actus purus nullius potẽtiæ permixtionem recipiẽs. & per hoc est bonitas pura & absoluta. Creatura vero quælibet, cũ in natura sua habeat permixtionem potentię est bonum particulare. Quæ quidẽ permixtio potẽtię ei accidit propter hoc quod est nihilo. & inde est quod inter naturales rationales quod Deus habet lib. arbi. naturaliter in peccabile & confirmatum in bono, creaturæ vero hoc inesse impossibile est, propter. hoc quod ex nihilo, vt Damasce. & Greg. Nissenus dicunt. Et ex hoc est particulare bonum in quo fundatur ratio mali, vt Diony. dicit. quarto cap. de Diuinis nominibus.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendum, quod creaturę corporales, vt dictum est, sunt ordinatæ ad aliquod particulare bonum per determinatas actione, & ideo ad hoc quod ab earum actionibus error & peccatum naturaliter abſit, sufficit quod sint per suam naturam stabilitæ in aliquo bono particulari, quod non sufficit in naturis spiritualibus cõdinatis ad bonum absolutè, vt dictum est. Ad secundum di- 2
cendum, quod esse naturaliter impeccabile non repugnat ei quod est habere dominiũ sui actus: cum vtrumque Deo conueniat, repugnat autem ei quod est habere dominium sui actus in natura creata, quæ est particulare bonum. non enim aliqua creatura potest habere dominiũ sui actus cuius sunt determinate actiones ordinatæ ad bonum particulare. Ad tertiũ dicẽdum, quod quamuis non sit de ratione 3
potentiæ actiuæ, quod deficiat, est tamẽ de ratione potentiæ actiuæ, quæ non habet in se suæ actionis sufficiẽtia principia & immutabilia, vt deficere possit. Ad quartũ dicen- 4
dum, quod quamuis posse peccare, non sit pars libertatis arb. consequitur tamen libertatem in natura creata. Ad 5
quintum dicẽdum, quod creaturæ acquiritur esse determinatum & particulare ab alio. vnde creatura potest habere esse stabile & immutabile, quamuis in ea non inueniatur naturaliter ratio absoluti & perfecti boni, sed per actiones suas est ordinabile ad bonum absolutè. & ideo non est simile. Ad sextum dicendum, quod fœlicitatem indetermina- 6
tè & in vniuersali omnis rationalis mens naturaliter appetit, & circa hoc deficere non potest, sed in particulari non est determinatus motus volũtatis creaturæ ad quærendam fœlicitatem in hoc vel illo, & sic in appetendo fœlicitatem aliquid peccare potest. si eam quærat. vbi quærere non debet: sicut qui quærit in voluptatibus fœlicitatem. Et ita est respectu omnium bonorum Nam nihil appetitur nisi sub ratione boni: vt Diony. dicit. Quod ideo est, quia naturaliter inest menti appetitus boni: sed non huius vel illius boni: vnde in hoc peccatum incidere potest. Ad septimum 7
dicendum, quod creatura est capax impeccabilitatis, sed non ita quod eam naturaliter habeat. vnde ratio non sequitur. Ad octauum dicendum, quod principium opera- 8
tionis rectę procedentis ex libero arb. non est sola substantia & virtus siue potentia, sed requiritur debita applicatio voluntatis ad aliqua quæ sunt extra: sicut ad finẽ, & ad alia huiusmodi. Et ideo non existente aliquo defectu in substãtia animæ vel in natura libe. arbi. potest sequi defectus in
9 actione ipsius. vnde ex naturali immutabilitate substantiæ non potest concludi naturalis impeccabilitas. Ad nonum dicendum, quod Deus est causa creaturæ non solum quantum ad sua naturalia: sed quantũ ad superaddita. vnde non oportet quod quicquid creatura habet à Deo, sit ei naturale, sed solum illud quod Deus ei indidit instituendo naturam ipsius, & huiusmodi non est cõfirmatio in bono.
10 Ad decimum dicẽdum, quod fœlicitas ciuilis cum non sit fœlicitas simpliciter non habet immutabilitatẽ simpliciter, sed dicitur immutabilis, quia non facile permutatur. Si tamen fœlicitas ciuilis esset simpliciter immutabilis, nõ propter hoc sequeretur quod liberum arbitrium naturaliter esset in bono cõfirmatum. Nam non dicimus hoc naturale quod per principia naturæ acquiri potest, per quem modum virtutes politicæ possunt dici naturales, sed illud quod consequitur ex necessitate principiorum naturæ.
11 Ad vndecimum dicendum, quod quamuis homo naturaliter bonum appetat in generali non tamen in speciali: vt dictum est: & ex hac parte incidit peccatum & defectus.

Num creaturæ liberum arbitrium confirmari valeat in bonum per aliquod ipsius gratiæ donum.

ARTIC. VIII.

OCtauo quæritur, vtrum liberum arbitrium creaturæ possit confirmari in bono per aliquod donũ gratiæ.

Primum. Et videtur quod non. gratia enim superueniens naturæ non destruit eam: cum ergo liberum arbitrium creaturæ hoc naturaliter insit quod ad malum flecti possit, videtur
2 quod per gratiam ei auferri non possit. Præterea, in potestate liberi arbitrij est vti gratia vel non vti. Nam liberum arbitrium à gratia cogi non potest, sed si liberum arbitrium gratia super infusa non vtatur decidit in malum. ergo nulla gratia superueniens potest liberum arbitrium
3 confirmare in bono. Præterea, liberum arbitrium habet dominium sui actus, sed vti gratia est quidam actus liberi arbitrij. ergo hoc est in potestate liberi arbitrij vti vel non
4 vti, & sic per gratiam confirmari non potest. Præterea, secundum hoc ineſt libe. arb. creaturæ flexibilitas ad malum quod est ex nihilo, vt Dama. dicit: sed nulla gratia potest auferre creaturæ esse ex nihilo. ergo nulla gratia po-
5 terit liberum arbitrium confirmare in bono. Præterea, Bernard. dicit quod liberum arbitrium est potentissimum sub Deo quod de gratia & iustitia non recipit augmẽtum: nec de culpa detrimentum, sed cõfirmatio in bono superueniens lib. arb. auget ipsum, quia secundum August. in his quæ non molę magna sunt, idẽ est esse maius quod me-
6 lius. ergo liberum arbitrium per gratiam non potest confirmari in bono. Præterea, vt dicitur in libro de Causis. quod est in aliquo est in eo per modũ eius in quo est: sed liberum arbitrium secũdum suam naturã est mutabile in bonum & malum. ergo & gratia ei superueniens hoc modo in eo recipitur quod in bonum & malum mutari possit, & ita videtur quod non possit ipsum confirmari in bono.
7 Præterea, quicquid Deus superaddit creaturæ posset vt videtur à principio suę cõditionis conferre ei. si ergo possit liberum arbitrium confirmari per aliquam gratiam superadditam posset confirmari per aliquod iuditũ ipsi creaturæ spirituali quantum ad naturæ conditionem, & sic naturaliter esset confirmatum in bono, quod est impossibile: vt dictum est. ergo nec per gratiam confirmari potest.

Contra 1. SED CONTRA est quod Sancti, qui sunt in prima, ita sunt in bono confirmati, vt vlterius peccare non possint, alias de sua beatitudine securi non essent, & per consequens nec beati: non autem hæc confirmatio ineſt eis per naturam, vt dictum est: ergo hoc est per gratiam, & ita liberum arbitrium per donum gratiæ confirmari po-
2 test. Præterea, sicut liberũ arbitrium hominis ex sua natura habet quod sit flexibile in malũ: ita corpus humanum habet ex sua natura quod sit corruptibile, sed corpus humanum dono gratiæ efficitur incorruptibile. 1. Corin. 15. oportet corruptibile hoc induere incorruptionem. ergo liberum arbitrium potest per gratiam confirmari in bono,

CONCLVSIO.

Liberum hominis arbitrium, præcipuè in beatis secũdum quod gratia Dei participant, ac Deo vniuntur, per aliquod ipsius gratiæ donum, cõfirmari in bonum potest.

RESP. RESPONDEO dicendum, ꝙ circa hanc quæstionem errauit Orig. voluit enim quod liberũ arbitriũ creaturæ nullatenus confirmaretur in bono, nec in beatis, nisi in Christo propter vnionem ad verbum. Ex hoc autẽ errore ponere cogebatur quod beatitudo Sanctorum & angelorum non esset perpetua, sed aliquãdo esse finienda: ex quo sequitur eam non esse verã, cum immutabilitas & securitas sit de ratione beatitudinis. Et ideo propter hoc inconueniẽs quod sequitur eius positio est penitus reprobanda. Et ideo dicendum est simpliciter, quod liberum arbitrium per gratiam potest cõfirmari in bono. Quod quidem ex hoc apparet. Propter hoc enim naturaliter liberum arbitrium creaturæ in bono confirmatũ esse non potest, quia in natura sua non habet perfectis & absoluti rationem boni, sed cuiusdam boni particularis: huic autem bono perfecto & absoluto, scilicet Deo, liberum arbitrium per gratiam vnitur. vnde si fiat perfecti vnio: vt ipse Deus sit liberi arbitrij, tota causa agendi in malum flecti nõ poterit. Quod quidem in aliquibus contingit & præcipuè in beatis, quod sic patet. Voluntas enim naturaliter tendit in bonum, sicut in suum obiectum, quod autem aliquando in malum tendat hoc non contingit, nisi quia malum sibi sub specie boni proponitur. Malum enim est inuoluntariũ, vt Dionysius dicit 4. capi. de Diuinis nominibus. Vnde non potest esse peccatum in motu voluntatis, scilicet quod malum appetat, nisi in apprehensiua virtute defectus præexistat per quem sibi malum, vt bonum proponatur. Hic autem defectus in ratione potest dupliciter accidere. Vno modo ex ipsa ratione. Alio modo ex alio intrinseco. ex ipsa quidem ratione, quia ineſt ei naturaliter & immutabiliter sine errore cognitio boni in vniuersali, tam boni quod est finis, quam boni quod est ad finem, nõ autem in particulari. Sed circa hoc errare potest, vt æstimet aliquid esse finem quod nõ est finis, vel esse vtile ad finẽ, quod non est vtile. Et propter hoc voluntas naturaliter appetit bonum, quod est finis, scilicet fœlicitatem in generali, & similiter bonum quod est ad finem, vnusquisque enim naturaliter appetit vtilitatem suam. Sed in hoc vel illo fine appetẽdo: aut hoc vel illo vtili eligendo incidit peccatum volũtatis. Sed ex aliquo extrinseco ratio deficit, cum propter vires inferiores, quæ intensæ mouentur in aliquid, intercipitur actus rationis, vt non limpide, & firmiter suum iudicium de bono voluntati proponat, sicut cum aliquis habens rectam existimationem de castitate seruanda per concupiscentiam delectabilis appetit contrarium castitati, propter hoc quod iudicium rationis aliqualiter à concupiscentia ligatur, vt Philosophus dicit in septimo Ethico. Vterq; autem istorum defectuum totaliter à beatis tolletur ex coniunctione ipsorum ad Deum. Nam diuinam essentiam videntes cognoscent ipsum Deum esse finem maximè amandum, cognoscẽt etiam omnia quæ ei vniunt, vel quę ab eo disiungunt in particulari, cognoscentes Deum, non solum in se, sed prout est ratio aliorum. Et hac cognitionis claritate in tantum mens roborabitur, quod in inferioribus viribus nullus motus insurgere poterit nisi secũdum regulã rationis. Vnde sicut nũc immutabiliter bonum in generali appetimus, ita immutabiliter in particulari bonum debitum appetunt beatorum mentes. Super naturalẽ autem inclinationem volũtatis erit in eis charitas perfecta totaliter ligans eos cum Deo. Vnde nullo modo in eis peccatum incidere poterit, & sic erunt per gratiam confirmati.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendũ, quod hoc est ex defectu naturæ creatæ, quod in malum flecti potest. Et hunc defectum aufert percipiendo naturam gratia confirmans in bono: sicut lux superueniẽs aëri aufert obscuritatẽ eius
2 quam naturaliter sine luce habent. Ad secundum dicendum, quod in potestate liberi arbitrij est non vti habitu, tamen potest hoc ipsum quod est nõ vti habitu sibi proponi sub specie boni, quod de gratia in beatis accidere non potest, vt dictum est. Et per hoc patet solutio ad tertium. 3
Ad quartum dicendum, quod ex hoc quod liberum arbi 4
trium est ex nihilo conuenit ei quod nõ sit naturaliter confirmatum in bono, nec hoc ei per gratiam concedi potest, vt in bono, naturaliter per gratiam confirmatum sit. Non

autem

Universidad de Deusto
Biblioteca

autē libe.arbi. secundum q̄ est ex nihilo cōuenit q̄ nullo modo possit cōfirmari in bono, sicut nec aëri ex natura sua ineſt q̄ nullo modo possit illuminari, sed q̄ nō sit naturaliter lucidus actu. Ad quintum dicendum q̄ Bernard. loquitur de libero arbitrio, quantū ad libertatē a coactione: 5
quæ nec intensionem nec remissionē recipit. Ad sextum 6
dicendum, q̄ eius q̄ recipitur in aliquo potest considerari & esse & ratio. Secundū quidem esse suum est in eo in quo recipitur per modū recipientis, sed tamen ipsum recipiens trahitur ad suā rationē, sicut calor receptus in aqua habet esse in aqua per modum aquæ inquantū scilicet ineſt aquę: vt accidens subiecto, tamē aqua trahit à naturali sua dispositione ad hoc q̄ fiat calida & faciat actū caloris, & similiter lux aërem, licet non contra naturam aëris. Ita & gratia secundum esse suū est in libero arbitrio per modū eius, sicut accidens in subiecto, sed tamē ad rationem suæ immutabilitatis liberū arbitriū pertrahit ipsum Deo cōiungens.

Ad septimū dicēdum, q̄ bonum perfectum q̄ est Deus 7
potest esse vnitū menti humanæ per gratiā, non autem per naturam. Et ideo per gratiam liberum arbitriū potest confirmari in bono non autem per naturam.

Num liberum arbitrium in statu vitæ possit in bono confirmari.

ARTIC. IX.

Primum. NOno quęritur, vtrum liberum arbitrium hominis in statu vitæ possit confirmari in bono Et videtur quod nō principium enim in appetibilibus est finis, vt Philosophus dicit in 7. Ethi. sicut principiū in speculatiuis sunt dignitates: sed in speculatiuis intellectus non confirmatur in veritate certitudinem scientiæ accipiens nisi facta resolutione ad primas dignitates. ergo nec liberum arbitrium potest confirmari in bono, nisi postquā peruenerit ad vltimum finem: sed hoc non est in statu vitæ. ergo liberum ar- 2
bitriū in statu vitæ nō potest cōfirmari in bono. Præterea, natura humana non est potior quam angelica, sed angelis non est collata confirmatio liberi arbitrij ante statum 3
gloriæ. ergo nec hominibus cōferri debet. Præterea, motor non quietatur nisi in fine, sed liberū arbitrium nō peruenit ad finem suū quandiu est in statu vitæ. ergo nec eius mutabilitas quietatur quin possit in bonum & malum ferri. Præterea, quandiu aliquid est imperfectum potest de- 4
ficere, sed imperfectio ab hominibus non tollitur quandiu sunt in statu vitæ: videmus enim nūc per speculū in ænigmate: vt dicitur 1. Corinth. 13. ergo quandiu homo est in 5
statu vitæ potest deficere per peccatum. Præterea, quandiu aliquis est in statu merendi, non debet sibi subtrahi q̄ meritum auget, sed posse peccare ad meritum proficit. Vnde in laude iusti viri dicitur Eccles. 31. qui potuit transgredi & non est transgressus facere malum & non fecit. ergo quandiu homo est in statu vitæ, in qua potest mereri, non 6
debet liberum arbitrium eius confirmari in bono. Præterea, sicut defectus liberi arbitrij est peccatum, ita defectus corporis est corruptio. sed corpus hominis non sit incorruptibile in statu vitæ. ergo nec in statu vitæ liberum arbitrium hominis potest confirmari in bono.

Contra.1. SED CONTRA est quod beata virgo in statu vitæ confirmata fuit in bono. nam de ea, vt dicit Aug. cū de 2
peccatis agitur mentio fieri non debet. Præterea, Apostoli per aduentum Spiritussancti confirmati fuerūt in bono: vt videtur per hoc quod dicitur in Psal. ego confirmaui columnas eius: quod glo. de Apostolis exponit.

CONCLVSIO.

Non potest alicuius hominis liberum arbitrium simpliciter in bono confirmari, quod peccare non possit, hoc tantum homini Christo, qui semper fuit comprehensor & viator collatum est, cæteris autem eius gratia datum est, quod difficile cadunt.

RESP. RESPONDEO dicendū, q̄ aliquis potest cōfirmari in bono dupliciter. Vno modo simpliciter, ita scilicet quod habeat in se sufficiens suę firmitatis principium, quod omnino peccare non possit, & sic beati sunt cōfirmati in bono ratione prius dicta. Alio modo dicuntur aliqui confirmati in bono per hoc quod eis datur aliquod munus gratiæ, quo ita inclinantur in bonum, quod non de facili possunt à bono deflecti, non tamē per hoc ita retrahūtur à malo, quin omnino peccare nō possint nisi diuina prouidē tia custodiēte, sicut dicitur de immortalitate Adæ, qui ponitur immortalis, nō q̄ omnino aliquo sibi intrinseco protegi posset ab omni exteriori mortifero, vt pote ab incisione gladij & aliis huiusmodi, à quibus tamen diuina prouidētia conseruabatur. & hoc modo aliqui in statu vitæ possunt confirmari in bono, & non primo. Quod sic patet. Nō enim potest aliquis omnino impeccabilis reddi, nisi omnis origo peccati auferatur. Origo autem peccati est vel ex rationis errore, qui in particulari decipitur circa finem boni, & circa vtilia, quæ in vniuersali naturaliter appetit, vel ex hoc quod iudiciū rationis intercipitur propter aliquam passionem inferiorū virium. Quamuis autem alicui viatori cōcedi possit, vt ratio nullatenus erret circa finē boni & circa vtilia in particulari per dona sapientię & consilij. tamen non posse intercipi iudiciū rationis excedit statum vitæ propter duo. Primo & principaliter quia rationē esse semper in actu rectē cōtemplationis in statu vitæ, ita quod omnium operū ratio sit Deus est impossibile. Secundo quia in statu vitæ non contingit inferiores vires ita rationi esse subditas, vt actus rationis nullatenus propter eas impediatur nisi in Domino Iesu Christo qui simul viator & cōprehensor fuit. Sed tamen per gratiam vitę ita potest homo bono astringi, quod non nisi valde de difficili peccare possit, per hoc quod ex virtutib⁹ infusis inferiores vires refrenantur, & voluntas in Deum fortius inclinatur & ratio perficitur in contemplatione veritatis diuinæ, cuius continuatio ex feruore amoris prouenientis hominē retrahit à peccato. Sed totum quod deficit ad confirmationem cōpletur per custodiam diuinæ prouidentiæ in illis, qui confirmati dicuntur, vt scilicet quandocunque occasio peccati se ingerit eorū mens diuinitus excitetur ad resistēdum.

Ad primū. AD PRIMVM ergo dicendum, quod affectus prouenit ad finem non solum quando finem perfectè possidet, sed etiam quodammodo quando ipsum intensæ desiderat, & per hunc modum aliquo modo in statu vitæ aliquis potest confirmari in bono. Ad secundum dicendum, quod 2
dona gratię non sequuntur ordinem naturę de necessitate. Et ideo quamuis humana natura non sit angelica dignior, tamen alicui homini collata est maior gratia quam alicui angelo, sicut beatę virgini & homini Christo. Confirmatio autem in bono beatæ virgini competebat, quia mater erat diuinæ sapientiæ inquantum nihil inquinatum incurrit, vt dicitur Sapien. 7. Similiter Apostolos decuit, quia erāt quasi fundamentum & Basis totius Ecclesiastici edificij: vnde eos firmos esse oportuit. Ad tertium dicendum, sicut ad 3
primum. Ad quartum dicendum, quod ratione illa potest 4
haberi quod non est aliquis in statu vitæ omnino cōfirmatus: sicut nec omnino perfectus, sed aliquo modo potest dici confirmatus: sicut & perfectus. Ad quintum dicendum, 5
quod posse peccare non facit ad meritū, sed ad meriti manifestationem, inquātum ostendit opus bonum esse voluntarium, & ideo inter laudes viri iusti ponitur, quia laus est virtutis manifestatio. Ad sextum dicēdum, quod corruptio 6
corporis materialiter facit ad meritū, inquantum ea aliquis patienter vtitur, & ideo homini in statu merendi existenti per gratiam non aufertur. Ad alia quæ sunt in oppositum patet solutio ex dictis.

Num alicuius creaturæ liberū arbitrium in malo obstinatū, vel immutabiliter firmatū esse valeat.

ARTIC. X.

DEcimo quæritur. vtrum liberum arbitrium alicuius creaturæ possit esse obstinatum in malo vel immutabiliter firmatum. Et videtur quod non. Peccatum enim *Primum.*
vt dicit Augustinus vndecimo de Ciuitate Dei. est contra naturam: sed nihil quod est contra naturam est perpetuum secūdum Philosophum in principio Cœli & Mundi. ergo peccatum non potest perpetuo in libero arbitrio permanere. Præterea, natura spiritualis est potentior quam 2
corporalis, sed si naturæ corporali superinducatur aliquod accidens præternaturale redit ad id quod est suæ naturæ conueniens, nisi illud accidens superinductum aliqua causa continue agente conseruetur, sicut si aqua calefiat redit ad frigiditatem naturalem nisi sit aliquid perpetuo conseruans caliditatem. ergo & natura spiritualis liberi arbitrij si eam contigerit incidere in peccatum non perpetuo remanebit subdita peccato: sed quandoque ad statum

statū iustitiæ redibit, nisi assignetur aliqua causa quæ perpetuo malitiam in eo seruet: quam non est assignare, vt videtur. Sed dicendum, quod causa peccatum inducens & cō seruans est & interior & exterior: interior est ipsa volūtas: exterior est ipsum voluntatis obiectum, q̄ scilicet allicit
3 ad peccandum. Sed contra, res quæ est extra animam est bona: bonum autem non potest esse causa mali, nisi per accidens. ergo res extra animam existens non est causa peccati nisi per accidens: omnis autem causa per accidēs reducitur ad causam per se, & sic oportet ponere aliquid quod sit per se causa peccati quod non potest esse nisi voluntas. Voluntas autem quando ad aliquid inclinatur, remanet ei facultas, quod adhuc in oppositum tendat, cum id in quod inclinatur suam naturam ei non tollat, qua in oppositā potest. ergo nec voluntas, nec aliquid aliud potest esse causa faciens liberum arbitriū peccato immobiliter, & quasi ne-
4 cessario adhærere. Præterea, secundum Philosophum in 5. Metaphy. duplex est necessariū, quoddam à seipso quoddam ab alio necessitatem habens, peccatum autem esse in libero arbitrio non potest esse necessarium, sicut id quod est necessitatem à seipso habens, quia hoc solius Dei est: vt Auicenna dicit, nec iterum est necessarium quasi ab alio necessitatem habens, quia omne huiusmodi necessarium reducitur ad id quod est per seipsum necessarium. Deus autem causa peccati esse non potest. ergo nullo modo potest esse necessarium liberum arbitriū in peccato posse permanere, & sic nullum liberum arbitrium creaturæ immobi-
5 liter peccato adhæret. Præterea, Augustin. in 5. de Ciuitate Dei. videtur duplicem necessitatem distinguere, quarū vna admit libertatem faciens non esse aliquid in potestate nr̄a, quæ dicitur necessitas coactionis, alia est quæ libertatem non admit, quę est naturalis inclinationis, hac autem necessitate peccatum inesse libe.arb. non est necesse: cum non fit naturale, sed magis contra naturam, similiter nec
6 prima, quia tunc libertas arbi. tolleretur. ergo nullo modo est necessarium, & sic idem quod prius. Præterea, Anselmus dicit q̄ liberum arb. est potestas seruādi rectitudinem voluntatis propter seipsum, si ergo sit aliquod liberum arbi. quod non possit habere rectitudinē voluntatis: amitteret
7 propriæ naturæ rationē: quod est impossibile. Præterea, libe.arb. nō suscipit magis & minus, sed min⁹ est libe.arb. quod non potest in bonum, quam illud quod potest. ergo
8 non est aliquod libe.arb. quod nō possit in bonum. Præterea, sicut se habet motus naturalis ad quietē naturalem, ita se habet motus voluntarius ad quietem voluntariā, sed secundum Philosophum si motus est naturalis, & quies naturalis, & si motus est voluntarius & quies voluntaria, sed motus quo peccatum committitur est voluntarius. ergo & quies qua in peccato commissio perfistitur est voluntaria:
9 nō ergo necessaria. Præterea, sicut intellectus se habet ad verum & falsum, ita affectus ad bonū & malum, sed intellectus nunquam ita inhęret falso, quin possit reduci ad cognitionem veri. ergo affectus nunquam ita inhæret malo,
10 quin possit reduci ad amorem boni. Præterea, secundum Anselm. in lib. de Libe. arb. posse peccare nō est libertas nec pars libertatis. ergo essentialis actus libe. arb. est posse in bonum. si ergo libe. arbit. alicuius creaturæ non possit in bonum erit frustra, cum res vnaquæq; in vanum sit si actu proprio destituatur, quia vnaquæque res est propter suam operationem, vt dicit Philosophus in 2. Cœli & Mundi.
11 Præterea, liberum arb. nō potest, nisi in bonū vel in malum: si ergo posse peccare non est libertas nec pars libertatis remanet quod tota libertas sit posse facere bonum, & ita creatura, quæ non poterit facere bonum, nihil habebit libertatis, & ita liberum arbitrium non potest esse ita confirmatum in malo, quod nullo modo possit facere bonum.
12 Præterea, secundum Hug. de S. Victore, mutatio quę est secundum accidentalia non mutat de essentialibus rei, sed posse facere bonū est essentiale libe. arbit. vt probatum est. ergo cum peccatū libe. arb. accidentaliter superueniat non poterit ex peccato taliter immutari, q̄ in bonū non possit.
13 Præterea, naturalia, vt cōmuniter dicitur per peccatum vulnerantur, nō autem totaliter tolluntur, sed posse in bonum naturale est sib. arb. ergo nunquam per peccatū ita est
14 obstinatū in malo, quin possit in bonū. Præterea, si peccatum causat in libe. arb. obstinationē in malo, aut hoc facit subtrahendo aliquid de naturalibus, aut superaddendo, nō autē subtrahendo, quia in dæmonibus data naturalia integra manent, vt Dionys. dicit 4. cap. de Diui. nomi. similiter nec superaddendo, quia cum illud q̄ superadditur fit accidens, oportet q̄ insit per modum recipientis, & sic cū libe. arb. in vtrunq; sit flexibile nō reddetur per hoc amobiliter inhærens malo. ergo nullo modo libe. arb. potest totaliter cōfirmari in malo. Præterea, Bernar. dicit q̄ impossibile 15
est voluntatē sibiipsi non obedire, sed peccatum est actus, qui volendo cōmittitur. ergo impossibile est quin lib. arb. possit velle bonū si velit. Quod autē potest aliquis si velit non est ei impossibile. ergo cuicunq; habenti liberum voluntatis arb. nō est impossibile facere bonū. Præterea, for 16
tior est charitas quā cupiditas ad peccatum pertrahēs, quia plus diligit charitas legem Dei, quā cupiditas milia auri & argenti, vt dicit glo. super illud Psal. Bonum mihi lex oris tui, &c. sed dæmones vel homines à charitate in peccatum decciderunt. ergo multo fortius possunt à peccato redire ad appetitum boni, & sic idem q̄ prius. Præterea, bonitas & rectitudo appetitus obstinationi ei⁹ opponitur, sed dæmo- 17
nes & damnati habent bonum & rectum appetitum, quia bonum & optimum appetunt, scilicet esse viuere & intelligere, vt Dionys. dicit. ergo non habent liberum arb. obstinatū in malo. Præterea, Ansel. in lib. de Libero arbi. in- 18
uestigat eandem rationem libe. arb. in Deo, in angelo & in homine, sed liberum arbitrium Dei non potest esse obstinatum in malo. ergo nec in angelo: nec in homine.

SED CONTRA est q̄ fœlicitati beatorū opponi *Contra.1.*
tur miseria damnatorū, sed ad fœlicitatem beatorum pertinet q̄ habēt liberum arbitrium ita firmatū bono q̄ nullo modo possunt in malum deflecti. ergo & ad miseriā damnatorum pertinet, q̄ ita sint confirmati in malo, q̄ nullo modo possint in bonū. Præterea, hoc idē expresè Aug. 2
dicit in lib. de Fide ad Petrū. Præterea, non patet reditus 3
de peccato in bonum nisi per pœnitētiam, sed in angelum malum nō cadit pœnitentia. ergo est immutabiliter confirmatus in malo, probatio mediæ, in eum pœnitentia cadere non videtur qui ex malitia peccat, sed angelus ex malitia peccauit, quia cum habeat Deiformem intellectū rem aliquam cōsiderans simul omnia quæ sunt illius rei intuetur, & ita non potest nisi ex certa scientia peccare. ergo in eum pœnitentia non cadit. Præterea, secundum Damas. q̄ est 4
hominis mors hoc est angelis casus, sed homines post mortem non sunt capaces pœnitentiæ. ergo nec angeli post casum, probatio mediæ. Aug. dicit 21. de Ciuit. Dei, quia post hanc vitam decedentibus sine gratia locus conuersionis nō erit, nulla pro eis fiat oratio, & sic patet quod post mortem homines non sunt pœnitentiæ capaces.

CONCLVSIO.

Liberum arbitrium dæmonum in malum cōfirmatum est, hominis vero nō potest in statu vitæ in malū cōfirmari.

RESP. RESPONDEO dicendum, q̄ circa hanc quæstionem inuenitur errasse Orig. posuit enim, q̄ post longa tēporum curricula tam dæmonibus quam hominibus damnatis pateret reditus ad iustitiam. Et ad hoc ponēdum mouebatur propter arbitrij libertatem. Quæ quidem sententia omnibus catholicis doctoribus displicuit, vt Aug. dicit 21. de Ciuitate Dei, non quia salutem dæmonibus & damnatis hominibus inuiderent, sed quia pari ratione oporteret dicere iustitiam & gloriam beatorum angelorum & hominum aliquando determinandam: simul enim & bonorum gloria & damnatorū miseria fore perpetua demonstratur Mat. 25. vbi dicitur. ibunt hi in supplicium æternum, iusti autem in vitam æternam: quod etiam Orig. sapere videbatur: vnde simpliciter concedendum est, quod ipsorum dæmonum liberum arb. ita est obfirmatum in malo, quod ad bene volendum redire non potest. Cuius quidem rationem ex illa parte oportet accipere, vnde causatur liberatio à peccato, ad quem duo concurrunt. diuina gratia principaliter operans, & humana voluntas gratiæ cooperās: quia secundum Augustinum qui creauit te sine te, non iustificabit te sine te. Causa igitur confirmationis in malo partim quidem accipienda est ex Deo, partim ex libero arbitrio. Ex Deo quidem non sicut faciente vel conseruante malitiam, sed sicut non largiente gratiam. Quod quidem eius iustitia deposcit. Iustum est enim, vt qui bene velle dum possent, noluerunt ad hanc miseriam deducantur, vt bene velle omnino non possint. Ex parte vero liberi arbitrij causa reuersibilitatis à peccato, vel irreuersibilitatis accipienda est secundum ea, quibus homo incidit in pecca-

Universidad de Deusto
Biblioteca

tum. Cum autē naturaliter insit cuilibet creaturæ appetitus boni, nullus ad peccādum inducitur, nisi sub aliqua specie apparētis boni. Quamuis enim fornicator in vniuersali sciat fornicationem esse malum, tamen cū in fornicationē consentit extimat fornicationem esse sibi bonum, vt nunc ad agendum. In qua quidē extimatione tria pēsanda sunt. Quorum primum est ipse impetus passionis, puta cōcupiscentiæ vel iræ, per quam intercipitur iudicium rationis ne actu iudicet in particulari, ꝙ in vniuersali habitui tenet, sed sequatur passionis inclinationē, vt consentiat in illud, in quo passio tendit, quasi per se bonum. Secundum est inclinatio habitus. Qui quidē cum sit quasi quædam natura habentis, vt Philosophus dicit in lib. de Memo. & Remi. ꝙ cōsuetudo est altera natura, & Tullius in Rhetoricis, quod virtus consentit rationi in modum naturæ, & pari ratione vitij habitus, quasi natura quædā inclinat in id quod est sibi conueniens. vnde sit, vt habenti habitū luxuriæ bonum videatur id qued luxuriæ conuenit, quasi cōnaturale. Et hoc est quod Philosophus dicit in 3. Ethic. ꝙ qualis intus vnusquisque est talis & finis videtur ei. Tertiū vero est falsa extimatio rationis in particulari eligibili, quæ quidē prouenit vel ex altero prædictorū, scilicet impetu passionis, aut inclinatione habitus, vel iterum ex ignorantia vniuersali, sicut cum quis est in hoc errore, quod fornicatio nō sit peccatum. Contra primum igitur horum liberum arbitrium remedium habet quod posset peccatum deserere. Ille enim in quo est impetus passionis habet rectam existimationem de fine, qui est quasi principium in operabilibus, vt Philosophus dicit in 6. Ethi. Vnde sicut homo per veram existimationem, quam habet de principio potest à se repellere, si quos errores circa conclusiones patitur, ita per hoc quod recte circa finem disponitur potest à se repellere omnem impetum passionum. Vnde dicit Philosophus in 7. Ethi. quod incontinens qui propter passionem peccat est pœnitiuus & sanabilis. similiter habet remedium contra inclinationem habitus. Nullus enim habitus omnes potentias animæ corrumpit. Et ita cum vna potētia est corrupta per habitū ex hoc quod remanet aliquid rectitudinis in aliis potentiis, homo inducitur ad meditandū & agendum ea, quæ sunt contraria illi habitui. sicut si aliquis habet concupiscibilē per habitum luxuriæ corruptam, ex ipsa irascibili incitatur ad aliquid arduum aggrediendum, cuius exercitatio molliciem luxuriæ tollit sicut dicit Philosophus in Prædicamētis, quod prauus ad meliores exercitationes deductus proficiet, vt melior sit. Contra tertiū etiam remedium habet, quia homo illud quod accipit, quasi rationabiliter accipit, id est per viā inquisitionis & collationis. Vnde quando ratio in aliquo errat ex quocunque error ille contingat potest tolli per contrarias ratiocinationes. Et inde est quod homo à peccato potest tolli & desistere. In angelo vero peccatum ex passione esse non potest, quia secūdum Philosophū in 7. Ethico. passio non est nisi in sensibili parte animæ, quam angeli non habent. Vnde in peccato angeli sola duo concurrunt, scilicet inclinatio habitualis in peccatū, & falsa extimatio virtutis cognitiuæ de particulari eligibili. Cum autem in angelis non sit multitudo appetitiuarū potentiarum, sicut est in hominibus: quando appetitus eorum tendit in aliquid totaliter inclinatur in illud, vt non sit ei aliqua inclinatio inducens in contrarium. Quia vero rationem non habent, sed intellectum, quicquid extimant per modum intelligibilem accipiunt. Quod autem accipitur intelligibiliter accipitur irreuersibiliter, vt cū quis accipit omne totum esse maius sua parte. Vnde angeli extimationem, quam semel accipiunt, deponere non possunt, siue sit vera, siue sit falsa. Patet igitur ex prædictis, quod causa confirmationis dæmonum in malo ex tribus dependet, ad quæ omnes rationes à doctoribus assignatæ reducuntur. Primū est & principale diuina iustitia. Vnde pro causa obstinationis eorum assignatur, quod quia per alium non ceciderunt, nec per alium resurgere debent, vel si quid aliud est huiusmodi quod ad congruitatem diuinæ iustitiæ pertineat. Secūdum est indiuisibilitas appetitiuæ virtutis. Vnde quidam dicunt quod quia angelus simplex est ad quod se conuertit totaliter se conuertit, quod intelligi oportet non de simplicitate essentiæ, sed de simplicitate, quæ diuisionem potentiarum vnius generis tollit. Tertium est intellectiua cognitio Et hoc est quod quidam dicunt, quod ideo angeli irremediabiliter peccauerunt, quia peccauerunt contra intellectum deiformem.

Hinc discant qui ad mortis horam pœnitere confidunt, quā dubia sit illa hora: vbi hac ex remedia cognoscimus.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod aliquid dicitur naturale dupliciter. Vno modo cuius principium sufficiens habetur ex quo de necessitate illud consequitur, nisi aliquid impediat, sicut terræ est naturali moueri deorsum, & de hoc intelligit Philosophus, quod nihil quod est cōtra naturā est perpetuū. Alio modo dicitur aliquid alicui naturale, quia habet naturalem inclinationē in illud, quāuis in se non habeat sufficiens illius principium ex quo necessario consequatur, sicut mulieri dicitur naturale cōcipere filium, quod tamē non potest nisi semine maris suscepto. Id autem quod est contra hoc naturale nihil prohibet esse perpetuū, sicut quod aliqua mulier perpetuo absq; prole remaneret, hoc autē modo liberum arb. est naturale tendere in bonum & contra naturā peccare. Vnde ratio non sequitur. Vel dicē dum quod quāuis menti rationali secundū suam institutionem considerate peccatum sit contra naturam, tamē secundum quod adhæsit peccato effectum est ei quasi naturale, vt Aug. dicit in lib. de Perfe. iustitię. Philosophus dicit tamen nono Ethi. quod quādo homo de virtute in vitium transit fit quasi alius, eo ꝙ quasi in aliā naturā transit. Ad secundum dicendum, ꝙ aliter est de natura corporali & spirituali. Natura enim corporalis est determinate vnius generis, & ideo nō potest sibi aliquid effici naturale, nisi natura eius totaliter corrumpatur, sicut aquæ non potest fieri calor naturalis nisi corrūpatur in ea species aquæ. Et inde est quod redit ad naturam suam remoto prohibente. Sed natura spiritualis est facta quantum ad secundum esse suum indeterminata & omnium capax, sicut dicitur in tertio de Anima, quod anima est quodammodo omnia. Et per hoc quod alicui adhæret efficitur vnum cum eo, sicut intellectus fit quodāmodo ipsum intelligibile intelligēdo, & voluntas ipsum appetibile amādo. Et sic quāuis inclinatio voluntatis sit naturaliter ad vnum, tamē contrarium potest per amorem ei effici naturale, in tātum quod non reuertatur ad pristinum statum nisi aliqua causa hoc agēte. Et hoc modo peccatum efficitur quasi naturale ei qui peccato adhæret. Vnde nihil prohibet lib. arb. perpetuo in peccato remanere. Ad tertium dicendū, quod per se causa peccati voluntas est, & per ipsam peccatum conseruatur. Quæ quamuis à principio ad vtrumque se haberet æqualiter, tamen postquam se peccato subiecit efficitur ei peccatū quasi naturale, & ex hoc immutabiliter quātum est de se manet in illo. Ad quartum dicendum, quod ista necessitas permanendi in peccato reducitur in Deū, sicut in causam dupliciter. Vno modo ex parte iustitiæ ipsius, vt dictum est, inquantum scilicet non apponit gratiam sanantē. Alio modo inquātum talem naturam condidit quæ & peccare possit, & necessitatem in peccato remanendi ex conditione suæ naturæ haberet postquam peccato se subderet. Ad quintum dicendū, quod cum peccatum sit menti rationali quāsi naturale effectum, illa necessitas non erit coactionis, sed quasi naturalis inclinationis. Ad sextum dicendū, quod potestas seruandi rectitudinem voluntatis cum habetur ineſt omni habēti libe. arb. vt Anſel. dicit. dæmones autē & alij damnati eam seruare non possunt, cum non habeāt. Ad septimū dicendum, quod liberum arb. secundū quod dicitur liberum à coactione non suscipit maius & minus, sed considerata libertate à peccato & à miseria dicitur in vno statu esse maius liberū quam in alio. Ad octauū dicendum, quod effectus naturæ semper est naturalis, & inde est quod eius actio & motus semper ad quietem naturalē terminatur, sed actio & motus volūtatis potest terminari ad affectum & quietē naturalē, inquātum volūtas & ars adiuuāt naturā, vnde potest esse motus volūtarius, & effectus vel quies consequens erit naturalis & necessitatem habens, sicut ex percussione voluntaria sequitur mors naturalis & necessaria. Ad nonum dicēdū, quod intellectus angeli si aliquam falsam existimationem accipiat eā deponere nō potest ratione supradicta. Vnde ratio procedit ex suppositione falsi. Ad decimum dicendum, quod quāuis aliquid destituatur fine proximo, non tamen sequitur, ꝙ sit omnino frustra, quia adhuc remanet ordo ad finē vltimum. Et ideo quamuis libe. arb. destituatur operatione bona ad quam naturaliter ordinatur, non tamen est frustra, quia hoc ipsum cedit ad gloriam Dei, qui est finis vltimus, inquātum per hoc eius iustitia declaratur. Ad vndecimum dicendum, quod peccatū per liberum arbitriū non committitur nisi per electionem apparentis boni. Vnde in qualibet actione peccati remanet aliquid de bono. Et quantum ad hoc libertas conseruatur, remota enim specie boni electio

electio ceſſaret, quæ est actus liberi arbitrij. Ad duodecimum dicendum, ꝙ posse bonum non est essentiale libero arb. quasi ad primum esse pertinens, sed ad secundum. Hugo autem loquitur de his quæ sunt essentialia quantum ad primum esse rei. Ad decimumtertium dicendum, ꝙ ratio illa procedit de naturali ꝙ est de constitutione naturę, non autem de naturali ad ꝙ natura ordinatur, & hoc modo est naturale posse facere bonū. Ad decimumquartum dicendum, ꝙ peccatum libe. arb. adueniens nō adimit aliquid essentialium, quia sic species libe. arb. non remaneret, sed per peccatum aliquid additur, scilicet vnitio quædam lib. arb. cum fine peruerso, quæ ei quodammodo naturalis efficitur. Et ex hoc necessitatē habet, sicut & alia quæ sunt libe. arb. naturalia. Ad decimumquintū dicendum, ꝙ voluntas sibi ipsi quodammodo semper obedit, vt scilicet homo qualitercunq; velit illud ꝙ vult, vult se velle. Quodam autem modo non semper sibi obedit, inquantum scilicet aliquis non perfectè & efficaciter vult ꝙ vellet se perfectè & efficaciter velle vt Augu. dicit. Nec sequitur quod si voluntas dæmonū sibiipsi obedit ꝙ propter hoc non sit confirmatus in malo, quia impossibile est eum velle, ꝙ velit efficaciter bonum. Vnde si etiam conditionalis esset vera, non sequeretur consequens esse possibile, cum antecedens sit impossibile. Ad decimumsextum dicendum, ꝙ charitas fortior est quam peccatū, quantum est de se, si fiat comparatio vnius ad alterum secundum eundem modum habendi, vt scilicet ex vtraque parte accipiatur liberum arb. proueniētis ad terminum, vel adhuc existentis in vita. Sed tamen existens in termino malitię firmius se habet ad malitiam, quam existens in vita charitatis ad charitatem; dæmones autem vel nunquam charitatem habuerunt secundum quosdam, vel si habuerunt, nunquam eam nisi sicut in statu vitæ habuerunt, homines autem damnati similiter cadere non potuerunt nisi à gratia viatoris. Ad decimūseptimum dicendum, quod ratio illa procedit de bonitate & rectitudine ipsius naturæ non liberi arbitrij. Appetitus enim quo dæmones appetunt bonum & optimum est inclinatio quædam ipsius naturæ, non autem ex electione liberi arb. & ideo hæc rectitudo obstinationi liberi arbitrij non opponitur. Ad decimumoctauum dicendum, quod Anſel. venatur cōmunem rationem liberi arbitrij in Deo angelis & hominibus secundum quandam communissimam analogiam. Vnde non oportet ꝙ quantum ad omnes speciales conditiones similitudo inueniatur.

Num hominis liberum arbitrium in statu vitæ possit esse obstinatum in malo.

ARTICVLVS. XI.

Primum. VNdecimo quæritur, vtrum libe. arb. hominis in statu vitæ possit esse obstinatum in malo. Et videtur quod sic. Illud enim ꝙ infligitur ex merito naturæ lapsæ ineſt omnibus ante naturæ lapsæ reparationē, sed meritum obstinationis est peccatum naturę lapsæ, vt dicit glo. Rom. 9. ergo quilibet homo ante reparationem in statu vitæ est obstinatus. Præterea, peccatum in Spiritumsanctū quantum ad omnes suas species potest in viatore inueniri obstinatio vero est species peccati in Spiritumsanctum, vt habetur in 2. Senten. ergo aliquis in statu vitę potest esse obstinatus. Præterea, nullus in peccato existens potest redire ad bonum nisi in eo aliqua inclinatio ad bonū maneat, sed quicunque cadit in peccatum mortale caret omni inclinatione ad bonū, peccat enim aliquis mortaliter per amorē inordinatum, amor autem secūdum Aug. in spiritibus est, sicut pondus in corporibus, corpus autem ponderosum ita inclinatur in vnam partē, vt lapis deorsum, quod nulla remanet ei inclinatio sursum, & sic nec peccatori, vt videtur remanet inclinatio ad bonum. ergo quicunq; peccat mortaliter est obstinatus in malo. Præterea, nullus à malo cui pæ recedit nisi per pœnitētiam, sed ille qui peccat ex malitia est impœnitibilis secundum Philosophum in 7. Ethic. quia est corruptus circa principiū eligibilium scilicet circa finem, cum ergo contingat aliquē in statu vitæ ex malitia peccare videtur ꝙ sit possibile aliquem in statu vitæ obstinatum esse in malo. Sed dicendum, ꝙ quamuis talis sit impœnitibilis ex viribus propriis, potest tamen reduci ad pœnitentiam ex munere diuinæ gratiæ. Sed contra, quando aliquid est impossibile secundum causas inferiores, licet diuina operatione fieri possit, dicimus simpliciter loquendo illud esse impossibile, sicut cæcum videre vel mortuum resurgere, si ergo ex viribus propriis aliquis non sit capax pœnitentiæ, simpliciter debet dici ꝙ est obstinatus in malo, quamuis diuina virtute possit reduci ad pœnitentiam.

Præterea, omnis morbus qui contra operatur suæ curationi est incurabilis secundum medicos, sed peccatū in Spiritumsanctum contra operatur suæ curationi, id est diuinæ gratiæ, per quā aliquis à peccato liberatur. ergo aliquis in statu vitæ potest habere morbū incurabilem spiritualem, & ita potest esse obstinatus in malo. Præterea, ad hoc videtur esse ꝙ peccatum in Spiritumsanctum dicitur esse irremissibile. Matt. 12. quod tamen peccatum aliqui viatores cōmittunt. Præterea, Aug. 21. de Ciui. Dei. & Greg. in moralibus, assignant istam causam, quare sancti non orabunt pro damnatis in die iudicii, qui videlicet redire non possunt ad statum iustitię, sed aliqui sunt in statu vitę pro quibus non est orandum. 1. Ioan. vlt. est peccatum ad mortem. nō pro eo dico, vt quis oret, & Hiere. 7. Tu ergo noli orare pro populo isto, &c. ergo aliqui sunt in statu vitæ ita obstinati ꝙ ad statum iustitiæ redire nō possunt. Præterea, sicut esse cōfirmatum in bono pertinet ad gloriam sanctorum, ita esse confirmatum in malo pertinet ad miseriam damnatorum, sed aliquis in statu vitæ potest esse confirmatus in bono, vt supra dictum est. ergo pari ratione videtur quod aliquis viator possit esse obstinatus in malo. Præterea, Aug. sic dicit in lib. de Fide ad Petrum. maiori facultate præditus est angelus quā homo, sed angelus post peccatum redire ad iustitiam non potuit. ergo nec homo potest, & sic aliquis in statu vitæ est obstinatus.

SED CONTRA est quod Aug. dicit in lib. de Verbis Domini, & habetur in glos. Rom. 2. ista impœnitentia vel cor impœnitens quandiu quisq; in hac carne viuit non potest iudicari. De nullo enim desperandum est quandiu patientia Dei ad pœnitentiam deducit, & ita videtur quod nullus in statu vitæ sit obstinatus in malo. Præterea, in Psal. dicitur. conuertar ad profundum maris, id est ad eos qui erant desperatissimi. & ita illi qui videntur esse desperatissimi in hac vita quandoq; conuertuntur ad Deum, & Deus ad eos. Præterea, in Psalmis super illud. Mittit cry stallum suum, &c. dicit glos. crystallum dicit obstinatos, de quibus & alios pastores, id est tales facit, vt pascant alios verbo Dei, & sic idem quod prius. Præterea, morbus aliquis potest esse incurabilis, vel propter naturam morbi, vel propter imperitiā medici, vel propter in dispositionē subiecti, sed morbus spiritualis hominis viatoris, scilicet peccatum non est incurabilis ex natura morbi, non enim peruenit ad terminum malitiæ. Nec iterum ex imperitia medici, quia Deus & scit & potest curare. Nec iterum ex indispositione hominis, quia sicut per alium cecidit, ita per alium resurgere potest. ergo homo in statu vitæ nullatenus potest esse confirmatus in malo.

CONCLVSIO.

Non potest liberum hominis arbitrium ita obstinari in malum & peccatum quin diuinæ possit gratiæ aliquo modo cooperari, sicut fuit obstinatum in malis angelis.

RESPONDEO dicendum, ꝙ obstinatio importat quandam firmitatem in peccato, per quam aliquis à peccato reuerti non possit. Quod autē aliquis non possit à peccato reuerti potest intelligi dupliciter. Vno modo ita ꝙ vires suę nō sufficiant ad hoc, ꝙ à peccato totaliter liberetur & sic quilibet in peccato mortali cadens dicitur non posse ad iustitiā redire. Sed ex ista firmitate in peccato non dicitur aliquis propriè obstinat⁹. Alio modo habet aliquis firmitatem in peccato, ita ꝙ nec cooperari potest ad hoc ꝙ à peccato resurgat. Sed dupliciter est hoc. Vno modo ita ꝙ nullo modo possit cooperari. Et hęc est pfecta obstinatio, qua dęmones sunt obstinati. Adeo eīm eorū mens est firmata in malo, ꝙ omnis motus liberi arb. ipsorū est inordinatus & peccatū, & ideo nullo modo se possunt ad gratiam habēdam præparare, per quam peccatum dimittitur. Alio modo ita ꝙ non de facili possit cooperari ad hoc ꝙ exeat de peccato. Et hæc est obstinatio imperfecta, qua aliquis potest esse obstinatus in statu vitæ, dum scilicet habet aliquis ita firmatam voluntatem in peccato ꝙ non surgunt motus ad bonum nisi debiles. Quia tamen aliqui surgunt ex eis, datur via, vt præparentur ad gratiam. Quod aliquis homo in statu vitæ non possit esse ita obstinatus in malo

Universidad de Deusto
Biblioteca

quin ad suam liberationem cooperari possit, ratio patet ex dictis, quia & passio soluitur & reprimitur & habitus non totaliter animam corrumpit, & ratio non ita pertinaciter falso adhæret, quin per contrariam rationem possit abduci. Sed post statum vitæ anima separata non intelliget accipiendo à sensibus, nec erit in actu potentiarũ appetitiuarum sensibilium. Et sic anima separata angelo conformatur, & quantum ad modum intelligendi, & quantum ad indiuisibilitatem appetitus quæ erant causa obstinationis in angelo peccante. Vnde per eãdem rationem in anima separata obstinatio erit. In resurrectione autem corpus sequetur animæ conditionem, & ideo non redibit anima ad statum, in quo modo est, in quo à corpore necesse habet accipere, quamuis corporeis instrumentis vtetur, & ita tunc eadem obstinationis ratio manebit.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendum, quod peccatum naturæ lapsæ meritum esse dicitur obstinationis, inquantum idem peccatum est meritũ perpetuæ damnationis. Merito enim primi peccati tota natura humana est dãnationi subiecta, nisi aliqui ex inde per gratiam redemptoris eruerentur, non autẽ ita, quod statim à principio natiuitatis homo
2 sit obstinatus, sicut nec damnatus vltima damnatione. Ad secundum dicẽdum, quod ratio illa loquitur de imperfecta obstinatione per quã aliquis non est simpliciter confirmatus in malo, hęc enim est species peccati in Spiritũ sanctum.
3 Ad tertium dicẽdum, quod Aug. comparat amorẽ ponderi, quia vtrunque inclinat. Non tamen oportet quod sit similitudo quantum ad omnia. Et ideo non sequitur quod ille, qui amat aliquid nullam habeat ad contrarium inclinationem, nisi forte de amore perfectissimo qualis est
4 amor sanctorum in prima. Ad quartum dicendum, quod ille qui peccat ex malitia dicitur esse impœnitibilis, non quod nullo modo possit pœnitere, sed quia non de facili pœnitere potest. Nõ enim perfecte pœnitet per sylã rationis exhortationẽ, quia exhortatio procedit ex aliquo principio, scilicet fine, circa quod malus est corruptus. potest tamẽ induci ad hoc quod pœniteat paulatim in contrariũ assuescendo. Ad quam consuetudinẽ induci potest. Tũ propter modum extimandi, quia rationabiliter & quasi collatiuẽ accipit. Tũ quia non tota vis appetitiua tendit ad vnũ, per assuetudinẽ autem adipiscitur rectam rationẽ de principio. id est de fine appetibili. Vnde Philosophus dicit in 7. Ethi. quod neque in speculatiuis ratio est deductiua principiorũ, neq; in operatiuis, sed virtus vel naturalis vel assuefactiua, est causa eius quod est rectè opinari circa principiũ.
5 Ad quintum dicendũ, quod quãdo natura inferior potest aliqui disponere vel qualitercunq; operari non dicitur impossibile simpliciter, quamuis non possit perfici, nisi diuina operatione, sicut non dicimus esse impossibile simpliciter prolem in materno vtero anima rationali animari. Et similiter quãuis liberatio à peccato fiat operatione diuina, quia tamen ad hoc liberũ arbit. cooperatur non dicitur esse im-
6 possibile simpliciter. Ad sextum dicendũ, quod quamuis ille qui peccat in Spiritum sanctũ ex inclinatione peccati contra gratiam Spiritus sancti operetur, quia tamẽ per hoc peccatum totaliter non est corruptus animus, remanet aliquis motus, licet debilis per quem potest aliqualiter gratię
7 cooperari, non enim semper actu gratiæ resistit. Ad septimum dicendũ, ꝙ peccatum in Spiritũ sanctum, non dicitur irremissibile, quia in hac vita remitti possit, sed quia non facile in hac vita remitti potest. Cuius difficultatis ratio est, quia peccatũ prædictũ contrariatur gratiæ directe, per quam peccatũ dimittitur, vel irremissibile dicitur, quia non habet in se causam remissionis, cũ sit ex malitia cõmissum, sicut habet peccatũ quod ex infirmitate vel ignorãtia
8 committitur. Ad octauum dicendum, ꝙ non prohibetur aliquis pro quibuscunque peccatoribus in hac vita orare, sed in verbis Apostoli inductis significatur quod non ad quemcunque pertinet pro obiuratis in peccato orare, sed ad aliquem perfectũ virum, vel Apostolus loquitur de peccato ad mortẽ, quod scilicet vsq; ad mortem durat. In verbis autem Prophetæ ostenditur ꝙ populus ille iusto Dei iudicio indignus erat ꝙ misericordiam consequeretur, non
9 ꝙ essent totaliter obstinati in malo. Ad nonum dicendũ, quod cõfirmatio in bono fit ex dono diuino. Et ideo nihil prohibet ex speciali priuilegio gratiæ aliquibus viatoribus esse concessum, quamuis non hoc modo sint confirmati in bono, sicut & beati in prima, vt supra dictum est, hoc autem
10 de cõfirmatione in malum dici non potest. Ad decimum dicendũ, quod ex hoc ipso quod angelus erat maiori facultate prædituς, sequitur quod statim post primã electionem fuerit in peccato obstinatus, vt ex dictis patet. Aug. autẽ nõ intendit probare quod homo sit in peccato obstinatus, sed quia non sufficit ad hoc ꝙ per seipsum à peccato resurgat.

Num liberũ arbitrium sine gratia in statu mortalis peccati vitare mortale peccatum possit.

ARTIC. XII.

DVodecimo quęritur: vtrum liberum arb. sine gratia in statu peccati mortalis possit vitare peccatum mortale.

Primum. Et videtur quod non per hoc quod dicitur Roma. 7. Non enim quod volo bonũ hoc ago, sed quod odi malum illud facio: & loquitur ex persona damnati hominis, vt ibi quædam glo. dicit. ergo homo sine gratia peccatum vitare non
2 potest. Præterea, peccatum mortale actuale grauius est quam originale, sed aliquis in peccato originali si sit adultus non potest vitare quin peccet mortaliter sine gratia. sic enim vitaret damnationem pœnæ sensibilis, quæ peccato actuali mortali debetur. & ita cum quãtum ad adultos non sit medium inter illam damnationẽ & gloriam vitæ æternæ, sequeretur quod possit adipisci vitam ęternam sine gratia, quod est hæresis Pelagiana. ergo multo minus in statu peccati mortalis aliquis potest peccatum mortale vitare
3 nisi gratia accepta. Præterea, Roma. 7. super illud, sed quod volo illud facio &c. dicit Glo. Augu. nunc homo describitur sub lege positus ante gratiam. Tunc enim homo peccatis vincitur dum viribus suis iustę viuere conatur sine adiutorio gratiæ liberantis, quæ liberum arbitriũ liberat, vt liberatori credat, atque ita contra legem nõ peccet, peccare autem contra legem est peccare mortaliter. ergo videtur quod homo sine gratia peccatum mortale vitare non
4 possit. Præterea, Aug. dicit in lib. de Perfectione iustitiæ quod malitia se habet ad animã, sicut curuitas ad tibiam, & quod actus peccati claudicationi comparatur, claudicatio autem non potest vitari ab habẽte tibiam curuam, nisi tibi sanetur. ergo nec peccatum mortale potest vitari ab eo qui
5 est in peccato nisi prius per gratiam à peccato liberetur.

Præterea, Grego. dicit peccatũ quod per pœnitentiam nõ deletur mox suo pondere ad aliud trahit, sed non deletur
6 nisi per gratiam. ergo sine gratia homo peccator peccatum vitare non potest. Præterea, secundum Aug. timor & ira sunt quędam passiones & peccata. sed passiones homo vitare non potest per liberũ arbitrium. ergo nec à peccatis po-
7 test abstinere. Præterea, illud quod est necessarium vitari non potest, sed peccata quędam sunt necessaria, vt patet per illud Psal. de necessitatibus meis erue me domine. ergo ho-
8 mo per liberum arb. peccatum vitare non potest. Præterea. Aug. dicit. non nullum peccatum est cum caro aduersus spiritum concupiscit, sed hoc non est in potestate libe. arb. quin caro concupiscat aduersus spiritum. ergo potestas liberi arbitrij non se extẽdit ad hoc quod peccatum vitetur.

Præterea, potentia moriendi consequitur potentiam pec-
9 candi, homo enim in statu innocentiæ non poterat mori, nisi quia poterat peccare. ergo & necessitas moriendi consequitur ad necessitatem peccandi, sed homo in statu isto nõ potest vitare quin moriatur. ergo nec potest vitare quin
10 peccet. Præterea, ideo secundũ Aug. homo poterat in statu innocentiæ stare, quia habebat synceritatem naturæ ab omni labe peccati immunem, sed ista synceritas non est in homine peccatore gratia destituto. ergo non potest stare, sed necesse habet cadere post peccatũ. Præterea, vincenti
11 debetur corona, vt patet Apoc. 3. sed si aliquis vitat peccatum, cum de peccato tẽtatur vincet peccatum & diabolum. Iac. 3. resistite diabolo & fugiet à vobis. si ergo potest aliquis sine gratia peccatum vitare, poterit sine gratia coronã mereri quod est hæreticum. Præterea, Aug. in lib. Retra. di-
12 cit. cogenti cupiditati voluntas resistere non potest, sed cupiditas ad peccatum inducit. ergo voluntas humana sine
13 gratia non potest peccatum vitare. Præterea, qui habet habitum necessario secundum habitum agit, sed ille qui est in peccato habet habitum peccati. ergo videtur quod non possit vitare quin peccet. Præterea, liberum arbitrium se-
14 cundum Aug. est quo bonũ eligitur gratia assistente & malum gratia desistente. ergo videtur quod ille qui caret gratia per libe. arb. semper eligat malum. Præterea, quicunq;
15 potest non peccare potest vincere mundũ nullus enim aliter vincit mũdum, nisi desistendo à peccato, sed nullus potest vincere mundum nisi per gratiã, quia vt dicitur 1. Io. 1. hæc est victoria quæ vincit mundum fides nostra. ergo ali-
16 quis sine gratia non potest peccatum vitare. Præterea, præceptum de diligendo Deum est affirmatiuum, & ita obligat ad hoc quod obseruetur pro loco & tempore, & ita ꝙ si nõ obseruetur peccat homo mortaliter, sed præceptũ charitatis non potest aliquis sine gratia obseruare, quia vt dicitur Rom. 5. charitas diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctũ qui datus est nobis. ergo sine gratia homo
17 nõ potest facere quin peccet mortaliter. Præterea, secundum Aug. in præcepto de misericordia proximi includitur præceptũ de misericordia sui, sed aliquis peccaret mortaliter nisi misereretur ꝓximo in necessitate corporalis mortis existẽti. ergo multo fortius peccat mortaliter nisi misereatur sui in peccato existentis de peccato pœnitẽdo, & sic
18 nisi peccatum per pœnitentiã deleatur nõ potest homo vitare quin peccet. Præterea, sicut se habet dilectio Dei ad virtutem, ita contemptus Dei ad peccatum, sed necesse est omnem virtuosum diligere Deũ, ergo necesse est omnem
19 peccatorem cõtemnere Deum, & ita peccare, & sic idem ꝙ prius. Præterea, secundã Philosophũ in 2. Ethi. ex similibus habitibus similes actus procedunt, si quis ergo est in
20 peccato necesse est, vt videtur, ꝙ habeat similes actus producere, scilicet actus peccati. Præterea, cũ forma sit principium operationis, qui caret forma caret operatione propria illi⁹ formæ, sed declinare à malo est operatio iustitię, cũ igitur ille qui est in peccato careat iustitia, videtur ꝙ nõ
21 possit declinare à malo. Præterea, Magister dicit in 2. Sẽten. 25. dist. ꝙ post peccatum ante reparationẽ gratiæ præmitur libe. arb. à concupiscentia & vincitur, & habet infirmitatem in malo, si nõ habet gratiã in bono, & ideo potest peccare damnabiliter, & ita sine gratia aliquis non potest
22 peccatũ mortale vitare. Sed si dicatur ꝙ non potest nõ peccare, id est non habere peccatũ, potest tamen non peccare, id est, nõ vti peccato. Contra est, quod hoc Pelagiani cõcedebant. & tamen eorum opinionem quantum ad hoc Aug. reprehendit in lib. de Gratia & libe. arbit. sic dicens, dicunt enim Pelagiani gratiã Dei quæ data est per fidẽ Iesu Christi, quæ nec lex, neq; natura est ad hoc tantũ valere, vt peccata dimittantur, non vt futura vitentur, vel repugnantia superentur, sed si hoc verum esset vtiq; in oratione dominica cum dixissemus dimitte debita nostra nõ adderemus, & ne nos inferas in tentationẽ. Illud enim dicimus vt peccata dimittantur, hæc enim vt caueantur siue vincantur, ꝙ à patre qui est in cœlis nulla ratione peteremus, si virtute
23 voluntatis humanæ hoc possemus efficere. ergo videtur ꝙ responsio illa nulla sit. Præterea, Aug. dicit in lib. de Vita & gratia, præuaricatorem legis dignæ lux deserit veritatis, qua destertus vtique sit cæcus, & plus necesse est offendat & cadendo vexetur, vexatúsq; non surgat. ergo peccator destitutus gratia necesse habet peccare.

Contra. 1. SED CONTRA est ꝙ Hierony. dicit ad Damasc. Papam. Nos dicimus hominem semper peccare & nõ peccare posse, vt semper nos liberi confiteamur esse arbi. ergo
2 dicere quod homo in statu peccati non possit vitare peccatum est negare arbi. libertatẽ: quod est hæreticum. Præterea, si aliquis defectus sit in agente aliquo in cuius potestate sit vel vti illo vel non vti, non necesse habet in sua actione deficere, sicut si tibia curua posset nõ vti ambulando sua curuitate posset non claudicare, sed liberum arb. subiectum peccato, peccato vti potest & non vti, eo ꝙ vti peccato est actus libe. arb. quod habet dominium sui actus ergo
3 quantumcunque sit in peccato potest non peccare. Præterea, in Psal. dicitur. Me expectauerunt peccatores, vt perderent me glo. 1. meum consensum. ergo aliquis nõ deducitur ad peccandũ nisi cõsentiendo, sed consensus est in potestate libe. arb. ergo aliquis potest per libe. arbi. nõ pecca-
4 re. Præterea, dæmon quia non potest non peccare dicitur irremediabiliter peccasse, sed homo non irremediabiliter peccauit, vt communiter dicitur. ergo potest non peccare.
5 Præterea, de vno extremo nõ transitur in alterũ nisi per mediũ. sed homo ante peccatum habet potentiã non peccandi. ergo nõ immediate post peccatum ducitur ad aliud
6 extremũ, vt scilicet non possit nõ peccare. Præterea, lib. arb. peccatoris peccare potest, sed nõ potest nisi eligẽdo, cũ eligere sit actus lib. arb. sicut nec visus aliquid operatur nisi videndo, sed electio cũ sit desideriũ præconsiliati secũdum Philosophũ in 3. Ethic. sequitur consilium, quod nõ est nisi eorũ quæ sunt in nobis, vt dicitur ibidem. ergo peccatum

vitare vel facere est in potestate hominis in peccato exi-
stentis. Præterea, secundũ Aug. nullus peccat in eo quod 7
vitare non potest, quia iam hoc esset necessariũ, si ergo aliquis in peccato existens peccatum vitare non posset, peccatum cõmittendo non peccat, ꝙ est absurdum. Præterea, 8
libe. arb. est æqualiter à coactione liberum ante peccatum & post, sed necessitas peccandi ad coactionem pertinere videtur, eo quod etiam si nolimus illa necessitas nobis inest. ergo homo post peccatum non habet necessitatem peccandi. Præterea, omnis necessitas vel est coactionis vel natu- 9
ralis inclinationis, sed necessitas peccandi nõ est naturalis inclinationis, quia sic natura mala esset, quia in malũ inclinaret. ergo si peccatori inesset necessitas ad peccãdum cogeretur peccare. Præterea, ꝙ est necessariũ nõ est volun- 10
tariũ: si ergo necessariũ sit peccare eum qui est in peccato, peccatum non est voluntarium, ꝙ est falsum. Præterea, si 11
peccator necesse habet peccare hæc necessitas ei non cõpetit nisi ratione peccati, potest autem de peccato exire, alias peccatoribus non præciperetur Isa. 52. recedite exite inde, pollutum nolite tangere. ergo potest peccator nõ peccare.

CONCLVSIO.

Non potest homo in statu mortali peccati mortalis vitare peccatum per arbitrij libertatem sine gratiæ diuino auxilio.

RESP. RESPONDEO dicendum, quod circa hãc quæstionem contrarię hæreses insurrexerunt. Quidam enim extimantes naturam mentis humanæ ad modum corporalium naturarum, opinati sunt omne illud, in quod videbãt mentis humanę inclinationem esse hominẽ ex necessitate operari, & ex hoc in contrarios errores inciderunt. Habet enim humana mens duas contrarias inclinationes. Vnam quidem in bonum ex instinctu rationis. Quam cõsiderans Iouinianus dixit hominem non posse peccare. Alia inclinatio inest humanæ mẽti ex inferioribus viribus, & præcipue secundũ ꝙ sunt ex originali peccato corruptę, qua scilicet inclinatur mens ad ea eligenda, quæ sunt secundũ carnalem sensum delectabilia. Et hanc inclinationem cõsiderantes Manichei dixerũt quod homo necessario peccat, nec aliquo modo peccatum vitare potest. Et sic vterq;, licet viis contrariis in idem incõueniens inciderunt vt libe. arb. denegarent, nõ enim homo erit libe. arb. si vel ad bonum vel ad malum necessitate impellitur. Quod esse inconueniens & experimẽto, & Philosophorũ doctrinis, & diuinis auctoritatibus probatur, vt aliquatenus ex supradictis patet. Vnde ecõtrario surrexit Pelagius qui volens liberum arb. defendere gratiæ Dei aduerlatus est, dicens absque Dei gratia hominẽ peccatum euitare. Qui quidẽ error manifestissime doctrinæ Euangelicæ contradicit, vnde est per ecclesiã condemnatus. Fides autem catholica media via incedit, ita libertatem arbitrij saluans ꝙ necessitatẽ gratiæ nõ excludit. Ad cuius euidentiam sciẽdum est ꝙ cum liberum arb. sit quædam potentia constituta infra rationẽ & supra motiuam exequentem, dupliciter aliquid extra potestatem liberi arbi. inuenitur. Vno modo ex hoc quod excedit efficiam motiuæ exequentis, quæ ad imperium libe. arb. operatur, sicut volare non subest libe. arb. hominis, quia excedit vim potẽtiæ motiuæ in homine. Alio modo aliquid est extra potestatẽ liberi arb. quia ad ipsum rationis actus non se extendit. Cũ enim actus libe. arb. sit electio quæ consiliũ id est deliberationẽ rationis sequitur, ad illud se libe. arbi. extendere non potest, quod deliberationẽ rationis subterfugit, sicut sũt ea quæ imprimediate occurrit. primo igitur modo peccati vitatio peccatum potestatem liberi arb. non excedit, quia quamuis expletio peccati per actum exteriorem executione virtutis motiuæ peragatur, tamen peccatũ in ipsa voluntate perficitur ante operis executionem per solum cõsensum. Vnde propter defectum virtutis motiuę non impeditur liberum arbitriũ à peccato vel eius vitatione, quãuis interdum impediatur ab executione, sicut cum quis vult occidere vel fornicari vel furari, nec tamẽ potest. Sed secundo modo peccatum vel eius vitatio potest excedere liberum arbitrium potestatem, eo scilicet ꝙ aliquod peccatum subito & quasi repente occurrit, & sic electionẽ liberi arb. subterfugit, quamuis liberum arbit. hoc possit facere vel vitare, si ad hoc suam attentionem vel conatum dirigeret. Dupliciter autem aliquid in nobis quasi repentinẽ accidit. Vno modo ex impetu passionis. Motus enim

Universidad de Deusto
Biblioteca

ræ & concupiſcentiæ interdum deliberationem rationis
præuenit. Qui quidem motus in illicitum tendens ex cor-
ruptione naturæ peccatum veniale eſt. Et ideo poſt ſtatum
naturę corruptę non in poteſtate liberi arbitrij omnia hu-
iuſmodi peccata vitare, quia eius actum effugiunt, quam-
uis poſſit impedire aliquem iſtorum motuum ſi contra co-
netur. Non eſt autem poſſibile, vt homo continuo contra
conetur ad huiuſmodi motus vitandos, propter varias hu-
manæ mentis occupationes, & quietem neceſſariam. Quod
quidem cõtingit ex hoc quod inferiores vires non ſunt to-
taliter rationi ſubiectæ, ſicut erant in ſtatu innocẽtiæ, quã-
do homini huiuſmodi peccata omnia & ſingula per liberũ
arbitrium vitare facillimum erat, eo quod nullus motus in
inferioribus viribus inſurgere poterat niſi ſecũdum dicta-
men rationis. Ad hanc autem rectitudinem homo in præ-
ſenti per gratiam nõ reducitur communiter loquendo, ſed
hanc rectitudinem expectamus in ſtatu gloriæ. Et ideo in
hoc ſtatu miſeriæ poſt reparationẽ gratię homo nõ poteſt
omnia peccata venialia vitare, cum tamen hoc in nullo li
bertati arbitrij præiudicet. Alio modo contingit aliquid in
nobis quaſi repente ex inclinatione habitus. Vt enim Phi-
loſophus dicit in tertio Ethico. Fortioris eſt in repentinis
timoribus impauidum & imperturbatũ eſſe quam in præ-
manifeſtis. Ab habitu enim eſt magis operatio, quãto mi-
nus eſt ex præmeditatione, præmaniſeſta enim, id eſt præ-
cognita aliquis prǫeleget ex ratione & cogitatione ſine ha-
bitu, ſed repentina ſunt ſecũdum habitum. Nec hoc eſt in-
telligẽdum quod operatio ſecundũ habitum virtutis poſſit
eſſe omnino abſque deliberatione, cum virtus ſit habitus
electiuus, ſed quia habenti habitum iam eſt in eius electio-
ne finis determinatus. Vnde quandocunque aliquid occur-
rit, vt conueniens illi fini, ſtatim eligitur, niſi ex aliqua at-
tentiori & maiori deliberatione impediatur. Homo autem
qui eſt in peccato mortali habitualiter peccato inhæret.
Quamuis enim non ſemper habeat habitum vitij, quia ex
vno actu luxuriæ habitus nõ generatur, volũtas tamẽ pec-
cantis derelicto incõmutabili bono, bono cõmutabili qua-
ſi fini adhæſit. Et huiuſmodi adhæſionis vis & inclinatio in
ea manet quouſque iterato bono incommutabili quaſi fini
inhæreat. Et ideo quando homini ſic diſpoſito occurrit ali-
quid faciendũ, quod præcedenti electioni cõueniat, repen-
te fertur in illud per electionem, niſi multa deliberatione
ſeipſum cohibeat. Nec tamen per hoc quod ſic repente il-
lud eligit à peccato mortali excuſatur, quod aliqua delibe-
ratione indiget, quia deliberatio illa ſufficit ad peccatum
mortale, qua perpenditur id quod eligitur eſſe peccatum
mortale & contra Deum. Iſta autẽ deliberatio non ſufficit
ad retrahendum eum qui eſt in peccato mortali. Non enim
retrahitur aliquis ab aliquo agendo in quod inclinatur, niſi
inquantum illud ſibi præponitur, vt malum. Ille autem, qui
iam bonum incommutabile repudiauit pro cõmutabili bo-
no, non iam exiſtimat, vt malũ à bono incõmutabili auerti,
in quo ratio peccati mortalis perficitur: vnde nõ retrahitur
à peccando per hoc ipſum quod aduertit aliquid eſſe pec-
catum mortale, ſed oportet vlterius in conſiderãdo procede-
re quouſq; perueniatur ad aliquid, quod non poſſit non
exiſtimare malum ſicut eſt miſeria vel aliquid huiuſmodi.
Vnde antequam tanta deliberatio fiat quanta requiritur in
homine ſic diſpoſito ad vitandum peccatum mortale, præ-
cedit conſenſus in peccatum mortale. Et ideo ſuppoſita ad-
hæſione liberi arbi. ad peccatum mortale, ſiue ad finẽ inde-
bitum, non eſt in poteſtate eius quod vitet omnia peccata
mortalia, quãuis vnumquodque poſſit vitare ſi contra nita-
tur, quia & ſi hoc vel illud vitauerit adhibendo tantam de-
liberationẽ quanta requiritur, non tamẽ poteſt facere quin
aliquãdo ante tantam deliberationem præueniat cõſenſus
in peccatum mortale, cum impoſſibile ſit hominem ſemper
vel diu in tanta vigilãtia eſſe quãta ad hoc requiritur, pro-
pter multa, in quibus mens hominis occupatur. Ab hac au-
tem diſpoſitione non remouetur niſi per gratiã, per quã ſo-
lam efficitur, vt mens humana bono incõmutabili per cha-
ritatem tanquã fini adhęreat. Patet ergo ex dictis quod nec
liberum arbitriũ tollimus cum dicimus quodlibet pecca-
tum ſingulariter libero arbitrio poſſe vitare, vel facere, nec
iterum tollimus neceſſitatẽ gratiæ cum dicimus hominem
non poſſe vitare omnia peccata venialia, quãuis poſſit ſin-
gula vitare etiam habentem gratiam antequam gratia per-
ficiatur in ſtatu glorię, & hoc propter fomitis corruptionẽ.
Et cũ dicamus hominẽ in peccato mortali exiſtẽtem gra-
tia deſtitutũ omnia peccata mortalia non poſſe vitare, niſi
gratia ſuperueniat, quãuis ſingula poſſit vitare, & hoc pro-
pter adhęſionẽ voluntatis habitualem ad finẽ inordinatum,
quæ duo Aug. cõparat curuitati tibiæ, ex qua ſequitur ne-
ceſſitas claudicandi. ſic verificantur doctorum ſentẽtię, quæ
circa hoc varię videntur. Quorũ quidam dicunt hominem
abſque habituali gratia gratum faciẽte poſſe peccatũ mor-
tale vitare, quãuis non ſine diuino auxilio quod hominem
ſua prouidentia ad bona agenda & mala vitãda gubernat:
hoc enim verum eſt, cum contra peccatum conari voluerit,
ex quo contingit, vt poſſint ſingula vitare. Alij vero dicunt
quod nõ poteſt homo ſine gratia diu ſtare quin peccet mor-
taliter. Quod quidem verum eſt quãtum ad hoc quod non
diu cõtingit hominem eſſe habitualiter diſpoſitum ad pec-
candum, quin occurrat ſibi repente aliquod operandum, in
quo ex inclinatione mali habitus labitur in cõſenſum pec-
cati mortalis, cum non ſit poſſibile hominem diu eſſe vigi-
lem ad hoc quod ſufficientem ſollicitudinẽ adhibeat ad vi-
tandum peccatum mortale. Quia ergo vtreq; rationes ve-
rum concludunt aliquo modo, & aliquo modo falſum, ad
vtraſque reſpondendum eſt.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicẽdum eſt, quod verbũ illud
Apoſtoli ſecũdum diuerſas expoſitiones poteſt intelligi, &
de peccato mortali, & de malo peccati mortalis, ſecundum
quod loquitur ex perſona hominis peccatoris, vel de malo
peccati venialis quantum ad primos motus ſecũdum quod
loquitur in perſona ſua vel aliorum iuſtorũ, & vtroq; mo-
do intelligendum eſt quod cum volũtas naturalis ſit ad vi-
tationem omnis mali, nõ poteſt homo peccator facere ſine
gratia vt viret omnia peccata mortalia, quãuis poſſit vitare
ſingula. Et ſic non poteſt ſine gratia voluntatem naturalem
implere, & ſimiliter eſt de iuſto reſpectu peccatorũ venia-
lium. Ad ſecundum dicendum, quod non eſt poſſibile ali- 2
quem adultum eſſe in ſolo peccato originali abſque gratia,
quia ſtatim cũ vſum liberi arbitrij acceperit, ſi ſe ad gratiam
præparauerit gratiam habebit, alias ipſa negligentia ei im-
putabitur ad peccatũ mortale. Ratio etiam prędicta videtur
ſupponere incõueniẽs ad quod ducit. Si enim poſſibile eſt
aliquem adultũ in ſolo peccato originali eſſe, ſi in ipſo in-
ſtanti contingat eũ mori erit mediis inter beatos & eos qui
pœna ſenſibili puniuntur, ad quod inconueniens prędicta
ratio ducit. Vt tamen in hoc vis non fiat ſciendũ eſt quod in
peccato originali eſt habitualis auerſio à bono incõmuta-
bili, cum habens peccatum originale non habeat cor Deo
coniunctum per charitatem. Et ſic quantum ad habitualem
auerſionem eadẽ ratio eſt de exiſtente in peccato originali
& mortali, licet in peccato mortali ſuper hoc ſit habitualis
conuerſio ad indebitũ finẽ. Et propterea non ſequitur quod
ſi aliquis euadat damnationẽ ex libero arb. propter hoc ex
viribus libe. arb. poſſit gloriam acquirere, hoc enim maius 3
eſt, vt patet inſtantia de homine in ſtatu innocentiæ. Ad
tertiũ dicendum, quod homo ſine gratia peccato vincitur,
vt contra legem agat, quia ſi hoc vel illud peccatum vitare
poſſit in contrariũ conando, non tamẽ poteſt vitare omnia
ratione iam dicta. Ad quartum dicendũ, quod exemplum 4
Aug. de curuitate quantum ad aliquid non eſt ſimile, quia
ſcilicet nõ eſt in poteſtate tibiæ, vt vtatur curuitate vel non
vtatur, ideo oportet omnem motum tibiæ curuæ claudica-
tionem eſſe. liberũ autem arb. poteſt vti vel nõ vti ſua cur-
uitate. Et ideo non oportet quod in quolibet actu ſuo pec-
cet, ſed poteſt quãdoque vitare peccatum. Eſt autem ſimile
quantũ ad hoc quod non eſt poſſibile omnia vitare, ſicut di-
ctum eſt. Ad quintum dicẽdum, quod quamuis peccatum 5
per pœnitentiam non delerũ trahat ad aliud inclinãdo, ta-
men nõ eſt neceſſariũ ǫ liberum arb. ſemper huic inclina-
tioni obediat, ſed poteſt in aliquo vno actu contra eam niti.
Ad ſextum dicendum, ǫ timor & ira ſecundũ ǫ ſunt paſ- 6
ſiones nõ ſunt peccata mortalia, ſed venialia, ſunt enim pri
mi motus. Ad ſeptimũ dicendum, quod peccata dicuntur 7
neceſſaria inquantũ non poſſunt vitari omnia, quãuis poſ-
ſint vitari ſingula. Ad octauũ dicendum, ǫ cum caro con- 8
cupiſcit aduerſus ſpiritũ eſt vitiũ. ſed venialis peccati. Ad 9
nonum dicendum, quod neceſſitatẽ moriendi cõcomitatur
neceſſitas peccandi vel venialiter vel moraliter niſi in per-
ſonis priuilegiatis, ſcilicet Chriſto & beata virgine, non au-
tem neceſſitas peccandi mortaliter, vt patet in habentibus
gratiam. Ad decimũ reſpondetur ſicut ad ſeptimum. Ad 10 & 11
vndecimum dicendum, quod corona datur ei qui totaliter
vincit mundum & peccatum. Qui autem vnum peccatum
vitat

vitat in alio perſeuerans, cum ſit ſeruus non eſt victor, niſi
11 ſecundum quid, vnde non meretur coronã. Ad duodecimum dicendum, ǫ cupiditas nõ poteſt intelligi eſſe cogẽs abſolutè liberum arbitriũ, quia ſemper eſt liberum à coactione, ſed dicitur cogens propter vehementiam inclina-
13 tionis, cui tamen poteſt reſiſti, licet cum difficultate. Ad decimumtertiũ dicendum, ǫ liberum arbitrium poteſt vti habitu, vel non vti. Vnde non oportet ǫ ſemper aliquis agat ſecundum habitum, ſed poteſt aliquando contra habitum agere, licet cũ difficultate. Non tamen manente habitu poteſt contingere ǫ diu maneat nihil ſecundum habi-
14 tum agens. Ad decimumquartũ dicendum, ǫ gratia deſiſtente liberum arbitriũ per ſe poteſt malum eligere, non tamen neceſſe eſt quod abſque gratia gratum faciente ſem
15 per malum eligat. Ad decimumquintũ dicendum, ǫ nõ ſequitur ǫ aliquis vitando peccatum vincat mundum, niſi
16 omnino ſit immunis à peccato, vt dictũ eſt. Ad decimũſextum dicendum, ǫ prǫceptũ dupliciter obſeruatur. Vno modo ſic quod obſeruatum eſt meritum gloriæ, & ſic nullus poteſt ſine gratia prædictum præceptum, nec alia obſeruare. Alio modo ſic ǫ obſeruatũ facit vitare pœnam, & ſic ſine gratia gratum faciente obſeruari poteſt. Primo mo do obſeruatur quando ſubſtantia actus impletur cũ modo conuenienti quẽ charitas ponit, & ſic etiam prǫceptũ prædictum de dilectione, non tam eſt præceptum quam finis prǫcepti & forma aliorum prǫceptorum. Secundo modo obſeruatur ſola ſubſtantia actus adimpleta, quod cõtingit omnino in eo qui non habet habitũ charitatis. poteſt enim & iniuſtus iuſta agere ſecundum Philoſophum in 2. Ethi.
17 Ad decimumſeptimum dicẽdum, ǫ ratio illa non eſt ad propoſitũ. Dato enim ǫ aliquis non miſerendo ſibi in hoc ǫ prǫparet ſe ad pœnitentiam nouum peccatum cõmittit, tamen poteſt hoc peccatum vitare cũ poſſit ſe prǫparare. Nec tamen oportet ǫ peccator quandocunq; ſui non miſeretur pœnitendo ǫ nouum peccatum committat, ſed tunc
18 ſolum quãdo ad hoc ex aliqua ſpeciali cauſa tenetur. Ad decimumoctauum dicendum, ǫ virtuoſus poteſt non diligere Deum actualiter, ſed contrarium agere, vt patet cum
19 peccat. Ad decimumnonum dicẽdum, ǫ quãuis habitus ſemper reddant ſimiles actus, tamẽ habens habitum poteſt exire in actum contrariũ habitui, quia non eſt neceſſe eum
20 ſemper vti habitu. Ad vigeſimum dicẽdum, quod carens iuſtitia poteſt facere actum iuſtitiæ imperfectum, qui eſt iuſta agere, & hoc propter principia naturalis iuris rationi indita, non autem poteſt facere actum iuſtitiæ perfectum, qui eſt facere iuſta iuſtè, & ſic aliquis iniuſtus poteſt inter-
21 dum declinare à malo. Ad vigeſimumprimũ dicendum, quod verbum Magiſtri non eſt intelligẽdum ſic ǫ neceſſe ſit hominem exiſtentem in peccato mortali cuilibet tentationi ſuccũbere, ſed quia niſi per gratiã à peccato liberetur
22 in aliquod peccatũ mortale quandoq; incidet. Ad vigeſimumſecundũ dicẽdum, ǫ ideo neceſſe habemus in oratione dominica petere non ſolũ, vt peccata prætérita nobis di mittantur, ſed vt à futuris liberemur, quia niſi homo per gratiã liberetur neceſſe habet quandoq; incidere in pecca-
23 tum per modum prędictum, quamuis hoc vel illud contra nitendo vitare poſſit. Ad vigeſimumtertiũ dicendum, ǫ deſertus à luce gratiæ neceſſe eſt, vt aliquando cadat, non tamen neceſſe eſt, vt in qualibet tentatione ſuccumbat.

Ad primũ. AD PRIMVM vero quod in cõtrarium obiicitur dicendum, quod libertati arb. præiudicaret ſi peccatũ vitare non poſſet in contrarium conando, non autẽ præiudicat libertati arb. ſi hoc homo facere nõ poteſt, vt ſit in cõtinua ſollicitudine reſiſtendi peccato homine autẽ circa hoc non ſollicito pertrahit eum habitualis inclinatio, & id quod eſt
2 habitui conueniens. Ad ſecundum dicendum, ǫ liberum arb. propter hoc ǫ habet dominium ſui actus poteſt quandoq; ad hoc curã apponere & non vti proprio defectu. Sed quia impoſſibile eſt eum ſemper curã apponere aliquando
3 ſequitur, vt in actu deficiat. Ad tertium dicẽdum, ǫ fine cõſenſu liberi arb. peccatum non agitur, ſed conſenſus non ſequitur habitualem inclinationẽ niſi multa deliberatione
4 præhabita, vt dictum eſt. Ad quartum dicendũ, ǫ homo dicitur remediabiliter cecidiſſe, quia poteſt auxilio gratiæ remediũ habere, quãuis ad hoc poteſtas liberi arbi. nõ ſuf-
5 ficiat. Ad quintum dicendum, ǫ nõ poſſe peccare, & non poſſe non peccare ſunt cõtraria, poſſe vero peccare & non peccare eſt medium inter ea. Vnde ratio ſupponit falſum.
6 Ad ſextum dicendum, ǫ eligere & conſiliari nõ eſt niſi eorũ quæ ſunt in nobis. Sed ſicut dicitur in 3. Ethic. ea quæ per amicos facimus aliqualiter per nos facimus. Et ideo li berum arbitrium poteſt habere electionẽ & conſilium, nõ ſolum de illis ad quæ ſufficit propria poteſtas, ſed de illis ad quæ indiget diuino auxilio. Ad ſeptimum dicendum, 7
quod aliquis exiſtens in peccato mortali poteſt vitare omnia peccata mortalia auxilio gratiæ, poteſt etiã ex naturali virtute ſingula vitare, quamuis non omnia, & ideo non ſequitur ǫ peccatum committendo non peccet. Ad octa- 8
uum dicendum, ǫ neceſſitas peccandi coactionem liberi arbitrij non ponit. Quamuis enim homo per ſeipſum ex illa neceſſitate ſe nõ poſſit extimere, poteſt tamẽ reſiſtere aliqualiter ei cuius neceſſitas dicitur, inquantũ poteſt ſingula vitare, licet non omnia. Ad nonũ dicendum, ǫ pec- 9
catum effectum eſt quaſi naturale peccatori. habitus enim ſicut quędam natura operatur in habente. Vnde neceſſitas quæ ex habitu eſt reducitur ad naturalem inclinationem.
Ad decimũ dicendum, ǫ ſecundum Aug. aliquid poteſt 10
eſſe neceſſarium, & tamen voluntarium. Neceſſario enim voluntas miſeriam abhorret, & hoc propter naturalem inclinationẽ cui aſſimilatur inclinatio habitus. Ad vnde- 11
cimum dicendum, ǫ homo exiſtens in peccato nullo modo poteſt ſe à peccato eximere quod iam commiſit, niſi auxilio gratiæ, quia nõ eximitur à peccato quod in auerſione perficitur, niſi mẽs eius Deo adhæreat per charitatem, quæ non ex libero arbitrio, ſed in cordibus ſanctorum per Spi ritum ſanctum diffunditur, vt dicitur Rom. 5.

Num quis in gratia exiſtens poſſit mortale peccatum vitare.

ARTICVLVS XIII.

DEcimotertio quæritur, vtrũ aliquis in gratia exiſtens poſſit peccatum mortale vitare. Et videtur quod non. Nullus enim neceſſario habet petere à Deo illud quod per *Primum.* ſeipſum poteſt: ſed aliquis quantumcunq; habeat gratiam neceſſe habet petere à Deo vt à futuris peccatis liberetur, Vndẽ 2. Cor. vltimo. Apoſtolus dicit fidelibus & ſanctis loquens. Oramus autẽ Deum vt nihil mali faciatis. ergo gratiam habentes non poſſunt peccatũ vitare. Præterea, gra 2
tiam habentes neceſſe habẽt orationem dominicam dicere, ſed in ea petitur, vt homo abſque peccato perſeueret, ſecundũ expoſitionẽ Cipriani, vt Aug. narrat in lib. de Perſeuerantia. ergo habens gratiã non poteſt per ſe peccatum mortale vitare. Præterea, perſeuerãtia donũ eſt Spiritus 3
ſancti, dona autẽ Spiritus ſancti habere non eſt in poteſtate gratiã habentis. cum ergo ad perſeuerantiã pertineat abſti nere à peccato mortali vſq; ad finẽ vitæ, videtur quod habens gratiã non poſſit peccatũ mortale vitare. Præterea, 4
ſicut ſe habet nihilum ad eſſe naturæ, ita ſe habet defectus peccati ad eſſe gratiæ, ſed creatura quæ cõſecuta eſt eſſe naturæ à Deo non poteſt ſeipſam conſeruare in eſſe naturæ quin in nihilum decidat niſi manu cõditoris conſeruetur. ergo aliquis qui eſt conſecutus gratiam non poteſt per ſeipſum facere, quin in peccatum mortale incidat.

SED CONTRA eſt ǫ dicitur 2. Cor. 12. ſufficit tibi *Contra 1.* gratia mea. non autẽ ſufficit ſi per eã peccatum mortale vitari nõ poſſit. ergo ꝓ gratiã homo peccatũ mortale vitare poteſt. Præterea, hoc videtur ex verbis Magiſtri in 2. Sẽ 2
ten. 25. diſt. vbi ſic dicit poſt reparationẽ homo ante confirmationẽ præmitur concupiſcentia ſed non vincitur, & habet quidẽ infirmitatẽ in malo ſed gratiã in bono, vt poſſit peccare propter libertatẽ & infirmitatẽ, & poſſit non peccare ad mortẽ propter libertatẽ & gratiam adiuuantem.

CONCLVSIO.

Non poteſt homo diuina gratia donatus venialia vitare, mortalia vero ſit, non autem per gratiã huiuſmodi perſeuerare poteſt vſque ad vitæ ſuæ terminum, ſed ad hoc orationibus iuuatur.

RESPONDEO dicendum, ǫ aliud eſt dicere poſſe abſtinere à peccato, & poſſe perſeuerare vſque ad *RESP.* finem vitæ in abſtinentia à peccato. Cum enim dicitur aliquis poſſe abſtinere à peccato potentia fertur ſuper negationem tantum, vt ſcilicet aliquis poſſit nõ peccare. Et hoc poteſt quilibet in gratia exiſtens, loquendo de peccato mortali, quia habenti gratiam non ineſt aliqua habitualis inclinatio in peccatũ, quin potius ineſt ei habitualis inclinatio ad vitandum peccatũ. Et ideo quando occurrit ei aliquid ſub ratione peccati mortalis ex habituali inclinatione

Universidad de Deusto
Biblioteca

dissentit ab illo, nisi in contrarium nitatur concupiscentias sequendo: quas tamē non necesse habet sequi, & si non possit vitare quando aliquis motus cōcupiscentię insurgit prę-
ueniens totaliter actū liberi arbitrij. Sic ergo quia non potest facere quin aliquis motus concupiscentię totaliter actū liberi arbitrij prævеniat, nō potest omnia peccata venialia vitare. Quia vero nullus motus liberi arbitrij in eo præcedit plenam deliberationem pertrahens ad peccatum quasi inclinatione habitus, ideo potest omnia peccata mortalia vitare. Sed cum dicitur. iste potest perseverare vsque ad finem vitæ in abstinentia peccati, potentia fertur ad aliquid affirmatiuum, vt scilicet aliquis ponat se in tali statu, quod peccatū in eo esse non possit, aliter enim homo per actum liberi arbitrij non posset se facere perseverare nisi se impeccabilem faceret. hoc autē non cadit sub potestate liberi arbitrij, quia virtus motiua exequens ad hoc non se extendit, & ideo homo causa perseverātiæ sibi esse non potest, sed necesse habet perseverantiam à Deo petere.

Ad primū. AD PRIMVM ergo dicēdum, quod Apostolus secundum hoc orabat vt nihil mali facerent, inquantum ad perseuerandum in abstinentia mali sufficere non possent,
2 nisi diuino auxilio assistēte. Et similiter dicendum ad se-
3 cundum. Ad tertium dicendū, quod perseuerantia dupliciter dicitur. Quandoque enim est specialis virtus, & sic est quidam habitus cuius actus est habere propositum firmiter operandi. Et sic perseuerantiā habet omnis habēs gratiam, quamuis non sit vsque in finem perseuraturus. Alio modo accipitur perseuerantia prout est circunstantia quædā virtutis designans permanentia virtutis vsque in finem vitæ. Et sic perseuerantia non est in potestate habentis gratiam.
4 Ad quartum dicendum, quod sicut cum loquimur de natura non excludimus ea per quæ natura cōseruatur in esse, ita cum loquimur de gratia non excludimus diuinam operationem conseruantem gratiam in esse, sine qua in esse naturæ nec in esse gratiæ aliquis persistere valet.

Num liberum arbitrium possit in bonum sine gratia.

ARTIC. XIIII.

Primum. DEcimoquarto quæritur, vtrum liberū arbitrium possit in bonum sine gratia. Et videtur quod sic. quia præceptum non datur de impossibili. Vnde Hierony. dicit. Maledictus qui dicit Deū homini aliquid impossibile præcepisse: sed homini præcipitur vt bonum faciat. ergo homo
2 potest per liberū arbitrium bonū facere. Præterea, nullus debet corripi si non faciat quod facere nō potest, sed homo iuste corripitur si omittat facere bonum. ergo per lib. arbi.
3 homo bonum facere potest. Præterea, homo per liberum arb. aliquo modo peccatū vitare potest ad minus quantum ad vnum singularem actū, sed vitare peccatum est aliquod bonum. ergo homo per liberum arbitrium potest aliquod
4 bonum facere. Præterea, vnaquæque res magis potest in id quod est sibi naturale quam in id quod est sibi contra naturam, sed liberum arbitrium naturaliter ordinatur in bonum. peccatum autem est ei contra naturam. ergo magis potest in bonum quam in malum, sed potest in malum per
5 seipsum. ergo multo magis in bonum. Præterea, creatura in se creatoris similitudinē retinet ratione vestigij, & multo magis ratione imaginis, sed creator potest per seipsum bonum facere. ergo & creatura, & præcipue libe. arb. quod
6 est ad imaginem. Præterea, secundum Philosophum in 2. Ethi. per eadem corrūpitur virtus & generatur, sed per liberum arbitriū potest virtus corrumpi, quia peccatū mortale, quod homo potest per liberum arbitrium facere, virtutē corrumpit. ergo per liberum arbitrium homo potest
7 in generationē boni, quod est virtus. Præterea. 1. Ioan. 5. dicitur. Mandata eius grauia non sunt, sed illud quod non est graue potest homo ex libero arbitrio facere. ergo homo potest ex lib. arbi. mandata implere quod maxime bo-
8 num est. Præterea, liberum arbitrium secundum Ansel. in lib. de Libero arbitrio est potestas seruandi rectitudinem voluntatis, quæ non seruatur nisi bene faciendo. ergo per
9 liberū arbitrium potest aliquis bonum facere. Præterea, gratia est fortior quam peccatum, sed gratia non ita ligat liberum arbitrium quin homo possit facere peccatū. ergo nec peccatum ita ligat liberum arbitrium quin homo existens in peccato absque gratia possit facere bonum.

Contra. 1. SED CONTRA est qꝺ dicitur Roma. 7. velle adiacet mihi, perficere autem bonum non inuenio. ergo homo per liberum arbitrium non potest facere bonū. Præterea,
2 homo non potest facere bonū nisi vel actu interiori vel exteriori, sed ad neutrū sufficit libe. arb. quia vt dicitur Ro. 9. non est volentis, scilicet velle quod pertinet ad interiorem actum, nec currētis scilicet currere quod pertinet ad exteriorem, sed miserentis Dei. ergo liberū arbitrium sine gratia nullo modo potest facere bonum. Præterea. Roma. 7.
3 super illud. quod odio malum illud facio, dicit Glo. naturaliter quidem homo vult bonum, sed voluntas hoc semper caret effectu si sine gratia Dei suam velle addiderit. ergo
4 sine gratia homo non potest efficere bonū. Præterea cogitatio boni operationem boni præcedit, vt patet ex Philosopho in secundo Ethic. sed homo non potest cogitare bonum per seipsum, quia dicitur secundę Corint. 3. non quod sufficientes simus cogitare aliquid à nobis quasi ex nobis. ergo non potest homo per seipsum bonum operari.

CONCLVSIO.

Potest homo sine habituali gratia operari quæcunque vires suas naturales non excedunt, & si non sine alij quo Dei dono & illius prouidentiæ munere.

RESP. RESPONDEO dicendum, quod nulla res agit vltra suam speciem, sed secundum exigentiam suæ speciei vnaquæque res agere potest, cū nulla res propria actione destituatur. Est autem duplex bonum. Quoddam quod est humanę naturę proportionatum. Quoddam vero quod excedit humanæ naturæ facultatem. Et hæc duo bona si de actibus loquamur non differunt secūdum substantiā actus, sed secundum modum agendi: vtpote iste actus qui est dare eleemosynam est bonum proportionatū viribus humanis secundum quod ex quadam naturali dilectione vel beniguitate homo ad hoc mouetur. Excedit autem humanæ naturæ facultatem secundum quod ad hoc homo induceretur ex charitate, quæ mentem hominis Deo vnit. Ad hoc ergo bonum, quod est supra naturam humanam, cōstat liberum arbi. non posse sine gratia, quia cum per huiusmodi bonum homo vitam æternam meretur, cōstat quod sine gratia homo mereri non potest. Illud autem bonum, quod est naturæ humanæ proportionatum potest homo per liberum arbitrium explere vnde dicit Augustinus quod homo per liberum arbitrium potest agros colere, domos ædificare. & alia plura bona facere sine gratia operante. Quāuis autem huiusmodi bona homo possit facere sine gratia gratum faciente, non tamen potest ea facere sine Deo, cum nulla res possit in naturalem operationem exire nisi virtute diuina, quia causa secunda non agit nisi per virtutem causæ primę, vt dicitur in lib. de Causis. Et hoc verum est tam in naturalibus agentibus quam in voluntariis. Tamen hoc alio modo habet necessitatem in vtrisque: Operationis enim naturalis in rebus naturalibus Deus est causa inquantum dat & conseruat id quod est principium naturalis operationis in re, ex quo de necessitate determinata operatio sequitur, sicut dum conseruat grauitatem in terra, quę est principium motus deorsum. Sed voluntas hominis non est determinata ad aliquam vnam operationem, sed se habet indifferenter ad multas, & sic quodammodo est in potentia nisi mota per aliquod actiuū, vel quod ei exterius repræsentatur, sicut est bonum appræhēsum: vel quod in ea interius operatur, sicut est ipse Deus, vt Augustinus dicit in libro de Gratia & Libero arbi. ostendēs multipliciter Deum operari in cordibus hominum. Omnes autem exteriores motus à diuina prouidentia moderantur, secundum quod ipse iudicat aliquem esse excitandum ad bonum his vel illis actionibus. vnde si gratiam Dei velimus dicere non aliquod habituale donum, sed ipsam misericordiā Dei per quam interius motum mentis operatur & exteriora ordinat ad hominis salutem, sic nec vllum bonum homo potest facere sine gratia Dei. Sed communiter loquētes vtuntur nomine gratię pro aliquo dono habituali iustificāte. Et sic patet quod vtreque rationes aliquo modo falsum concludunt, & ideo ad vtrasque respondendum est.

Ad primū. AD PRIMVM ergo dicendū, qꝺ illud quod præcipit Deus non est impossibile homini ad seruandū, quia & substantiam actus potest ex libero arb. seruare, & modum quo eleuatur supra facultatē naturę, prout scilicet fit ex charitate potest seruare ex dono gratię, quāuis nō ex solo lib. arb.

Ad secundū dicēdū, qꝺ recte homo corripitur qui præcepta nō implet, quia ex eius negligētia est qꝺ gratiā nō habet per quā potest seruare mandata quantum ad modū, cū possit nihilominus per liberum arbitrium ea seruare quātum ad substantiam. Ad tertium dicēdum qꝺ faciendo actum de genere bonorum homo vitat peccatum, quamuis non mereatur præmium. Et ideo licet per liberū arbitrium aliquod peccatū homo possit vitare, non tamē sequitur quod in bonum meritorium possit per liberum arbitrium solū.
4 Ad quartum dicendum, quod in bonum quod est connaturale homini homo potest per liberum arbitrium: sed bo-
5 num meritorium est supra naturam eius, vt dictū est. Ad quintum dicēdum, quod quamuis in creatura sit similitudo creatoris, non tamen perfecta. hoc enim solius filij est. Et ideo non oportet quod quicquid in Deo inuenitur in
6 creatura inueniatur. Ad sextum dicendum, quod Philosophus loquitur de virtute politica quæ ex actibus acquiritur, non autem de virtute infusa quæ sola est principium
7 actus meritorii. Ad septimum dicendum, quod sicut dicit Augustinus in libro de Natura & gratia, præcepta Dei intelliguntur esse leuia amori quæ sunt dura timori. vnde non sequitur quod ea possit implere perfectè nisi charitatem habens. non habens autem charitatem etsi possit aliquod vnum implere quantum ad substantiam & cum difficultate, non tamen potest implere omnia, sicut nec omnia
8 peccata vitare. Ad octauum dicēdum, quod etsi liberum arbitrium potest seruare rectitudinem habitam, non tamen quando eam non habet. Ad nonum dicēdum, quod liberum arbitrium non indiget ligatione ad hoc quod in
9 bonum meritorium nō possit, quia eius naturam excedit, sicut homo etiam si ligetur volare non potest.

Ad argu. in cōtrariū AD EA vero quæ sunt in contrarium patet solutio, quia vel procedunt de bono meritorio, vel ostendūt quod sine operatione Dei homo nullum bonum facere potest.

Num homo sine gratia possit se ad gratiam præparare.

ARTIC. XV.

Primum. DEcimoquinto quæritur vtrum homo sine gratia se possit præparare ad habendam gratiam. Et videtur quod sic, quia frustra inducitur homo ad hoc quod facere nō potest, sed homo inducitur ad hoc quod se ad gratiam
2 præparet Zacha. 1. Conuertimini ad me, & ego conuertar ad vos. ergo homo sine gratia se potest ad gratiam præpa-
3 rare. Præterea, hoc videtur ex hoc quod habetur Apoc. 4. Si quis aperuerit mihi intrabo ad eū. ergo videtur quod ad hominem pertineat aperire cor suum Deo, quod est ad
4 gratiam præparare. Præterea, secundum Anselmum causa quare aliquis non habet gratiam non est quia Deus eam non det, sed quia homo eam non accipit. hoc autē non esset si homo ad gratiam habendam sine gratia præparare se non posset. ergo homo se potest per liberum arbitrium ad gratiam præparare. Præterea, Isa. 1. dicitur. Si volueritis & audieritis me bona terræ comedetis, & ita in voluntate hominis est vt ad Deum accedat & gratia repleatur.

Contra. 1. SED CONTRA est quod dicitur Ioan. 6. Nemo potest venire ad me nisi pater, qui misit me traxerit illum.
2 Præterea, in Psal. dicitur. Emitte lumen tuum & veritatē
3 tuam, ipsa me deduxerunt. Præterea, orando à Deo petimus vt nos ad se cōuertat, vt patet in Psal. Conuerte nos Deus salutaris noster. nō autem esset necesse vt homo hoc peteret si per liberum arbitrium se præparare ad gratiam posset. ergo videtur quod sine gratia hoc non possit.

CONCLVSIO.

Quamuis sine habituali gratiæ gratum faciētis dono possit se ad ipsam præparare, hoc tamen non est præter aliquod diuinæ largitatis donum, omnia ad suum finem dirigentis.

RESP. Opinio. Reprobatio RESPONDEO dicendum, qꝺ quidam dicunt quod homo non potest se prēparare ad gratiam habendam nisi per aliquam gratiam gratis datam. Quod quidem non videtur esse verum si per gratiam gratis datam intelligant aliquod habituale gratiæ donum, duplici ratione. Primo quidē quia propter hoc ponitur præparatio ad gratiā necessaria vt ostēdatur aliqualis ratio ex parte nostra, ex qua à quibusdam datur gratia gratum faciēs, quibusdam non. Si autem nec ipsa præparatio gratiæ sine aliqua gratia habituali esse potest, aut iusta gratia datur omnibus, aut nō, si omnibus datur, nō videtur aliud esse quam aliquod naturale donum. Nam in nullo inueniuntur omnes homines conuenire nisi in aliquo naturali. Ipsa autem naturalia gratiæ dici possunt, inquantum nullis præcedentibus meritis homini à Deo dantur. Si autem non omnibus datur, oportebit iterum ad præparationem redire, & eadem ratione aliquam aliam gratiam ponere, & sic in infinitum, & ita melius est vt sterur in primo secundo, quia præparare ad gratiā alio modo dicitur facere quod in se est, sicut est cōsuetum dici quod si homo facit quod in se est, Deus dat ei gratiam. hoc autem dicitur in aliquo esse, quod est in potestate eius. vnde si homo per liberum arbitrium non potest se ad gratiā præparare, facere quod in se est non erit præparare se ad gratiam. Si autem per gratiam gratis datā intelligant diuinam prouidētiam qua misericorditer homo ad bonum dirigitur, sic verum est quod sine gratia homo non potest se præparare ad habēdum gratiam gratum facientem. Quod quidem patet duplici ratione. Primo quia impossibile est hominem incipere aliquid de nouo, nisi sit aliquid quod ipsum moueat, sicut patet per Philosophum in 8. Physic. quod motus ānimalium post quietem necesse est præcedere alios motus quibus anima excitatur ad agēdum. Et sic cum homo se ad gratiam incipit præparare de nouo voluntatem suam conuertendo ad Deum. oportet quod ad hoc inducatur aliquibus exterioribus actionibus: vtpote exteriori ammonitione, aut corporali ægritudine, aut aliquo huiusmodi, vel aliquo interiori instinctu, secundum quod Deus in mētibus hominum operatur: vel etiam vtroque modo. hæc autem omnia ex diuina misericordia homini prouidentur. Et sic ex diuina misericordia contingit quod homo se ad gratiam præparet. Secundo quia non qualiscūque motus voluntatis est sufficiens præparatio ad gratiam, sicut nec qualiscunque dolor sufficit ad remissionem peccati, sed oportet esse aliquem determinatum modum. Qui quidem modus homini notus esse non potest, cum ipsum donum gratiæ cognitionem hominis excedat. non enim potest sciri modus præparationis ad formam, nisi forma ipsa cognoscatur. Quandocunq; autē ad aliquid faciendum requiritur aliquis certus modus operationis ignotus operanti, operās indiget gubernante & dirigente. vnde patet quod liberum arbitrium nō potest se ad gratiā præparare, nisi ad hoc diuinitus dirigatur. Et propter has duas rationes duplici modo loquendi in scripturis Deus exoratur, vt hāc præparationem gratiæ in nobis operetur. Vno modo petēdo quod nos conuertat, quasi ab eo in quo erramus ad se conuertat, & hoc propter primam rationem vt cum dicitur. Conuerte nos Deus salutaris noster. Secundo petendo, quod nos dirigat, vt cum dicitur, dirige me in veritate tua, & hoc propter secundam rationem.

Ad primū. AD PRIMVM ergo dicendum, quod videtur nobis quod conuertamus nos ad Deum, quia hoc facere possumus, sed non sine diuino auxilio. vnde ab eo petimus Tre. quarto. Conuerte nos Domine ad te & conuertemur.
2 Ad secundum dicendum, quod nos aperire cor nostrum Deo possumus, sed non sine diuino auxilio. vnde ab eo petitur secundo Machabæorum primo. Adaperiat Dominus cor nostrum & cætera. Et sic dicendum est ad alia. nam nec præparare nec velle homo potest nisi hoc Deus in eo operetur, dictum est.

QVAESTIO XXV.

DE SENSVALITATE, *in septem articulos diuisa.*

Primo vtrum sensualitas sit vis cognitiua vel appetitiua tantum.
2 Vtrum sensualitas sit simplex potentia, vel diuidatur in plures potētia scilicet irascibilē & concupiscibilem.
3 Vtrum irascibilis & concupiscibilis sit tantum in appetitu superiori vel inferiori.
4 Vtrum sensualitas obediat rationi.
5 Vtrum in sensualitate possit esse peccatum.
6 Vtrum concupiscibilis sit magis corrupta, & infecta, quam irascibilis.
7 Vtrum sensualitas in vita illa curari possit à corruptione prædicta.

Universidad de Deusto
Biblioteca

Num sensualitas sit vis cognitiua, vel appetitiua.

ARTICVLVS PRIMVS.

QVAESTIO est de sensualitate. & primo quæritur vtrum sensualitas sit vis cognitiua vel appetitiua tantum. Et videtur quod sit vis cognitiua, quia vt dicit Magister in secundo Sententiarum distinct. 24. quod in Anima nostra reperies aliquid commune cum bestiis quod ad sensualitatem pertinet: sed vires sensitiuæ cognitiuæ sunt nobis & bestiis cõmunes. ergo ad sensualitatem pertinent. *Primum.*

2 Præterea, Augustinus. 12. de Trinitate dicit quod sensualis animæ motus qui in corporis sensus intenditur nobis & pecoribus communis est & seclusus à ratione sapientiæ, & hoc exponens subiungit sensu quippe corporis corporalia sentiuntur, æterna vero & immutabilia spiritualia ratione sapientiæ intelliguntur, sed sentire corporalia est cognitiuæ. ergo sensualitas cuius est actus sensualis motus est vis cognitiua. Sed dicendum quod Augustinus hoc subiungit vt manifestet obiecta sensuum, sic enim motus sensualitatis intenditur in corporis sensus, inquantum versatur circa sensibilia. Sed cõtra. Augustinus hoc

3 subiungit ad ostendendum quomodo sensualitas à ratione secludatur, sed circa corpora quæ Augustinus dicit esse obiecta sensuum, ratio vertitur, & inferior disponendo, & superior iudicãdo, & sic per hoc non secluditur sensualitas à ratione. ergo Augustinus nõ intendit hoc quod

4 dicit. Præterea, in progressu peccati quod in nobis agitur, vt Augustinus ibidem dicit, sensualitas tenet locum serpentis, serpens autem in tentatione primorum parentum se habuit, vt nuncians & proponens peccatum, quod est cognitiuæ, non autem appetitiuæ, quia eius est ferri

5 in peccatum. ergo sensualitas est vis cognitiua. Præterea, Augustinus dicit in eodem libro quod Sensualitas vicina est rationi scientiæ, non autem ei vicina esset si esset solum appetitiua, cum ratio scientiæ sit cognitiua, sic enim ad aliud genus potentiarum animæ pertineret. ergo

6 sensualitas est cognitiua & non tantum appetitiua. Præterea, sensualitas secundum Augustinum duodecimo de Ciuitate Dei distinguitur & à ratione superiori & ab inferiori, in quibus appetitus superior, qui est voluntas continetur, alias in eis peccatum mortale esse non posset, sed appetitus inferior non distinguitur, vt alia potentia ab appetitu superiori, vt probabitur. ergo sensualitas non est appetitus inferior, est autem aliqua vis animæ inferior, vt ex eius diffinitione apparet. ergo est vis cognitiua inferior. probatio mediæ. differentia per accidens obiectorum non indicat differẽtiam potentiarum secundum speciem, non enim visus diuiditur per hoc quod est videre hominem & videre asinum, homo enim & asinus accidunt visibilibus inquãtum est visibile, sed appetibile apprehensum à sensu, & apprehensum ab intellectu, per quæ videntur superior & inferior appetitus distingui, accidũt appetibili inquantum est appetibile, cum appetibile inquãtum appetibile sit bonum, cui accidit apprehendi sensu vel intellectu. ergo appetitus inferior non est alia potentia à superiori. Sed dicendum, quod duo appetitus prædicti distin-

7 guuntur per bonum simpliciter, & bonum, vt nunc. Sed contra, sicut se habet intellectus ad verum, ita se habet appetitus ad bonum, sed verum simpliciter quod est necessarium, & verum, vt nunc quod est contingens, non distinguunt intellectum in duas potentias. ergo nec penes bonum, vt nunc, potest distingui appetitus in duas potentias.

8 Præterea, bonum, vt nunc est bonum apparens, vt videtur, bonum autem simpliciter est verum bonum, sed appetitus superior quandoque in bonum apparens consentit, & appetitus inferior aliquod verum bonum interdum appetit, sicut ea quæ sunt corporis necessaria. ergo bonum, vt nunc, & bonum simpliciter non distinguũt superiorem &

9 inferiorem appetitum, & sic idem quod prius. Præterea, vis sensitiua contra appetitiuam diuiditur, vt patet per Philosophũ in primo de Anima. vbi quinque generatio actionum animæ distinguit. scilicet nutrire, sentire, appetere, moueri secũdum locum, & intelligere, sensualitas autem sub sensitiua continetur, vt ipsum nomen demonstrat. ergo sensualitas non est vis appetitiua sed cognitiua. Præterea, cuicunque conuenit diffinitio, & diffinitum, sed diffinitio sensualitatis, quam Magister ponit 24. distinct. secũdi libri Sententiarum conuenit rationi inferiori, quæ interdum intendit circa corporis sensus, & circa ea quæ ad corpus pertinent. ergo ratio inferior & sensualitas sunt idem, sed ratio est vis cognitiua. ergo & sensualitas.

SED CONTRA est quod in diffinitione sensualitatis dicitur quod est appetitus rerum ad corpus pertinentium. Præterea, peccatum in appetendo est, non solum in cognoscendo, sed in sensualitate aliquod peccatum est leuissimum, vt Augustinus dicit duodecimo de Trinitate. ergo sensualitas est vis appetitiua. *Contra.* 1. 2.

CONCLVSIO.

Sensualitas est quædam potentiæ sensitiuæ vis appetitiua sequens apprehensionem sensus, & cognitionem.

RESPONDEO dicendum, quod sensualitas nihil aliud esse videtur quam vis appetitiua sensitiuæ partis. Et dicitur sensualitas quasi aliquid à sensu deriuatum. Motus enim appetitiuæ partis ex apprehensione quodammodo oritur: quia omnis operatio passiui ab actiuo originem sumit. Appetitus autem potentia passiua est, quia mouetur ab appetibili, quod est mouens non motũ, vt dicitur in tertio de Anima. Appetibile vero non mouet appetitũ nisi apprehensum. Inquantũ ergo ex appetibili apprehenso per sensum mouetur vis appetitiua inferior, eius motus sensualis dicitur, & ipsa potentia sensualitas nominatur. Hic autem appetitus sensibilis medius est inter appetitum naturalem, & appetitum superiorem rationalẽ, qui voluntas nominatur. Quod quidem ex hoc inspici potest, quod in quolibet appetibili duo possunt considerari, scilicet ipsa res quæ appetitur & ratio appetibilitatis, vt delectatio vel vtilitas vel aliquid huiusmodi. Appetitus ergo naturalis tendit in ipsam rem appetibilem sine aliqua apprehẽsione rationis appetibilitatis, nihil enim est aliud appetitus naturalis, quã quædam inclinatio rei & ordo ad aliquam rem sibi conuenientem, sicut lapidem ferri ad locum deorsum. Quia vero res naturalis in suo esse naturali determinata est, & vna est eius inclinatio ad aliquam rem determinatam. vnde non exigitur aliqua apprehensio, per quã secundum rationem appetibilitatis distinguatur res appetibilis à non appetibili. sed hæc apprehẽsio præexigitur instituente naturam, qui vnicuiq; naturæ dedit inclinationem propriam sibi cõuenientem. Appetitus autem superior, qui est voluntas, tendit directẽ in rationem appetibilitatis absolutè: sicut voluntas ipsam bonitatem appetit primo & principaliter, vel vtilitatem aut aliquid huiusmodi. hãc vero rem vel illam appetit secundario, inquantum est prædictæ rationis particeps. Et hoc ideo, quia natura rationalis est tantæ capacitatis quod non sufficeret ei inclinatio ad vnam rem determinatam, sed indiget rebus pluribus & diuersis, & ideo inclinatio eius est in aliquid commune, quod in pluribus inuenitur. Et sic per apprehensionem illius communis tendi in rem appetibilem, in qua huiusmodi rationẽ appetendam esse cognoscit. Appetitus vero inferior sensitiuæ partis, qui sensualitas dicitur, tendit in ipsam rem appetibilem prout inuenitur in ea id quod est ratio appetibilitatis. non enim tendit in ipsam rationem appetibilitatis, quia appetitus inferior non appetit ipsam bonitatem vel vtilitatem aut delectationẽ, sed hoc vtile vel hoc delectabile. Et in hoc appetitus sensibilis est infra appetitum rationalem. Sed quia non tendit tantum in hanc rem aut tantum in illam, sed in omne id quod est sibi vtile vel delectabile, ideo est supra appetitum naturalem, & propter hoc apprehensione indiget per quam delectabile à non delectabili distinguat. Et huius distinctionis signum euidens est quod appetitus naturalis habet necessitatem respectu ipsius rei in quam tendit, sicut graue necessario appetit locum deorsum. Appetitus autem sensitiuus non habet necessitatem in rem aliquam antequam apprehendatur sub ratione delectabilis vel vtilis, sed apprehenso quod est delectabile de necessitate fertur in illud. non enim potest brutum animal inspiciens delectabile non appetere illud. Sed voluntas habet necessitatem respectu ipsius bonitatis & vtilitatis. De necessitate enim vult homo bonum, sed non habet necessitatem respectu huius vel illius rei quantumcũque apprehendatur, vt bona, vel vtilis. Quod ideo est, quia vnaquæque potentia habet quandam necessariam habitudinem ad suum *RESP.*

ad suum proprium obiectũ. vnde datur intelligi quod obiectum appetitus naturalis est hæc res inquãtum talis res: appetitus vero sensibilis hæc res inquantũ est conueniens vel delectabilis, sicut aqua inquantum est conueniens gustui, & non inquantum est aqua. obiectum vero proprium voluntatis est ipsum bonum absolutè. Et sic differt apprehensio sensus & intellectus. nam sensus est apprehendere hoc coloratum, intellectus autem ipsam naturam coloris. Sic ergo patet quod appetitus alius est secundum speciem voluntas & sensualitas, sicut & alia ratione appetitur ipsa bonitas & hæc res bona, nam bonitas appetitur per seipsam, sed hæc res bona inquantum participat aliquid. Et ideo sicut participantia dicuntur per participationem, vt hæc res bona per bonitatem, ita appetitus superior regit appetitum inferiorem, & intellectus eodem modo iudicat de his quæ sensus apprehendit. Sic ergo sensualitatis proprium obiectum est res bona vel conueniens sentienti. Quod quidem contingit dupliciter. Vno modo quia est conueniens ad ipsum esse sentientis, sicut cibus & potus, & alia huiusmodi, sicut color pulcher est conueniens visui ad videndum, & sonus moderatus auditui ad audiendum, & sic de aliis. Et sic Magister completè sensualitatem notificat. per hoc enim quod dicit quod est quædam vis animæ inferior designatur eius distinctio ab appetitu superiori. per hoc autem quod dicit, ex qua motus, qui intenditur in corporis sensus, ostenditur eius habitudo ad ea, quæ sunt conuenientia sensui ad sentiendum. per hoc autem quod dicit, atque appetitus rerum ad corpus pertinẽtium, ostenditur eius habitudo ad ea, quæ sunt conuenientia ad conseruandum esse sentientis.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendum, quod aliquid pertinet ad sensualitatem tripliciter. Vno modo sicut quod est de essentia sensualitatis, & sic ad sensualitatem pertinent sole appetitiuæ vires. Alio modo sicut id quod præexigitur ad sensualitatem, & sic vires sensitiuæ apprehensiuæ ad sensualitatem pertinent. Alio modo sicut id quod sensualitati obsequitur, & sic motiuæ exequentes ad sensualitatem pertinẽt. Et sic verum est quod omnia quæ sunt nobis communia & bestiis ad sensualitatem pertinent aliqualiter, quamuis non omnia sint de essentia sensualitatis.

2 Ad secundum dicẽdum, quod Augustinus hoc quod dictum est subiungit ad explicandum quales sunt actus sensuum exteriorum in quos motus sensualitatis intenditur, non quod ipsum sentire corporalia sit sensualitatis motus.

3 Ad tertium dicẽdum, quod ratio inferior habet motum circa corporis sensus, sed non eodem modo sicut sensus sua obiecta percipiunt. nam sensus percipiunt sua obiecta particulariter, ratio vero inferior habet actum circa sensibilia secundum aliquam intentionem vniuersalem. Sensualitas vero, hoc modo tendit in obiecta sensuum, sicut &

4 ipsi sensus scilicet particulariter. Ad quartum dicẽdum, q̃ in tentatione primorum parentum serpens non solum proposuit aliquid, vt appetendum sed suggerẽdo decepit. Non autẽ deciperetur homo proposito sensibili delectabili nisi iudicium rationis per passionem appetitiuæ partis

5 ligaretur, & ideo sensualitas vis appetitiua est. Ad quintum dicendum, quod sensualitas dicitur esse vicina rationi scientiæ, non quantum ad genus potentiæ, sed quantum ad

6 obiecta, quia vtraque circa temporalia versatur, licet alio & alio modo, vt dictum est. Ad sextum dicendum, q̃ diuersitas apprehensionum per accidens se haberet ad appetitiuas vires, nisi diuersitati apprehensionum diuersitas apprehensorum coniungeretur. nam sensus qui non est nisi particularium non apprehendit bonitatem absolutam, sed hoc bonum. Intellectus vero quia est vniuersalũ apprehendit bonitatem absolutam, ex quo diuersificatur

7 appetitus inferior à superiori, vt dictum est. Ad septimum dicendum, quod bonum in quod fertur appetitus sensibilis est bonum particulare quod consideratur, vt hic & nunc, siue sit necessarium siue contingens, quia etiam videre solem est oculis delectabile. vt habetur Eccle. 11. siue sit verum bonum siue apparens. Vnde patet responsio

8 & 9 ad octauum. Ad nonum dicendum, quod sensitiua pars dupliciter accipitur. Quandoque secundum quod diuiditur contra appetitiuam, & sic continet vires apprehensiuas tantum. Et hoc modo sensualitas non pertinet ad sensitiuam partem, nisi sicut ad id quod est quasi eius origo. Vnde & ab ea potest denominari. Quandoque vero accipitur secundum quod comprehendit in se & appetitiuam & motiuam prout anima sensibilis diuiditur contra rationalem & vegetabilem. Et sic in sensitiua parte animæ sensualitas includitur. Ad decimum dicendum, quod ratio infe- 10
rior alio modo intendit in corporis sensus & in res ad corpus pertinentes quam sensualitas, vt prius dictum est, & propter hoc ratio non sequitur.

Num sensualitas vna sit potestas, vel diuidatur in plures, scilicet irascibilem & concupiscibilem.

ARTIC. II.

SEcundo quæritur, vtrum sensualitas sit vna simplex potentia vel diuidatur in plures potentias scilicet irascibilem & concupiscibilem. Et videtur quod sit vna simplex potentia non diuisa in plures potentias, quia in diffinitione sensualitatis dicitur quod est quædam vis animæ inferior, quod non diceretur si in se plures vires contineret. ergo videtur quod non diuidatur in plures potentias. Præ- *Primum.* 2
terea, eadem potentia animę est vnius contrarietatis vt visus albi & nigri, sicut dicitur in secundo de Anima. sed cõueniens & nociuum sunt contraria. ergo eadem vis animæ se habet ad vtrumque, sed concupiscibilis se habet ad conueniens, irascibilis vero ad nociuum. ergo eadẽ vis est irascibilis & concupiscibilis, & sic sensualitas nõ diuiditur in plures vires. Præterea, per eandem virtutẽ aliquis rece- 3
dit ab vno extremo, & accedit ad alterũ, sicut ratione grauitatis lapis recedit à loco supremo, & accedit ad locũ infimum, sed per vim irascibilem anima recedit à nociuo fugiẽdo ipsum, per vim autem concupiscibilẽ accedit ad conueniens concupiscendo ipsum. ergo eadem vis animæ est 4
irascibilis & concupiscibilis, & sic idem quod prius. Præterea, proprium obiectum gaudij est conueniens, gaudium autem non est nisi in concupiscibili. ergo proprium obiectum concupiscibilis est conueniens, sed conueniẽs est obiectum totius sensualitatis, vt patet ex diffinitione sensualitatis præexposita. nam res ad corpus pertinẽtes sunt res corpori conuenientes. ergo tota sensualitas nihil aliud est quam concupiscibilis, aut ergo irascibilis & concupiscibilis sunt idem, aut irascibilis ad sensualitatem nõ pertinet. & quodcunque horum detur habetur propositum, scilicet quod sensualitas est vna simplex vis. Sed dicendum, quod sensualitatis obiectum est etiam nociuum siue disconue- 5
niens, ad quod irascibilis se extendit. Sed contra, sicut cõ
ueniens est obiectũ gaudij, ita nociuum vel disconueniens est obiectum tristitiæ, sed tam gaudium quam tristitia sunt in concupiscibili. ergo tã conueniens quam nociuum sunt obiectum concupiscibilis. & sic quicquid est obiectum sensualitatis est obiectum concupiscibilis, & ira idem quod prius. Præterea, appetitus sensibilis præsupponit appre- 6
hensionem. sed eadem vi apprehensua apprehenditur cõueniens & nociuum. ergo & eadem vis appetitiua se habet ad vtrumque, & sic idem quod prius. Præterea, secũdum 7
Augustinum, odium est ira inueterata, sed odium est in concupiscibili, vt probatur in secũdo Topic. quod amor est in eadem, ira autem in irascibili. ergo eadẽ vis est irascibilis & concupiscibilis, aliter enim ira non posset esse in vtraque.

Præterea, Illud animæ quod cuilibet potentiæ competit 8
non requirit potentiam determinatam ab aliis distinctam, sed concupiscere ad quamlibet potentiam animę pertinet, quod patet ex hoc quod quælibet potẽtia animę in suo obiecto delectatur & illud concupiscit. ergo ad concupiscendum non debet aliqua potentia ordinari ab aliis distincta, & sic concupiscibilis non est alia potentia ab irascibili.

Præterea, potentiæ secundum actus distinguuntur, sed 9
in quolibet actu irascibilis includitur actus cõcupiscibilis. nam ira habet concupiscentiam vindictæ, & sic de aliis. ergo concupiscibilis non est alia potentia ab irascibili.

SED CONTRA est quod Damascenus distinguit *Contra.* 1.
appetitum sensitiuum in irascibilem & concupiscibilem, & similiter Gregorius Nissenus in libro quem de Anima & eius viribus scribit. appetitus autẽ inferior est sensualitas. ergo sensualitas in se plures vires continet. Præterea, in 2
libro de Spiritu & anima distinguuntur hæ tres vires motiuæ, rationalis, concupiscibilis & irascibilis: sed rationalis est alia vis ab irascibili. ergo & irascibilis à concupiscibili.

Præterea, Philosophus in tertio de Anima ponit in ap- 3
petitu sensitiuo desiderium & animum, id est irascibilem & concupiscibilem, quæ adinuicem diuersæ.

CON

Universidad de Deusto
Biblioteca

CONCLVSIO.

Is, qui est in nobis sensus appetitus, in duo diuiditur irascibilem, & concupiscibilem, per concupiscibilem mouetur homo in bonum congruum & sibi amicum, per irascibilem vero dominium & victoriam habet super ea, quæ sibi contraria sunt.

RESP. RESPONDEO dicendum quod appetitus sensualitatis has duas vires continet scilicet irascibilem & concupiscibilem, quæ sunt adinuicem diuersæ potentiæ. quod quidem hoc modo videri potest. Appetitus enim sensitiuus quandam conuenientiam habet cum appetitu naturali, inquantum vterq; tendit in rem conuenientem appetenti. Inuenitur autem appetitus naturalis ad duo tendere secundum duplicem operationem rei naturalis. Vna quarum est, per quam res naturalis nititur acquirere id quod est conseruatiuum suæ naturæ, sicut graue mouetur deorsum, vt ibi conseruetur. Alia est per quam res naturalis sua contraria destruit per qualitatem actiuam, & hoc quidem necessarium est corruptibili, quia nisi haberet virtutē qua suum contrarium vinceret, ab eo corrumperetur. Sic ergo appetitus naturalis ad duo tēdit scilicet ad cōsequendum id quod est congruum & amicum naturæ, & ad habendum quandam victoriam super illud, quod est ei aduersum: & primum est quasi per modum receptionis: secundum vero est per modum actionis. vnde ad diuersa principia reducuntur. Recipere enim & agere non sunt ab eodem principio, vt ignis qui per leuitatē fertur sursum, per calorem contraria corrumpit. Ita in appetitu sensibili ista duo inueniuntur. nam animal per appetitiuam potentiam appetit, id quod est congruum & amicum sibi, & hoc per vim concupiscibilem, cuius proprium obiectum est delectabile secūdum sensum. Appetit etiam habere dominium & victoriam super ea, quæ sunt sibi contraria, & hoc per vim irascibilem. vnde dicitur quod eius obiectum est aliquid arduum. Et sic patet quod irascibilis est alia potentia à concupiscibili. Nam aliam rationē appetibilitatis habet aliquid ex hoc quod est arduum, cum quandoq; illud, quod est arduum à delectatione separet & rebus circunstantibus immisceat, sicut cum animal relicta voluptate, cui vacabat aggreditur pugnam, nec retrahitur propter dolores quos sustinet. Et iterum vna earum scilicet concupiscibilis videtur ordinata ad recipiendum. hæc enim appetit, vt ei suum delectabile coniungatur. Altera vero scilicet irascibilis est ordinata ad agendum, quia per actionem aliquam superat id quod est contrarium vel nociuum, ponens se in quadam altitudine victoriæ super ipsum. Hoc autē communiter in potētiis animæ inuenitur quod recipere & agere ad diuersas potentias pertinent, sicut patet de intellectu agente & possibili. Et inde est quod secundum Auicen. ad irascibilem pertinet fortitudo & debilitas cordis quasi virtuti ordinatæ ad agendum, ad concupiscibilem autem dilatatio & constrictio ipsius quasi virtuti ordinatæ ad recipiēdum. patet igitur ex dictis quod irascibilis quodāmodo ad concupiscibilem ordinatur, sicut propugnatrix ipsius. Ad hoc enim necessarium fuit animali per irascibilem victoriam de contrariis consequi, vt concupiscibilis sine impedimento suo delectabili potiretur. Cuius signū est quod propter delectabilia pugna est inter animalia scilicet propter coitū & cibum, vt dicitur in octauo de Animalibus. Et inde est, quod omnes passiones irascibilis habent & principium & finem in concupiscibili. nam ira incipit ex aliqua tristitia illata, quę est in concupiscibili, & terminatur post vindictā adeptā ad gaudium quod iterū est in concupiscibili. & similiter spes incipit à desiderio vel amore, & terminatur in delectationem. Sciendū est autem, q̄ tam ex parte apprehensiuarum virium quam ex parte appetitiuarū sensitiuæ partis aliquid est quod competit sensibili animæ secūdum propriam naturā, aliquid vero secundū quod habet aliquā participationē modicam rationis attingens ad vltimū eius in sui supremo, sicut dicit Dionys. in 7. cap. de Diuinis nomin. q̄ diuina sapientia coniūgit fines primorū principiis secundorum, sicut vis imaginatiuæ competit animæ sensibili secundum propriam rationem, quia in ea reseruantur formæ per sensum acceptæ. Sed vis extimatiua, per quam animal apprehendit intentiones non acceptas per sensum, vt amicitiam vel inimicitiam, inest animæ sensitiuæ secundum quod participat aliquid rationis. vnde ratione huius extimationis dicuntur animalia quandam prudentiam habere, vt patet in principio Metaphysicorū sicut quod ouis fugit lupū, cuius inimicitiam nunquā sensit, & similiter est ex parte sensitiuæ. nam quod animal appetat id quod est delectabile secundum sensum quod ad concupiscibilē pertinet, hoc est secundū propriam rationē sensibilis animæ. Sed quod relicto delectabili appetit victoriā, quam consequitur cū dolore, quod ad irascibilē pertinet, cōpetit ei secundum q̄ attingit aliqualiter appetitū superiorem. vnde irascibilis est propinquior rationi & voluntati quā concupiscibilis. Et propter hoc incontinens irę est minus turpis quam incontinēs concupiscētię, vtpote minus priuatus ratione, vt dicit Philosophus in 2. Ethi. patet igitur ex dictis quod irascibilis & concupiscibilis sunt diuersæ potētiæ, & quid est obiectū vtriusque, & quomodo irascibili suuat cōcupiscibilem, & est superior & dignior ea, sicut extimatiua inter cæteras apprehensiuas virtutes sensitiuæ partis.

Duplex est operatio rei naturalis.

Appetitus naturalis ad duo tendit.

AD PRIMVM ergo dicendum, q̄ sensualitas dicitur esse vis singulariter, quia est vna in genere, quamuis per aliquas partes diuidatur. *Ad primū*

Ad secundum dicendum, quod tam conueniēs delectabile, quam nociuum tristabile ad concupiscibilem pertinet, secundum quod vnum est fugiendum & alterum consequendum, sed habere quandam altitudinem super vtrumque, vt scilicet nociuum possit superari & delectabile cum securitate quadam possideri, ad irascibilem pertinet. 2

Ad tertium dicendum, quod recedere à nociuo & accedere ad delectabile virūque concupiscibili competit, sed impugnare & superare id quod potest esse nociuum, hoc pertinet ad irascibilem. Et per hoc patet responsio ad quartū & quintum, quia conueniens est q̄ obiectum concupiscibilis secundum quod est delectabile, sed totius sensualitatis secūdum quod est quomodocunque expediens animali vel per viam arduī, vel per viam delectabilis. 3 4 & 5

Ad sextum dicendum, quod eadem appetitiua concupiscibilis est conuenientis prosecutiua & inconuenientis fugitiua. vnde irascibilis & cōcupiscibilis non distinguuntur per conueniens & nociuum, vt ex dictis patet. 6

Ad septimum dicēdum, quod cum dicitur odium est ira inueterata, est prędicatio per causam, & non per essentiam. nam passiones irascibilis terminantur ad passiones concupiscibilis, vt dictum est. 7

Ad octauū dicendum, quod concupiscere appetitu animali ad solam concupiscibilem pertinet, sed concupiscere appetitu naturali pertinet ad quamlibet potentiam. nam quęlibet potentia animæ natura quędam est & naturaliter in aliquid inclinatur, & similiter est distinguendū de amore & delectatione & aliis huiusmodi. 8

Ad nonum dicendum, quod in diffinitione passionum irascibilis ponitur actus appetitiuę communis vt apperere, non autem aliquid ad concupiscibilem pertinens, nisi sit principium vel terminus, vt si dicatur, quod ira est appetitus vindictæ propter præcedentem contristationem. 9

Num irascibilis & concupiscibilis sint tantū in appetitu inferiori, vel in superiori.

ARTIC. III.

TErtio quæritur, vtrum irascibilis & cōcupiscibilis sint tantum in appetitu superiori, vel etiam inferiori. Et videtur quod in superiori. nam appetitus superior ad plura se extēdit quam appetitus inferior, cum sit & corporalium & spiritualium. si ergo appetitus inferior diuiditur in duas vires scilicet irascibilem & concupiscibilem, multo fortius & superior diuidi debet. *Primum.*

Præterea, quæcunque vires sunt animæ secundum seipsam ad superiorē pertinent partem. nam vires inferiores sunt cōmunes animæ & corpori, sed irascibilis & concupiscibilis sunt animæ secūdum seipsam. vnde dicitur in libro de Spiritu & Anima. has potentias habet anima antequam corpori misceatur. siquidem sunt ei naturales, nec aliud sunt quam ipsa tota. namque animæ substantia in his tribus plena & perfecta consistit, id est in rationabilitate concupiscibilitate & irascibilitate. ergo irascibilis & concupiscibilis ad appetitum superiorem pertinent. 2

Præterea, secūdum Philosophum in libro de Anima. & vndecimo Metaphysicorum sola pars animæ rationalis est à corpore separabilis, sed irascibilis & concupiscibilis remanēt in anima à corpore separata, vt dicitur in libro de Spiritu & Anima. ergo irascibilis & concupiscibilis ad partem rationalem pertinent. 3

Præterea, imago trinitatis quærenda est in superiori parte animæ, sed secundum quosdam assignatur imago in rationali irascibili & concupiscibili 4

piscibili. ergo irascibilis & concupiscibilis ad superiorem partem pertinent. 6

Præterea, charitas dicitur in concupiscibili, spes autem in irascibili, sed charitas & spes non sunt in appetitu sensitiuo qui non potest extendi ad immaterialia. ergo irascibilis & concupiscibilis non sunt tantum in appetitu inferiori, sed in superiori. 7

Præterea, vires humanæ dicuntur illæ quas homo supra cætera animalia habet, quæ pertinent ad superiorē animæ partem, sed distinguitur à magistris duplex irascibilis, humana & non humana, & similiter cōcupiscibilis. ergo prædictæ vires non sunt tantum in appetitu inferiori, sed in superiori. 8

Præterea, operationes virium sensitiuarum tam apprehensiuarum quam appetitiuarum non manent in anima separata, quia per corporis organa exercentur, alias anima sensibilis in brutis esset incorruptibilis vtpote potens suam operationem habere per seipsam, sed in anima separata remanet gaudium & tristitia, amor, & timor, & alia huiusmodi, quæ attribuuntur irascibili & concupiscibili. ergo irascibilis & concupiscibilis non sunt tantum in sensitiua parte, sed etiam in intellectiua.

Contra. SED CONTRA est quod Dama. & Greg. Nissenus & Philosophus ponūt esse eas in sensibili appetitu tātum.

CONCLVSIO.

Irascibilis & concupiscibilis sunt tantum in inferiori appetitu secundum propriam rationem, etsi appetitus superior extendatur ad illa etiam, ad quæ & hi se extendunt, altiori tamen modo.

RESP. RESPONDEO dicēdum, quod cum actus appetitiuarum partium præsupponat actū apprehensiuarum, & distinctio appetitiuarum adinuicem aliqualiter similis est distinctioni apprehēsiuarum. Inuenimus autem hoc in apprehensiuis potentiis quod respectu illarum apprehensiua superior manet vna, & indiuisa, respectu quarum apprehensiuæ inferiores distinguuntur. Vna enim intellectiua potentia cognoscimus omnia sensibilia quātum ad earum naturas, respectu quarum vires sensitiuæ distinguuntur. Vnde secundum Augustinū exterius aliud est quod videt & quod audit, sed interius in intellectu est idem. Et similiter est de appetitiuis quod appetitiua superior est vna respectu omnium appetibilium, quamuis appetitiuæ inferiores respectu diuersarum appetibilium distinguuntur. Cuius ratio ex vtraque parte est, quod vis superior habet obiectum vniuersale, sed inferiores vires habent obiecta particularia. Multa autē per se conueniunt particularibus, quæ per accidens se habent ad vniuersale. Et ideo cum accidentalis differentia non diuersificet speciem, sed solum illa, quæ est per se, potentię inferiores inueniuntur secundum speciem distinctæ, sed superior potentia remanet indiuisa, sicut patet quod obiectum intellectus est quod quid est. vnde eadem potentia intellectus se extendit ad omnia, quæ habēt quidditatem, nec diuersificatur per aliquas differentias, quæ rationē quidditatis non diuersificant. Sed cū obiectum sensus sit corpus, quod est natum mouere organum secundum diuersam rationē mouendi oportet potentias diuersificari. vnde alia potētia est visus & auditus: quia alia ratione mouet sensum color & sonus, & similiter est ex parte appetitiuarū. nam obiectū appetitus superioris, vt supra dictum est, est bonū absolutē. sed obiectum appetitus inferioris est res aliquo modo proficua animali. Arduū autem & delectabile, non secundum eandem rationem sunt conueniētia animali, vt ex prędictis patet. Et ideo per hoc essentialiter diuersificatur obiectū appetitus inferioris, nō autem obiectū appetitus superioris, qui tēdit in bonū absolutē quocūque modo. Sciēdum tamen est quod sicut intellectus habet aliquā operationem circa eadē, circa quæ sensus operātur, sed altiori modo, cum cognoscat vniuersaliter & immaterialiter, quod sensus materialiter & particulariter cognoscit, ita appetitus superior circa eadē habet operationem cum appetitibus inferioribus, quāuis altiori modo. nam inferiores appetitus tendūt in sua obiecta materialiter, & cū aliqua passione corporali, à quibus passionibus nomē irascibilis & concupiscibilis imponitur. Appetitus vero superior habet aliquos actus similes inferiori appetitui, sed absque omni passione. Et sic operationes superiores appetitus sortiuntur interdum nomina passionum, sicut voluntas vindictæ dicitur ira, & quietatio voluntatis super aliquo diligibili, dicitur amor, & eadem ratione ipsa volūtas, quæ hos actus producit, dicitur interdum irascibilis & concupiscibilis non tamen propriè, sed per quandam similitudinem. nec tamen ita quod in voluntate sint aliquæ vires diuersæ similes irascibili & concupiscibili.

AD PRIMVM ergo dicendum, q̄ quamuis appetitus superior in plura se extēdat quam inferior, tamē quia habet vniuersale bonum pro proprio obiecto non diuiditur in plures potentias. *Ad primū.*

Ad secundum dicēdum, quod liber ille non est August. nec oportet eum in auctoritate accipere. Tamē potest dici quod intelligit de irascibili & cōcupiscibili similitudinariè dictis. Vel loquitur quantum ad originem potentiarum. nam omnes potentiæ sensitiuæ ex essentia animæ fluunt. 2

Ad tertium dicendum, quod circa sensitiuas potentias animę est duplex opinio. Quidā enim dicunt quod manēt in anima separata secundum essentiā. Alij vero quod manent in essentia animæ, sicut in radice. Et quocunque modo dicatur non alio modo remanēt irascibilis & concupiscibilis quam aliæ sensitiuæ vires. vnde in libro prædicto dicitur quod anima recedens à corpore trahit secum sensum & imaginationem. 3

Ad quartum dicendū, quod August. in libro de Trinitate inuestigat multos modos Trinitatis in anima nostra, in quibus est aliqua similitudo Trinitatis increatæ, quamuis vera ratio imaginis sit solum in mente, & ratione prædictæ similitudinis aliqui ponunt imaginem in rationali irascibili & concupiscibili, quamuis non sit propriè dictum. Ad quintum dicendum, q̄ charitas & spes non sunt in irascibili & concupiscibili propriè loquēdo, cum dilectio charitatis expectatio spei sint sine passione. sed dicitur charitas esse in concupiscibili inquantū est in voluntate prout habet actus similes concupiscibili, & simili ratione dicitur esse spes in irascibili. Ad sextum dicēdum, q̄ irascibilis & concupiscibilis dicūtur esse humanæ siue rationales non per essentiā quasi ad partem superiorem pertineant, sed per participationem inquantum obediunt rationi & participant regimen eius, vt Damasce. dicit. Ad septimum dicendum, q̄ gaudium & timor quæ sunt passiones non remanent in anima separata cum corporali immutatione peragantur, sed remanent actus voluntatis similes illis passionibus. 4 5 6 7

Num sensualitas obediat rationi.

ARTIC. IIII.

QVarto quæritur, vtrum sensualitas obediat rationi. Et videtur quod non Roma. septimo dicitur. Non enim quod volo facio, sed quod odi malum illud facio. hoc dicitur vt quædam glo. exponit propter motus sensualitatis. ergo sensualitas voluntati & rationi non obedit. *Primum.*

Præterea, ibidem dicitur, video aliam legem in mēbris meis repugnantem legi mentis meæ. hæc autem lex est concupiscentia. ergo repugnat legi mētis, id est rationi, & ita non obedit ei. 2

Præterea, sicut ordinantur apprehensiuæ adinuicem, ita appetitiuæ, sed intellectus non habet in potestate sua actus exteriorum sensuum. non enim videmus aut audimus quicquid intellectus decernit. ergo nec motus sensualitatis sunt in potestate rationalis appetitus. 3

Præterea, naturalis in nobis non subdūtur rationi, sed sensualitas naturali impetu tendit in suum appetibile. ergo motus sensualitatis non subditur rationi. 4

Præterea, motus sensualitatis sunt animæ passiones ad quas determinatæ dispositiones corporum requiruntur, vt Auicen. determinat, sicut ad iram sanguinis calidus & subtilis, ad gaudium temperatus sanguis, sed dispositio corporalis nō subditur rationi. ergo nec motus sensualitatis. 5

SED CONTRA est quod Damasce. dicit quod irascibilis & concupiscibilis rationi pārent aliqualiter rationem, quæ sunt partes sensualitatis. ergo & motus sensualitatis est in potestate rationis. hoc idem habetur ex dictis Philosophi in primo Ethico. & ex Grego. Nisseno. *Contra.*

CONCLVSIO.

Irascibilis & concupiscibilis rationis imperio ac potestati subditæ sunt.

RESP. RESPONDEO dicendum q̄ in ordine mobilium & motorum est deuenire ad aliquod primum, quod est mouens se à quo mouetur illud quod non est ex se motum, quia omne quod est per aliud reducitur ad per se, vt habetur ex octauo Physi. vnde cum voluntas seipsam moueat ex hoc quod est domina sui actus, oportet quod vires

Universidad de Deusto
Biblioteca

aliæ, quæ seipsas non mouent, ab aliquo moueantur. Tanto autem vnaquæq; aliarum virium plus de motu eius participat quanto fit ei propinquior. Vnde ipsæ appetitiuæ inferiores voluntati obediunt quantum ad suos principales actus, vtpote ei propinquissimæ. Alię vero magis remotæ vt nutritiua generatiua mouentur à voluntate quantum ad aliquos earum exteriores actus, subduntur autem appetitiuæ inferiores scilicet irascibilis & concupiscibilis rationi tripliciter. Primo quidem ex parte ipsius rationis, cũ enim eadem res sub diuersis conditionibus considerare possit & delectabilis & horribilis reddi, ratio opponit sensualitati mediante imaginatione rem aliquam sub ratione delectabilis vel tristabilis secundum quod ei videtur, & sic sensualitas mouetur ad gaudium vel tristitiam. Et ideo dicit Philosophus in 1. Ethic. quod ratio semper suadet ad optima. Secundo ex parte voluntatis. In viribus enim ordinatis adinuicem & connexis ita se habet quod motus intensus in vna earum & præcipuè in superiori redundat in aliam. Vnde, cum motus voluntatis per electionem intenditur circa aliquid, irascibilis & concupiscibilis sequitur motum voluntatis. vnde dicitur in 3. de Anima, quod appetitus mouet apperitum, superior scilicet inferiorem, sicut sphera spheram in corporibus cœlestibus. Tertio ex parte motiuæ exequentis, sicut enim in exercitu progredi ad bellum pendet ex imperio ducis, ita in nobis vis motiua non mouet membra nisi ad imperium eius quod in nobis principatur, id est rationis qualiscunque motus siat inferioribus viribus. Vnde ratio irascibilem & concupiscibilem reprimit ne in actum exteriorem procedant, propter quod dicitur Genes. 4. Subter te erit appetitus tuus. Et sic patet quod concupiscibilis & irascibilis subduntur rationi, & similiter sensualitas, quamuis nomen sensualitatis pertineat ad has vires, non secundum quod participant rationem, sed secundum naturam sensitiuę partis. Vnde non ita propriè dicitur quod sensualitas subditur rationi, sicut de irascibili & concupiscibili.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicẽdum, quod verbum illud Apostoli intelligitur quantum ad hoc quod non est in potestate nostra vniuersaliter omnes inordinatos motus sensualitatis impedire, quamuis possumus impedire singulos, 2 vt patet ex dictis. Ad secundum dicendũ, quod sensualitas quantum est de se repugnat rationi, tamen ratio potest 3 eam reprimere, vt patet ex dictis. Ad tertium dicẽdum, quod inferiores appræhensiuæ obediunt superiori, vt patet de imaginatione & aliis sensibus interioribus. Sed q̃ exteriores sensus intellectui non obediant, contingit ex hoc quod sensus exterior indiget re sensibili ad sentiendum sine qua in actum exire non potest. Ad quartum dicendum, quod appetitiua inferior non naturaliter tendit in rem aliam nisi postquam proponitur sibi sub ratione propriį obiecti, vt ex dictis patet. Vnde cum in potestate rationis sit sub diuersis rationibus vnam & eandem rem proponere, vtpote cibum aliquem, vt delectabilem, & vt mortiferum, potest in diuersa ratio sensualitatem mo- 5 uere. Ad quintum dicendum, quod dispositio corporalis quæ pertinet ad complexionem corporis non subditur rationi. Sed hoc non requiritur ad hoc quod passiones prædictæ in actu sint, sed quod homo sit ad eas habilis. Actualis vero transmutatio corporis, vtpote accensio sanguinis circa cor vel aliquid huiusmodi quod actu passiones huiusmodi concomitatur sequitur imaginationem, & propter hoc subditur rationi.

Num in sensualitate possit esse peccatum.
ARTICVLVS V.

Primum. QVinto quæritur, vtrum in sensualitate possit esse peccatum. Et videtur quod non. nunquam enim nisi in voluntate peccatur: sed sensualitas distinguitur à voluntate. ergo in sensualitate non est peccatum. Præterea, in 2 anima separata peccata remanent, sensualitas autem non remanet in anima separata cum sit potentia coniuncti. 3 ergo &c. Præterea, actus eius mediante corpore exercetur, cuius autem est potentia eius est actus, secundum Philosophum in libro de Som. & Vi. ergo in sensualitate 4 non est peccatum. Præterea, secundum Augustinum in quinto de Ciuitate Dei. est aliquid quod agit & non agitur, vt Deus, & in hoc peccatum non est, & est aliquid quod agit & agitur scilicet voluntas, & in hac constat esse peccatum, & est aliquid quod agitur & non agit, vt sensualitas. ergo nec in ea peccatum est. Sed dicendum, quod in sensualitate potest esse peccatum ex hoc ipso q̃ ratio motum eius impedire potest. Sed contra, in hoc quod ratio impe- 5 dire potest & nõ impedit designatur interpretatus consensus rationis, qui quidem non sufficit ad peccatum cum non sufficiat ad meritũ sine cõsensu expresso. Deus enim pronior est ad miserẽdum quam ad puniendum, vt dicit quædam glosa in prin. Ier. ergo nec ex hac ratione potest dici quod peccatum sit in sensualitate. Præterea, nullus pec- 6 cat in eo quod vitare non potest, sed vitare non possimus quin motꝰ sensualitatis sint inordinati, vt enim dicit Aug. quia homo noluit vitare malum cum potuit inflictum est ei non posse cum velit. ergo in sensualitate non est peccatum. Præterea, quando motus sensualitatis est in aliquid 7 licitum non est peccatum, vt cum coniugatus mouetur in vxorem suam, sed sensualitas nõ discernit inter licitum & illicitum: ergo nec quando in illicitum mouetur erit peccatum. Præterea, virtus & vitium sunt contraria, sed vir- 8 tus non potest esse in sensualitate: ergo nec vitium. Præ- 9 terea, in eo est peccatum cui imputatur, sensualitati autem non imputatur peccatum cũ non sit domina sui actus, sed volũtati. ergo in sensualitate nõ est peccatum. Præterea, 10 id quod est materiale in peccato mortali potest esse in sensualitate, nec tamen ibi peccatum mortale dicimus esse, quia in ea quod est formale in peccato mortali non est, sed quod est formale in peccato veniali, priuatio scilicet ordinis debiti in sensualitate nõ est, sed in ratione cuius est ordinare. ergo in sensualitate non est peccatũ veniale. Prę- 11 terea, si cæcus qui à videẽte ducitur in foueam cadat, non est peccatum cæci, sed videntis, cum ergo sensualitas sit quasi cæca respectu diuinorum si cadat in aliquid illicitum, non erit peccatũ eius sed rationis, quę debet eam regere. Præ 12 terea, sicut sensualitas aliquo modo regitur à ratione, ita & exteriora membra, in quibus tamen non dicimus esse peccatũ. ergo nec in sensualitate. Præterea, dispositio & for- 13 ma sunt in eodem, quia actus actiuorum sunt in patiente bene disposito, sed veniale est dispositio ad mortale, cum ergo veniale non possit esse in sensualitate. ergo nec mortale. Præterea, actus fornicationis propinquior est sensua- 14 litati quam rationi, si ergo in sensualitate posset esse peccatum, esset peccatum mortale, scilicet fornicationis quod cum sit falsum, videtur quod in ea peccatum esse nõ possit.

Contra. SED CONTRA est quod Aug. dicit. nonnullũ vitium est cum caro cõcupiscit aduersus spiritum: hæc autem concupiscentia carnis pertinet ad sensualitatem. ergo in ea potest esse peccatum. Præterea, Magister dicit 24. distin. 2 2. lib. Senten. quod in sensualitate est peccatum veniale.

CONCLVSIO.
Non potest in sensualitate peccatum mortale esse, sed veniale peccatum.

RESP. RESPONDEO dicendum, quod peccatum nihil aliud est quam aliquis actus deficiens à recto ordine, qui esse debebat. & hoc modo accipitur peccatum in his, quæ sunt secundum naturam & in his quæ sunt secundum artem, vt dicit Philosophus in 2. Physi. Sed tunc est peccatũ mortale quando actus deficiens est mortalis. Et autem aliquis actus moralis per hoc quod aliquo modo in nobis, sic enim ei debetur laus vel vituperium. Et ideo actus ille, qui perfectè est in nostra potestate perfectè est moralis, & in eo potest esse ratio peccati mortalis, sicut sunt actus, quos voluntas elicit vel imperat. Actus autem sensualitatis non est perfectè in potestate nostra, eo quod præuenit iudicium rationis, est tamen aliqualiter in nostra potestate inquantũ sensualitas rationi subiicitur vt ex dictis patet. Et ideo actus eius attingit ad genus moralium actuum sed imperfectè. vnde non potest in sensualitate esse peccatũ mortale quod est peccatum perfectum, sed solum veniale in quo imperfecta peccati mortalis ratio inuenitur.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicẽdum, quod subiectum alicuius est duplex, scilicet primum & secundarium, sicut superficies est primum subiectum coloris, corpus autem secundarium inquãtum subiicitur superficiei. Similiter dicitur quod primum subiectum peccati est voluntas, sensualitas vero est subiectum peccati inquantum aliqualiter participat voluntatem. Ad secundum dicendum, quod pec- 2 catorum notæ remanent in conscientia quacunque vi fuerint commissa. vnde dato quod sensualitas omnino nõ remaneat, modo prædicto peccatum sensualitatis remanere potest. hoc autẽ an scilicet sensualitas remaneat alibi disse- 3 rendum est. Ad tertium dicendum, q̃ actus sensualitatis est in nobis aliqualiter non ex natura sensualitatis, sed inquãtum sensualitatis vires sunt rationales per participatio- 4 nem. Ad quartum dicẽdum, q̃ quamuis sensualitatis secundum se consideratę non sit agere, est tamen eius prout 5 participat aliqualiter rationem. Ad quintum dicendum, q̃ non dicitur esse peccatum in sensualitate propter interpretatiuũ consensum rationis, quando enim motus sensualitatis præuenit iudicium rationis non est consensus nec interpretatus nec expressus, sed ex hoc ipso quod sensualitas est subiicibilis rationi, actus eius quamuis rationẽ præueniat habet rationem peccati. Tamen sciendum quod & si aliquãdo consensus interpretatus sufficiat ad peccatum, non tamen oportet, quod sufficiat ad meritum. plura enim requiruntur ad bonum quam ad malum, cũ malum ex singularibus defectibus contingat, bonũ autem ex tota & integra causa vt Dionysius dicit quarto cap. de Diuinis nom.

6 Ad sextum dicendum, quod peccata sensualitatis possumus quidem vitare singula, quamuis nõ omnia vt patet ex 7 his quæ in alia quæstione dicta sunt. Ad septimum dicendum, quod cum aliquis accedit ad vxorem suam ex concupiscentia dũmodo non excedit limites matrimonij est peccatum veniale. vnde patet quod ipse motus concupiscentiæ in coniugato iudicium rationis præueniens peccatum veniale est. Sed quando per rationem determinatur quod 8 est licitum concupisci, tamen & si sensualitas in id feratur nullum erit peccatum. Ad octauum dicendum, q̃ virtus moralis est in viribus sensualitatis, id est in irascibili & cõcupiscibili vt patet per Philosophum in 3. Ethic. vbi dicit quod temperantia & fortitudo sunt irrationabilium partium, sed quia sensualitas nominat has vires quantum ad inclinationem naturalem sensui quæ est in contrarium rationi, & non secundũ quod participant rationem, ideo magis propriè dicitur quod vitium sit in sensualitate & virtus in irascibili & concupiscibili. peccatum tamen quod est in sensualitate virtuti non contrariatur. vnde ratio nõ sequi- 9 tur. Ad nonum dicendum, quod omne peccatum imputatur homini inquantum habet voluntatem, & tamen peccatum dicitur esse aliquo modo in illa potẽtia cuius actum 10 contingit esse deformem. Ad decimum dicendum, quod *Materiale Peccati mortalis sumitur tripliciter.* materiale in peccato mortali potest accipi tripliciter. vno modo sicut obiectum est materia actus, & sic materia mortalis peccati quandoque est in sensualitate, vt cum aliquis consentit in delectationem sensualitatis. Alio modo sicut actus exterior est materialis respectu interioris actus, qui est formale in peccato mortali, cum actus exterior & interior sint vnum peccatum. Et per hunc modum actus sensualitatis potest se habere materialiter in peccato mortali. Tertio modo, materiale in peccato mortali est conuersio ad bonum commutabile sicut ad finem, formale vero auersio à bono incommutabili, & sic id quod est materiale in peccato mortali non potest esse in sensualitate, nec sequitur si peccatum mortale non potest ibi esse, quod non sit 11 ibi veniale ratione prædicta. Ad vndecimum dicẽdum, quod peccatum dicitur esse in sensualitate non quia ei imputetur, sed quia per eius actum committitur. Imputatur autem homini inquantum actus ille in eius potestate consistit. Ad duodecimum dicendum, q̃ membra exteriora 12 sunt tantum mota, vires autem appetitiuæ inferiores sunt mouentes ad similitudinem voluntatis, vnde inquantum participant aliqualiter voluntatem possunt esse subiectum 13 peccati. Ad decimumtertium dicendum, quod duplex est dispositio. vna qua patiens disponitur ad recipiendum formam, & talis dispositio est in eodem cum forma. Alia dispositio est qua agens disponitur ad agendum, & de hac non est verum quod sit in eodem cum forma ad quam disponit, huiusmodi autem dispositio est veniale quod in sensualitate est, ad peccatũ mortale quod est in ratione. nam 14 sensualitas est vt agens in peccato mortali, inquantum inclinat rationẽ ad peccandum. Ad decimumquartũ dicendum, q̃ actus fornicationis quãuis sit propinquior concupiscibili quam rationi quãtum ad rationem obiecti, est tamen propinquior rationi quantũ ad rationẽ imperij. nam membra exteriora non applicãtur ad actum nisi ex imperio rationis. vnde in eis potest esse peccatum mortale, non autem in actu sensualitatis qui iudiciũ præuenit rationis.

Num concupiscibilis sit magis corrupta & infecta quam irascibilis.
ARTIC. VI.

SExto quæritur, vtrum cõcupiscibilis sit magis corrupta & infecta quam irascibilis. Et videtur quod non, cor- *Primum.* ruptio enim & infectio humanæ naturæ ex peccato originali venit: peccatum autẽ originale est in essentia animæ sicut in subiecto, vt à quibusdam dicitur, propter hoc quod ipsum anima contrahit ex coniunctione sui ad corpus, cui per essentiam suam coniungitur. cum ergo essentiæ animę omnes potentiæ æqualiter appropinquẽt, vtpote in ea radicatæ, videtur quod infectio & corruptio non magis in concupiscibili quam in irascibili & aliis potẽtiis sit. Præ- 2 terea, ex corruptione naturæ in nobis est quædam inclinatio ad peccatum, sed peccata irascibilis sunt grauiora quam concupiscibilis, quia secundum Gregorium spiritualia peccata sunt maioris culpę quam carnalia. ergo magis est corrupta irascibilis quã concupiscibilis. Præterea, ex corru- 3 ptione naturæ in nobis contingũt subiti animæ motus, sed motus irascibilis videntur esse magis subiti quam concupiscibilis, irascibilis enim mouetur cum quadam virtute animi, concupiscibilis autem cum quadam animi mollitie. ergo irascibilis est magis corrupta, quam concupiscibilis. Præterea, huiusmodi corruptio & infectio de qua loqui- 4 mur est corruptio naturæ & per generationem traducta, peccata autem irascibilis sunt magis naturalia & magis traducuntur à parentibus in filios quam peccata concupiscibilis, vt Philosophus dicit in septimo Ethicorum. ergo irascibilis est magis corrupta quam concupiscibilis. Præ- 5 terea, corruptio in nobis prouenit ex peccato primi parentis, sed peccatum primi parentis fuit superbia siue elatio quæ est in irascibili. ergo & in nobis est irascibilis magis corrupta quam concupiscibilis.

SED CONTRA vbi est maior turpitudo ibi est ma- *Contra.1.* ior corruptio & infectio: sed secũdum Philosophum in. 8. Ethicorum turpior est incontinens concupiscentiæ quam incontinens iræ. ergo concupiscibilis est magis corrupta & infecta quã irascibili. Præterea, ibi sumus magis cor- 2 rupti, vbi difficilius resistimus, sed difficilius est pugnare contra voluptatem quæ ad cõcupiscibilem pertinet, quam contra irã, vt patet per Philosophum in 2. Ethico. ergo in concupiscibili sumus magis corrupti quam in irascibili.

CONCLVSIO.
Cum vis irascibilis sit magis rationi propinqua, quam concupiscibilis, minus infecta & corrupta est.

RESP. RESPONDEO dicendum, q̃ corruptio & infectio peccati originalis hoc modo differũt, quod infectio pertinet ad culpam, corruptio ad pœnam. Culpa autẽ originalis dupliciter esse dicitur in aliqua potentia animæ vno modo essentialiter. Alio modo causaliter. Essentialiter quidem est vel in ipsa essentia animæ, vel in parte intellectiua vbi erat originalis iustitia quæ per peccatum originale priuatur. Causaliter autem est in illis potentiis quę attingunt actum generationis humanæ, per quam originale peccatum traducitur, quem quidem attingit vis generatiua sicut ipsum exequens, vis concupiscibilis sicut ipsum imperãs ratione delectationis, sensus tactus sicut delectationem percipiẽs. Et ideo ista infectio attribuitur inter sensus tactui, inter appetitiuas concupiscibili inter omnes potentias animæ, generatiuæ. quæ dicitur esse infecta & corrupta. Corruptio autẽ animæ de qua loquimur considerãda est ad modum corruptionis corporalis. Quæ quidem contingit ex hoc quod remoto continente singulæ partes contrariæ tendunt in id quod eis conuenit secundũ naturam, & sic fit corporis dissolutio. Similiter remota originali iustitia per quam ratio inferiores vires continebat in statu innocentiæ omnino sibi subiectas vires inferiores singulæ tendunt in id quod est in eis proprium scilicet concupiscibilis in delectationem, irascibilis in iram, & alia huiusmodi. vnde Philosophus in primo Ethicorum, comparat huiusmodi partes animæ partibus corporis dissolutis. Sicut autem corruptio corporalis non dicitur esse in anima, qua recedente corpus dissoluitur, sed in corpore dissoluto, ita huiusmodi corruptio est in viribus sensitiuis, inquantum continentia rationis priuate in diuersa feruntur, non autem in ipsa ratione, nisi quatenus, & ipsa propria perfectione priuatur separata à Deo. Et ideo quã- to aliqua

Culpa originalis est in potentia animæ dupliciter.

Universidad de Deusto
Biblioteca

to aliqua inferiorũ virium magis elongatur à ratione, tanto magis est corrupta. Et ideo cum irascibilis sit magis rationi propinqua quasi aliquid rationis in suo motu participans secundum Philosophum in 7. Ethic. minus erit corrupta irascibilis quam concupiscibilis.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendum, q̃ quamuis omnes potentiæ in essentia animæ radicentur, tamen quædam per prius fluunt ab essentia animę quam aliæ, & ad causam originalis diuersam habitudinem habent, & sic non similiter est in omnibus corruptio & infectio originalis peccati.

2 Ad secundum dicendum, quod ex hoc ipso quod motus rationis magis participatur in irascibili peccata irascibilis sunt grauiora, sed peccata concupiscibilis turpiora. Ipsa enim disceretio rationis culpam auget, sicut ignorãtia culpam alleuiat. Recessus autem à ratione in qua tota dignitas humana cõsistit ad turpitudinem pertinet. vnde ex hoc ipso patet quod concupiscibilis est magis corrupta,

3 vtpote longius à ratione discedens. Ad tertium dicendum, quod motus irascibilis & concupiscibilis dupliciter potest considerari scilicet in appetendo, & in exequendo. In appetendo quidem magis est subitus motus concupiscibilis quam irascibilis, quia irascibilis mouetur quasi deliberando & conferendo vindictam intentam ad iniuriam receptam quasi syllogizans, vt dicitur in 7. Ethicorum, sed concupiscibilis ad solam appræhensionem delectabilis mouetur ad fruitionem delectabilis, vt ibi dicitur. Sed exequendo motus irascibilis est magis subitus quam concupiscibilis quia irascibilis cum quadam fiducia & fortitudine agit, concupiscibilis vero cum quadam mollicie insidiosè tendit ad propositum adipiscendum. Vnde dicit Philosophus in 7 Ethicorum quod iracundus non est insidiator sed manifestus. Concupiscentia vero insidiatur, & inducit versum Homeri, qui dixit Venerem esse dolosam, & eius corrigiam variam, significans deceptionem qua venus fu-

4 ratur intellectum etiam multum sapientis. Ad quartum dicendum, quod aliquid dicitur esse naturale dupliciter. Vel quantum ad naturam speciei. Vel quantum ad naturam individui. Quantum autem ad naturam speciei peccata concupiscibilis sunt magis naturalia quam peccata irascibilis. Vnde Philosophus dicit in 2. Ethicorum quod voluptas ex puero omnibus nobis committitur quasi contemporanea vitę. Sed quantum ad naturam individui sunt magis naturalia peccata irascibilis. Et hoc ideo, quia si consideretur motus appetitus sensibilis ex parte animæ concupiscibilis naturalius tendit in suum obiectum, vtpote magis naturale & conueniens secundum seipsum. Est enim cibi & potus & aliorum huiusmodi per quæ natura conseruatur. Sed si consideretur huiusmodi motus ex parte corporis, maior transmutatio & commotio corporalis complexionis fit ex motu iræ quam concupiscentiæ communiter & proportionaliter loquendo. Et ideo complexio corporalis in qua plerunque filij parentibus similantur, plus facit ad dominium iræ quam ad dominium concupiscentiæ. Et propter hoc in peccatis iræ magis imitantur filij parentes, quam in peccatis concupiscentiæ, Quod enim est ex parte animæ refertur ad speciem, sed quod est ex determinata complexione corporis pertinet magis ad individuum. Originale autem peccatum est peccatum totius humanæ naturæ. Vnde patet quod ratio non

5 sequitur. Ad quintum dicendum, quod in nobis contrario ordine corruptio accidit & in Adam, quia in Adam anima corrupit corpus, & persona naturam, in nobis autem est econuerso. Vnde quamuis peccatum Adę per prius pertinuerit ad irascibilem, tamen in nobis corruptio magis pertinet ad concupiscibilem.

Num sensualitas in hac vita curari valeat à prædicta corruptione.

ARTIC. VII.

Primum SEptimo quæritur. vtrum sensualitas in vita ista curari possit à corruptione prædicta. Et videtur quod sic, quia prædicta corruptio vocatur fomes. dicitur autem de beata virgine q̃ in hac vita fuit totaliter à fomite liberata, præcipuè post cõceptionẽ filij Dei. ergo sensualitas in hac vita

2 est curabilis. Præterea, omne illud quod obedit rationi est susceptiuum rectitudinis rationis, sed vires sensualitatis scilicet irascibilis & concupiscibilis obediũt rationi, vt ex dictis patet. ergo sensualitas est receptiua rectitudinis rationis & ita potest à contraria corruptione curari. Præ- 3
terea, virtus opponitur peccato, sed in sensualitate potest esse virtus, vt enim Philosophus dicit in 3. Ethi. temperãtia & fortitudo sunt irrationabilium partium. ergo sensualitas in hac vita potest curari à corruptione peccati.

Præterea, ad corruptionem sensualitatis pertinet quod 4
ex ea motus inordinati procedant, qui sunt concupiscentiæ prauæ, sed temperatus non habet huiusmodi concupiscentias in quo differt à continente qui eas habet, sed non sequitur, vt patet in septimo Ethico. ergo sensualitas in hac
vita potest totaliter curari. Præterea, si corruptio ista est 5
incurabilis aut est ex parte curantis, aut ex parte medicinæ, aut ex parte morbi, aut ex parte naturæ sanandæ, sed non ex parte curantis, scilicet Dei quia omnipotẽs est, nec ex parte medicinę, quia vt dicitur Roma. 5. donum Christi est virtuosius quam peccatum Adæ quo corruptio huiusmodi est inducta, nec ex parte morbi quia est contra naturam cum in natura instituta non fuerit, nec ex parte naturæ curandæ. Vtile enim esset hanc infirmitatem remoueri cum ex ea sit homo pronus ad malum & tardus ad bonum. ergo sensualitas in hac vita est curabilis.

SED CONTRA necessitas peccandi saltem venia- *Contra.1.*
liter consequitur necessitatem moriendi: sed in hac vita necessitas moriendi non tollitur: ergo nec necessitas peccandi venialiter, & sic nec corruptio sensualitatis ex qua prædicta necessitas venit. Præterea, si sensualitas curabi- 2
lis esset in hac vita maxime per sacramenta ecclesiæ curaretur, quæ sunt medicinæ spirituales, sed adhuc post sacramenta suscepta manet, vt experimento patet. ergo sensualitas non est curabilis in hac vita.

CONCLVSIO.

Cum vis concupiscibilis & irascibilis naturaliter in suum obiectum præter ordinem rationis tendant, non possunt nisi per miraculum à corruptionis labe curari.

RESP. RESPONDEO dicendum, quod sensualitas in hac vita curari non potest, nisi per miraculum. Cuius ratio est, quia id, quod est naturale, non potest permutari nisi à virtute supernaturali. huiusmodi autem corruptio qua partes animæ dicuntur corrupę, sequitur quodammodo inclinationem naturę. Quod enim homini in primo statu collatum fuit, vt ratio totaliter inferiores vires cõtineret & anima corpus, non fuit ex virtute principiorum naturaliũ, sed ex virtute originalis iustitię ex diuina liberalitate superadditæ. Qua quidem iustitia per peccatum sublata homo rediit ad statum conuenientem sibi per principia sua naturalia. Vnde dicit Diony. in Ecclesiastica Hiera. 3. cap. quod per peccatum natura humana ad principij consequentem merito ducta est finem. Sicut ergo naturaliter homo moritur, nec ad immortalitatem reduci potest nisi miraculose, ita naturaliter cõcupiscibilis rendit in delectabile, & irascibilis in arduum præter ordinẽ rationis. Vnde quod ista corruptio remoueatur non potest esse nisi miraculose virtute supernaturale faciente.

Ad primũ AD PRIMVM ergo dicendum, quod beata virgo à 1
fomite liberata fuit miraculose. Ad secundum dicẽdum, 2
quod irascibilis & concupiscibilis obediũt rationi inquantum motus earum vel ordinantur vel cõprimuntur per rationem, non tamẽ ita quod totaliter inclinatio earum tollatur. Ad tertium dicendum, quod virtus in irascibili & 3
concupiscibili existẽs non cõtrariatur corruptioni prædictæ. vnde totaliter eam tollit. Contrariatur autem superexcellentiæ inclinationis prędictarum virium in sua obiecta, & hoc per virtutem tollitur. Ad quartum dicendum, 4
quod temperatus secundum Philosophum non caret omnino concupiscentiis, sed concupiscentiis vehementibus quales possunt in esse continenti. Ad quintum dicendum, 5
quod ex parte illorum omniũ quatuor contingit quod sensualitas in hac vita non curetur. Ipse enim Deus quamuis sit potens curare, tamen secundum ordinem suæ sapientiæ disposuit, vt non curetur in hac vita. similiter donum gratię quod per Christum nobis confertur quamuis sit efficacius quam peccatum primi hominis, non tamen ordinatur ad remouendam corruptionem prædictam quæ est naturæ, sed ad remouendum culpam personæ. Similiter huiusmodi corruptio quamuis sit contra statum naturæ primitus institute, est tamen consequens principia naturæ sibi relictæ. est etiam homini vtile ad vitandum elationis vitium,

vt sensualitatis infirmitas maneat 2. Corinth. 12. ne magnitudo reuelationem extollat me datus est mihi stimulus carnis meæ, & ideo post baptismum remanet hæc infirmitas in homine, sicut sapiens medicus dimittit aliquod membrum non curatum qui non posset curari sine periculo maioris morbi.

QVAESTIO XXVI.

DE PASSIONIBVS animæ, in decem articulos diuisa.

Primo vtrũ naturaliter anima separata à corpore patiatur.
2 Quomodo anima coniuncta corpori patiatur.
3 Vtrum passio sit tantum in appetitiua sensitiua.
4 Secundum quid attendatur contrarietas & diuersitas inter animæ passiones.
5 Vtrum spes, timor, gaudium, & tristitia, sint quatuor principales passiones.
6 Vtrum passionibus mereamur.
7 Vtrum passio adiuncta merito diminuat aliquid de merito.
8 Vtrum huiusmodi passiones fuerunt in Christo.
9 Vtrum passio doloris fuerit in anima Christi, quantum ad superiorem rationem.
10 Vtrum per doloris passiones, qui erat in superiori ratione Christi impediretur gaudium fruitionis, & econuerso.

Num anima separata à corpore patiatur.

ARTICVLVS PRIMVS.

Primum. QVAESTIO est passionibus animæ. Et primo quęritur, vtrum anima separata à corpore patiatur. Et videtur q̃ non patiatur ab igne corporeo. Augu. enim dicit 12. super Genes. ad literam agens est præstantius patiente: sed anima quolibet corpore est præstantior: ergo ab igne corporeo anima pati non

2 potest. Sed diceretur. q̃ ignis agit in animam, vt est instrumentũ diuinæ iustitiæ iudicantis. Sed contra, instrumentum non cõplet actionem instrumentalem, nisi exercendo actionem naturalem, sicut aqua baptismi sanctificat animã lauando corpus & serra facit scamnum secando lignum, sed ignis nullam actionem naturalem potest habere circa animam vt instrumentũ diuinæ iustitiæ. ergo, &c. Sed diceretur q̃ naturalis actio ignis est cremare, & sic naturaliter

3 agit in anima inquantum secum defert cremabilia. Sed contra, cremabilia quæ dicitur anima secum deferre sunt peccata, quibus non cõtrariatur ignis corporeus. ergo cum omnis actio naturalis sit ratione contrarietatis. videtur q̃ anima non possit pati ab igne corporeo inquantum secum

4 defert cremabilia. Præterea, August. dicit 12. super Gen. ad literam, nõ sunt corporalia sed similia corporalibus quibus animæ corporibus exutæ afficiuntur bene seu male. ergo ignis quo anima separata punitur non est corporeus.

5 Præterea, Damascenus dicit in fine 4. lib. Tradetur diabolus & dæmones eius & homo eius scilicet Antichristus & impij & peccatores in ignem æternum, non materialem qualis est qui apud nos est, sed qualem vtique nouit Deus. Omnis autẽ ignis corporeus materialis est. ergo ignis quo anima separata patitur non est corporeus. Sed dicendum, quod ignis ille corporeus affligit animam inquantum est ab ea visus, vt dicit Grego. in 4. Dial. ignem eo ipso patitur anima quo videt, & sic illud q̃ immediate affligit animam

6 non est corpus sed similitudo corporis appræhensa. Sed contra, visum ex hoc quod est visum est perfectio videntis. ergo ex hoc quod est visum non inducit afflictionẽ videnti, sed magis delectationem. Si ergo aliquod visum affligat. hoc erit inquantum est aliis nociuum, sed ignis non potest aliis affligere animam agendo in ipsam. vt probatum est. ergo nec ab igne patitur anima eo ipso quod vi-

7 det. Præterea, agentis ad patiens est aliqua proportio, sed incorporei ad corpus nulla est proportio. ergo anima

8 non potest ab igne corporeo cũ sit incorporea pati. Præterea, si ignis corporeus non naturaliter in animam agit, oportet quod hoc fiat per aliquam virtutẽ superadditam, aut ergo illa virtus est corporalis, aut spiritualis: spiritualis esse non potest, quia res corporalis spiritualis virtutis susceptiua nõ est. si autem est corporalis cum omni virtute corporali anima præstantior sit per hanc virtutem ignis in eam agere non poterit. ergo nec naturaliter, nec supernaturaliter anima pati potest. Sed dicendum, quod anima per peccatũ redditur ignobilior creatura corporali. Sed con- 9
tra, August. dicit in libro de Vera religione, quod substantia viuens est dignior qualibet substantia non viuente, sed anima rationalis post peccatum adhuc remanet viuens vita naturali. ergo nõ efficitur indignior igne corporali qui est substantia non viuens. Præterea, si ignis ille corpo- 10
reus affligit animam, hoc non est nisi inquantum apprænditur vel sentitur vt nociuus, sed ex hoc aliquid nocet quod aliquid adimit, vnde Augustinus dicit, quod malum ideo nocet quia adimit bonum. ignis autem corporeus nihil ab anima potest adimere. ergo eam affligere non potest. Sed dicendum, quod adimit diuinæ visionis gloriam.

Sed contra, pueri qui pro solo originali damnantur ca- 11
rent diuina visione. Si ergo nihil aliud ignis corporeus à damnatis adimit non erit maior pœna eorum qui pro peccatis actualibus puniũtur in inferno quam puerorũ qui puniuntur in limbo, quod est contra Augustinum. Præter 12
ea, omne quod agit in alterum imprimit in ipsum similitudinem suæ formæ per quam agit, sed ignis agit per calorem. cũ ergo anima non possit calefieri, videtur quod non possit ab igne pati. Præterea, Deus pronior est ad mise- 13
rendum quam ad puniendum, sed per instrumenta diuinę misericordiæ scilicet sacramenta aliquis inuoluntarius & resistens non iuuatur, præcipuè si sit adultus. ergo per instrumentum diuinæ iustitiæ, quod est ignis corporeus anima inusta non recipiet pœnam. constat autem quod voluntariæ non recipit. ergo nullo modo per ignem corporeum anima punitur. Præterea, omne quod patitur ab aliquo, 14
aliquo modo mouetur ab eo, sed secundum nullam speciem motus anima potest moueri ab igne corporeo vt per inductionem patet. ergo anima non potest pati ab igne corporeo. Præterea, omne quod patitur ab aliquo com- 15
municat cum eo in materia vt videtur per Boëtium in lib. de Duabus Naturis & vna persona Christi. sed anima & ignis corporeus non communicant in materia. ergo non potest pati ab igne corporeo.

SED CONTRA est quod Lucæ 16. Diues in in- *Contra.1.*
ferno positus secundum animam tantum dicit. crucior in hac flamma. Præterea, Gregorius in 15. lib. Moralium 2
super illud Iob 20. Deuorabit eum ignis qui non succenditur. sic dicit, gehennæ ignis cum sit corporeus & in semetipso reprobos corporaliter exurat, nec studio humano succenditur, nec lignis nutritur, sed creatus semel durat inextinguibilis, & succensione non indiget, & ardore non caret. Præterea, Cassiodorus dicit in libro de Ani- 3
ma. quod anima à corpore separata suis sensibus efficacius audit & videt, quam dum est in corpore, sed dum est in corpore affligitur sentiendo ab aliquo corpore. ergo mul to magis cum est à corpore separata. Præterea, sicut ani- 4
ma est incorporea, ita & dæmones, sed dæmones patiuntur ab igne corporeo, vt patet Matth. 25. Ite maledicti, &c. ergo & anima separata. Præterea, maius est animam iu- 5
stificari, quam animam puniri, sed aliqua corporalia agunt in animam ad iustificationem ipsius inquantum sunt diuinæ misericordiæ instrumenta, vt patet in sacramentis Ecclesiæ. ego possunt aliqua corporalia agere in animam ad eius punitionem, inquantum sunt instrumenta diuinæ iustitiæ. Præterea, ignobilius potest pati à nobiliori, sed 6
ignis corporeus est nobilior quam anima damnati. ergo animæ damnatorum possunt pati ab igne corporeo. probatio mediæ. quodlibet ens nobilius est non ante, sed non esse est nobilius quam esse animæ damnatorum, vt patet Matthæi 26. melius erat ei si natus non fuisset homo ille. ergo quodlibet ens est nobilius anima damnata, & ita ignis corporeus.

CONCLVSIO.

Anima separata, verè & non secundum apparentiam, patitur ab igne corporeo, vt diuinæ iustitiæ instrumentum est.

Universidad de Deusto
Biblioteca

RESP. RESPONDEO dicẽdum, quod ad euidentiam huius quæstionis & sequentium scire oportet, quid propriè sit passio. Sciendum est igitur quod nomen passionis dupliciter sumitur, communiter & propriè. Communiter quidem dicitur passio receptio alicuius quocunque modo, & hoc sequendo significationem vocabuli. nam passio dicitur à patim Græcè, quod est recipere. propriè vero dicitur passio secundum quod actio & passio in motu consistunt, prout scilicet aliquid recipitur in patiente per viam motus. Et quia omnis motus est inter contraria, oportet illud, quod recipitur in patiente, esse contrarium alicui quod à patiente abiicitur. Secundum hoc autem quod recipitur in patiente patiens agenti assimilatur, & inde est quod propriè accepta passione agens contrariatur patienti, & omnis passio abiicit à substantia. huiusmodi autem passio non est nisi secundum motum alterationis. Nam in motu locali non recipitur aliquid immobile, sed ipsum mobile recipitur in aliquo loco. In motu autem augmenti & decrementi recipitur vel abiicitur non forma, sed aliquid subſtantiale, vtpote alimentum, ad cuius additionem, vel subtractionem sequitur quantitatis magnitudo, vel paruitas. In generatione autem & corruptione non est motus nec contrarietas, nisi ratione alterationis præcedentis. Et sic secundum solam alterationem est propriè passio, secundum quam vna forma contraria recipitur & alia expellitur. Quia ergo actio propriè accepta est, cum quadam abiectione prout patiens à pristina qualitate transmutatur in contrarium, ampliatur nomen passionis secundum vsum loquentium, vt qualitercunque aliquid impediatur ab eo quod sibi competebat pati dicatur. sicut si dicamus graue pati ex hoc quod prohibetur, ne deorsum moueatur, & hominem pati si prohibeatur fuam facere voluntatem. Passio igitur primo modo accepta inuenitur in anima & in qualibet creatura, eo quod omnis creatura habet aliquid potentialitatis admixtum, ratione cuius omnis creatura subsistens est alicuius receptiua. passio vero secundo modo accepta non inuenitur nisi vbi est motus & contrarietas. Motus autem non inuenitur nisi in corporibus, & contrarietas formarum vel qualitatum in solis generabilibus & corruptibilibus. Vnde sola huiusmodi propriè hoc modo pati possunt. vnde anima, cum sit incorporea, hoc modo pati non potest, & si etiam aliquid recipiat, non tamen hoc fit per transmutationem à contrario in contrarium, sed per simplicem agentis influxum, sicut aër illuminatur à sole. Tertio vero modo quo nomẽ passionis transumptiuæ sumitur anima potest pati eo modo quo eius operatio potest impediri. Quidam ergo attendentes passionem in anima propriè esse non posse, dixerunt omnia, quæ dicuntur in scripturis de pœnis corporalibus damnatorum intelligenda esse Metaphoricè, vt scilicet per huiusmodi corporales pœnas apud nos notas significarentur afflictiones spirituales, quibus Spiritus damnati puniuntur, sicut e contrario per corporales delectationes repromissas in scripturis intelligimus spirituales delectationes beatorum. Et huiusmodi opinionis videtur fuisse Origenes & Algazel. Sed quia resurrectionem credentes non solum credimus futuram esse pœnam spirituum, sed corporum. corpora vero puniri non possunt nisi corporali pœna, eadem pœna hominibus post resurrectionem & spiritibus debetur, vt patet Matthæi. 25. vbi dicitur. Ite maledicti in ignem æternum & cætera. ideo oportet dicere, vt Augustinus probat. 21. de Ciuit. Dei. ipsos Spiritus pœnis corporalibus aliqualiter affici. nec est simile de gloria beatorum & pœna damnatorum, quia beati sublimantur in id quod eorum naturam excedit. Vnde beatificantur per fruitionem diuinitatis. damnati vero deprimuntur in id quod sub eis est, vnde corporalibus tormentis puniuntur. Et ideo alij dixerunt, quod anima separata afficietur quidem aliquibus pœnis quamuis non corporalibus, tamen corporalibus similibus. Quibus similes sunt illæ pœnæ per quas affliguntur dormientes. Et hoc modo videtur sensisse Augustinus duodecimo super Genesim ad literam. & Auicen. Sed hoc esse non potest. nam huiusmodi similitudines corporum non possunt esse intelligibiles, quia illæ sunt vniuersales ex quorum consideratione afflictio animæ non infertur, sed magis iocunditas in consideratione veritatis, Vnde oportet quod intelligatur de similitudinibus imaginariis, quæ quidem esse non possunt nisi in organo corporali, vt à Philosophis probatur. Quod quidem & aliqui separatæ & spiritibus dæmonum deest. Vnde alij dicunt quod ab ipsis corporibus anima separata patitur. Quod quidẽ qualiter esse possit à diuersis diuersimode assignatur. Quidam enim dicunt, quod anima separata suis sensibus vtitur. vnde ignem corporeum sentiendo ab igne punitur. Et hoc est quod Gregorius in quarto Dial. dicere videtur, quod ignem eo ipso patitur anima quo videt. Sed istud non videtur verum. Pro quidem quia actus sensitiuarum potentiarum esse non possunt nisi mediantibus organis corporalibus, alias animæ sensibiles brutorum essent incorruptibiles, vtpote per se suas potentes habere operationes. Secundo, quia dato q̃ sentirent animæ separatæ, non tamen possent à sensibilibus affligi. nam sensibile est perfectio sentientis inquantum huiusmodi, sicut & intelligibile intelligentis. Vnde aliquid sensatum vel intellectum non infert dolorem vel tristitiam inquantum huiusmodi, sed inquantum est nocium, vel apprehenditur vt nociuum. Vnde oportet inuenire modum, quo ignis animę separatę possit esse nociuus. Nec potest esse quod quidam dicunt, quod quamuis ignis ille corporeus nõ possit esse spiritui nociuus, potest tamen apprehendi vt nociuus, quod videtur consonum ei, quod Gregorius dicit in quarto dial. quia cremari se inspicit diabolus crematur. Non enim est probabile quod dæmones, qui acumine sensus vigent, multo melius suam naturam & ignis corporalis non cognoscant quam nos, vt falso credãt ignem corporeum sibi posse nocere. Vnde dicendum, quod verè & non solum secundum apparentiam ab igne corporeo affliguntur. Et hoc est, quod Greg dicit in 4. dial. Colligere ex dictis euangelicis possumus, quod incendiũ anima non solum videndo, sed etiam experiendo patiatur. Cuius quidem modum aliqui hoc modo assignant dicẽtes ignem corporeum vt est instrumentum diuinæ iustitiæ in animam agere posse: quamuis hoc secundum naturam non possit. Multa enim sunt quæ ad aliquid efficiendum non sufficiunt ex propria natura, quod efficere possunt vt sunt instrumenta alterius agentis. sicut ignis elementaris non sufficit ad generationem carnis, nisi vt instrũmentum virtutis nutritiuæ. Sed hoc sufficiens non videtur. nam instrumentum non agit illam actionem, quæ propriam naturam excedit, nisi exercendo aliquam connaturalem. vt in obiciendo dictum est. Vnde oportet inuenire aliquẽ modum, per quã aliqualiter naturaliter patiatur anima ab igne corporeo. Quod quidẽ hoc modo intelligi potest. Substantiam enim corpoream corpori vniri contingit dupliciter. Vno modo vt formam, inquantum viuificat corpus. Alio modo vt motorem mobili, vel locatũ loco per aliquam operationem, siue per aliquam habitudinem. Quia vero formæ & eius, cuius est forma, est vnũ esse, vnio substantiæ spiritualis ad corporalem per modum formę, est vnio quantum ad esse. Nullius autem rei esse est suæ potestati subiectum. Et ideo non est in potestate substantiæ spiritualis vniri corpori vel ab eo separari per modum formæ, sed hoc lege naturę agitur, vel virtute diuina. Sed quia operatio rei est in potestate operantis voluntariè, ideo in potestate naturæ spiritualis est vniri corpori per modum motoris, aut locati, & separari ab eo secũdum ordinem naturæ, sed quod substantia spiritualis hoc modo corpori vnita ab ea detineatur & impediatur & quasi ligetur, est supra naturam. Ignis ergo ille corporeus agens vt instrumentum diuinæ iustitiæ facit aliquid supra virtutem naturæ, scilicet animam detinere vel ligare, sed ipsa vnio per modum prædictum est naturalis. Et sic patitur anima ab igne corporeo illo tertio modo supra dicto, prout dicimus pati omne id quod impeditur à propria actione, vel ab alio sibi competẽti. Et hunc modum passionis Augustinus ponit in 21. lib. de Ciuitate Dei sic dicens. Cur non dicamus, quamuis miris tamen veris modis etiam spiritus incorporeos posse pœna corporalis ignis affligi, si spiritus hominũ etiam ipsi profecto incorporei, & nunc potuerint includi coporalibus membris, & tunc poterunt corporum suorum vinculis insolubiliter alligari. Adhærebunt ergo incorporei spiritus dæmonũ corporeis ignibus cruciandi, non vt ignes ipsi, quibus adhærebunt eorum iunctura inspirentur & animalia fiant, sed miris & ineffabilibus adhærendo accipientes ex ignibus pœnam non dantes ignibus vitam. hunc modum Greg. ponit in 4. dial. sic dicens. dum veritas peccatorem diuitem damnatum in igne perhibet, quis nam sapiens reproborum animas teneri ignibus neget?

2. dicitur pr.

Passio propriè sit secũdũ qualitates contrarias.

Prima opi.

Reprobatio

2. Opinio.

Reprobatio

Tertia opi.

Reproba.

Secunda optn.

Reproba.

Opinio S. Tho.

Opinio quorundã.

Reproba.

AD

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendum, quod agens non oportet simpliciter esse præstantius patiente, sed secũdum quod est agens. Et sic ignis inquantum agit in animam, vt instrumentum diuinæ iustitiæ est anima præstantior, quã
2 uis nõ simpliciter. Ad secundum dicendum, quod in illa
3 passione & actione est aliquid naturale, vt dictũ est. Ad tertium dicendum, q̃ obiectio illa procedit de passione secundo modo dicta, quæ est per formarũ contrarietatem, &
4 hoc ibi esse non potest. Ad quartum dicendum, q̃ Aug. circa hoc 12. super Genes. ad literam, nihil expresse determinat, sed loquitur inquirendo per modum dubitationis. Vnde non dicit absolutè, quod ea quibus animæ separatæ afficiuntur, non sunt corporalia sed similia corporalibus, sed loquitur sub conditione, scilicet q̃ si essent huiusmodi, tamẽ ex eis possent animæ affici vel à lætitia vel à tristitia. Et similiter quod dicit q̃ ad corporalia loca nõ fertur nisi cum alio corpore, sub disiunctione dicit adiungẽs, vel non
5 localiter, scilicet per cõmensurationem locum. Ad quintum dicẽdum, q̃ in pœna animæ separatæ duo est considerare, scilicet affligens primum, & proximum affligens primum est ipse ignis corporalis detinens animã per modum prædictum, sed hoc tristitiã animæ non ingereret, nisi hoc esset ab anima apprehensum. Vnde proximũ affligens est ignis ipse detinens apprehensus, & iste ignis non est materialis, sed spiritualis. Et sic potest verificari dictum Damas. Vel potest dici quod dicit eum nõ materialem, inquantum non punit animam materialiter agendo sicut punit corpo
6 ra. Ad sextum dicendum, q̃ ille ignis apprehenditur, vt nociuus inquantum est detinens vel ligans, & sic eius visio
7 potest esse afflictiua. Ad septimum dicẽdum, q̃ spiritualis ad corporale nõ est quidem proportio propriè proportione accepta secũdum determinatam habitudinem quantitatis ad quantitatem, vel dimẽsiuã ad dimensiuã, vel virtualis ad virtualem, sicut duo corpora adinuicẽ sunt proportionata secũdum dimensionẽ & virtutem. virtus enim spiritualis substantiæ non est eiusdem generis cum virtute corporali: large tamen accepta proportione pro qualibet habitudine. sic est aliqua proportio spiritualis ad corporale, per quã spirituale naturaliter agere potest in corporale
8 quamuis nõ econuerso, nisi diuina virtute. Ad octauum dicendum, q̃ instrumentum agit actionem instrumẽtalem inquantum est motum ab agente principali, per quem motum participat aliqualiter virtutem agentis principalis, nõ ita quod virtus illa sit in instrumento secundum esse perfectum, quia motus est actus imperfectus. Obiectio autem procedit ac si aliqua virtus perfecta in instrumento acqui-
9 reretur ad agendum actionem instrumẽtalem. Ad nonũ dicendum, quod anima peccatrix simpliciter nobilior est qualibet virtute corporali secũdum suam naturam, sed secundum culpam efficitur indignior igne corporali, nõ sim
10 pliciter, sed vt est instrumentũ diuinæ iustitiæ. Ad decimum dicendum, q̃ ignis ille nocet animæ non ita q̃ adimat ei aliquam formam absolute inhærẽtem, sed inquantum eius substantię actionem impedit, vt dictum est, ipsam
11 detinendo. Ad vndecimũ dicendum, q̃ in pueris propter defectum gratię est sola carẽtia diuinæ visionis sine aliquo contrario impediente actiuè: sed damnati in inferno non solum priuantur diuina visione propter defectum gratiæ, sed etiam impediuntur quasi per contrarium, ex hoc quod
12 circa pœnas corporales occupantur. Ad duodecimum dicendum, q̃ anima non patitur ab igne quasi alterata ab eo,
13 sed per modum prædictum. Ad decimumtertium dicendum, quod voluntarium est de ratione iustitiæ, non autem de ratione pœnæ, sed magis cõtra pœnæ rationem. Et ideo instrumenta diuinæ misericordię quæ sunt ad iustificãdum non in animam remittentem agunt, sed instrumenta diuinæ iustitiæ ad puniendum animam remittentem agunt.
14 Ad decimumquartũ dicendũ, q̃ obiectio illa procedit de
15 passione propriè dicta, quæ in motu cõsistit, de qua nũc nõ loquimur. Ad 15. dicendũ, q̃ ad hoc q̃ sit passio propriè loquẽdo, oportet q̃ aliquid habeat naturã cõtrarietati subiectam, vt dictum est, & ad hoc q̃ sit mutua passio, oportet quod sit materia communis. Tamen aliquid potest pati ab altero cum quo nõ communicat in materia, sicut corpora inferiora à sole. Et aliquid potest aliquo modo pati quod nullo modo habet materiam, sicut ex prædictis patet.

Ad obiecta in contra. QVIA vero obiectiones quæ sunt in contrarium aliqualiter verum concludant, tamen non verè, ad eas per ordinem respondendum est.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendum est, q̃ illam probationem Aug. ostẽdit esse inualidam 21. de Ciuit. Dei dicens quidem sic arsuros sine vllo suo corpore spiritus sicut ardebat apud inferos ille diues quando dicebat, crucior in hac flamma, nisi cõuenienter respõderi cernerẽ talem fuisse illam flammam quales oculos quos leuauit, & Lazarum vidit, qualis lingua cui humorem exiguum desiderauit infundi, qualis digitus Lazari quo id fieri postulauit. Vbi tamen erant sine corporibus animæ. Sic ergo incorporalis & illa flãma ex qua exarsit potest intelligi. Et sic patet quod illa auctoritas non est efficax ad probandum propositum, nisi aliud addatur. Ad secundum dicendum, quod ignis 2
inferni corporaliter vrit substantias incorporeas ex parte agentis. non autem ex parte patientis, sed hoc modo corporaliter vrit corpora damnatorum. Ad tertium dicen- 3
dum, quod verbum Cassiodori non videtur habere veritatem, si de sensibus exterioribus loquatur, tamen ad hoc q̃ verificetur, oportet intelligi de sensibus interioribus spiritualibus. Ad quartum dicendum, quod ad illam auctori- 4
tatem posset responderi quod est ignis spiritualis, nisi pro tanto quia corpora damnatorũ eo puniri non posset. Vnde ista ratio sufficienter probat propositum. Et similiter se- 5 6. & 7
quens quæ procedit ex simili. Ad vltimum dicendum, q̃
anima damnata inquantum est natura quædam est melior non ente, sed inquantũ est subiecta miseriæ & culpæ intelligitur verbum Domini, quod esset ei melius non esse.

Num anima corpori coniuncta patiatur.

ARTIC. II.

SEcundo quæritur, vtrum anima coniuncta corpori patiatur. Et videtur quod non patiatur per accidens, vt *Primum.*
enim dicitur in libro de Spiritu & Anima propter amicitiam corporis & animæ, anima corpori cõiuncta nõ potest esse libera & non potest interire. Potest tamen timere interitum, timere autẽ est quoddam pati. ergo secundum seipsam anima patitur corpori coniuncta, quia secundũ se ei competit, vt interire non possit. Præterea, omne q̃ dat 2
alteri perfectionem, est eo præstantius, sed corpus dat animæ perfectionem. nam anima vnitur corpori ad hoc quod ibi perficiatur. ergo corpus est præstantius anima, & ita anima potest per se pati à corpore cui vnitur. Præterea, 3
anima mouetur secundum locũ per accidens, quia per accidẽs est in loco in quo est corpus per se, sed forma vel qualitas quæ inest corpori per se. Non videtur inesse animæ per accidens. cum ergo passio sit secũdum formã vel qualitatem, quia est secundum motum alterationis, videtur q̃
anima in corpore non possit pati per accidens. Præterea, 4
moueri per accidens distinguitur contra moueri secundum partem, vt patet in 5. Physic. sed anima est pars compositi quod per se mouetur, vt patet in primo de Anima. ergo non debet dici moueri per accidens, sed sicut pars ad motum totius. Præterea, illud quod est per se prius est 5
eo q̃ est per accidens, sed in passionibus animæ prius est quod est ex parte animæ quam quod est ex parte corporis, quia ex apprehensione & appetitu animæ transmutatur corpus, vt patet in ira, timore, & aliis huiusmodi. ergo non est dicendum quod istis passionibus anima patiatur per accidens & corpus per se. Præterea, in vnoquoque princi- 6
palius est id quod est formale in ipso quam quod est materiale in eo, sed in passionibus animæ quod est ex parte animæ formale est, quod autem est ex parte corporis materiale. Hæc enim est formalis diffinitio iræ, ira est appetitus in vindictam. hæc vero materialis. ira est accensio sanguinis circa cor. ergo in huiusmodi passionibus principalius est quod est ex parte animæ, quam quod est ex parte corporis. & sic idem quod prius. Præterea, sicut gaudium 7
& tristitia & huiusmodi passiones animæ non iniunt animæ sine corpore, ita nec sentire, sed non dicitur quod anima sentiat per accidens. ergo nec debet dici quod anima per accidens patiatur.

SED CONTRA, passio motus quidã est secundum *Contra 1.*
alterationem, vt dictum est propriè accipiẽdo passionem, sed anima nõ alteratur nisi per accidens: ergo nec patitur, nisi per accidens. Præterea, virtutes animæ nõ sunt per- 2
fectiores quam ipsa animæ substantia, sed secũdum Philosophum in 1. de Anima. virtutes non senescunt per se, sed solum propter defectum corporis. ergo nec anima patitur per se, sed solum per accidens. Præterea, omne quod per

Universidad de Deusto
Biblioteca

se mouetur est diuisibile, vt probatur in septimo Physicorum, sed anima est indiuisibilis. ergo non per se mouetur, & ita nec per se patitur.

CONCLVSIO.

Anima coniuncta corpori ex illius transmutatione & alteratione patitur per accidens.

RESP. RESPONDEO dicendum, quod propriè accipiendo passionem impossibile est aliquod incorporeum pati, vt supra dictum est. Illud ergo, quod per se patitur passione propria, corpus est. si ergo passio propriè dicta aliquo modo ad animam pertineat, hoc non est nisi secundū quod vnitur corpori, & ita per accidens. vnitur autē corpori dupliciter. Vno modo vt forma, inquantum dat esse corpori viuificans ipsum. Alio modo vt motor, inquantum per corpus suas operationes exercet. Et vtroque modo anima patitur per accidens, sed diuersimode. nam id quod est compositum ex materia & forma, sicut agit ratione formæ, ita patitur ratione materiæ. Et ideo passio incipit à materia, & quodammodo per accidens pertinet ad formam. Sed passio patientis deriuatur ab agente, eo quod passio est effectus actionis dupliciter. ergo passio corporis attribuitur animæ per accidens. Vno modo ita quod passio incipiat à corpore & terminetur in anima secundum quod vnitur corpori, vt forma, & hæc est quædam passio corporalis, sicut cum lædi tur corpus debilitatur vnio corporis cum anima, & sic per accidens ipsa anima patitur, quæ secundum suum esse corpori vnitur. Alio modo ita quod incipiat ad anima inquātum est corporis motor, & terminatur in corpus, & hæc dicitur passio animalis, sicut patet in ira, & timore, & aliis huiusmodi. nam huiusmodi per apprehensionē & appetitum animæ peraguntur, ad quę sequitur corporis transmutatio, sicut transmutatio mobilis sequitur ex operatione motoris secundum omnem modum, quo mobile disponitur ad obediendum motioni motoris. Et sic corpore transmutato per alterationem aliquam ipsa anima pati dicitur per accidēs.

Ad primū. AD PRIMVM ergo dicendum, quod anima non timet interitum, vt ipsa secundum se intereat, sed timet interitum coniuncti per separationem sui à corpore. Et si sui ipsius interitum timeat hoc non est nisi inquantum dubitatur an ad corruptionem corporis anima per accidens corrumpatur. vnde nec ipse interitus animæ potest conuenire per se, nec ipsa passio timoris sine coniunctione corporis ei
2 conuenit. Ad secundum dicendum, quod anima quamuis perficiatur in corpore. non tamen perficitur à corpore, vt Augustinus probat duodecimo super Gene. ad literam. sed vel à Deo perficitur, vel ipsa seipsam perficit cum adminículo corporis obsequentis, sicut virtute intellectus agentis perficitur intellectus possibilis adminículo phan-
3 tasmatum, quæ per ipsum fiunt intelligibilia actu. Ad tertium dicendum, quod quamuis qualitas corporis animæ nullo modo conueniat, tamen esse coniuncti est commune animæ & corpori, & similiter operatio. vnde passio
4 corporis per accidens redundat in animam. Ad quartum dicendum, quod passio non accidit coniuncto ex corpore & anima, nisi ratione corporis. Vnde animæ nō accidit nisi per accidens. Ratio autem procedit ac si passio conueniret
5 toti ratione totius, & nō ratione alterius partis. Ad quintum dicendum, quod ira & similiter quælibet passio animæ dupliciter potest considerari. Vno modo secundum propriam rationem iræ, & sic per prius est in anima quam in corpore. Alio modo inquantum est passio, & sic per prius est in corpore. Ibi enim primo accipit rationem passionis. Et ideo non dicimus quod anima irascatur per accidens, sed quod per accidens patiatur. Et per hoc patet solutio ad
6 & 7 sextum. Ad septimum dicendum, quod anima non dicitur sentire per accidens eadem ratione qua nec gaudere, quamuis dicatur per accidens pati.

Num passio sit tantum in appetitiua sensitiua.

ARTIC. III.

Primum. TErtio quæritur, vtrum passio sit tantum in appetitiua sensitiua. Et videtur quod non. Christus enim secundum totam animam patiebatur, vt patet per illud Psal. Repleta est malis anima mea: quod de passionibus exponit glosa. totalitas autem animæ ad potentias pertinet. ergo in qualibet potentia animæ potest esse passio, & ita non tantum in appetitiua sensitiua. Præterea, omnis motus
1 vel operatio quæ conuenit animæ præter corpus secundum seipsam est partis intellectiuæ, non sensitiuæ, sed sicut dicit Augustinus. 13. de Ciuitate Dei. non ex carne tantum afficitur anima vt cupiat, metuat, lætetur cognoscat: verum etiam ex seipsa his potest motibus agitari. ergo huiusmo-
2 di passiones non sunt tantum in parte appetitiua sensitiua.
Præterea, voluntas est partis intellectiuæ, vt dicitur in
3 tertio de Anima, sed sicut dicit Augustinus. 14. de Ciuitate Dei. voluntas est propriè in omnibus, timore scilicet lætitia & huiusmodi, immo omnes nihil aliud quam voluntates sunt. nam quid est cupiditas & lætitia nisi voluntas in eorum consensione quæ volumus, & quid est metus atque tristitia nisi voluntas in dissensione ab his quæ volumus. ergo huiusmodi passiones sunt in parte intellectiua.
Præterea, eiusdem potentiæ non est agere & pati, sed
4 sensus videtur esse potentia actiua. nam Basiliscus videndo dicitur interficere, mulier menstruata videndo inficit speculum, vt patet in libro de Som. & Vigi. ergo in parte sensitiua non est posita animæ passio. Præterea, potentia
5 actiua est nobilior quam passiua, sed potentiæ vegetatiuæ sunt actiuæ, quibus nobiliores sunt potentiæ sensitiuæ. ergo sensitiuæ sunt actiuæ, & sic idem quod prius. Præ-
6 terea, potentiæ rationales sunt ad opposita secundum Philosophum. delectationi autem opponitur tristitia. cum ergo in parte intellectiua sit propriè delectatio, vt patet in septimo & decimo Ethicorum, videtur quod sit ibi tristitia, & sic passiones possunt esse in parte intellectiua. Sed dicetur. quod verbum Philosophi intelligitur de oppositis
7 actibus. Sed contra. scientia & ignorantia quæ sunt opposita sunt in parte animæ intellectiua, & tamen non sunt actus. ergo verbum Philosophi non tantum de actibus est
8 intelligendum. Præterea, secundum Philosophum in secundo Physicorum. idem per sui absentiam & præsentiam est causa contrariorum, sicut gubernator salutis & submersionis nauis, sed intelligibile præsens facit delectationem in parte intellectiua. ergo intelligibile absens facit tristitiam in eadem, & sic idem quod prius. Præter-
9 ea, Damascenus dicit in secundo libro quod Dolor non est passio, sed passionis sensus. ergo est in sensitiua virtute & non in appetitiua, & eadem ratione delectatio & alia quæ dicuntur animæ passiones. Præterea, secundum Da-
10 mascenum in secundo libro & Philosophum in secundo Ethicorum passio est ad quam consequitur gaudium & tristitia. ergo passiones animæ præcedunt gaudium & tristitiam, sed gaudium & tristitia sunt in appetitiua. ergo passiones animæ sunt in ea parte quæ præcedit appetitiuam. ergo passiones animæ sunt in parte apprehensiua quæ appetitiuam præcedit. Præterea, sicut in operationibus
11 appetitiuæ sensitiuæ transmutatur corpus, ita in operationibus sensitiuæ apprehensiuæ. ergo passio non est tantum in appetitiua sed in apprehensiua. Præterea, passio
12 propriè loquendo est per abiectionem alicuius & receptionem contrarij, sed hoc accidit in parte intellectiua. nam abiicitur culpa & recipitur gratia, abiicitur habitus luxuriæ & inducitur habitus castitatis. ergo in parte superiori animæ propriè est passio. Præterea, motus appetiti-
13 uæ sensitiuæ sequitur apprehensionem sensus, sed aliquando huiusmodi passiones animæ excitantur in nobis ex aliquibus obiectis quæ à sensu apprehendi non possunt, sicut verecundia de turpi actu, timor de furto. ergo huiusmodi non possunt esse in parte appetitiua sensitiua, & sic relinquitur quod sint in parte appetitiua rationali scilicet in voluntate. Præterea, inter alias passiones animæ ponitur
14 spes, sed spes est in parte animæ intellectiua, quia sancti patres in limbo existentes spem habebant. motus autem partis sensitiuæ non remanet in anima separata. ergo passiones sunt in parte animæ intellectiua. Præterea, ima-
15 go est in parte intellectiua, sed secundum potentias imaginis anima patitur, quia potentiæ imaginis quæ nunc perficiuntur gratia in statu gloriæ perficientur fruitionis gloria. ergo passio non est tantum in parte animæ appetitiua sensitiua. Præterea, secundum Damascenum passio
16 est motus ex alio in aliud. sed intellectus mouetur de alio in aliud procedendo de principiis in conclusiones. ergo in intellectu est passio, & sic idem quod prius. Præter-
17 ea, Philosophus in tertio de Anima dicit. quod intelligere est pati quoddam, sed intelligere est in intellectu. ergo in intellectu est passio. Præterea, Dionysius dicit de Ge-
18 rotheo.

rotheo secundo capite de Diuinis nominibus quod patiens diuina didicit diuina, sed pati diuina nō poterat secundum partem sensitiuam, quæ non est diuinorum capax. ergo passio non est tantum in parte sensitiua, & ita non est solum in appetitu sensitiuo.

Contra, 1. SED CONTRA est q̄ Damas. dicit in 2. lib. Passio est motus appetitiuæ virtutis in imaginatione boni vel mali. & iterum passio est motus irrationalis animę, per susceptiones boni vel mali. ergo passio est tantum in parte
2 appetitiua irrationali. Præterea, passio propriè loquendo est secundum motum alterationis, vt dictum est, sed alteratio non est nisi in parte animæ sensitiua. vt probatur in 7. Physic. ergo passio non est nisi in parte sensitiua.

CONCLVSIO.

Passio propriè animalis in appetitiua sensitiua magis est, quam in appetitiua apprehensiua.

RESP. RESPONDEO dicendum, quod passio propriè loquendo, non est nisi appetitiua sensitiua, vt ex duabus diffinitionibus passionis à Damasceno & Gregorio Nisseno positis apparet. Quod sic patet. Dicitur enim passio tripliciter, vt dictum est. Vno modo cōmuniter, secundum q̄ omne recipere est pati. Et sic passio nō est in qualibet parte animę, nec tamē solum in appetitiua sensitiua. hoc enim modo accipiēdo passionem dicit Cōmen. in lib. de anima, quod vires animæ vegetabilis omnes sunt actiuæ, vires autem sensibilis omnes passiuæ, vires autem rationalis partim actiuæ propter intellectum agētem, & partim passiuæ propter intellectum possibilem. hic autem modus passionis quamuis conueniat potentiis apprehensiuis & appetitiuis, magis tamē competit appetitiuis. Quia cum operatio apprehensiuæ sit in rem apprehensam secundum q̄ est in apprehendente: operatio autem appetitiuæ sit ad rem secundum quod est in seipsa: quod recipitur in apprehensiua, minus habet de proprietate rei apprehensæ quam id quod recipitur in appetitiua de ratione rei appetibilis. vnde verum q̄ perficit intelligentiam est in mente, bonum vero, quod perficit appetitiuam, est in rebus, vt dicitur in 6. Metaphys. Alio modo dicitur passio proprię, quæ consistit in abiectione vnius cōtrarij, & alterius receptione per viam transmutationis. Et hic modus passionis animæ conuenire non potest, nisi ex corpore, & hoc dupliciter. Vno modo secundum quod vnitur corpori, vt forma, & sic compatitur corpori patienti passione corporali. Alio modo prout vnitur ei, vt motor, & sic ex operatione animę transmutatio fit in corpore, quæ quidem passio dicitur animalis, vt supra dictum est. passio igitur corporalis prædicta pertingit ad potentias secundū quod in essentia animæ radicantur, eo quod anima secundum essentiam suam est forma corporis, & sic ad essentiam animæ pertinet. potest tamen hæc passio attribui alicui potentiæ tripliciter. Vno modo secundum q̄ in essentia animæ radicatur, & sic cum omnes potentiæ radicentur in essentia animæ, ad omnes potentias pertinet prædicta passio. Alio modo secundum quod ex læsione corporis potētiarum actus impediuntur, & sic prædicta passio pertinet ad omnes potentias vtentes organis corporalibus, quarum omniū actus impediuntur læsis organis, sed indirectē. Et hoc modo pertinet etiam ad potentias organis corporalibus non vtentes, scilicet intellectiuas inquantum accipiunt à potentiis organis vtentibus. Vnde contingit quod læso argano virtutis imaginatiuæ intellectus operatio impeditur, propter hoc quod intellectus indiget phātasmatibus in sua operatione. Tertio modo pertinet ad aliquam potentiam vt apprehendentem ipsam, & sic propriè pertinet ad sensum tactus. Nam tactus est sensus eorum, ex quibus componitur animal, & similiter eorum, per quæ animal corrumpitur. Passio vero animalis, cum per eam ex operatione animæ transmutetur corpus in illa potentia esse debet, quæ organo corporali adiungitur, & cuius est corpus transmutare. & ideo huiusmodi passio non est in parte intellectiua, quæ non est alicuius organi corporalis actus, nec iterum est in apprehensiua sensitiua, quia ex apprehensione sensus non sequitur motus in corpore nisi mediante appetitiua, quæ est immediatum mouens. Vnde secundo modum operationis eius statim disponitur organum corporale, scilicet cor. vnde est principium motus, tali dispositione, quæ competat ad exequendum, hoc in quod appetitus sensibilis inclinatur. Vnde in ira feruet, & in timore quodam modo frigescit & constringitur. Et sic in appetitiua sensitiua sola animalis passio propriè inuenitur. Vires enim animæ vegetabilis, quamuis organo vtantur, constat quod non sunt passiuæ. sed actiuæ. Passio autem magis propriè appetitiuæ potentiæ competit, quam apprehensiuæ, vt in principio dictum est. Et hæc est vna ratio, quare magis propriè appetitiua sensitiua passionis subiectum est quam sensitiua apprehensiua, sicut & ipsa affectiua superior magis accedit ad propriam rationem passionis quam intellectiua. Tertio vero modo passio dicebatur transumptiue, secundum quod aliquid qualitercunque impeditur ab eo quod est sibi conueniens. Hoc modo potentiæ animæ patiuntur sicut à propriis actibus impediuntur. Quod quidem aliqualiter in omnibus potentiis animæ contingit, vt dictum est. Nunc autem loquimur de passione animali proprię dicta, quę vt ostensum est, in sola appetitiua sensitiua inuenitur.

Ad primū. AD PRIMVM ergo dicendum, q̄ anima Christi tota patiebatur passione corporali, & sic ad omnes potentias passio illa pertinebat, ad minus prout in essentia animę radicātur. non autem ita quod passio animalis in qualibet potentia animæ eius esset, sicut in proprio subiecto.

Ad secundum dicendum, q̄ Aug. loquitur contra quos- 2
dam Platonicos qui dicebant omnium istarum passionum principium esse ex carne. Aug. autem ostendit quod si caro in nullo esset corrupta potest esse harum passionum principium ex anima. Et ideo non dicit quod sine carne huiusmodi passiones perficiantur, sed quod non ex carne tantum anima his passionibus afficitur. Ad tertiū dicēdum, 3
q̄ Augu. vel nomen voluntatis largè accipit pro quolibet appetitu, vel timorem vel gaudium & alia huiusmodi accipit pro actibus voluntatis similibus passionibus in appetitu sensitiuo existentibus. Est enim vt in quæstione de Sensualitate dictum est, & in ipsa voluntate quodāmodo gaudium & tristitia & alia huiusmodi, sed non ita quod sint passiones propriæ loquendo. Vel potest dici quod has passiones Augustinus voluntates nominat, inquātum ex actu voluntatis homo in has passiones inducitur secundū quod appetitus inferior sequitur inclinationem appetitus superioris vt in quæstione de Sensualitate dictum est. Vnde ipse Augustinus postea subiūgit, sicut allicitur vel offenditur voluntas hominis, ita in hos vel illos affectus mutatur & vertitur. Ad quartum dicendum, quod sensus non est 4
virtus actiua sed passiua. Non enim dicitur virtus actiua, quę habet aliquem habitum qui est operatio, sic enim omnis potentia animæ actiua esset: sed dicitur potentia aliqua actiua quæ comparatur ad suum obiectum, sicut agens ad patiens sensus autem comparatur ad sensibile sicut patiens ad agens. eo quod sensibile transmutat sensum. quod autem sensibile aliquando à sensu transmutetur, hoc est per accidens, inquantum ipsum organum sensus habet aliquam qualitatem per quam natū est immutare aliquod corpus. vnde infectio illa qua mulier menstruata speculum inficit, vel qua Basilicus hominem videndo interficit, nihil confert ad visionem, sed visio perficitur per hoc quod species visibilis recipitur in visu, quod est quoddam pati. Vnde sensus potentia passiua est. Dato etiam quod sensus aliquid ageret actiue, non ex hoc sequeretur quod in sensu nulla passio esse posset. Nihil enim prohibet respectu diuersorum idem esse actiuum & passiuum, dato iterū quod sensus qui nominat vim apprehensiuam nullius passionis esset capax, non propter hoc excluderetur, quin in appetitiua sensibili passio esse posset. Ad quintum dicen- 5
dum, quod quamuis actiuum simpliciter sit passiuo nobilius respectu eiusdem, nihil tamen prohibet aliquod passiuum actiuo nobilius esse inquantum passiuum nobiliori passione patitur quam sit actio qua actiuum agit, sicut passio à qua intellectus possibilis dicitur passiua potentia. Et etiam sensus recipiendo aliquid immaterialiter est nobilior actione qua potentia vegetatiua agit materialiter, id est mediantibus qualitatibus elementaribus. Ad 6
sextum dicendum, quod illi delectationi, quæ est in parte intellectiua per coniunctionem intelligibilis cōuenientis, non est aliquod contrarium, quia oporteret quod illi intelligibili conuenienti aliquod cōtrarium foret quod causa contrarij esset. hoc autem esse non potest, eo quod intelligibili speciei nihil est contrariū. species enim contrariorum in anima contrariæ non sunt, vt 10. Metaphy. dicitur. vnde homo delectatur non solum de hoc q̄ intelligit bo-

Universidad de Deusto
Biblioteca

na, sed de hoc quod intelligit mala inquantum intelligit. Ipsum enim intelligere mala bonum est intellectui. Et sic delectatio intellectualis contrarium non habet. dicitur tamẽ tristitia vt dolor in parte intellectiua animæ esse communiter loquendo, inquãtum intellectus intelligit aliquid homini nociuum, cui voluntas repugnat. Quia tamen illud nocium non est nociuum intellectui inquantum est intelligens, ideo illa tristitia vel dolor non cõtrariatur delectationi intellectus quę est secundum id quod est conue-
7 niens intellectui inquãtum intelligit. Ad septimũ dicendum, quod potentia rationalis se habet ad contraria aliquo modo sibi proprio, & aliquo modo communi sibi & omnibus aliis. Quod enim potẽtia rationalis sit subiectum contrariorum accidentium, hoc sibi & aliis commune est, quia omnium contrariorum idem est subiectum, sed quod se habeat ad contrarias actiones, istud est sibi proprium. naturalis enim potentiæ sunt determinatæ ad vnũ. Et sic loquitur Philosophus quod rationales potestates sunt ad oppositæ.
8 Ad octauum dicendum, quod absentia gubernatoris non est causa submersionis nauis, nisi per accidens, inquantum scilicet remouet gubernatoris prouidentiã per quam nauis submersio prohibebatur. Et similiter intelligibilis remotio vel absentia non est causa tristitiæ, sed non delectandi. Effectus enim proportionantur secundũ proportionem causarum. vnde intelligere & non intelligere, quæ contradictoriè opponũtur, sunt causa delectandi & non delectandi, quæ similiter sunt contradictoria. non autem delectandi & tristandi, quæ sunt contraria. Si autem accipiatur id quod est contrarium intelligentiæ veritatis, scilicet error non potest esse causa tristitiæ, quia vel error extimatur esse veritas, & sic error delectat sicut & veritas, vel cognoscitur esse error, quod non est nisi cognoscendo veritatem, & sic
9 iterum error delectationẽ in intelligendo facit. Ad nonum dicẽdum, quod tristitia & dolor hoc modo differunt, quod tristitia est quædam passio animalis incipiens, scilicet in apprehensione nocumenti & terminata in operatione appetitus, & vlterius in transmutatione corporis, sed dolor est secundum passionem corporalem. vnde Augustinus dicit decimoquarto de Ciuitate Dei, quod dolor vsitatius in corporibus dicitur. Et ideo incipit à læsione corporis, & terminatur in apprehensione sensus tactus. propter quod dolor est in sensu tactus, vt in apprehendente, vt dictum
10 est. Ad decimum dicendum, quod gaudium & tristitiam sequi passionem dicitur, & à Damascene & à Philosopho, sed sub alio intellectu. Damasce. enim & Grego. Nissenus idem verbum proponentes loquuntur de passione corporali, quæ apprehensa causat gaudium vel tristitiam, & sensu experta causat dolorem. Philosophus autem in secundo Ethi. loquitur proculdubio de passionibus animalibus, volens quod ad omnes passiones animæ sequatur gaudium & tristitia. Cuius ratio est quod inter omnes passiones concupiscibilis potẽtiæ gaudium & tristitia quæ causantur ex cõsecutione conueniẽtis vel nociui vltimum locum tenet. omnes autem passiones irascibilis ad passiones concupiscibilis terminantur, vt in quæstione de Sensualitate dictum est. Vnde restat quod omnes passiones animæ ad gaudium & tristitiam terminentur. Secundum autem neutrum intellectum sequitur quod passiones sint in apprehensiua, quia passio corporalis est ipsa natura corporis. passiones autem animales aliæ sunt in eadem parte appetitiua in qua gaudium & tristitia, sed tamen quantum ad priores eius actus. Si autem in actibus appetitiuæ ordo non esset, sequeretur ex verbis Philosophi quod passiones animales non essent in appetitiua, vbi est gaudium & tristitia, sed in
11 apprehensiua. Ad vndecimum dicendum, quod nec sensus nec vis alia apprehensiua mouet immediatè, sed solum mediante appetitiua, & ideo ad operationem virtutis sensitiuæ apprehensiuæ non immutatur corpus quantum ad dispositiones materiales, nisi superueniat motus appetitiuæ, quem statim sequitur transmutatio corporis disponentis sed ad obediendum. vnde quamuis vis apprehensiua sensitiua immutatur simul cum organo corporali, non tamen est ibi passio propriè loquendo, quia in operatione sensus non transmutatur organũ corporale per se loquendo, nisi spirituali immutatione, secũdum quod species sensibilium recipiuntur in organis sentiendi sine materia,
12 vt dicitur in secundo de Anima. Ad duodecimum dicendum quod quamuis in parte intellectiua aliquid abiiciatur & aliquid recipiatur. hoc tamen non contingit per viam transmutationis, vt cõtinue receptio & abiectio fiat, sed est per simplicem influxum quantum ad habitus infusos. In instanti enim infunditur gratia per quam subito expellitur culpa. Alteratio autem quæ fit de vitio in virtutem, vel de ignorantia ad scientiam attingit ad partem intellectiuam per accidens, per se existente transmutatione in parte sensitiua, vt patet in septimo Ethicorum. Ex hoc enim quod fit aliqua transmutatio circa partem sensitiuam, subito resultat aliqua perfectio in parte intellectiua, vt sic id quod fit in parte intellectiua sit terminus trãsmutationis in parte sensitiua existentis, sicut illuminatio est terminus motus localis, & generatio simpliciter alterationis, & hoc intelligẽdum est quantum ad habitus acquisitos. Ad decimumter- 13
tium dicendum, quod ex aliquo apprehenso per intellectum potest sequi passio in appetitu inferiori dupliciter. Vno modo inquantũ id quod intelligitur vniuersaliter per intellectum, formatur in imaginatione particulariter, & sic mouetur inferior appetitus, sicut cũ intellectus credentis accipit intelligibiliter futuras pœnas, & earum phantasmata format imaginãdo ignem vrentem & vermen rodentem, & alia huiusmodi, ex quo sequitur passio timoris in appetitu sensitiuo. Alio modo inquantum ex apprehensione intellectus mouetur appetitus superior, ex quo per quandam redundantiam vel imperium appetitus inferior 14
commouetur. Ad decimumquartum dicendum, quod spes quæ in anima separata manet, non est passio, sed vel 15
habitus, vel voluntatis actus, vt ex prædictis patet. Ad decimumquintum dicendum, quod ex beatificatione vel perfectione imaginis nihil aliud haberi potest quam quod in parte intellectiua sit passio, secundum quod omnis recep- 16
tio passio dicitur. Ad decimumsextum dicendum, quod passio dicitur esse motus ex alio recepto in aliud receptum, non autem ex alio operato in aliud operatum. sic au- 17
tem in intellectu est motus ex alio in aliud. Ad decimũseptimum dicẽdum, quod intelligere dicitur esse pati communiter loquendo de passione, prout omnis receptio pas- 18
sio est. Ad decimumoctauum dicendum, quod passio illa de qua loquitur Dionysius, nihil aliud est quam affectio ad diuina, quæ habet magis rationem passionis quam simplex apprehensio, vt ex prædictis patet. Ex ipsa enim diuinorum affectione prouenit manifestatio eorũdem, secundum illud Ioan. 14. si quis diligit me, diligetur à patre meo, & ego diligam eum & manifestabo ei meipsum.

Penes quid contrarietas & diuersitas inter animæ passiones attendatur.

ARTIC. IIII.

QVarto quæritur secundũ quid attenditur contrarie- *Primum.*
tas & diuersitas inter animæ passiones. Et videtur quod non secundum bonum & malum. Audacia enim timori opponitur. vtraque vero passio est respectu mali, quia hoc quod timor fugit, audacia aggreditur. ergo contrarietas passionum animæ non est secundum bonum & malum. Præterea, spes desperationi opponitur. vtraque 2
vero est respectu boni, quod spes consequi expectat, desperatio autem de consecutione diffidit. ergo contrarietas passionum animæ non est secundum bonum & malum. Præ- 3
terea, Dama. in libro secundo. & Grego. Nissenus distinguũt passiones animæ per præsens & futurum & per bonum & malum, vt de bono futuro sit spes vel desiderium, de bono præsenti voluptas vel delectatio siue lætitia, de malo futuro timor, de præsenti tristitia, sed præsens & futurum per accidens se habent ad bonum & malum. ergo differentia passionum animæ per se non attenditur secundum bonum & malum. Præterea, Augustinus decimoquarto de Ciui- 4
tate Dei, distinguit inter tristitiam & dolorem, quod tristitia est animæ, dolor vero corporum, quod ad rationem boni & mali non pertinet. ergo idem quod prius. Præter- 5
ea, exultatio, gaudium, lætitia & delectatio, iocunditas & hilaritas differentiam quandam habent. aliàs inutiliter duo istorum coniungerentur, vt patet Isaiæ trigesimoquinto. gaudium & lætitiam obtinebunt. cum ergo omnia ista respectu boni dicãtur. videtur quod bonum & malum passiones animæ non diuersificent. Præterea, Dama. in libr. 6
secundo distinguit quatuor species tristitiæ quæ sunt, accidia, athos, inuidia, misericordia, præter quas est pœnitentia, quæ omnia respectu mali dicuntur. ergo idẽ ꝙ prius. Præ- 7
terea, ipse distinguit sex species timoris, scilicet segnitiem,

erubescentiam, verecundiam, admirationem, stuporem, & agoniam, quæ ad prædictam differentiam non pertinent.
8 ergo idem ꝙ prius. Præterea, Dionys. 4. cap. de Diuinis nominibus zelum amori connumerat, quorum vtrumque est passio respectu boni, & sic idem quod prius.

Contra.1. SED CONTRA est quod actus distinguuntur per obiecta, passiones autem animæ sunt actus appetitiuæ virturis, cuius obiectum est bonũ & malum. ergo per bonum
2 & malum distinguuntur. Præterea, secundum Philosophum in 2. Ethic. passiones animæ sunt, ad quas sequitur gaudium & tristitia, sed gaudium & tristitia distinguuntur secundum bonum & malum. ergo bonum & malum distinguunt animæ passiones.

CONCLVSIO.

Secundum ordinem ad bonum & malum, quæ obiecta sunt appetitiuæ partis, sumenda est distinctio & contrarietas in animæ passionibus.

RESP. RESPONDEO dicendum, quod in passionibus animæ triplex distinctio inuenitur. Prima quidem est qua differunt quasi genere, vtpote ad diuersas potentias animæ pertinentes. sicut distinguuntur passiones concupiscibilis à passionibus irascibilis. Ratio huius distinctionis passionum sumitur ex ipsa ratione distinguendi potẽtias. Cum enim supra dictum sit in quæstione de sensualitate quod obiectum concupiscibilis est delectabile secundum sensum, irascibilis vero aliquid arduum vel altum, illæ passiones ad concupiscibilem pertinent, in quibus importatur ordo ad delectabile sensus absolute, vel ad eius contrarium, illæ vero ad irascibilem, quæ ordinantur ad aliquod arduum circa huiusmodi. Et sic apparet differentia inter desiderium & spem. Nam desiderium dicitur secundum quod appetitus mouetur in aliquid delectabile, spes autem dicit quandam eleuationem appetitus in aliquod bonum quod extimatur arduum vel difficile, & similiter est de aliis. Secunda vero distinctio passionum animæ est, qua distinguuntur quasi species in eadem potentia existentes. Quæ quidem distinctio in passionibus concupiscibilis secundum duo attenditur. Vno modo secundum contrarietatem obiectorum, & sic distinguitur gaudium quod est respectu boni, à tristitia, quæ est respectu mali. Alio modo secundum quod ad idem obiectum vis concupiscibilis ordinatur, secundum diuersos gradus consideratos in processu appetitiui motus. ipsum enim delectabile primo appetenti coniungitur aliqualiter secũdum quod apprehenditur vt simile vel conueniens, & ex hoc sequitur passio amoris, quæ nihil est aliud quã informatio quædam appetitus ab ipso appetibili. Vnde amor dicitur esse quædam vnio amantis & amati. Id autem, quod sic aliqualiter coniunctum est, quæritur vlterius, vt realiter coniungatur, vt amans scilicet perfruitur amato, & sic nascitur passio desiderij. Quod quidem cum adeptum fuerit in re generat gaudium. Sic ergo primum, quod est in motu concupiscibilis est amor, secundum desiderium, & vltimum gaudium, & per contrarium istis sunt accipiendæ passiones, quæ ordinantur in malum, vt odium contra amorem, fuga contra desiderium, tristitia contra gaudium passiones vero irascibilis, vt in alia quæstione dictum est, oriuntur ex passionibus concupiscibilis & terminantur ad eas, & ideo in eis inuenitur distinctio aliqua conformis distinctioni concupiscibilis, & vlterius est in eis distinctio propria secundum rationem proprij obiecti. Ex parte quidam concupiscibilis est distinctio, qua distinguuntur, per bonum & malum, vel per delectabile & contrarium, & iterum secundum habitum realiter, & non habitum realiter. Sed propria distinctio ipsius irascibilis est, vt passiones eius distinguantur secundum excedens facultatem apperentis vel non excedens, & hoc secundum extimationem. Ista enim videntur distinguere arduum sicut differentiæ per se. Potest ergo passio in irascibili vel respectu boni esse vel respectu mali. Si respectu boni, vel habiti, vel non habiti respectu boni habiti nulla passio potest esse in irascibili, quia bonum ex quo iam possidetur nullam difficultatem ingerit possidenti. vnde non saluatur ibi ratio ardui. Respectu autem boni nondum habiti, in quo ratio ardui saluari potest propter difficultatem consequendi, si quidem illud bonum extimetur, vt excedens facultatem facit desperationem. Si vero vt non excedens facit spem. Si vero consideretur motus irascibilis in malum, hoc erit dupliciter scilicet vel in malum nõdum habitum, quod quidem extimatur vt arduum inquantum difficile est vitari, vel vt iam habitum siue coniunctum, quod item rationem ardui habet inquantum extimatur difficile repelli. Si autem respectu mali nondum præsentis, si quidem illud malum extimetur, vt excedens facultatem, sic facit passionem timoris, si autem non vt excedens. sic facit passionem audaciæ. Si autem malum sit præsens, aut extimatur vt non excedens facultatem, & sic facit passionem iræ, aut vt excedens, & sic nullam passionem facit in irascibili, sed in sola concupiscibili manet passio tristitiæ. distinctio ergo illa, quæ accipitur secundum diuersos gradus acceptos in motu appetitiuo non est causa alicuius contrarietatis, quia huiusmodi passiones differũt secundum perfectum & imperfectum, vt patet in desiderio & gaudio. Sed distinctio, quæ est secundum contrarietatem obiecti, propriè facit in passionibus contrarietatem. Vnde in concupiscibili passiones animæ accipiũtur secundum bonum & malum, vt gaudium & tristitia amor & odium. In irascibili vero potest accipi duplex contrarietas. Vna secundum distinctionem proprij obiecti scilicet secundum excedens facultatem & non excedens, & sic sunt contraria spes & desperatio, audacia & timor, & hæc contrarietas est magis propria. Alia vero est secundum differentiam obiecti concupiscibilis, id est secundum bonum & malum, per quem modum spes & timor contrarietatem habere videntur. Ira vero neutro modo potest habere passionem contraria, nec secundum contrarietatem boni & mali, quia respectu boni præsentis non est aliqua passio in irascibili. Similiter nec secundum contrarietatem excedentis facultatem & non excedentis, quia malum facultatem excedens nullam passionem in irascibili facit, vt dictum est. Vnde inter cæteras passiones ira habet proprium, quia nihil est contrarium ei. Tertia vero differentia passionum animæ est quasi accidentalis. Quæ quidem dupliciter accidit. Vno modo secundum intensionem & remissionem, sicut zelus importat intensionem amoris, furor intensionem iræ. Alio modo secundum materiales differentias boni vel mali. Sicut differunt misericordia & inuidia, quæ sunt species tristitiæ. nam inuidia est tristitia de prosperitate alieni, inquantum extimatur malum propriũ, misericordia vero est tristitia de aduersitate aliena inquãtum extimatur, vt proprium malum, & sic est in aliis quibusdam considerare.

AD PRIMVM ergo dicendum, ꝙ irascibilis obiectum non est bonum & malum absolute, sed addita circunstantia arduitatis. vnde non solum in eorum passionibus est contrarietas per bonum & malum, sed per differentias, quæ distinguunt arduum tam in bono quam in malo. Et per hoc patet solutio ad secundum. Ad tertium 2 & 3
dicendum, quod præsens & futurum accipiuntur vt differentiæ ad distinguendas animæ potentias secundum quod futurum nondum est coniunctum realiter. Præsens vero iam coniunctum. perfectior vero est motus appetitus in id quod est realiter distans. vnde futurum & præsens, licet faciant aliquam distinctionem. nullam tamen contrarietatem faciunt, sicut nec perfectum & imperfectum. Ad 4
quartum dicendum, quod dolor secundum quod propriè accipitur nõ debet computari inter animæ passiones, quia nihil habet ex parte animæ, nisi apprehensionem tantum, est enim dolor sensus læsionis. Quæ quidem læsio est ex parte corporis. Et ideo Augustinus ibidem subdit. quod tractando de passionibus animæ maluit vti nominæ tristitiæ quam doloris. Tristitia enim perficitur in ipsa appetitiua, vt ex dictis patet. Ad quintum dicendum, quod de 5
lectatio & gaudium eodem modo differunt sicut tristitia & dolor. nam delectatio sensibilis habet ex parte corporis coniunctionem conuenientis, ex parte vero animæ sensum illius conuenientiæ. Et similiter delectatio spiritualis habet quandam realem coniunctionem conuenientis cum conuenienti, & perceptionem illius coniunctionis. Vnde Plato diffiniens delectationem sensibilem dixit, quod delectatio est sensibilis generatio in natura. Aristoteles vero diffiniens generaliter delectationem dixit, quod delectatio est operatio naturalis habitus non impedita. Ipsa enim operatio conueniens, est illud coniunctum conueniens, quod delectationem præcipuè spiritualem facit. Et sic delectatio vtrobiq; incipit à coniunctione reali, & perficitur in eius apprehensione: gaudium vero incipit in

Universidad de Deusto
Biblioteca

apprehensione & terminatur in affectu. vnde delectatio est interdum causa gaudij, sicut dolor tristitiæ. Gaudium vero à lætitia & cæteris differt accidentaliter secundum intensionem & remissionem. Nam alia dicunt quandam gaudij intensionem, quæ quidem intensio attenditur vel secundum interiorem dispositionem, & sic est lætitia quæ importat interiorem cordis dilatationem. dicitur enim lætitia quasi latitia. Vel secundum quod intensio gaudij interioris prorumpit in quædam exteriora signa, & sic est exultatio. dicitur enim exultatio ex hoc quod gaudium interius quodammodo exterius exilit. Quæ quidem exilitio attenditur vel secundum immutationem vultus, in quo primo apparent affectus indicia propter propinquitatem eius ad vim imaginatiuam, & sic est hilaritas. Vel secundum quod ex intentione interioris gaudij disponun-
6 tur & verba & facta, & sic est iocunditas. Ad sextum dicendum, quod species tristitiæ, quas Damascenus ponit sunt quidam modi tristitiæ addentes supra tristitiam quasdam differentias accidentales, vel secundum intensionem motus. Ex sic secundum quod ista intensio consistit in interiori dispositione, dicitur accidia. quæ est tristitia aggrauans scilicet cor ne aliquid agere libeat. vel secundum quod progreditur ad exteriorem dispositionem, & sic est achos quæ est tristitia vocem auferens. Ex parte vero obiecti secundum id quod in alio est reputatur vt proprium malum. Et si quod bonum alterius reputetur vt proprium malum, erit inuidia. Si autem malum alterius proprium malum reputatur, erit misericordia. pœnitentia vero non addit supra tristitiam & generalem aliquam specialem rationem, cum sit absolute de malo proprio. Et ideo Damasce. ipsam prætermittit, possunt tamen multi modi tristitiæ assignari, si considerentur omnia quæ accidentaliter
7 se habent ad malum, quod tristitiam facit. Ad septimum dicendum, quod timor sit quædam passio ex nocuo apprehenso, vt excedente facultatem proueniens, auersificabũtur modi timoris secundum differentiam talium nociuorum. Quod quidem tripliciter ad appetendum potest referri. Vno modo respectu propriè operationis, & sic inquantum propria operatio timetur, vt laboriosa est segnities inquantum vero timetur vt turpis, est verecundia, quæ est timor in turpi actu. Secundo respectu cognitionis prout aliquid cognoscibile apprehenditur vt omnino excedens cognitionem. & sic eius consideratio apprehenditur, vt superuacua, & sic vt nociua. Quod autem excedit cognitionem contingit vel propter eius magnitudinem, & sic est ammiratio, quę est timor ex magna imaginatione, vel propter eius inconsuetudinem, & sic est stupor qui est timor ex inassueta imaginatione secundum Damascenum. Tertio respectu passionis quæ est ab alio, quæ quidẽ passio potest timeri vel ratione turpitudinis, & sic est erubescentia, quæ est timor in expectatione conuicij, vel ratione læsionis, &
8 sic est agonia per quam homo timet ne in aliqua infortunia incidat. Ad octauum dicendum, quod zelus addit super amorem quandam intensionem, est enim amor vehemens non patiens consortium in amato.

illud quod inter reliqua prius existit, principari enim secundum Gregorium est inter reliquos priorem esse, sed inter reliquas passiones amor est prior, ex amore enim omnes aliæ passiones nascuntur. ergo amor deberet poni passio principalis. Præterea, illæ passiones videtur esse prin- 6
cipales, à quibus aliæ dependent, sed à gaudio & tristitia omnes aliæ passiones dependere videntur. Nam passio animæ est quam sequitur gaudium & tristitia secundum Philosophum in secundo Ethicorum. ergo hæ duæ passiones tantum, scilicet gaudiũ & tristitia sunt principales passiones tantum. Sed dicendum, quod gaudiũ & tristitia sunt principales in cõcupiscibili, spes autem & timor sunt principales in irascibili. Sed contra est quod dicitur in libro 7
de Spiritu & Anima, de cõcupiscibilitate gaudium & spes, de irascibilitate dolor & metus oriuntur. Præterea, secun- 8
dum proprietatem irascibilis potentiæ spes desperationi opponitur, timor audaciæ, sed ex parte concupiscibilis ponuntur duæ principales passiones contrariæ secundũ proprietatem concupiscibilis, scilicet gaudium & tristitia. ergo ex parte irascibilis deberent poni principales vel spes & desperatio vel timor & audacia.

SED CONTRA est quod dicitur in libro de Spiri- *Contra.*
tu & Anima, affectus quadripartitus esse dignoscitur, dum de eo quod amamus gaudemus vel gaudium speramus, & de eo quod odimus iam dolemus & dolendum metuimus. ergo hæ sunt quatuor passiones principales gaudium, dolor, siue tristitia, spes & timor. Præterea, Boëtius princi- 2
pales passiones enumerans dicit in libro de Consola. gaudiũ pelle, pelle timorem, spémque fugato, nec dolor adsit, & sic idem quod prius.

CONCLVSIO.

Quatuor sunt animi principales passiones, spes, timor gaudium, & tristitia.

RESPONDEO dicendum, quod quatuor sunt prin- *RESP.*
cipales animæ passiones, scilicet tristitia, gaudiũ, spes, & timor. Cuius ratio est, quia principales passiones dicuntur quæ aliis priores sunt, & earum origo. Cum autem passiones animæ sint in parte appetitiua: illæ passiones priores erunt quæ immediatè ex obiecto appetitiuæ oriuntur: quod quidem obiectum est bonũ & malum. hæ autẽ erunt quasi secundariæ, quæ mediantibus aliis oriuntur. Ad hoc autem quod aliqua passio immediatè oriatur ex bono vel malo, duo requiruntur. Quorum primum est vt per se ex bono & malo oriatur, quia quod est per accidens non est primum. Secundum vero, vt nullo præsupposito oriatur vt sic vt principalis passio propter duo dicatur, quod nec per accidens neque per posterius prouenit ex obiecto quod tenet locum actui. Ex bono autem prouenit per se passio, quæ procedit ex bono secundum quod est bonum, & per accidens vero illa, quæ prouenit ex bono secundum quod est malum, & econtrario est intelligendum de malo. Bonum autem secundum quod est bonum allicit & ad se trahit. vnde si aliqua passio sit appetitus tendentis in bonum, erit passio per se consequens ex bono. Sed repellere appetitum est proprium mali inquãtum est malum. vnde si aliqua passio sit respectu boni per quam bonum refugiatur, passio illa non erit ex bono per se, sed inquantũ apprehenditur, vt aliqualiter malum. Et econtrario est intelligẽdum de malo, quod illa passio per se prouenit ex malo quæ consistit in fuga mali. Illa vero per accidens quæ consistit in accessu ad malum. patet igitur qualiter aliqua passio per se ex bono vel malo oritur. Quia vero quanto aliquid est vltimum in cõsecutione finis, tanto est prius in intentione & appetitu, ideo illæ passiones non præsuppositis aliis ex bono vel malo oriuntur quæ consistunt in executione finis, & eis præsuppositis oriuntur aliæ. Gaudium vero & tristitia ex ipsa consecutione boni vel mali prouenisunt, & per se. Nam gaudium prouenit ex bono inquãtum est bonum, & tristitia ex malo inquantum est malum. Et similiter omnes aliæ passiones concupiscibilis per se ex bono vel malo proueniunt. quod contingit ex hoc quod obiectum concupiscibilis est bonum vel malum, secundum absolutam rationem. Sed tamen aliæ passiones concupiscibilis præsupponunt gaudium & tristitiam per modum causæ. Nam bonum cõcupiscibile ideo efficitur amatũ & desideratum, quia apprehenditur vt delectabile, malum vero odiosum & fugiendum: inquantum apprehẽditur vt tristabile. Et sic secun

secundum ordinem appetendi gaudiũ & tristitia sunt priora, quamuis in ordine exequendi sint posteriora. In irascibili vero non omnes passiones per se consequũtur ex bono vel malo, sed quædam per se & quædã per accidens. Quod contingit ex hoc quod bonum vel malum non secundum absolutam rationem sunt obiectũ irascibilis, sed secũdum quod apponitur conditio arduitatis, secundum quã & bonum repudiatur, vt excedens facultatem & in malum tenditur prout possibile est repellere vel subiici. Non autem potest esse in irascibili aliqua passio, quæ ex bono vel malo consequatur nulla alia præsuppositа. Bonũ enim, postquam habitũ est nullam passionem in irascibili facit, vt ex prædictis patet. Malum vero præsens facit quidem passionem in irascibili, sed non per se, sed per accidens, inquantũ scilicet quis in malum præsens tendit vt repellendum & subiiciendũ, sicut patet in ira. Sic ergo patet ex dictis quod quædã passiones sunt quæ primo & per se ex bono & malo oriuntur, vt gaudium & tristitia. Quædam vero quæ per se, sed non primo, sicut aliæ passiones cõcupiscibilis, & hæ duæ irascibilis timor & spes, quarum vna dicit fugam mali, alia accessum ad bonum. Quædam vero nec per se nec primo, sicut aliæ quæ sunt in irascibili, vt desperatio audacia & ira quæ dicunt accessum ad malum vel recessum à bono. Sic ergo principalissimæ passiones sunt gaudium & tristitia. Timor autem & spes sunt principales in suo genere, quia non præsupponunt aliquas passiones in potentia in qua sunt, scilicet in irascibili. Aliæ vero passiones cõcupiscibilis, vt amor, desiderium, odium, & fuga, & si sint per se ex bono vel malo, non sunt tamen primæ in suo genere cum præsupponunt alias in eadem potentia existentes, & sic non possunt dici principales neque simpliciter neque in genere. Et sic restat, quod solæ quatuor sint principales passiones gaudium & tristitia, spes, & timor.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendum, q̃ cupiditatem vel desiderium præcedit alia passio in eadem potentia, scilicet gaudium, quod est ratio desiderandi: vnde non potest esse principalis passio. Spes autem & si præsupponat aliam passionem, non tamen in eadem potentia existentẽ, sed in concupiscibili. omnes namque passiones irascibilis oriuntur ex passionibus concupiscibilis, vt in alia quæstione dictum est. vnde potest esse passio principalis. Augustin. vero ponit desiderium vel cupiditatẽ loco spei propter similitu-
dinem quandam quæ est inter ea. Nam vtraque passio est
2 respectu boni nondum habiti. Ad secũdum dicendum, quod audacia nõ potest esse principalis passio. oritur enim ex malo per accidens, cũ sit respectu mali per viam aggrediendi. Audax enim aggreditur malum inquantũ æstimat victoriam & repulsionem mali esse quoddam bonum, & ex huiusmodi bona spe audacia oritur, & sic subtiliter considerando inuenitur spes esse audacia prior. Nam spes vi-
3 ctoriæ vel saltem euasionis audaciam causa. Ad tertium dicendum, quod ira oritur ex malo per accidens, inquantum, scilicet iratus vindictam mali sibi illati bonum extimat, & in eam tendit. vnde spes vindictæ consequendæ est causa iræ. vnde cum aliquis læditur ab eo cui non se putat posse vindictam inferre, non irascitur sed tristatur solum, vel timet, vt Auicen. dicit, sicut si rusticus læditur à rege. Et ideo ira non potest esse principalis passio. præsupponit enim non solũ tristitiã quæ est in concupiscibili, sed spem, quæ est in irascibili. denominatur autem irascibili ab ira,
4 quia est vltima passionum, quæ est in irascibili. Ad quartum dicendũ, q̃ passiones quæ sunt in concupiscibili respectu futuri oriũtur quodammodo ex passionibus in eadem vi existentibus respectu præsentis, sed passiones quæ sunt respectu futuri in irascibili non oriuntur ex aliquibus passionibus respectu præsentis in eadem potentia existẽtibus, sed existentibus in alia potentia, scilicet ex gaudio & tri-
5 stitia. vnde non est simile. Ad quintum dicendum, quod in via exequendi vel consequendi amor est prima passio: sed in via intẽtionis gaudium est prius amore, & est ratio amandi, præcipuè secundum quod amor est passio concu-
6 piscibilis. Ad sextum dicẽdum, quod gaudium & tristitia sunt inter alias principalissimæ, vt dictũ est. Nihilominus tamẽ spes & amor in suo genere sunt principales, vt ex dic-
7 tis patet. Ad septimum dicendum, quod liber ille cum non sit Augustin. non imponit nobis necessitatẽ, vt eius auctoritatẽ recipiamus, & præcipuè hic vbi videtur expressam falsitatem continere. Spes enim non est in concupiscibili, sed in irascibili, tristitia vero non in irascibili sed in concupiscibili. Si tamen oporteat auctoritatem sustinere, potest dici quod loquitur de potentiis istis secũdum rationes nominum. concupiscentia enim est boni, & ex hac ratione omnes passiones ordinat in bonum concupiscibili attribuũtur. Ira autem est ex aliquo malo illato, vnde omnes passiones quę respectu mali sunt irascibili attribui possunt, & secundum hoc attribuitur irascibili tristitia, & concupiscibili spes. Ad octauũ dicẽdum, q̃ contrarietas quæ 8
est propria passionum irascibilis, scilicet facultatem excedens & non excedens, facit alterã passionum per accidens oriri ex bono vel malo. Excedẽs enim facultatem inducit ad recessum, non excedens autem inducit ad accessum. Et ideo si istæ differentiæ consideretur in bono, illa passio quæ sequitur ex excedente facultatem per accidens ex bono proueniet, si autem circa malum illa erit per accidens quæ sequitur id quod est facultatem non excedens. vnde in irascibili non possunt esse duæ principales passiones, quæ sunt directè contrariæ, vt spes & desperatio, vel audacia, & timor, sicut erat in concupiscibili gaudiũ & tristitia.

Num passionibus mereamur.

ARTIC. VI.

SEXTO quæritur, vtrũ passionibus mereamur. Et vide- *Primum.*
tur quod sic. Implendo enim præcepta meremur: sed diuinis præceptis inducimur ad gaudendum, timendum, dolendum, & ad alias huiusmodi passiones vt Augu. dicit 14. de Ciuitate Dei. ergo passionibus meremur. Præterea, 2
secundũ Augu. in eodem lib. huiusmodi passiones nõ sunt sine voluntate, immo & nihil aliud sunt quam voluntates, sed actibus voluntatis mereri non possumus solum materialiter, sed & formaliter. ergo & huiusmodi passionibus.

Præterea, passiones animales plus accedunt ad rationem 3
voluntarij quam corporalis, sed passiones animales aliquo modo sunt in nobis inquantum concupiscibilis, & irascibilis obediunt rationi, passiones autem corporales non, sed passiones corporales sunt meritoriæ vt patet in Martyribus, qui passionibus corporalibus aureolã martyrij merẽtur. ergo multo fortius passiones animales sunt meritoriæ. Sed dicẽdũ, q̃ passiones corporales sunt meritorię inquã- 4
tum volitæ sunt. Sed contra voluntas patiendi pro Christo potest esse etiã in eo, qui nunquam patietur, qui tamen nõ habebit aureolã. ergo passio corporalis meretur aureolam non solum secundum quod est volita, sed secũdum q̃ est actualiter experta. Præterea, id ad cuius intẽtionẽ se- 5
quitur intẽtio præmij est meritorium per se & non solum materialiter, sed ad intensionẽ passionis corporalis sequitur intensio præmij, quia quanto quis magis patitur, tanto gloriosus coronabitur, vt dicitur. ergo passionibus secundum se meremur, & non solum materialiter. Præterea, 6
Hug. de sancto Victo. dicit quod post voluntatem sequitur opus, vt voluntas in suo opere augeatur, & sic facit aliquid ad meritum opus exterius, sed similiter in passione potest voluntas augeri. ergo passio facit ad meritum, & sic idem q̃ prius. Præterea, cum meritum in voluntate consistat, 7
oportet vt id formaliter & completiuæ ad meritum pertineat in quo volũtas formaliter & completiuè terminatur, sed passio inquantum volita est obiectum voluntatis, & sic voluntatem determinat quasi formaliter. ergo formaliter ad meritum pertinet ipsa passio. Præterea, aliqui confes- 8
sores magis gratia sustinẽt aliquibus Martyribus, vnde de eis dicitur, quod longũ traxere martyrium, cũ passio quorundam martyrum sit breui spacio finita, & tamen confessoribus nõ debetur aureola & sic videtur quod ipsa passio corporalis martyrij secũdum se aureolã mereatur. Præ- 9
terea, super illud Iaco. primo. Omne gaudium existimate fratres mei. dicit glo. tribulatio in præsenti, iustitia in futura auget coronam, sed non auget nisi merendo. ergo cum tribulatio sit passio, passio meritoria est. Præterea, hoc idẽ 10
videtur per hoc quod dicitur in Psal. preciosa in cõspectu domini mors. dicitur autem preciosa quasi precio digna. precium autem laboris est præmium quod laboribus meremur. ergo passionibus possumus mereri. Sed dicendum, quod passionibus meremur inquantum sunt volitæ. Sed 11
contra, est quod Lucia. dixit, si in vitam me violari feceris castitas mihi duplicabitur ad coronam. ergo ipsa passio corruptionis, quam in vita sustinuisset, fuisset ei meritoria coronæ. & sic passio non meretur solum quia est voluntaria. Præterea, difficultas est de necessitate meriti, quod 12

Universidad de Deusto
Biblioteca

patet ex hoc quod Magister dicit in 2. Senten. distinct. 24. quod homo in statu innocentiæ non merebatur, quia nihil impellebat ad malum, neque aliquid retrahebat à bono, cum ergo passiones difficultatem afferant videtur q̃ per
13 se ad meritũ faciant. Præterea, timor quædam passio est, eo autem mereri possumus formaliter, cum sit in parte intellectiua, vt patet, cum timemus illa quæ non nisi per intellectum cognoscimus, sicut pœnas æternas. ergo passio-
14 nibus possumus mereri. Præterea, præmium respondet merito, sed præmium gloriæ non solum erit in anima sed in corpore. ergo & meritum consistit nõ solum in actione
15 animæ, sed in passione corporis. Præterea, vbi est maior difficultas ibi est maior ratio meriti, sed maior difficultas est circa passiones, quam circa operationes volũtatis. ergo passiones sunt magis meritoriæ quam actus volũtatis, qui
16 tamen sunt formaliter meritorij. Præterea, virtutibus formaliter meremur, sed quædam passiones à sanctis ponuntur virtutes, vt misericordia, & pœnitentia, quædam à Philosophis ponũtur laudabiles medietates inter vitia extrema, vt verecundia & memesis à Philosopho in 2. Ethic. quod totum ad virtutẽ pertinet. ergo passionibus forma-
17 liter meremur. Præterea, meritum & demeritũ cum sint contraria in eodem genere sunt, sed in eodem genere passionum inuenitur demeritum, nam primi motus qui sunt peccata passiones quædam sunt, ira etiam & accidia sunt quædam passiones, quæ tamen vitia capitalia ponuntur ab Apostolo Rom. 1. peccata nanq; passiones ignominiæ appellat. ergo passionibus meremur.

Contra 1. SED CONTRA nihil potest esse meritorium nisi quod est in nobis, quia secundũ Aug. voluntas est qua peccatur & rectè viuitur, sed passiones non sunt in nobis. quia vt dicit August. 14. de Ciuit. Dei, passionibus inuiti cedi-
2 mus. ergo passionibus non meremur. Præterea, Illud quod est præambulum ad voluntatem, non potest esse meritorium, cum meritũ ex voluntate dependeat, sed passiones animæ præcedunt actum voluntatis, cum sint in parte sensitiua, actus autem voluntatis in parte intellectiua. Intellectiua vero pars à sensitiua accipit. ergo passiones ani-
3 mæ nõ possunt esse meritoriæ. Præterea, omne meritum est laudabile, sed passionibus nec laudamur, nec vituperamur secundum Philosophum in 2. Ethic. ergo passionibus
4 non meremur. Præterea, in Christo fuit maior efficacia ad merendum quam in nobis, sed Christus sua passione nõ meruit, ergo nec nos passionibus meremur. probatio mediæ, mereri est de non suo suum facere. vel de minus suo facere magis suum, sed Christus non potuit facere de non suo suum, nec de minus suo magis suum, quia à primo instanti suæ conceptionis sibi perfectissimè debebatur quicquid cadit sub merito. ergo Christus passione nihil
5 meruit. Sed dicendum, quod meruit faciendo de suo primo modo pluribus modis. Sed contra, duplex vinculum facit maiorem obligationem. ergo similiter & duplex ratio debiti facit magis debitum: si ergo Christus nõ potuit facere aliquid magis debitum, nec etiam potuit aliquid fa-
6 cere pluribus modis debitum. Præterea, difficultas voluntarium diminuit, cum ergo meritum debeat esse voluntarium videtur quod difficultas meritum diminuat, sed passiones difficultatem faciunt. ergo diminuunt meritum magis quam aliquid ad meritum operentur.

CONCLVSIO.

Animæ passiones non nisi per accidens, prout volitæ, vel amatæ, sunt meritoriæ.

RESP. RESPONDEO dicendũ, q̃ passionibus non meremur per se, sed quasi per accidens, si propriè accipiatur mereri, cũ mereri respectu mercedis dicatur. propriè
Meritum ratione hinc colligi. mereri est aliquid sibi magis acquirere pro mercede, quod quidem nõ fit nisi cum alicui damus quod est condignum ei, quod mereri dicimur. dare autem non possumus nisi id quod nostrum est, cuius domini sumus. Sumus autem domini nostrorum actuum per voluntatem, non solum illorum, qui immediatè ex voluntate eliciuntur, vt diligere, & velle, sed eorũ qui à volũtate imperantur per alias potẽtias eliciti, vt ambulare loqui & huiusmodi. Isti autẽ actus non sunt condigni quasi precium respectu vitæ æternæ, nisi secundum quod sunt gratia & charitate informati. vnde ad hoc quod aliquis actus sit per se meritorius, oportet quod sit actus voluntatis vel imperantis vel elicientis, & iterum quod sit charitate informatus. Quia vero principium actus est habitus & potentia, & etiam ipsum obiectum, ideo quasi secũdariò dicimur mereri, & habitibus & potentiis & obiectis. sed id quod primo & per se est meritorium est voluntarius actus gratia informatus. passiones autem non sunt voluntatis nec vt imperãtis, nec vt elicientis. passionum enim principium inquantũ huiusmodi non est in nobis. voluntaria autem dicũtur aliqua ex hoc quod in nobis sunt. vnde passiones interdum actum voluntatis præueniunt, & ideo per se passionibus non meremur. Secundum tamen quod aliquo modo concomitantur voluntatem aliquo modo se habẽt ad meritum, vt sic possunt dici esse meritoriè quasi per accidens. habet autem se passio ad voluntatem tripliciter. Vno modo, vt voluntatis obiectum. Et sic passiones dicuntur esse meritoriæ, inquantum sunt volitæ vel amatę. Id enim quo per se meremur secundum hoc non erit ipsa passio, sed passionis voluntas. Secundo prout passio aliqua excitat voluntatem, vel intendit eam quod dupliciter accidere potest, vel per se vel per accidens: per se quidem quando passio excitat voluntatem ad id quod est sibi consimile, sicut cum ex concupiscentia voluntas inclinatur ad consentiendum concupiscibili, ex ira ad volendũ vindictam: per accidens vero quando passio per quandam occasionem excitat voluntatem ad contrarium, sicut in casto homine, quando insurgit passio concupiscentiæ, voluntas cum maiori conatu resistit, circa difficilia enim magis conamur. Et sic passiones dicuntur esse meritoriæ, inquãtum voluntas excitata à passione meritoria est. Tertio modo econuerso, quando ex voluntate passio excitatur, secundum quod motus superioris appetitus redundat in inferiorem, sicut cum quis per voluntatẽ detestatur peccati turpitudinem ex hoc ipso inferior appetitus ad verecundiam afficitur, & sic verecundia dicitur esse vel laudabilis, vel meritoria ratione voluntatis causantis. In primo ergo modo passio se habet ad voluntatem, vt obiectum, in secundo vt principium, in tertio vt effectus. vnde primus modus remotio est à merito pari enim ratione posset dici aurum vel argẽtum meritorium vel demeritorium, inquantum huiusmodi volendo meremur vel demeremur. vltimus autem modus est ad meritum propinquior, secundum quod effectus recipit à causa, & non econuerso. Et sic propriè accipiendo meritum passionibus non meremur nisi per accidens. potest autem & meritum large accipi, secundum quod quælibet dispositio faciens congruitatem ad aliquid dicitur mereri illud, sicut si dicamus mulierem ratione pulchritudinis mereri coniugium regis. Et sic passionibus corporalibus mereri dicimur, inquantum ipsæ passiones reddunt nos quodãmodo aptos ad aliquam gloriam percipiendam.

AD PRIMVM ergo dicendũ, quod præceptis Dei ad mouemur ad gaudendum & timendum secundum quod gaudium, timor & huiusmodi in actu voluntatis consistũt. & non sunt passiones, vt ex prædictis patet, vel secundum quod huiusmodi passiones ex voluntate consequuntur. *Ad primũ.*

Ad secundum dicendum, quod August. dicit has passiones esse voluntates, inquantum ex voluntate consequuntur in nobis. Vnde subiungit: omnino secundum varietatẽ earum quæ appetuntur vel fugiuntur sicut allicitur vel offẽditur voluntas hominis, ita in hos vel alios affectus mutatur & vertitur. Vel loquitur de eis secundum quod nominant quosdam actus voluntatis, vt dictum est 2

Ad tertium dicendum, quod passio corporalis martyris ad meritum essentialis præmij non facit nisi inquantum est volita. sed ad præmium accidentale quod est aureola martyrizatio ordinatur per modum meriti, secundum quod facit quandam decentiam respectu aureolę. decens enim est, vt qui Christo conformatur in passione, ei conformetur in gloria. Roma. 8. Si tamen compatimur, & simul glorificemur. Sciendum tamen est quod voluntas non potest eodem modo se habere ad passiones corporales dum homo eas nõ patitur, sicut quando eas patitur propter earum acerbitatem. Vnde secundum Philosophũ in tertio Ethi. in talibus sufficit fortem non contristari. Et ideo ipsa corporalis passio actualiter perpessa, & est signum voluntatis firmæ & constantis, & est eius excitatiua, secundum quod homo circa difficilia conatur. Et sic aureola non debetur cõfessori quamuis debeatur martyri. Vnde patet solutio ad quartum. Ad quin- 3
4 & 5
tum dicẽdum, quod ad passionis intensionem sequitur intensio præmiorum, vel ratione cuiusdam decentiæ, vel ratione

6 tione voluntatis intẽsæ. Ad sextum dicendũ, q̃ quamuis voluntas augeatur in passione & in actu exteriori, non tamen est simile de vtroque. Nam actus imperatur à voluntate, non autẽ passio. Vnde non similiter se habent ad me-
7 ritum. Ad septimum dicẽdum, quod obiectum determinat voluntatem secundum speciem actus, meritum autem non consistit in actu propriè loquendo secũdum speciem actus, sed secundum radicem quæ est charitas. Et ideo non oportet quod formaliter passione mereamur, quamuis ha-
8 beat se vt obiectum. Ad octauum dicendum, quod totus labor quem sustinet aliquis confessor longinquo tempore non potest adæquari morti quam martyr sustinet in momento secũdum operis genus. Nam per mortem priuatur id quod est maximè diligibile, scilicet viuere & esse. vnde est finis terribilium secundũ Philosophum in tertio Ethi. & circa eam est maximè virtus fortitudinis. Et hoc patet manifestè ex hoc quod homines diuturnis afflictionibus fatigati horrent mortem, quasi magis eligentes afflictiones alias pati quam mortem. Et ideo Philosophus in nono Ethic. dicit quod virtuosus exponit se morti magis eligẽs vnam bonam actionem & magnam quam multas paruas, quasi ille actus fortitudinis in sumendo mortem præponderet multis aliis virtuosis operationibus. Et ideo quãtum ad genus operis plus meretur minimus martyr quã quicunque confessor. Tamen quantum ad radicem operis potest confessor plus mereri, inquãtum ex maiori charitate operatur, quia præmium essentiale respondet radici charitatis, accidentale vero generi actus: inde est quod aliquis confessor potest aliquo martyre esse eminentior quãtum ad præmium essentiale, martyr tamẽ quantũ ad præmium
9 accidentale. Ad nonum dicendum, quod glo. illa loquitur de tribulatione secundum quod est volita, vel voluntatem excitans. Et similiter dicendum ad decimum. Ad
10 vndecimum dicendum, quod virgini quæ corrũpetur propter Christũ ipsa corruptio foret meritoria, sicut aliæ passiones martyrum, non quia corruptio ipsa esset volũtaria, sed quia eius antecedẽs esset voluntarium, scilicet permanere in confessione Christi, ad quod sequitur eam corruptio. Et sic corruptio illa esset voluntaria, non voluntate absoluta, sed voluntate quasi conditionata, inquantum eligit
12 magis hoc opprobrium, quam Christũ negare. Ad duodecimum dicendum, quod duplex est difficultas. vna quæ est ex magnitudine facti & eius bonitate, & hęc difficultas requiritur ad virtutẽ. Alia quæ est ex parte agentis inquantum est deficiens vel impeditus circa rectas operationes, & hanc difficultatem vel tollit vel minuit virtus. & sic passiones difficultatem faciunt. prima ergo difficultas quę est ex parte facti per se facit ad meritum, sicut bonitas actus, secunda vero quæ est ex infirmitate operantis non facit ad meritum nisi forte occasionaliter, inquantum est occasio maioris conatus. Nõ autem verum est hoc quod Adam in primo statu non potuerit mereri si gratiam habuit, quamuis nihil retraheret à bono. & nihil impelleret ad malum, quia si perstitisset, ad gloriam quandoque peruenisset, & constat, quod nõ sine merito. Nec Magister dicit quod mereri nõ potuisset in primo statu, sed dicit quod poterat vitare peccatum sine hoc quod mereretur. poterat enim vitare peccatũ sine gratia ex hoc quod nihil impellat ad ma-
13 lum, sine gratia vero nihil potest esse meritoriũ. Ad decimumtertium dicendum, quod timor ille pœnarum æternarum, qui est per se meritorius est in voluntate, & non est passio propriè loquendo, vt ex prædictis patet, potest tamen in inferiori appetitu excitari passio timoris ex pœnis æternis, vel per redundantiam ex superiori appetitu in inferiorem, vel per hoc quod conceptio intellectus de pœnis æternis formatur in imaginatione, & sic mouetur appetitus inferior per passionẽ timoris, sed hic timor non se habet ad meritum nisi per accidens, vt dictum est. Ad deci-
14 mumquartum dicitur, quod præmium correspondet merito quo ad commensurationem, qua secundum quãtitatem meriti est quantitas præmij, non autem ei semper correspondet quo ad suppositum præcise. Potest enim quis mereri alteri primã gratiam. Et ita in proposito corpus præmiabitur, non quia ipsum corpus meruerit, sed quia anima per voluntatem meruerit aliquam gloriam corpori.
15 Ad decimumquintum dicendum, quod loquẽdo de difficultate ex parte nostra, sic passiones difficultatem habent magis quam actus voluntatis, sed sic difficultas non facit ad meritum nisi per accidens vt dictum est, & similiter nec passiones. Sed loquendo de difficultate quæ est ex excellentia vel bonitate rei quæ per se facit ad meritum, sic est maior difficultas ex parte actuum voluntatis. Ad de- 16
cimumsextum dicendum, quod passiones sunt meritoriæ inquantum sunt effectus & indicia bonæ voluntatis, sicut patet de verecundia, quæ indicat voluntatem hominis repugnare turpitudini peccati, & misericordia quæ est dilectionis signum. Et ideo quandoque à sanctis nomina harum passionum accipiuntur pro habitibus quibus voluntas allicitur, quæ est harum passionum principium. Ad 17
decimumseptimum dicẽdum, quod primi motus non habent perfectam rationem peccati vel demeriti, sed sunt quasi quædam dispositiones ad demeritum, sicut veniale est dispositio ad mortale. vnde non oportet quod ipsi motus sensualitatis sint secundũ se merita, quia meritum non potest esse nisi actus voluntarius, vt dictum est. passiones autem istæ dicuntur interdum vitia, inquantum nominibus passionum vel actus voluntatis designantur vel habitus. Etiam vitia contra naturam passiones nominantur, quamuis sint voluntarij actus inquantum per huiusmodi vitia natura à suo ordine perturbatur.

AD illud vero quod primo in contrarium obiicitur di- *Ad primũ in cõtrariũ*
cendum, quod passionibus inuiti cedimus. non quantum ad consensum, cum eis non nisi voluntate consentiamus, sed quantum ad aliquam corporalem transmutationem, sicut est risus, & flectus, & alia huiusmodi. Et ideo inquantum eius voluntate consentimus vel dissentimus sunt meritorię vel demeritoriæ. Ad secundum dicendum, quod 2
passiones inferioris appetitus quamuis aliquando præueniant actum voluntatis, non tamen semper. Non enim similiter ordinantur appetitiuæ sicut apprehensiuæ. Nam intellectus noster accipit à sensu. vnde operatio intellectus esse non potest nisi præexistente alia operatione sensus. voluntas autem non accipit ab appetitu inferiori sed magis ipsum mouet. Et ideo non oportet quod actum voluntatis præcedat passio inferioris appetitus. Ad tertium 3
dicẽdum, quod quamuis passiones non sint laudabiles per se, possunt tamen esse laudabiles per accidens, vt dictum est. Ad quartum dicendum, quod Christus per passionem 4
suam meruit sibi & nobis, sibi quidem gloriam corporis, quam quamuis per alia præcedentia merita meruerit, tamen per quandam decentiam propriè claritas resurrectionis est præmium passionis, quia exhalatio est proprium humilitatis præmium. Nobis autem meruit, inquantum in sua passione pro peccato totius humani generis satisfecit, non autem per præcedentia opera, quamuis per ea nobis meruerit. pœnalitas autem ad satisfactionem requiritur per modum cuiusdam recompensationis contra delectationem peccati. Ad quintum dicendum, quod gloriam 5
corporis Christus per passionem nec fecit de non debita debitam, nec de minus debita magis debitam. Fecit tamen alio modo debitam quo prius non erat. Nec tamen sequitur quod magis debitam. hoc enim sequeretur si causa debiti vel augeretur vel multiplicaretur, sicuti fit quando duplici promissione obligatio augetur quod in merito Christi non accidit, quia gratia eius non est augmentata. Ad 6
sextum dicendum, quod difficultas per se impedit voluntarium, sed per accidens auget inquantum aliquis difficultati contra conatur. Ipsa tamen difficultas ad satisfactionem facit ratione pœnalitatis.

Num passio coniuncta merito diminuat ipsum.

ARTIC. VII.

SEptimo quæritur, vtrum passio adiuncta merito diminuat aliquid de merito scilicet quis plus mereatur vtrũ ille qui bene facit pauperi cum quadam compassione misericordię, vel qui facit absque omni passione ex solo iudicio rationis. Et videtur quod plus mereatur qui facit ex *Primum.*
solo iudicio rationis. Meritum enim peccato opponitur, sed plus peccat qui ex sola electione facit peccatũ quã qui peccat ex passione instigatus. primus enim dicitur peccare ex certa malitia, secundus ex infirmitate. ergo plus meretur qui facit aliquod bonum ex solo iudicio rationis, quod qui facit cum aliqua passione misericordiæ. Sed dicẽdum, quod ad hoc quod aliquid sit meritoriũ vel actus virtutis non solum requiritur bonum quod fit, sed modus quo bene fiat, quod non potest esse sine affectione misericordiæ.

Sed cõtra, ad hoc quod aliquis actus bene fiat tria requi- 2
runtur

Universidad de Deusto
Biblioteca

runtur secundum Philosophum in 2. Ethic. scilicet voluntas eligens actum: ratio medium in actu constituens, relatio habitus in finem debitum. Hæc autem omnia possunt esse sine passione misericordiæ in eo qui das eleemosynã. ergo sine ea potest esse, non tantum id quod fit sed bene fieri. probatio mediæ. Omnia enim tria prædicta fiunt per actum voluntatis & rationis, sed actus voluntatis & rationis non dependent à passione, quia ratio & voluntas mouent inferiores vires in quibus sunt passiones, motio autẽ motoris nõ dependet à motu mobilis. ergo tria prædicta possunt esse sine passione. Præterea, ad actum virtutis discretio rationis exigitur. vnde Gregorius dicit in Moralibus. quod nisi cæteræ virtutes ea quæ appetũt prudenter agant virtutes esse nequaquam possunt. Passiones autem omnes impediunt iudicium vel discretionem rationis, sicut dicit Salustius in Catilinario, omnes homines qui de rebus dubiis consultant ab ira, amore, odio, misericordia, vacuos esse debent. Non enim animus facile verum præuidet vbi afficiunt ista. ergo huiusmodi passiones diminuunt de lau
4 de virtutis, & ita de merito. Præterea, cõcupiscibilis non minus impedit iudicium rationis, quam irascibilis, sed passio irascibilis actui virtutis adiuncta turbat iudicium rationis. vnde dicit Gregor. quod ira per zelum turbat iudi-
5 ciũ rationis. ergo, &c. Præterea, virtus est dispositio perfecti ad optimum, vt dicitur in septimum Physico. ergo id magis est virtuosum in nobis per q̃ magis appropinquamus perfectis, sed Deo & angelis magis assimilantur operantes ex iudicio rationis sine passione. Deus enim punit sine ira & releuat passionẽ misericordiæ sine misericordiæ passione, ergo magis est virtuosum facere bonum sine his
6 passionibus. Præterea, virtutes purgati animi sunt cæteris digniores, sed sicut dicit Macrobius super somnium Scipionis, virtutes purgati animi faciũt passiones penitus obliuisci. ergo actus virtutis sine passione factus est laudabilior & magis meritorius. Præterea, quãto amor charitatis in nobis est magis à carnali amore depuratus, tanto
7 est laudabilior, non enim carnalis, sed spiritualis inter nos debet esse dilectio, vt Augusti. dicit in regula, sed passio amoris cum quadam carnalitate est. ergo actus charitatis sine passione amoris est laudabilior, & eadem ratio est de
8 aliis passionibus. Præterea, Tullius dicit in lib. de Offic. beniuolentia non ardore quidem amoris, sed stabilitate mentis esse decet, ardor autem ad passionem pertinet. ergo passio diminuit laudem actus virtutis.

Contra. 1. SED CONTRA est quod Aug. dicit 12. de Ciuit. Dei, dum huius vitæ infirmitatẽ gerimus si passiones omnino nullas habeamus, tunc nõ rectè viuimus. vituperabat enim & detestabatur Apostolus quosdam, quos etiam esse dixit sine affectione, culpauit illos satis Psalmista de quibus ait. Sustinui qui simul contristaretur & non fuit, & sic videtur quod sine passionibus non possumus rectè viuere.

2 Præterea, Augustinus dicit nono de Ciuitate Dei, irasci peccãti, vt corrigatur contristari pro afflicto, vt liberetur. timêre periclitanti ne pereat, nescio vtrum quisquam sana consideratione reprehendat. Nam & misericordiam Stoicorum est solere culpare, & ita longe melius & humanius & piorum sensibus accommodatius locutus est Cicero vbi ait: nulla de virtutibus tuis nec admirabilior nec grauior misericordia est, & sic idem quod prius.

CONCLVSIO.

Passiones antecedentes actiones nostras meritorias, diminuunt meritum, sequẽtes vero potius meritum augent.

RESP. RESPONDEO dicendum, q̃ passiones animæ in duplici ordine se possunt habere ad voluntatem, vel vt præcedentes, vel vt consequẽtes. vt præcedentes quidẽ, inquantum passiones impellunt voluntatẽ ad aliquid volendum, vt consequentes vero, prout ex ipsa vehementia voluntatis per quandam redundantiam commouetur inferior appetitus ad secundum has passiones, vel etiam inquantum ipsa voluntas has passiones procurat sponte & excitat. Secundum igitur quod sunt præcedentes voluntatem, sit diminuunt de ratione laudabilis, quia laudabilis est actus voluntatis secundum quod est per rationem ordinatus in bonum secundum debitam mensuram & modum. Qui quidem modus & mensura non seruatur, nisi cũ actio ex discretione fit, quæ discretio non seruatur, cum homo ex impetu passionis ad aliquid volendum etiam si sit bonum prouocatur, sed erit circa modum actionis secundum quod impetus passionis est magnus vel paruus, & sic non nisi à casu continget quod debita mensura seruetur. Secundum vero quod consequuntur ad voluntatem sic non diminuunt laudem actus vel bonitatem, quia erant moderatæ secundum iudicium rationis ex quo voluntas sequitur, sed magis addunt ad bonitatem actus duplici ratione. primo per modum signi, quia passio ipsa consequens id inferiori appetitu est signum, quod sit motus voluntatis intensus. Non enim potest esse in natura passibili quod voluntas ad aliquid fortiter moueatur, quin sequatur aliqua passio in parte inferiori. Vnde dicit Augustinus decimoquarto de Ciuitate Dei, dum huius vitæ infirmitatem gerimus, si passiones nullas habemus non rectè viuimus. Et post pauca subiungit causam dicens. Nam omnino non dolere dum sumus in hoc loco miseriæ non sine magna mercede contingit vnanimitatis in animo, & stuporis in corpore. Secundo per modum adiutorij, quia quando voluntas iudicio rationis aliquid eligit, promptius & facilius id agit si cum hoc passio in inferiori parte excitetur, eo quod appetitiua inferior est propinqua ad corporis motũ. Vnde dicit Augustinus 9. de Ciuitate Dei. Seruit autem motus misericordiæ rationi, quando in ira probatur misericordia vt iustitia conseruetur. Et hoc est quod Philosophus dicit in tertio Ethico. inducens versum Homeri, virtutem & furorem erige, quia videlicet, cum aliquis est virtuosus virtute fortitudinis, passio iræ electionem virtutis sequens facit ad maiorem promptitudinem actus, si autem præcederet virtutis modum perturbaret.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendum, quod perfecta ratio laudabilis & vituperabilis consistit in voluntario. vnde id quod minuit de ratione voluntarij diminuit rationẽ laudabilis in bono & vituperabilis in malo. Passio autem præcedens electionem diminuit rationem voluntarij, & ideo laudem boni actus, & vituperium mali diminuit, sed passio sequens est signum magnitudinis voluntarij, vt dictum est. vnde sicut in bono addit ad laudem, ita in malo ad vituperium. Ille autem ex passione peccare dicitur in quo passio inducit ad electionem peccati. Qui autem ex electione peccati vituperationem peccati incidit, non dicitur ex passione peccare, sed cum passione. Verum est ergo quod ex passione agere diminuit & laudem & vituperium, sed cum
2 passione agere potest vtrumque augere. Ad secundum dicendum, quod motus virtutis qui consistit in perfecta voluntate non potest esse sine passione, non quia voluntas ex passione dependeat, sed quia in voluntate perfecta in natura passibili ex necessitate passio sequitur. Ad tertium dicendum, quod in opere virtutis est necessaria & electio & executio. Ad electionẽ autem requiritur discretio, ad executionem vero eius quod iam determinatum est requiritur promptitudo. Non autem requiritur multum vt homo actualiter in executione operis existẽs multum circa opus meditetur hoc enim vt Auicen. dicit in sua Metaphysi. potius officeret quam prodesset, sicut patet in citharedo qui multum impediretur si ad tactum singularum chordarum cogitationẽ apponere, & similiter scriptor si in formatione singularum literarũ cogitaret. Et inde est quod passio electionem præueniens impedit actum veritatis inquantũ impedit iudicium rationis, quod necessarium est in eligendo. postquam vero puro iudicio rationis iam electio est perfecta, passio sequens plus prodest quam noceat, quia si in aliquo turbet iudicium rationis, facit tamẽ ad promptitudinem executionis. Et per hoc patet solutio ad quartum. 4

Ad quintum dicendum, quod Deus & angeli non sunt 5
susceptiui passionis, & ideo ex volũtate perfecta in eis nulla passio sequitur, sequeretur autem si passiones capaces essent. Et propter hoc ex quadam operum similitudine consuetudine locutionis humanæ in angelos vsurpantur, non propter aliquam affectionem infirmitatum. Ad sex- 6
tum dicendum, quod illi qui habent virtutes purgati animi sunt aliquo modo immunes à passionibus inclinantibus in contrarium eius, quod eligit virtus, & iterum à passionibus inducentibus voluntatem, non autem à passionibus voluntatem consequentibus. Ad septimũ dicendum, 7
quod ad carnalitatem dilectionis pertinet si passio amoris dilectionem voluntatis præcedat, non autem si sequatur. hoc enim ad feruorem pertinet charitatis, qui in hoc consistit quod dilectio quæ est in superiori parte sui vehementia

tia vsque ad permutationem inferioris partis redundat. Et
8 per hoc patet solutio ad octauum.

Num passiones in Christo fuerint.

ARTIC. VIII.

Primum. OCtauo quæritur vtrum huiusmodi passiones in Christo fuerint. Et videtur quod non, quia secundũ Augustinũ duodecimo de Trinitate, omne agens est præstantius patiente: sed nullum creatum est præstantius anima Christi: ergo in anima Christi non potuit esse aliqua pas-
2 sio. Præterea, secũdum Macrobium. fortitudinis purgati animi est passiones ignorare, nõ vincere, sed Christus habuit maxime virtutes animi purgati. ergo in eo huiusmo-
3 di passiones non fuerunt. Præterea, secundum Damasce. passio est motus animæ appetitiuæ per suspicionem boni vel mali, sed in Christo nõ fuit suspitio. hæc enim ad ignorantiam pertinet. ergo in Christo non fuit aliqua passio
4 animæ. Præterea, secundum Augustinum passio est motus animi contra rationem, sed in Christo nullus motus fuit contra rationem. ergo in Christo non fuit aliqua pas-
5 sio animæ. Præterea, Christus quantum ad animam non est Angelis minoratus. sed solummodo quantum ad infirmitatem carnis, sed in angelis passiones non sunt, vt Augusti. dicit nono de Ciuitate Dei, ergo nec in anima Chri-
6 sti fuerũt. Præterea, Christus fuit perfectior secundũ animam q̃ homo in primo statu. Sed homo in primo statu his passionibus subiectus nõ erat quia, vt dicit Augustinus vndecimo de Ciuitate Dei, ad præsentis pertinet infirmitatẽ in quibuscũque bonis officiis huiusmodi perpeti affectus, infirmitas autẽ in primo statu non fuit, ergo nec in Chri-
7 sto huiusmodi passiones fuerunt. Præterea, secundũ Augustinum dolor est sensus diuisionis vel corruptionis, sed in Christo neque fuit sensus corruptio neque diuisio, quia, vt dicit Hylarius, habuit vim pœne sine sensu pœne, neque fuit in eo diuisio vel corruptio, quia à summo bono nullus deperditio fieri potest. ergo in Christo non fuit dolor.
8 Præterea, vbi est eadem causa & idẽ effectus, sed in corporibus sanctorũ non erit aliqua passio propter hanc causam, quia erunt à fomite depurata, & animabus gloriosis vnita. cum ergo hoc fuerit in corpore Christi, videtur quod non potuerit esse in eo corporalis passionis dolor.
9 Præterea, nullus dolet vel tristatur nisi de sui boni amissione. propter hoc enim & malum & contristabile quia adimit bonum, sed bonum hominis est virtus, hoc enim solo homo efficitur bonus. ergo cum in Christo istud bonum ademptũ non fuerit in eo tristitia vel dolor non fuit.
10 Præterea, secundum Augustinum decimoquarto de Ciuitate Dei, cum dissentimus ab eo quod nolentibus accidit, talis voluntas tristitia est, sed in Christo nihil accidit quod ipse noluerit. ergo in Christo passio tristitiæ, vel do-
11 loris non fuit. Præterea, nullus rationabiliter tristatur vel dolet nisi propter aliquam læsionem, sed sicut probat Chrysostomus nullus lædit ur nisi à seipso, quod quidem sapientis non est, cum ergo Christus fuerit sapiẽtissimus, tristitia in eo non fuit.

Contra. 1. SED CONTRA est quod dicitur Marci decimo-
2 quarto. cœpit Iesus pauere & tœdere & mœstus esse. Præterea, Augustinus dicit quod recta voluntas non solum inculpabiles verum laudabiles habet motus hos, sed in Chri-
3 sto fuit recta volũtas. ergo in eo isti motus fuerunt. Præterea, in Christo fuerunt defectus huius vitæ, qui perfectioni gratiæ non repugnãt, sed huiusmodi passiones non repugnant perfectioni gratiæ, sed magis à gratia causantur, vt patet per Augusti. 14. de Ciuitate Dei, hi enim affectus de amore bono & de sancta charitate veniunt. ergo huiusmodi passiones in Christo fuerunt.

CONCLVSIO.

Fuerunt quidem verè, sed non intensæ & subitæ passiones in Christo, quemadmodum in cæteris hominibus & peccatoribus.

RESP. RESPONDEO dicendum, quod passiones istæ aliter sunt in peccatoribus, aliter in iustis & perfectis & imperfectis, aliter in Christo homine, aliter in primo homine & beatis. In angelis enim & Deo omnino non sunt, quia vis appetitiua sensibilis in eis non est, cuius sunt motus huiusmodi passiones. Ad dictorũ autẽ euidentiã sciendum est q̃ huiusmodi passiones animi quatuor differẽtiis distingui possunt, secũdum quam distinctionem magis vel minus propriè passionis rationem habẽt. primo ex hoc q̃ aliquis afficitur passione animi per id, quod est cõtrarium siue nociuum, vel per id quod est conueniẽs & proficuum: magis saluatur ratio passionis quando affectio sequitur ex nociuo quã si sequatur ex proficuo. propter hoc quod passio importat quandam transmutationem patientis à sua naturali dispositione in cõtrariam dispositionem. Et inde est quod dolor & tristitia & timor, & aliæ huiusmodi passiones, quæ sunt respectu mali, habent rationem passionis magis quam gaudiũ & amor, & alia huiusmodi, quæ sunt respectu boni, quamuis in his ratio passionis saluetur secundum quod cor per huiusmodi dilatatur vel accenditur, vel qualitercunque disponitur aliter quam sit eius communis dispositio. Vnde ex huiusmodi affectionibus aliquem mori contingit. Secundo per hoc q̃ passio totaliter est ab extrinseco, vel est ab aliquo principio intrinseco, magis tamẽ saluatur ratio passionis quando est ab extrinseco quã quãdo est ab intrinseco. Ab extrinseco quidem est quando passio subito concitatur ex occursu alicuius conuenientis vel nociui. Ab intrinseco autem quãdo ex ipsa voluntate passiones istæ causantur per modum, qui est dictus, & tũc non sunt subitæ, cum sequantur iudicium rationis. Tertio ex hoc quod aliquid vel totaliter transmutatur, vel non totaliter. Quod enim aliqualiter alteratur & nõ totaliter trãsmutatur, non ita propriè pati dicimus, sicut quod totaliter in contrarium transmutatur, magis enim propriè dicimus hominem pati infirmitatem, si totum corpus eius infirmetur, quã si morbus accidat in aliqua eius parte. Tũc autem totaliter homo per huiusmodi affectus trãsmutatur, quãdo non sistunt in appetitu inferiori, sed trahunt ad se & superiorẽ. Quando vero in solo appetitu inferiori sunt, tunc homo immutatur eis quasi secundum partem. Vnde sic dicuntur pro passiones, primo autẽ modo passiones. Quarto per hoc transmutatio est remissa vel intẽsa. Remissæ enim transmutationes minus propriè passiones vocantur. vnde Damascenus dicit in tertio libro, nõ omnes motus passiui passio vocantur, sed qui sunt vehementiores, & in sensum procedentes. Qui enim sunt parui & insensibiles, nondum passiones sunt. Sciendum est ergo quod in hominibus in statu vitæ, si sunt peccatores, sunt passiones respectu boni & respectu mali, non solum præuisæ, sed subitæ & intensæ & frequenter perfectę. Vnde dicuntur passionũ sectatores in 1. Ethico. In iustis vero nũquam sunt perfectæ, quia ratio in eis nunquã deducitur à passionibus. Sunt tamẽ vehementes in imperfectis, sed in perfectis sunt debiles inferioribus viribus per habitum virtutum moralium refrenatis. habent tamen passiones, non solum præuisas, sed subitas, & non solũ respectu boni, sed respectu mali. In beatis vero, & in homine in primo statu, & in Christo secundum statum infirmitatis, huiusmodi passiones nunquam sunt subitæ eo quod propter perfectionem boni in eis inferiorum virium ad superiores nullus motus exurgit in appetitu inferiori, nisi secundum dictamen rationis. vnde dicit Damasce. in 3. libro, non præcedebant in domino voluntatem, naturalia, sed volens esuriuit, volens timuit. & similiter intelligẽdum est de beatis post resurrectionem, & de hominibus in primo statu. sed hoc interest q̃ in Christo non solum fuerũt passiones respectu boni, sed respectu mali. habebat enim corpus passibile, & ideo ex imaginatione nociui naturaliter passio timoris & tristitiæ & huiusmodi in eo poterant esse. Sed in primo statu & in beatis non potest esse apprehẽsio alicuius. vt nociui. & ideo in eis non est passio nisi respectu boni, sicut amor gaudiũ & huiusmodi, non autem tristitia vel timor aut ira, vel aliquid tale. Sic ergo cõcedimus veras passiones in Christo fuisse. vnde dicit Augustinus 14. de Ciuitate Dei, Christus hos motus certissime dispensationis gratia ita cum voluit suscepit animo humano, sicut cum voluit factus est homo.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendũ, q̃ non oportet agẽs esse simpliciter præstantius patiente, sed secundum quid scilicet inquantum est agens. Et sic nihil prohibet obiectũ animæ Christi esse ea præstantius, inquantum est actum & anima Christi aliquã habet passiuam potentiam. Ad se- 2
cundum dicendum, quod secũdum Augustinum 9. de Ciuitate Dei, circa hoc fuit contentio inter Stoicos, & Peripateticos, quę tamen magis videbatur esse secundũ vocem quam secundũ rem. Nam Stoici dicebãt huiusmodi passiones

Universidad de Deusto
Biblioteca

nes nullo modo esse in animo sapientis. Sapientem autem eum dicebāt qui perfectus est in virtutibus quam habens, animi purgati virtutem. Peripatetici vero dicūt has passiones animi in sapientem cadere, sed moderatas rationiq; subiectas. probat autem Augustinus. ex cuiusdam Stoici confessione quod Stoici volebant huiusmodi affectus subitos in anima sapientis esse, sine hoc tamen quod approbentur vel quod eis consentiatur. Quos quidem passiones non dicebant, sed quasi visa vel phantasias. Vnde patet q̄ secūdum rem Stoici nihil aliud quā Peripatetici dicebant, sed erat tantummodo in verbis dissonantia, quia quod Peripatetici passiones nominabāt, Stoici appellabant aliter. Sic ergo secundum Stoicorum sententiam Macrobius & Plotinus dicunt passiones cum virtute purgati animi non esse, non quia non sint aliqui subiti motus passionum in huiusmodi virtuosis, sed quia nec rationem trahunt, nec à Deo vehementes sunt quod pacem multum perturbent, secundum quod Philosophus dicit in 7. Ethico. quod concupiscentiæ in temperatis non sunt fortes, sicut sunt in continentibus, quamuis in neutris ratio ad consensum trahatur. Vel potest dici & melius quod cum huiusmodi passiones ex bono & malo oriantur distinguendæ sunt secūdum differentiam bonorum & malorum. Sunt enim quædam bona & mala naturalia, sicut cibus potus sanitas vel ægritudo corporis, & alia huiusmodi. Quædam vero non naturali, sicut diuitiæ honores, & alia huiusmodi circa quæ vita ciuilis versatur. distinguunt autem Plotinus & Macrobius virtutes purgati animi contra virtutes politicas. Ex quo patet q̄ virtutes purgati animi ponunt in illis qui totaliter sunt à ciuili cōuersione remoti soli contemplationi sapientiæ vocantes. Et ideo in eis non sequuntur aliquæ passiones ex bonis vel malis ciuilibus, non tamen sunt immunes ab illis passionibus quæ sequūtur bona vel mala naturalia. Ad tertiū dicendum, q̄ quicquid causatur ex debili causa potest ex fortiori cauta causari. Extimatio autē causata est fortior causa ad excitandas passiones, quam suspicio. vnde Damasce. posuit illud minimum ex quo potest causari passio, per hoc dans intelligere quod ex fortiori causa fortius causatur. Ad quartum dicendum, q̄ secundum August. 14. de Ciuit. Dei, impassibilitas dupliciter dicitur. Vno modo secundum quod priuat affectiones quæ accidunt contra rationem, & mentem perturbant. Alio modo secundum quod excludit omnem affectum. Accipitur ergo passio in prædicta auctoritate secūdum quod primæ impassibilitati opponitur, non autem secundum quod opponitur secūdæ, & sic solummodo in Christo fuit. Ad quintum dicendum, quod Christus secundum animam intellectiuam fuit angelis superior. habuit tamen appetitum sensitiuum secundum quem passiones ei inesse poterant, quem angeli non habent. Ad sextum dicendum, quod in primo homine fuerunt aliquæ passiones, vt gaudium & amor quæ sunt respectu boni, non autem dolor vel timor quæ sunt respectu mali, & hęc ad præsentem infirmitatem pertinent, quam Adam non habuit, Christus autem voluntariè assumpsit. Ad septimum dicēdum, quod in Christo fuit vera læsio corporis, & verus sensus læsionis. Ipse enim secundum diuinitatem est summum bonum cui nihil subtrahi potest, non autem secundum corpus. Verbum autem Hylarij, vt quidam dicunt postmodum est ab ipso retractatum. Vel potest dici, quod ideo dicit Christum sensum pœnæ non habuisse, non quia pœnā non senserit, sed quia sensus iste non peruenit vsque ad rationem immutandam. Ad octauum dicendū, quod ex hoc ipso quod anima glorificata est secundum communem cursum, corpus ei vnitum gloriosum efficitur & impassibile læsionis. vnde dicit August. in epistola ad Dioscorū. Tam potēti natura Deus fecit animā, vt ex eius plenissima beatitudine quæ in fine temporum sanctis promittitur redundet in inferiorem naturam quod est corpus. Non beatitudo quæ fruentis & intelligentis est propria, sed plenitudo sanitatis & incorruptionis vigor. Sed Christus in sua potestate habens animā suam & corpus, propter virtutem diuinitatis ex quadam dispensatione, & habebat in anima beatitudinem & in corpore passibilitatem, verbo permittente corpori id quod est sibi proprium, vt Damasc. dicit, vnde singulare fuit in Christo, vt ex plenitudine beatitudinis animæ non redundaret gloria in corpus. Ad nonum dicendū, quod bonum hominis Stoici non appellabant, nisi illud quo homines boni dicūtur, scilicet virtutes animi. Reliqua vero sicut corporalia, & ea quæ sunt fortunæ exterioris non appellabāt bona, sed commoda, quæ tamen Peripatetici bona appellabant, sed minima, virtutes autē maxima bona. Quæ differentia non erat nisi secundum nomina. Sicut enim ex minimis bonis secundum Peripateticos, ita ex commodis secundum Stoicos aliqui motus in animo sapientis oriuntur, licet non rationem perturbantes. Et sic non est verum quod in animo sapientis ex solo defectu virtutis possit tristitia oriri. Ad decimum dicendum, quod quamuis læsio corporis in Christo non fuerit nolente ratione, fuit tamen contra appetitum sensualitatis, & sic fuit ibi tristitia. Ad vndecimum dicendum, quod Chrysostomus loquitur de læsione qua aliquis efficitur miser, qua scilicet priuatur bono virtutis. Non autem ex sola tali læsione passio tristitiæ in sapientem oritur vt dictum est. vnde ratio nō sequitur.

Num doloris passio fuerit in anima Christi, quantum ad superiorem rationem.

ARTICVLVS IX.

NOno quæritur vtrum passio doloris fuerit in anima Christi quantum ad superiorem rationem. *Primum.* Et videtur quod non. Tūc enim homo cōturbari dicitur & à passione deduci, quando commotio passionis vsque ad rationem pertingit. perturbari autem & à passione deduci non est alicuius sapientis: cum ergo Christus fuerit sapientissimus, videtur quod in ipso dolor vsque ad superiorem rationem non peruenerit. Præterea, vnaquæque potentia delectari dicitur secundum conuenientiam proprij obiecti. ergo & dolor alicui potentiæ attribui non debet, nisi propter nocumentum quod accidit ex parte obiecti. sed respectu rerum æternarum quæ sunt superioris rationis obiecta Christus nullum defectum vel impedimentum patiebatur. ergo in superiore ratione Christi passio doloris non fuit. Præterea, secundum Augustinum decimoquarto de Ciuitate Dei. dolor pertinet ad corporales passiones. ergo dolor non pertinet ad animam nisi secundum quod est corpori coniuncta, sed secundum rationem superiorem anima corpori non coniungitur, cum secundum Philosophum in tertio de Anima intellectus nullius corporis actus sit. ergo in ratione superiori dolor esse non potest. Sed dicendum, quod ratio superior non coniungitur corpori per operationem, coniungitur tamen ei vt forma. Sed contra. secundū Philosophum in libro de Som. & Vigi. eiusdem est potentia & actio. si ergo actus intellectus est animę absque communicatione corporis, & potentia intellectiua erit animæ non secundum quod coniungitur corpori, & ita ratio superior non erit corpori coniuncta vt forma. Præterea, secundum Damascenum passio est motus irrationalis animæ & appetitiuæ, sed dolor & tristitia & huiusmodi sunt quædam passiones. ergo in parte superioris rationis non fuerūt in Christo. Præterea, secundum Augustinū decimoquarto de Ciuitate Dei. dolor vel tristitia est eorum quæ nobis nolentibus accidūt, sed Christus per superiorem rationem volebat suam passionē corporalem, neque aliquid contra eius volūtatem accidit quæ perfectissime diuinæ voluntati erat conformis. ergo in superiori ratione in Christo tristitia vel dolor non fuit. Sed dicendū, quod ratio superior vt ratio volebat corporis passionem, non autem vt natura. Sed contra. eadem potentia est ratio vt est considerata & vt natura, diuersa enim consideratio substantiam rei non variat, si ergo ratio superior vt ratio aliquid volebat & vt natura nolebat, eadem potentia simul & semel aliquid volebat & nolebat, quod est impossibile. Præterea, secundum Philosophum delectationi quæ est in considerando nulla tristitia est opposita vel contraria. delectatio autem superioris rationis est in contemplando æterna. ergo in ea non potest esse aliquis dolor vel tristitia. hæc enim tristitia siue dolor delectationi contemplatiuē opponeretur, & ita in anima Christi secundum superiorem rationem passio doloris vel tristitiæ non fuit.

SED CONTRA est quod in Psal. dicitur. Repleta *Contra.* est malis anima mea. glosa non vitiis, sed doloribus. ergo in qualibet parte animæ Christi fuit dolor, & ita in superiori ratione. Præterea, satisfactio respondet culpæ, sed Christus sua passione satisfecit pro culpa primi hominis, cum ergo culpa illa peruenit vsque ad superiorem rationem, & passio Christi vsque ad superiorem rationem debuit peruenire. Præterea, vt dicit glosa super illud. Repleta

pleta est malis anima mea anima dolēdo compatitur corpori cui vnitur, sed ratio vt ratio dicit respectū ad corpus, quod patet ex hoc quod in angelis qui non habent corpora sibi naturaliter vnita non dicimus rationem sed intellectum, in animabus autem corporibus vnitis dicimus rationē. ergo in superiori ratione vt est ratio fuit dolor passionis Christi. Præterea, tota anima secundum Augustinum est in toto corpore. ergo quælibet pars eius est corpori vnita, sed ratio superior, vt ratio est quædam pars animæ. ergo est corpori vnita, & ita compatitur per dolorem corpori compatienti.

CONCLVSIO.

Passio quædam & corporalis tristitia in anima Christi esse potuit vsque ad rationem pertingens, nulla tamen animali tristitia superior eius ratio fuit affecta, quia in Deū ipsum, cui erat personaliter vnita, tota erat eleuata.

RESP. RESPONDEO dicendum, quod sicut ex prędictis patet. duplex est passio, qua anima per accidens patitur. Vna corporalis, quę incipit à corpore & terminatur ad animam secundū quod est corpori vnita. Alia vero est passio animalis, quæ causatur ex hoc, quod anima aliquid apprehendit ex quo appetitus mouetur, cuius motum sequitur quædam transmutatio corporalis. Loquendo ergo de prima passione, ad quam pertinet dolor secūdum August. sic dicēdum est, quod dolor passionis Christi quodammodo fuit in superiori ratione ipsius, & quodammodo non. Sunt enim duo in dolore, scilicet læsio, & læsionis experimentalis perceptio: læsio quidem principaliter est in corpore, sed consequenter in anima inquantum corpori vnitur. Vnitur autē anima corpori per suam essentiam. In essentia vero animæ omnes potentiæ radicantur. Et secundum hoc illa læsio ad animam & ad omnes partes eius in Christo pertinebat etiam ad superiorem rationem secundum quod in essentia animæ fundatur. Experimentalis autem perceptio lęsionis ad solum sensum tactus pertinet, vt supra dictum est. loquendo vero de passione animali, in illa sola parte animæ potest esse tristitia, quæ est passio animalis propriè, ex cuius obiecto tristitia contingit, per cuius apprehensionem & appetitum tristitia contingit. Ex obiecto autem superioris rationis in anima Christi nulla ratio tristitiæ accidere poterat, scilicet ex parte æternorū, quibus perfectissimè fruebatur. Et ideo tristitia animalis in superiori ratione animæ Christi esse non potuit. patiebatur ergo superior ratio in Christo dolore corporali, secundum quod in essentia animæ radicatur, non autem patiebatur tristitia animali, secundum quod per actum proprium ad æterna conspicienda respiciebat.

Ad primū. AD PRIMVM ergo dicendum, q̄ tunc homo perturbatur & à passione deducitur, quando ratio in propria operatione sequitur inclinationes passionis consentiendo & eligendo. dolor autem corporalis non peruenit ad superiorem rationem animæ Christi immutando eius propriā rationem, sed solummodo, vt radicatur in essentia, vt dictū est, & ideo ratio non sequitur. Ad secundum dicendum, quod quamuis dolor nō fuerit in superiori ratione animę Christi per comparationem ad proprium obiectū, fuit tamen in ea secundum quod comparatur ad propriam radicem, quæ est animæ essentia. Ad tertium dicēdum, quod potentia potest esse actus corporis dupliciter. vno modo, inquantum est potentia quædam. Et sic dicitur esse actus corporis inquantum informat aliquod organum corporale ad actum proprium exequendum. sicut potentia visiua perficit oculum ad exequendum actum visionis. Et sic intellectus non est actus corporis. Alio modo ratione essentiæ in qua fundatur. Et sic tam intellectus quam aliæ potentiæ corpori coniungūtur, vt forma inquantum sunt in anima quæ per sui essentiā est corporis forma. Ad quartum dicendum, quod illa obiectio procedit secundum rationem potentiæ. non autem secundū quod in essentia anima radicatur. Ad quintum dicendum, quod Damasce. loquitur de passione animali, quæ quidē passio sicut in proprio subiecto est in appetitiua sensuali, sed est in apprehēsiua quasi causaliter, inquantū ex obiecto apprehenso motus passionis in appetitiua consurgit. Sunt autem & in appetitu superiori aliquæ operationes cōsimiles passionibus inferioris appetitus, ratione cuius similitudinis nomina passionū aliquādo angelis vel Deo attribuūtur, vt August. dicit nono de Ciuitate Dei. Et per hunc modum quandoque tristitia dicitur esse in superiori ratione quantū ad apprehensiuam & appetitiuam. Sic tamen non dicimus fuisse dolorem in superiori ratione animæ Christi, sed secūdum quod in essentia animæ radicatur, vt dictū est. Ad sextum dicendum, quod obiectio illa probat in ratione superiori non fuisse dolorem secundum quod per propriam operationem ad suum obiectū comparatur, sic enim nihil ea nolente accidit. Ad septimum dicēdum, quod distinctio illo qua distinguitur ratio, vt ratio, & ratio vt natura dupliciter potest intelligi. vno modo ita quod ratio, vt natura dicatur ratio secundum quod est natura creaturæ rationalis, prout scilicet fundata in entia animę dat esse naturale corpori. Ratio vero, vt ratio dicatur secundū id quod est proprium rationis inquantum est ratio, & hoc est actus eius, quia potentiæ diffiniūtur per actus. Quia igitur dolor nō est in superiori ratione prout secundum actum proprium comparatur ad obiectum, sed secundū quod in essentia animæ radicatur, ideo dicitur quod superior ratio patiebatur dolorem, vt natura, non autē vt ratio. Et est simile de visu qui fundatur super tactum, inquantum organum visus est organum tactus. vnde dupliciter visus potest pati læsionē. Vno modo per actū proprium, sicut cum ab excellenti luce visio obtūditur, & hoc est passio visus, vt visus. Alio modo prout fundatur in tactu, vt cum oculus pūgitur vel aliquo colore dissoluitur. Et hoc nō est passio visus, vt est visus, sed vt est quidā tactus. Alio modo potest intelligi prędicta distinctio vt dicamus rationem vt naturam intelligi secundū quod ratio comparatur ad ea quæ naturaliter cognoscit vel appetit. Rationem vero vt rationem secūdum quod per quandam collationem ordinatur ad aliquid cognoscendum vel appetēdum. eo quod rationis est propriū conferre. Sunt enim quædam quæ secundum se considerata sunt fugienda, appetuntur vero secundum ordinem ad aliud, sicut fames & sitis secundum se considerata sunt fugienda, prout autem considerantur vt vtilia ad salutem animæ vel corporis sic appetuntur. Et sic ratio, vt ratio de eis gaudet, ratio vero vt natura de eis tristatur. Ita etiā passio corporalis Christi in se considerata fugienda erat. vnde ratio vt natura de ea cōtristabatur & eam nolebat prout vero ordinabatur ad salutem humani generis, sic bona erat & appetibilis, & sic ratio, vt ratio eam volebat, & inde gaudebat. Sed hoc nō potest referri ad rationem superiorem, sed ad inferiorem tātum quæ his. quæ sunt corporis intendit sicut proprio obiecto. vnde in passione corporis potest ferri & absolute, & cum collatione. sed ratio superior non intendit his quę sunt corporis sicut obiectis, sic enim intēdit solis æternis. ad corporalia vero respicit de eis iudicando per rationes æternas, quibus non solum conspiciendis, sed consulendis intēdit. Et ita ratio superior non respiciebat ad corporis passionem in Christo, nisi in ordine ad rationes æternas secundum quas de ea gaudebat inquantum erat Deo placita. Vnde nullo modo ratione propriè operationis tristitia vel dolor in superiori ratione cadebat. Nō autem est inconueniens vt eadem potentia idem velit in ordine ad alterum, quod non vult secūdum se, quia potest esse quod id quod non est in se bonum, ex ordine ad alterū accipiat quandam bonitatem, quamuis hoc non habeat locum in superiori ratione in Christo respectu passionis corporis, ad quam non ordinatur, nisi vt ad volitam, vt ex dictis pater. Ad octauum dicendum, quod consideratio potest causare delectationem dupliciter. Vno modo ex parte operationis, quæ est cōsideratio. Et sic delectationi quæ est in considerādo nulla tristitia opponitur vel contrariatur, quia huic considerationi quæ est causa delectationis non est aliqua consideratio cōtraria, quæ sit causa tristitiæ. omnis enim consideratio delectabilis est. Non sic autem est ex parte sensus, quia secundum operationes sensus contingit & tristitia & dolor, sicut ex tactu conuenientis delectamur, ex tactu autem nociui dolemus. Alio modo facit delectationem ex parte considerati, inquantum scilicet aliquid consideratur vt bonum vel vt malum. Et sic ex consideratione potest accidere delectatio & tristitia contraria, sic enim & ipsum non intelligere tristitiam causat, inquantum considerātur vt quoddam malum, secundum se vero non causat nisi negationem delectationis. Non tamen hoc modo dicimus dolorem esse in superiori ratione animæ Christi, sed prout in essentia animæ radicatur. *Ad primū in cōtrariū*

AD ID vero quod primo in contrarium obiicitur dicendum

cendum, quod glo. nõ dicit quod anima Christi sit repleta tristitia, sed quod est repleta doloribus secundum q̃ compatitur corpori. Et sic nõ oportet quod passio doloris pertineat ad rationem superiorem, nisi secundum quod est in
2 essentia animę, sic enim corpori vnitur. Ad secundum dicendum, q̃ passio Christi non esset satisfactoria, nisi inquantũ est voluntarię ex charitate susceptа. Et sic nõ oportet quod dolor sit in superiori parte rationis Christi respectu propriè operationis, sicut in Adam fuit culpa per operationem superioris rationis, quia ipse motus charitatis patientis qui est in superiori parte rationis respõdet in satisfactione ad id quod fuit in culpa secundum superiorem ra-
3 tionem. Ad tertium dicendum, q̃ in ratione duo intelliguntur scilicet participatio quædam intellectualis veritatis, & iterũ intellectus obumbratio, vel defectus. Defectus ergo intellectualis virtutis consequitur animam secũdum quod vnibilis est corpori, sed intellectualis virtus ineſt ei secundum quod non est sub corpore depressa sicut aliæ formæ materiales. Et ideo cum operatio rationis insit animæ secundum quod participat virtutem intellectualem, non
4 exercetur talis operatio corpore mediante. Ad quartum dicendum, quod ratio vt ratio non nominat aliquam potentiam ab aliis distinctam à ratione, vt natura est, sed nominat quandam modum considerandi ipsam potentiam. Quamuis autem secundum aliquem modum considerandi passio nõ pertineat ad aliquam potentiam animæ. non tamen excluditur quin anima patiatur.

Num per dolorem passionis, qui in superiori ratione Christi erat, gaudium fruitionis impediretur, & econtra.

ARTIC. X.

DEcimo quæritur vtrum per dolorẽ passionis, qui erat in superiori ratione Christi impediretur gaudiũ fruitionis, & econuerso. Et videtur q̃ sic. Beatitudo enim magis propriè est in anima, quam in corpore: sed corpus non potest dici beatum vel glorioſum simul dum patitur: quia impassibilitas ad gloriã corporis pertinet. ergo nec in ratione superiori Christi potuit esse simul passio doloris &
2 gaudium fruitionis. Præterea, Philosophus dicit in 7. Ethic. quod delectatio quælibet expellit tristitiam contrariam, si autem vehemens sit expellit omnem tristitiam, sed delectatio qua superior ratio animæ Christi fruebatur diuinitate fuit vehementissima ergo expulit à Christo omnem tristitiam & dolorem. Præterea, ratio superior limpidius contẽplatur, quam Paulus in raptu, sed ex veri con-
3 templatione anima Pauli abstracta fuit à corpore non solum quantum ad operationem rationis, sed etiam quantum ad operationes sensibiles. ergo & nec Christus secundum rationem nec secundũ sensum aliquem dolorem sustinuit. Præterea, ex forti causa sequitur fortis effectus, sed
4 operatio animę est causa corporalis immutationis, sicut patet quod ex imaginatione terribilium vel delectabilium corpus disponitur ad frigus vel ad calorẽ, cum ergo in anima quãtum ad superiorem rationem fuerit vehementissimum gaudium, videtur quod corpus fuerit ex hoc gaudio immutatum, & ita dolor non potuit esse nec in corpore nec in superiori ratione secundum quod est corpori vnita.
5 Præterea, visio Dei in sua essentia est efficacior, quam visio Dei in subiecta creatura, sed visio qua mox vidit Deum in subiecta creatura fecit, non affligeretur fame quadragenario ieiunio. ergo multo fortius visio Dei in sua essentia quæ Christo conueniebat secundum superiorem rationem omnem corporalem afflictionẽ remouit, & sic idem
6 quod prius. Præterea, idem quod est in summo, à quo tamen potest fieri recessus non patitur contrarij permixtionẽ, sicut calor ignis quæ est in summo non patitur permixtionem frigoris, quamuis calor ille sit transmutabilis, sed gaudium fruitionis fuit in superiori ratione in summo et iã immutabiliter. ergo nõ fuit ibi aliqua permixtio doloris.
7 Præterea, homo beatificatur & secundum animam & secundum corpus, vtramque autem beatitudinem per peccatum amisit, in Christo autem fuit restituta humana natura ad beatitudinem animæ quæ consistit in hoc quod superior ratio diuinitate fruebatur. ergo multo magis fuit restituta ad beatitudinem corporis quæ minus est, & ita etiam nec secundum corpus in eo dolor fuit, & sic nec
8 in ratione superiori secundũ quod corpori vnitur. Præterea, sicuti anima Christi vnitur verbo, ita & caro eius, sed si caro eius esset glorificata per vnionem ad verbum non posset in ea esse aliquis dolor. ergo cũ superior ratio sit beatificata per vnionem ad verbum non poterat in ea esse ali-
9 quis dolor. Præterea, secundum August. 12. super Gene. ad literam gaudium & dolor per essentiam sunt in anima, gaudium autem & dolor sunt contraria, cum ergo contraria non possint esse in eodem secũdum essentiam, videtur quod in superiori parte rationis nõ simul poterit esse gau-
10 diũ fruitionis, & dolor passionis. Præterea, dolor sequitur ex apprehensione nociui, gaudium ex apprehensione conuenientis, sed non est possibile simul apprehẽdere nociuum & conueniens, quia contingit vnũ solum intelligere secũdum Philosophum. ergo in ratione superiori non
11 potuit esse simul dolor & gaudium. Præterea, maius pos se habet in natura integra ratio supra sensualitatem quam in natura corrupta sensualitas supra rationem, sed in natura corrupta sensualitas trahit post se rationem. ergo multo fortius in Christo in quo natura humana fuit integra ratio trahebat post se sensualitatem, sed tota sensualitas erat particeps gaudij fruitionis quod erat in ratione, ex quo videtur q̃ anima Christi totaliter erat expers doloris. Prę-
12 terea, maior est infirmitas contracta quam assumpta, & similiter potior est vnio in persona quam vnio per gratiam, sed in tribus pueris qui habebant infirmitatem contractã vnio Dei per gratiam eorũ corpora à lęsione ignis impassibilia seruauit. ergo multo fortius in Christo qui non habuit nisi infirmitatem assumptã vnio in persona verbi Dei, & fruitio ipsius conseruauit rationem immunem à dolore
13 passionis. Præterea, gaudium fruitionis in superiori ratione est per hoc quod ad Deum conuertitur, dolor autẽ passionis per hoc quod conuertitur ad corpus, quia simplex ad quod conuertitur totum conuertitur. ergo in ratione superiori Christi non potuit esse simul gaudiũ fruitionis & dolor passionis. Sed dicendum, quod in Christo fuit duplex
14 status scilicet viatoris & comprehensoris, & secundum hos duos status sic potuit ineſſe ei gaudium fruitionis, & dolor passionis. Sed cõtra, duplex status Christi nec aufert contrarietatem quæ est inter gaudium & dolorem, nec subiectum gaudij & doloris diuersificat, contraria autẽ non possunt esse in eodem subiecto. ergo duplex status Christi non
15 facit quod simul possit ineſſe ei secundum superiorem rationẽ dolor & gaudium. Præterea, status viatoris & comprehensoris aut sunt contrarij aut non, si sunt contrarij. ergo simul ineſſe Christo non possunt, si autẽ non sunt contrarij cum contrariorũ sint contrariæ causæ, videtur quod
16 duplex status non possit esse causa per quam Christo simul insint gaudium & dolor quæ sunt contraria. Præterea, quando vna potentia intenditur in suo actu alia ab actu retrahitur. multo ergo fortius quando vna potentia est intẽsa in vno actu retrahitur ipsa ab alio, sed in ratione superiori fuit gaudium intensum, ergo per hoc omnino à dolore re-
17 trahebatur. Sed dicendum quod dolor erat materialis respectu gaudij. vnde per dolorem gaudium non impediebatur. Sed contra. dolor erat de passione corporis, gaudium erat de visione Dei. ergo dolor passionis nõ erat materialis respectu gaudij fruitionis. & sic dolor & gaudium in ratione superiori Christi simul esse non potuerunt.

Contra. SED CONTRA. secundum proportionem causarum est proportio effectuum: sed vnio animæ Christi ad corpus erat causa doloris, vnio autem eius ad diuinitatem erat causa gaudij: hæ autem duę vniones non se impediunt. ergo in Christo fuit simul dolor passionis & gaudium fruitionis. Præterea, Christus in eodem instanti fuit verus
2 viator & comprehensor. ergo habuit ea quæ sunt viatoris & comprehensoris, sed comprehensoris est de diuina fruitione intensę gaudere, viatoris autem est corporales dolores sentire. ergo in Christo simul fuit dolor passionis, & gaudium in fruitionis.

CONCLVSIO.

Sic dolor corporis superiorem Christi rationem attigit, quod tamen gaudium diuinæ fruitionis in nullo prorsus impediebatur.

RESP. RESPONDEO dicendũ, quod in Christo duo prædicta, scilicet gaudium fruitionis, & dolor corporalis passionis, se nullatenus impedierunt. Ad cuius euidentiam sciendum

sciendum est, quod secundum naturæ ordinẽ propter colligãtiam virium animæ in vna essentia & animæ & corporis in vno esse cõpositi, vires superiores & inferiores & etiã corpus inuicem in se effluunt, quod in aliquo eorũ superabundat. Et inde est, quod ex apprehensione animæ transmutatur corpus secundum calorem & frigus, & quandoq; vsq; ad sanitatem & ægritudinem & vsq; ad mortem, contingit enim aliquem ex gaudio vel tristitia vel amore mortem incurrere. Et inde est, q̃ ex ipsa gloria animæ fit redũdantia in corpus glorificandum, vt patet per auctoritatem Aug. supra inductam, & similiter est ecõuerso q̃ transmutatio corporis in animã redundat. Anima enim coniuncta corpori eius cõplexiones imitatur secundum amentiã vel docilitatem & alia huiusmodi, vt dicitur in lib. Sed principiorũ. Similiter ex viribus superioribus fit redundantia in inferiores, vt cum ad motum volũtatis intensum sequitur passio in sensuali appetitu, & ex intensa contẽplatione retrahuntur vel impediuntur vires animales à suis actibus, & econuerso ex viribus inferioribus fit redundantia in superiores, vt cum ex vehemẽtia passionũ in sensuali appetitu existẽtium obtenebratur ratio, vt iudicet quasi simpliciter bonum id, circa quod homo per passionẽ afficitur. In Christo autẽ secus est. nam propter diuinam virtutẽ verbi, eius voluntati subiectus erat ordo naturæ. Vnde poterat hoc cõtingere, vt nõ fieret prædicta redundãtia, siue ex anima in corpus, vel ecõuerso, siue ex superioribus viribus in inferiores, vel econuerso, virtute verbi id faciente, vt cõprobaretur veritas humanæ naturæ quantum ad singulas partes eius, vt decenter impleretur quantum ad omnia nostræ reparationis ministeria. Vnde dicit Damasc. in 3. lib. mouebatur secundum consequentiam naturæ verbo volente & permittente dispensatiuè pati & operari quæcũq; propria, vt per omnia naturæ credatur veritas. Sic ergo patet, quod cum in ratione superiori esset summum gaudium, inquantum per eius operationem anima Deo fruebatur, ipsum gaudium in superiori ratione præsistebat & non deriuabatur ad inferiores vires animæ, nec ad corpus, alias nullus dolor nec passio in eo esse potuisset. Et sic effectus fruitionis non peruenit ad essentiam animæ inquantũ est forma corporis, nec inquantum est radix inferiorum virium. Sic enim & ad corpus & ad inferiores vires peruenisset, vt accidit in beatis post resurrectionem. Similiter dolor, qui erat ex læsione corporis in ipso corpore & essentia animæ secũdum quod est forma corporis in inferioribus viribus, non poterat peruenire ad superiorem rationem secũdum quod per actum suum in Deum cõuertitur, vt per hoc ipsa cõuersio aliqualiter impediretur. Relinquitur igitur, quod superiorem rationem attingebat ipse dolor, inquantum in esse animę radicatur, & erat ibi gaudium summum inquantum per actum suum Deo fruebatur. Et sic ipsum gaudium conueniebat rationi superiori per se, quia per actum proprium, dolor autem quasi per accidens, quia ratione essentiæ animæ in qua fundatur.

Moriuntur aliqui nõ-nunquam gaudio vel tristitia secundum excessum affecti.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendum, q̃ sicut Deus est bonum & vita animæ, ita anima est bonum & vita corporis, non autem econuerso quod corpus sit bonũ animæ, passibilitas autem est quoddam impedimentum vel nocumẽtum respectu visionis animæ ad corpus. Et ideo corpus non potest esse beatum suo modo passibile existens, vtpote impedimentum respectu participationis summi boni, propter quod impassibilitas pertinet ad gloriam corporis. Animæ vero beatitudo tota consistit in fruitione summi boni quod est Deus. Vnde anima, quæ fruitur Deo, perfectè est beata etiam si contingat, quod sit passibilis ex parte
2 illa qua corpori vnitur, sicut accidit in Christo. Ad secundum dicendum, quod hoc quod gaudium vehemens expellat omnem tristitiam etiam non contraria contingit ex redundantia virium in inuicem quæ in Christo non fuit, vt dictum est hac ratione ex vehementia contemplationis ipsius pauli inferiores vires à suis actibus sunt abstractæ.
3 Vnde patet solutio ad tertiũ. Ex hac etiã ratione ex operatione animæ contingit aliqua immutatio in corpore. Ex
4 quo patet solutio ad quartum. Inde est q̃ Moyſ. sici & fame nullo modo vel nimis affligebatur ex contemplatione, quamuis videret Deum in subiecta creatura. Et sic patet
5 & 6 solutio ad quintum. Ad sextum dicendum, q̃ in Christo nulla permixtio facta est gaudij & doloris. Nam gaudium fuit in superiori ratione ex illa parte qua est principium sui actus, sic enim Deo fruebatur, dolor vero non erat in ipsa, nisi secundum quod læsio corporis attingebat eam vt actum corporis mediãte essentia in qua radicantur, ita tamen quod actus rationis superioris nullatenus impediebatur, & sic erat & purum gaudium & purus dolor, & sic vtrumque in summo. Ad septimum dicendum, quod ex 7
quadam dispensatione factum est, vt Christo à principio suæ conceptionis gloria animæ, non autem corporis conferretur, vt scilicet per gloriam animæ communicet cum Deo, per passibilitatem corporis similis esset nobis, & sic esset conueniens mediator Dei & hominum in gloriam nos adducens & suam passionem ex parte nostra Deo offerens, secundum illud Hebr. 2. decebat eum qui multos filios in gloriam adduxerat per passionem consumari. Ad 8
octauum dicendum, q̃ anima Christi fuit coniuncta verbo dupliciter, vno modo per actum fruitionis, & hæc vno fecit eam beatam. Alio modo per vnionem, & ex hac non habuit rationem beatitudinis, sed ex hac habuit quod esset anima Dei. Si autem ponatur animam fuisse assumptam in vnitate personæ sine fruitione non esset beata propriè loquendo, quia nec ipse Deus beatus est, nisi per hoc quod seipso fruitur. Corpus igitur Christi non ex hoc ipso gloriosum est quod est à filio Dei in vnitate personæ assumptum, sed solum ex hoc quod ex anima in ipsum gloria descendit, quod quidem ante passionem non erat glorioſum. Ad nonum dicendum, quod cõtraria esse in eodem 9
per se est impossibile. Cõtingit tamen esse contrarios motos in eodem, ita quod vnus motuum conueniat ei per se, & alius per accidens, sicut cum aliquis in naui deambulans fertur in contrarium eius ad quod nauis mouetur. Ita in superiori ratione animæ Christi erat gaudium per se, quia per actum proprium, dolor autem per accidens, quia per corporis passionem, vel potest dici quod gaudium illud & ille dolor non erant contraria, cum non essent de eodem.

Ad decimum dicendum, quod intellectus non potest si- 10
mul multa intelligere per diuersas species, potest autem per vnam speciem simul multa intelligere, vel qualitercunque aliter intelligere multa, vt vnum. Et sic intellectus animæ Christi & cuiuslibet beati multa simul intelligit, inquantum videndo essentiam diuinam alia cognoscit, dato tamen quod anima Christi non possit simul nisi vnum intelligere, per hoc tamen non remouetur quin possit simul intelligere vnum & sentire aliud sensu corporali. Et ex istis duobus appræhensis in anima Christi sequebatur gaudium fruitionis ex visione Dei, & dolor passionis ex sensu nocumenti, dato iterum quod non possit simul intelligere vnum & sentire vel imaginari aliud. ex illo tamẽ vno intellecto posset diuersimode affici appetitus superior & inferior, vt superior gauderet & inferior timeret vel doleret, sicut accidit in eo qui sperat ex aliqua horribili medicina se assequi sanitatem. Nam ipsa medicina, vt salubris à ratione considerata generat in voluntate gaudium, ratione vero horribilitatis suæ in inferiori appetitu timorem inducit. Ad vndecimum dicendum, quod ratio illa 11
procedit secundum communem cursum. In Christo autem specialiter fuit vt non fieret redundantia ex vna potentia in aliam. Ad duodecimum dicendum, quod corpus pue- 12
rorum non fuit factum impassibile in fornace, sed diuina virtute miraculoſe factum est, vt corpora passibilia existentia ab igne non læderentur, sicut fieri potuisset diuina virtute, vt neque anima Christi nec corpus aliquid pateretur, sed quare factum non fuerit, dictũ est. Ad decimum- 13
tertium dicendum, quod conuersio potentiæ ad aliquid est per actum ipsius. Et sic gaudium fuit in superiori ratione per conuersionem ad Deum ad quem totaliter conuertebatur, dolor autem fuit in superiori rationi secundum inhæsionem vel adhærentiam, quam adhæreat essentiæ animæ sicut suæ radici. Ad decimumquartum dicendum, q̃ 14
status viatoris est status imperfectionis, status autem comprehẽsoris est status perfectionis. Secundũ hoc ergo Christus statum viatoris habuit quod corpus passibile gerebat, & similiter animam, secundum hoc vero statum comprehensoris, quod per actum superioris rationis perfectè Deo fruebatur. Quod quidem esse poterat in Christo propter hoc quod impediebatur diuina virtute redundãtia ex vno in alium, vt dictum est. Et hæc est causa quare gaudium & tristitia simul ei ineſſe poterant. Et ideo dicitur quod secũdum duos status hæc duo sibi inerant, quia habere duos status & simul pati dolorem & gaudium ab eadem causa procedebat. Ad decimumquintũ dicendum, quod quam- 15

Universidad de Deusto
Biblioteca

uis status viatoris & comprehensoris sint quasi contrarij, tamen Christo simul inesse poterat, non secundū idem, sed secundum diuersa. Nam status comprehensioris inerat ei secundum quod per fruitionem adhærebat Deo secūdum superiorem rationem, status vero viatoris secundum quod naturali coniunctione anima corpori passibili iungebatur, & superior ratio ipsi animę, vt sic status cōprehensoris pertineat ad actum superioris rationis, status vero viatoris ad
16 corpus passibile, & ad ea quę ad hoc cōsequuntur. Ad decimumsextum dicēdum, quod in Christo hoc fuit speciale ratione iam dicta quod quantūcunq; intenderetur vna potentia in suo actu, alia non retrahebatur à suo actu, nec aliquatenus impediebatur, & sic gaudium superioris, neq; impediebatur per dolore qui erat in sensu secundū actum sensus, neq; à dolore secūdum quod erat in superiori ratione, quia iste dolor non erat in ea secundū actum eius, sed attingebat eā aliqualiter secundum quod in essentia animæ erat
17 fundata. Ad decimumseptimum dicēdum, quod sicut cognitio beata est principaliter diuinę essentię, & secundario eorum quæ in diuina essentia cognoscuntur, ita affectio & gaudium beatorum principaliter est de Deo, secūdario autem eorum de quibus gaudendi Deus est ratio. Et sic quodammodo dolor passionis poterat esse materialis respectu gaudij fruitionis. Erat enim illud gaudium principaliter de Deo, secundario de his quæ Deo erant placita, & sic erat de dolore inquantum à Deo acceptabatur, vtpote ad salutem humani generis ordinatus.

QVAESTIO XXVII.

DE GRATIA, IN SEP, tem articulos diuisa.

Primo vtrum gratia sit quid creatum positiuè in anima.
2 Vtrum gratia gratum faciens sit idem quod charitas.
3 Vtrum aliqua creatura possit esse causa gratiæ.
4 Vtrum sacra nouæ legis sint gratiæ causa.
5 Vtrū in homine vno sit tantū vna gratia gratū faciens.
6 Vtrum gratia sit in essentia animæ, sicut in substantia.
7 Vtrum gratia sit in sacris.

Num Gratia sit aliquid creatū positiuè in anima.

ARTICVLVS I.

Primum.

QVAESTIO est de gratia, & primo quæritur, vtrum gratia sit aliquid creatum positiuè in anima.

Et videtur quod non, quia secundum Augustinum sicut anima est vita corporis, ita Deus est vita animæ, sed anima est corporis nulla alia forma mediante. ergo similiter Deus animæ, & ita vita, quæ est per gratiam non est per aliquam
2 formam creatam in anima existentem. Præterea, gratia gratum faciens de qua loquimur nihil aliud esse videtur quam id secundum quod homo est Deo gratus, sed homo dicitur esse Deo gratus, secundum quod acceptatus est à Deo, acceptatus autē dicitur aliquis per Dei acceptationem, quæ quidem est in ipso, sicut & aliquis dicitur homini acceptus non per aliquid quod sit in acceptato, sed per acceptationem, quę est in acceptante. ergo gratia nihil po-
3 nit in homine, sed in Deo tantum. Præterea, per esse spirituale gratiæ magis Deo appropinquamus, quam per esse naturale, sed esse naturale Deus in nobis fecit nulla alia causa mediante, quia immediatè nos creauit. ergo & esse spirituale gratuitum facit in nobis nullo alio mediante, &
4 sic idem quod prius. Præterea, gratia est quædam animæ sanitas, sanitas autem in sano nihil aliud videtur ponere quam ipsos humores adæquatos. ergo & gratia non ponit aliquam formam in anima, sed præsupponit potentias
5 animæ æqualitate iustitiæ adæquatas. Præterea, gratia nihil aliud esse videtur quam quædam liberalitas, idem enim esse videtur gratis dare, quod liberaliter dare, liberalitas autem non est in accipiente, sed in dante. ergo & gratia est in Deo qui nobis sua bona dat, non autem in no-
6 bis. Præterea, nulla creatura anima Christi est nobilior gratia autē est nobilior, quia per gratiam anima Christi nobilitatur. ergo gratia non est aliquid creatum in anima.

7 Præterea, sicut se habet veritas ad intellectum, ita gratia ad affectum, vna est autem veritas secundum Anselmum quam omnes intellectus intelligunt. ergo & vna est gratia per quam omnes affectus perficiuntur, nullum autem creatum vnum potest esse in multis. ergo gratia non
8 est quid creatum. Præterea, nihil est in genere nisi compositum, gratia autem non est composita, sed forma simplex. ergo non est in genere, omne autem creatum est in aliquo genere: ergo gratia non est quid creatum. Præ-
9 terea, si gratia est aliquid in anima non videtur esse nisi habitus, tria enim sunt in anima secundum Philosophum in secundo Ethicorum potentia, habitus, & passio, gratia autem potentia non est, quia sic esset naturalis, nec est passio: quia sic respiceret irrationalem partem principaliter: sed iterum non est habitus: nam habitus est qualitas difficilè mobilis secundum Philosophum in prædicamentis: gratia autem facillimè remouetur: quia per vnum actum peccati mortalis: ergo gratia non est aliquid in anima. Præterea, secundum Augustinum inter animam no-
10 stram & Deum nihil creatum cadit medium: sed gratia inter animam nostram & Deum medium cadit: quia per gratiam anima nostra Deo vnitur. ergo gratia non est aliquid creatum. Præterea, homo est aliis creaturis nobi-
11 lior & perfectior: sed aliis creaturis non apponitur aliquid supra sua naturalia ad hoc, vt à Deo acceptentur, cum tamen à Deo probata sint secundum illud Geneſis primo. Vidit Deus cuncta quæ fecerat & erant valde bona. ergo nec homini aliquid superadditur ad sua naturalia, secundum quod dicatur Deo acceptus, & sic gratia non est aliquid positiuè in anima.

Contra 1. SED CONTRA est quod dicit glosa super illud Psalmus. Vt exhilaret faciem in oleo, gratia est quidam nitor animæ sanctum conciliās amorem, sed nitor est aliquid positiuè in anima, quod est creatum. ergo & gratia. Præ-
2 terea, Deus dicitur esse in sanctis per gratiam quodammodo spirituali præ aliis creaturis, non autē dicitur esse Deus nouo modo in aliquo, nisi propter aliquem effectum. ergo gratia est aliquis effectus Dei in anima. Præterea, Dama-
3 scenus dicit quod gratia est delectatio animæ, sed delectatio est aliquid creatum in anima. ergo & gratia. Præ-
4 terea, omnis actio est ab aliqua forma, sed actio meritoria est à gratia. ergo gratia est aliqua forma in anima.

CONCLVSIO.

Gratia, qua vitam æternam condigne meremur, est aliquid ex diuina dilectione in anima creatum.

RESP. RESPONDEO dicendum, quod nomen gratiæ dupliciter consueuit accipi. Vno modo pro aliquo, quod gratis datur, sicut consueuimus dicere, facio tibi hanc gratiam. Alio modo pro acceptatione, qua aliquis ab alio acceptatur: sicut dicimus, iste habet gratiam regis, quia acceptus est regi. Et hæ duæ significationes ordinem habēt adinuicem. Non enim aliquid gratis datur nisi propter hoc quod aliquo modo ille, cui datur est acceptus. Sic & in diuinis duplicem gratiam dicimus, quarum vna dicitur gratia gratis data, vt donum prophetiæ & sapientiæ & huiusmodi, de qua nunc non quæritur, quia constat huiusmodi esse aliquid creatum in anima. Alia vero dicitur gratia gratum faciens secundum quam dicitur homo Deo acceptus, de qua nunc loquimur: & quod hæc gratia ponat aliquid in Deo manifestum est, ponit enim actum diuinæ voluntarias acceptantis istum hominem. Sed vtrum tamen hæc ponat aliquid in ipso homine acceptato fuit dubium apud quosdam, quibusdam asserentibus gratiam huiusmodi nihil creatum in anima esse, sed solum in Deo. Sed hoc stare non potest, Deum enim acceptare aliquem vel diligere, quod idem est, nihil est aliud quam velle ei aliquod bonum. Vult autem Deus omnibus creaturis bonum naturæ, propter quod dicitur omnia diligere Sapiē. 11. Diligis omnia quæ sunt, & omnia approbare, Geneſis primo. Vidit Deus cuncta quæ fecerat. sed ratione huiusmodi acceptationis non consueuimus dicere aliquem habere gratiā Dei, sed inquantum Deus vult ei aliquod bonum supernaturale, quod est vita æterna, sicut Isa. sexagesimoquarto. Oculus non videt Deus absque te quæ præparasti diligentibus te: vnde Romanorum sexto dicitur. gratia Dei vita æterna. Sed hoc bonum Deus non vult alicui indigno. Ex natura

Opinio reprobatio & positio ipsa propria.

ra autem sua homo non est dignus tanto bono, cum sit supernaturale, & ideo ex hoc ipso quod ponitur aliquis Deo gratus respectu huius boni, ponitur quod sit dignus tali bono supra sua naturalia, quod quidem non mouet diuinam voluntatem, vt hominem ad bonum illud ordinet, sed potius econuerso, ex hoc ipso quod Deus sua voluntate aliquem ordinat ad vitam æternā præstat ei aliquid, per quod sit dignus vita æterna, hoc est quod dicitur Coloss. 1. qui dignos nos fecit in partem sanctorū in lumine. Et huius ratio est, quia sicut scientia Dei est causa rerum, nō causata à rebus, vt nostra, ita voluntas eius est effectrix boni & non causata à bono, sicut nostra. Sic ergo homo dicitur Dei gratiam habere non solum ex hoc quod à Deo diligitur in vitam æternam, sed ex hoc quod datur ei aliquod donum, per quod est dignius vita æterna, & hoc donum dicitur gratia gratum faciens, aliter enim in peccato mortali existens posset dici in gratia esse, si gratia solam acceptationem diuinam diceret, cum contingat aliquem peccatorem esse prædestinatum ad vitam æternam habendam. Sic igitur gratia gratum faciens potest dici gratis data, sed non econuerso, quia non omne donum gratis datum, nos dignos vita æterna facit.

Ad primū. AD PRIMVM ergo dicendum, q̄ anima est causa formalis vitæ corporalis. Vnde nulla forma mediante corpus viuificat. Deus autem viuificat animam non sicut causa formalis, sed sicut causa efficiens. Vnde aliqua forma cadit media, sicut pictor album facit parietem effectiuè albedine mediante, albedo vero nulla forma mediante, quia
2 facit album formaliter. Ad secundum dicendum, quod ipsa acceptatio quę est in voluntate diuina respectu æterni boni producit in homine acceptato aliquid, vnde dignius sit consequi bonum illud, quod non contingit in acceptatione humana & secundum hoc gratia gratum faciens ali-
3 quid creatum est in anima. Ad tertium dicendum, quod esse naturale per creationē Deus facit in nobis nulla causa agente mediante, sed tamen mediante aliqua causa formali, forma enim naturalis principium est esse naturalis, & similiter esse spirituale gratuitum Deus facit in nobis nullo agente mediante, sed tamen mediante aliqua forma
4 creata quæ est gratia. Ad quartum dicendum, quod sanitas est quædam qualitas corporalis ex humoribus adęquatis causata, ponitur enim in prima specie qualitatis, & sic
5 ratio procedit ex falso. Ad quintum dicendum, quod ex ipsa liberalitate Dei qua nobis bonum æternū vult, sequitur quod sit aliquid in nobis ab eo datum quo illo bono di-
6 gni efficiamur. Ad sextum dicendum, quod nulla creatura simpliciter est anima Christi nobilior, sed secundum quid omne accidens animæ est ea nobilior inquantum cōparatur ad ipsam, vt forma eius. Vel potest dici quod gratia inquantum creatum nō est nobilior anima Christi, sed inquantum est quædam similitudo diuinæ bonitatis, expressior quam similitudo naturalis quæ est in anima Chri-
7 sti. Ad septimum dicendum, quod vna est veritas prima increata, à qua tamen multæ veritates quasi primæ veritatis similitudines in mētibus creatis causantur, vt dicit glosa super illud Psal. Diminutæ sunt veritates, &c. similiter vna est bonitas increata, cuius sunt multæ similitudines in creatis mentibus per participationem gratiæ. Tamen sciendum est, quod non eodem modo se habet gratia ad affectum, sicut veritas ad intellectum. Nam veritas se habet ad intellectum, vt obiectum, gratia autē ad affectum, vt forma informans. Cōtingit autem idem esse subiectum
8 diuersorum, non autem eandem formam. Ad octauum dicendum, quod omne quod est in genere substantiæ est compositum reali compositione, eo quod id quod est in prædicamento substantiæ est in suo esse subsistens, & oportet quod esse suum sit aliud quam ipsum, alias non posset differre secundum esse ab illis, cum quibus conuenit in ratione suæ quidditatis, quod requiritur in omnibus quæ sunt directè in prædicamento, & ideo omne quod est directè in prædicamento substantiæ compositum est saltem ex esse & quod est, sunt tamen quædam in prædicamento substantiæ per reductionem, vt principia substantiæ subsistentis in quibus prædicta compositio non inuenitur, non enim subsistunt, ideo proprium esse non habent, similiter accidentia, quia non subsistunt non est eorum propriè esse, sed subiectum est aliquale secundum ea. Vnde propriè dicitur magis entis quam entia. Et ideo ad hoc quod aliquid sit in prædicamento aliquo accidentis non requiritur quod sit compositum compositione reali, sed solummodo compositione rationis ex genere & differentia, & talis compositio in gratia inuenitur. Ad nonum dicen-
9 dum, quod quamuis per vnum actum peccati mortalis gratia amittatur, non tamen facilè gratia amittitur, quia habenti gratiam non est facilè illum actum exercere propter inclinationem in contrarium, sicut Philosophus dicit in quinto Ethicorum. quod iusto difficilè est operari iniusta.

Ad decimum dicendum, quod inter mentem nostram & 10
Deum nihil cadit medium, nec per modum efficientis, quia immediatè à Deo creatur & iustificatur. Nec per modum obiecti beatificantis, quia ex ipsa Dei fruitione anima fit beata, potest tamen aliquid esse medium formale quo anima Deo assimilatur. Ad vndecimum dicendum, 11
quod aliæ creaturæ irrationales acceptantur à Deo solummodo respectu bonorum naturalium. Vnde diuina acceptatio nihil in eis addit supra naturalem conditionem per quam huiusmodi bonis proportionata sunt, homo autem acceptatur à Deo respectu boni supernaturalis, & ideo requiritur aliquid superadditum naturalibus per quod ad illud bonum proportionetur.

Num gratia gratum faciens sit idem quod charitas.

ARTICVLVS II.

SECundo quæritur. vtrum gratia gratum faciens sit idem quod charitas. Et videtur quod sic. Gratia enim gratum faciens in nobis est illud Dei donum, per quod accepti sumus ei: hoc autem est per charitatem. Prouerb. 8. ego dili- *Primum.*
gentes me diligo. ergo gratia gratum faciēs est idem quod charitas. Præterea, August. dicit q̄ illud Dei beneficium 2
quo voluntas hominis præparatur & præuenitur est fides, non autem informis, sed formata quæ est per charitatem: cum ergo illud beneficium sit gratia gratum faciens, videtur q̄ charitas sit ipsa gratia. Præterea, ad hoc Spiritus san- 3
ctus mittitur inuisibiliter ad aliquem, vt ipsum inhabitet. ergo secundum idem donum mittitur & inhabitet, dicitur autem mitti secundum donum charitatis, sicut filius secundum donum sapientiæ propter similitudinē horum donorum ad personas, dicitur vero inhabitare animā Spiritus sanctus per gratiā. ergo gratia est idem q̄ charitas. Præ- 4
terea, illud donū est gratia, per q̄ digni reddimur ad vitā æternam habendam, sed per charitatem redditur quis digniusvita æterna, vt patet Ioan. 14. Si quis diligit me diligetur à patre meo, & ego diligam eum & manifestabo ei meipsum, in qua manifestatione vita æterna consistit. ergo charitas est idem q̄ gratia. Præterea, de ratione charita- 5
tis duo possunt intelligi scilicet q̄ per eam homo sit Deo charus, & quod per eam homo habeat Deum charum, per prius autem est de ratione charitatis, quod homo sit Deo charus quam q̄ habeat Deum charum, vt patet 1. Ioan. 4. non quasi nos dilexerimus Deum, sed quoniam ipse prior dilexit nos, sed hæc est ratio gratiæ, vt per eam aliquis sit habitu Deo gratus. ergo cum idem sit esse Deo charū quod Deo gratum, videtur quod idem sit gratia quod charitas.

Præterea, Augu. dicit q̄ sola charitas est quę diuidit in 6
ter filios regni & filios perditionis, cætera enim dona sunt bonis malisq; communia, sed gratia gratum faciens distinguit inter filios perditionis & regni, nec est nisi in bonis. ergo est idem q̄ charitas. Præterea, gratia gratum faciēs 7
cum sit quoddam accidens, non potest esse nisi in genere qualitatis, nec nisi in prima specie, quæ est habitus vel dispositio, & cum non sit scientia, nō videtur esse aliud quam virtus, nec aliqua virtus potest dici gratia, nisi charitas quę est forma virtutum. ergo gratia est charitas.

Contra 1. SED CONTRA nihil præuenit seipsum, sed gratia præuenit charitatem, vt Aug. dicit in 2. de Prædestinatione sanctorum. ergo gratia non est idem quod charitas.

Præterea, Ro. 5. Charitas Dei diffusa est in cordibus no- 2
stris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis. ergo datio Spiritus sancti præcedit charitatē, sicut causa effectum, sed Spiritus sanctus datur secundum aliquod donum suum. ergo aliquod donū est in nobis, quod præcedit charitatem, & hoc non videtur esse aliud, quam gratia. ergo gratia est aliud quam charitas. Præterea, gratia semper est in suo 3
actu, quia semper facit hominem gratum, charitas vero non semper est in suo actu. Non enim semper habens cha-

Universidad de Deusto
Biblioteca

4 ritatem actu diligit ergo charitas non est gratia. Præterea, charitas quædam dilectio est, dilectio autem est secundum quam diligentes sumus. ergo charitas propriè est secundum quam diligẽtes sumus, sed non secundum hoc sumus Deo accepti quod sumus diligentes, sed potius econuerso, actus enim nostri non sunt causa gratię sed econuerso. ergo gratia per quam sumus Deo accepti, est aliud quam 5 charitas. Præterea, quod pluribus cõmune est non inest alicui eorum ratione alicuius quod sit sibi proprium, sed producere actum meritorium est commune omni virtuti. ergo nulli conuenit secundum quod est ei proprium & ita nec charitati. Conuenit ergo ei secundum aliquid commune sibi & omnibus virtutibus, sed actus meritorius est à gratia. ergo gratia dicit aliquid commune charitati & aliis 6 virtutibus, sed non commune per prædicationem vt videtur, quia sic essent tot gratiæ quod sunt virtutes. ergo est commune per modum causæ, & sic gratia est aliud per essentiam à charitate. Præterea, charitas perficit animam in ordine ab obiectum diligibile, sed gratia non importat respectum ad aliquod obiectum, quia nec ad actum, sed ad quoddam esse scilicet esse gratum Deo. ergo gratia non est charitas.

CONCLVSIO.

Sicut in vnoquoque distinguuntur naturæ ad aliquẽ finem proportio, & ad eundem inclinatio, & motus, ita in anima gratia, qua natura ipsa eleuatur, vt fini supernaturali proportionetur, & charitas, qua ad ipsum inclinetur, & motus & virtutum actus, quibus illum consequatur.

RESP. RESPONDEO dicendum, quod quidã dicunt quod gratia est idem per essentiam quod virtus secundum rem, differt autem secundum rationem, vt virtus dicatur secundum quod perficit hominem, & eius actum Deo acceptum reddit & inter alias virtutes præcipuè charitas est gratia secundum eos. Alij vero dicunt econtrario quod charitas & gratia per essentiam differunt, nec aliqua virtus est gratia per essentiam. Et hæc opinio rationabilior videtur. Cum enim diuersarum naturarum diuersi sint fines, ad consecutionem alicuius finis in rebus naturalibus tria præexiguntur, scilicet natura proportionata ad finem illum: & inclinatio ad finem illum, quæ est naturalis appetitus finis, & motus in finem, sicut patet, quod in terra est natura quædam, per quam sibi competit esse in medio, & hanc naturam sequitur inclinatio in locum medium, secundum quam appetit naturaliter talem locum, cum extra ipsum per violentiam detinetur, & ideo nullo prohibente semper deorsum mouetur, homo autem secundum naturam suam proportionatus est ad quendam finem, cuius habet naturalem appetitum & secundum naturales vires operari potest ad consecutionem illius finis, qui finis est aliqua contemplatio diuinorum, qualis est homini possibilis secundum facultatem naturæ, in qua Philosophi vltimã hominis fœlicitatem posuerunt. Sed est aliquis finis, ad quem homo à Deo præparatur, naturæ humanæ proportionem excedẽs scilicet vita æterna, quæ consistit in visione Dei per essentiam, quæ excedit proportionem cuiuslibet naturæ creatæ soli Deo connaturalis existens, vnde oportet quod homini detur aliquod, non solum per quod operetur ad finem, vel per quod inclinetur eius appetitus in finem illum, sed per quod ipsa natura hominis eleuetur ad quandam dignitatẽ, secundum quam talis finis sit ei competens, & ad hoc datur gratia, ad inclinandum autem affectum in hunc finem datur charitas, ad exequendum autem opera, quibus prędictus finis acquiritur, dantur aliæ virtutes. Et ideo sicut in rebus naturalibus est aliud natura ipsa quam inclinatio naturæ, & eius motus vel operatio, ita & in gratuitis est aliud gratia à charitate, & à cæteris virtutibus. Et quod hæc comparatio sit rectè acceptat patet per Diony. in secũdo cap. Cœle. Hierar. Vbi dicit quod non potest aliquis habere spiritualem operationem, nisi prius esse spirituale accipiat, sicut nec operationem alicuius naturæ, nisi prius habeat esse in natura illa.

Tria requiruntur ad consecutionẽ finis.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendũ, quod Deus diligit diligentes se, non tamen ita quod dilectio se diligentium sit 2 ratio quare ipse diligat, sed potius econuerso. Ad secundum dicendum, quod fides dicitur esse gratia præueniens, inquantũ in motu fidei primo apparet gratia præuenientis 3 effectus. Ad tertium dicendum, quod tota Trinitas in nobis habitat per gratiam, sed specialiter alicui personæ appropriari potest inhabitatio per aliquod aliud speciale donum, quod habet similitudinem cum ipsa persona, ratione cuius persona mitti dicitur. Ad quartum dicẽdum, quod 4 charitas non sufficeret ad merendum bonum æternum, nisi præsuppositã dei neitate merentis, quæ est per gratiam, aliter enim dilectio nostra non esset tanto præmio condigna. Ad quintum dicendum, quod non est inconueniens 5 aliquid esse prius secundum rem, quod tamen posterius est de ratione alicuius hominis, sicuti prius est causa sanitatis, quam ipsa sanitas in sanitatis subiecto, & tamen sanum per prius significat habentem sanitatem quam sanitatis causam. Similiter quamuis prius sit diuina dilectio, qua Deus nos diligit dilectione, qua nos eum diligimus, tamẽ de ratione charitatis per prius est quod Deum faciat nobis charum quam quod nos Deo charos faciat, primum enim pertinet ad dilectionem inquantum est dilectio, non autem secundum. Ad sextum dicendum, quod hoc quod charitas 6 sola distinguat inter filios perditionis, & regni conuenit ei inquantum non potest esse informis, sicut aliæ virtutes, vnde per hoc non excluditur gratia qua ipsa charitas formatur. Ad septimum dicendum, quo gratia est in prima spe- 7 cie qualitatis quamuis non propriè possit dici habitus, quia non immediatè ordinatur ad actum, sed ad quoddam esse spirituale, quod in anima facit, & est sicut dispositio quæ est respectu gloriæ quæ est gratia consumata. Nihil tamen simile gratiæ in accidẽtibus animæ quæ Philosophi scieuerunt inuenitur, quia Philosophi non cognouerunt, nisi illa animæ accidentia, quæ ordinantur ad actus naturæ humanæ proportionatos. Alia concedimus quamuis quædam eorum non rectè concludant. *Arg. in cõ.*

Num aliqua creatura possit gratiæ causa esse.

ARTIC. III.

TErtio quæritur vtrum aliqua creatura possit esse causa gratiæ. Et videtur quod sic. Ioannis vigesimo, Domi- *Primum.* nus dixit discipulis suis, quorum remiseritis peccata remittuntur eis, ex quo patet quod homines possunt peccata remittere, sed peccata non remittuntur, nisi per gratiam. ergo homines possunt gratiam conferre. Præterea, Diony- 2 sius dicit quarto cap. Cœlest. Hierar. quod sicut corpora soli propinquiora lumen ab eo recipiunt, & in alia corpora transfundunt, ita substantię Deo appropinquantes eius lumen plenius recipiunt & aliis tradunt, sed lumen diuinum est gratia. ergo creaturæ quædam plenius gratiam recipientes, possunt eam aliis tradere. Præterea, bonum se- 3 cundum Diony. est diffusiuum sui. ergo quod plus habet de ratione boni plus habet de ratione diffusionis, sed formæ spirituales plus habent de ratione boni quam corporales, vtpote summo bono propinquiores. Cum ergo formæ corporales in aliquibus creaturis existentes sint principium suæ communicationis in similitudine speciei, multo magis qui habet gratiam poterit in alio gratiam causare. Præterea, sicut affectus perficitur diuino lumine gra- 4 tiæ, ita intellectus perficitur lumine veritatis, sed lumen intellectus vna creatura potest alteri præbere, quod patet ex hoc quod secũdum Diony. superiores angeli inferiores illuminant, quæ quidem illuminatio secũdum ipsum est diuinæ scientiæ assumptio. ergo gratiã potest rationalis creatura alij præbere. Præterea, Christus est caput nostrũ secundum humanam naturam, sed capitis est sensus & mo- 5 tus in membra diffundere. ergo Christus secundum humanam naturã diffundit spirituales sensus & motus, per quos gratiæ intelliguntur secũdum Augustin. in membra corporis mystici. Sed dicendum, q̃ Christus secũdum humanam naturam per ministerium gratiã in homines effudit. Sed 6 cõtra. Christus præ aliis omnibus singulariter est caput ecclesiæ, sed per modũ ministerij operari ad gratiæ collationem conuenit aliis ecclesiæ ministris. ergo ad rationem capitis nõ sufficit, quod gratiam infundat per modũ ministerij. Præterea, mors & resurrectio Christi cõuenit ei secun- 7 dum humanam naturam, sed sicut dicit glo. super illũ Psalmum. Ad vesperũ demorabitur fletus, & resurrectio Christi est causa resurrectionis animæ in præsenti, & corporis in futuro, resurrectio autem animę in præsenti est per gratiam. ergo Christus secundum humanam naturam est causa gratiæ. Præterea, forma substantialis quæ dat esse & 8 viuere est nobilior forma accidentali qualibet, sed aliquod agens

agẽs creatum potest in formã substantialem quæ dat esse & viuere scilicet vegetabilem & sensibilẽ. ergo multo fortius potest in formam accidentalem quæ est gratia. Sed dicebatur, quod ideo gratiam creatura causare non potest, quia cum nõ educatur de potentia materiæ non fit nisi per creationem, creare autem est infinitæ potentiæ propter infinitam distantiã inter ens & nihil. & sic nulli creaturæ potest cõpetere. Sed cõtra. infinita non est pertransire, sed 9 distantiam quæ est de ente in nihil contingit pertransire, quia creatura per seipsam in nihilum decideret, nisi manu conditoris teneretur secundũ Greg. ergo inter ens & nihil 10 non est infinita distantia. Præterea, posse creare gratiam non dicit potentiam infinitã simpliciter, sed solum secundum quid, quod patet ex hoc quod si diceremus Deũ nihil aliud posse facere nisi gratiam, non diceremus eum potentiæ infinitè simpliciter, sed non est inconueniens q̃ alicui creaturæ conferatur potẽtia infinita secundum quid, quia ipsa gratia habet quodãmodo virtutẽ infinitam, inquãtum infinito bono coniungit, ergo nihil prohibet quin creatu- 11 ra habeat virtutem causandi gratiam. Præterea, ad gloriam regis pertinet, quod habeat sub se potentes & virtuosos milites, ergo ad gloriam Dei pertinet quod qui sunt ei subiecti sint magnæ potestatis, si ergo ponatur quod aliquis sanctus possit conferre gratiam in nullo præiudicatur di- 12 uinæ gloriæ. Præterea, Rom. 3. dicitur Iustitia autem Dei per fidẽ Iesu Christi, sed vt dicitur Rom. 10. Fides ex auditu, auditus autem per verbum Christi, cum ergo verbum Christi sit à prædicatore, videtur, q̃ gratia, siue iustitia sit 13 à fidei prædicatore. Præterea, vnusquisq; potest alteri dare quod suũ est, sed gratia siue Spiritus sanctus est alicuius hominis, quia ei datur. aliquis potest dare alteri gratiam 14 siue spiritum sanctum. Præterea, nullus debet reddere rationem de eo quod non est in potestate sua: sed Prælati Ecclesiæ debent reddere rationem de animabus subditorum. Hebr. vlti. Ipsi enim peruigilant tanquam rationem reddituri pro animabus vestris. ergo animæ subditorum sunt in 15 potestate prælatorum, vt eas per gratiam possint iustificare. Præterea, ministri Dei magis sunt accepti Deo quam ministri regis temporalis ipsi regi, sed Ministri Regis possunt alicui gratiam regis cõciliare. ergo Ministri Dei pos- 16 sunt gratiã conciliare. Præterea, quicquid est causa causæ, est causa causati, sed sacerdos est causa impositionis manum quæ est causa quod Spiritus sanctus detur Actuum 8. Imponebant manus super eos, & accipiebant Spiritum sanctum. ergo sacerdos est causa gratiæ in qua Spiritus- 17 sanctus datur. Præterea, omnis potestas communicabilis creaturæ ei communicata est, quia si Deus eam potuit & noluit communicare fuit iauidus, sicut Augustinus. ad filij æqualitatem probandam argumentatur, sed potestas conferẽdi gratiam fuit creaturæ communicabilis, vt Magister dicit quinta distinct. 4. lib. ergo potentia conferendi gra- 18 tiam est cõmunicata alicui creaturæ. Præterea, secundum Dionys. lex diuinitatis est per media vltima in Deum reducere, reductio autem creaturæ rationalis in Deum est præcipue per gratiam. ergo per superiores creaturas rationa- 19 les inferiores gratiam consequũtur. Præterea, magis est expellere principale quam accessoriũ, sed hominibus data est potestas dæmones expellendi qui sunt nobis causa malitiæ, vt patet Lucæ 10. & Matth. vlt. ergo hominibus data est potestas expellendi peccata, & ita conferendi gratiam. 20 Sed dicendum, q̃ hoc facit per ministerium. Sed contra, sacerdos euangelicus est potior sacerdote legali, sacerdos autem legalis operatur per modum ministerij. ergo sacerdos euangelicus habet aliquid plus quam ministerium. 21 Præterea, anima viuit vita naturæ & vita gratiæ, sed vita naturæ communicat alteri scilicet corpori. ergo & vitam 22 gratiæ potest alteri communicare. Præterea, culpa & gratia sunt contraria, sed anima potest sibiipsi esse causa culpę. 23 ergo potest sibi esse causa gratiæ. Præterea, homo dicitur minor mundus inquantum in se gerit maioris mundi similitudinem, sed in maiori mundo aliquis spiritualis effectus, scilicet anima sensibilis & vegetabilis est ab aliqua creatura. ergo & in minori mundo, id est in homine effe- 24 ctus spiritualis gratiæ est ab aliqua creatura. Præterea, secundum Philosophum in 4. Meta. perfectum est vnumquodq; quando potest alterum sibi simile facere, & loquitur de perfectione naturæ, maior autem est perfectio gratiæ quam naturæ. ergo habens perfectionem gratiæ potest 25 alterũ in gratia constituere. Præterea, actio formæ attribuitur habenti formam, sicut calefacere qui est actus caloris attribuitur igni, sed iustificare est actus iustitię. ergo attribuenda est iusto, iustificatio autem non est nisi per gratiam. ergo & iustus potest dare gratiam.

SED CONTRA est quod Augu. dicit 15. de Trin. quod sancti viri non possunt dare Spiritum sanctum, sed in dono gratię datur Spiritus sanctus. ergo homo sanctus non potest gratiam dare. Præterea, si habens gratiam alteri 2 gratiam dare potest, hoc non est creando in eo gratiam ex nihilo, quia creare solius Dei est, nec iterum de gratia, quam ipse habet aliquid ei largiendo, quia sic sua gratia minueretur, & esset minus acceptus Deo ex hoc quod facit opus Deo acceptum, quod est inconueniens. ergo nullo modo homo alteri gratiam dare potest. Præterea, Ansel 3 mus probat in libro, cur Deus homo, quod reparatio humani generis non poterat fieri per angelum, quia sic esset suæ salutis debitor angelo, & nullo modo posset ad angeli æqualitatem peruenire, sed salus hominis est per gratiam. ergo idem incõueniens sequeretur, si angelus homini gratiam daret, multo autẽ minus homo homini gratiam dat. ergo nulla creatura potest gratiam dare. Præterea, secun 4 Augustinũ maius est iustificare impium, quam creare Cœlum & terram, sed per gratiã iustificatur impius, cum igitur creare Cœlum & terram nulla creatura possit, nec gratiam conferre poterit. Præterea, omnis actio est per 5 aliquam coniunctionem agens ad patiens, sed mentem in qua est gratia nulla creatura illabitur. Ergo nulla creatura potest gratiam conferre.

CONCLVSIO.

Solus Deus effectiuè & principaliter gratiã in anima creare potest, cæteræ vero creaturæ aliquo spirituali ministerio ad gratiæ infusionem aliquid efficiunt.

RESP. RESPONDEO dicendum, quod simpliciter cõcedendum est quod nulla creatura potest creare gratiam effectiuè, quamuis aliqua creatura possit aliquod ministerium adhibere ordinatum ad gratiæ susceptionem. Cuius ratio triplex est. Prima sumitur ex conditione ipsius gratiæ. Gratia enim vt dictum est, est quædam perfectio eleuans animam ad quoddam esse supernaturale: nullus autẽ effectus supernaturalis potest esse ab aliqua creatura duplici ratione. Primo quidẽ quia eius solius est rem vltra statum naturæ promouere, cuius est gradus naturæ statuere & limitare, quod solius Dei constat esse. Secundo quia nulla virtus creata agit nisi præsupposita potentia materiæ, vel alicuius loco materiæ, potentia autem naturalis creaturæ non se extendit vltra perfectiones naturales, vnde nullam supernaturalem operationem aliqua creatura efficere potest, & inde est, quod miracula sola diuina virtute agente fiunt, quamuis ad miraculi expulsionem aliqua creatura cooperetur vel orando, vel qualitercunque aliter ministerium adhibendo, & propter hoc nulla creatura effectiuè gratiam causare potest. Secunda ratio sumitur ex operatione gratiæ. Nam per gratiam voluntas hominis immutatur. Ipsa enim est quæ præparat hominis voluntatem, vt bonum velit secundum Augustinum: voluntatem autem immutare solius Dei est, quamuis aliquo modo aliquis possit intellectũ alterius immutare. Quod ideo est, quia cum principium alicuius actus sit potentia & obiectum, dupliciter actus alicuius potentiæ potest immutari. Vno modo ex parte potentiæ, dum aliquis in ipsa potentia operatur, quod solius Dei est respectu potentiarum, quæ non sunt organis affixę scilicet intellectus & voluntatis. In aliis enim potentiis aliqualiter potest alius operari per accidens, secundum quod habet in eorum organa actionem. Alio modo ex parte obiecti adhibendo, scilicet obiectum quod potentiam moueat. Voluntatem autem non mouet obiectum de necessitate, nisi quod est naturaliter volitum: vt beatitudo vel aliquid huiusmodi quod voluntati à solo Deo proponit. Alia vero obiecta voluntatem non ex necessitate mouent, sed intellectum mouent ex necessitate non solum prima principia naturaliter cognita, sed conclusiones quæ nõ sunt naturaliter notæ propter necessariam habitudinem earũ ad principia, quæ scilicet necessaria habitudo non inuenitur ex parte voluntatis aliorum bonorum respectu boni naturaliter desiderati, cum multipliciter saltem secundum existimationem ad illud bonum naturaliter desideratum peruenire possit.

Universidad de Deusto
Biblioteca

Vnde intellectum sufficienter aliqua creatura potest mouere ex parte obiecti, non autem voluntatē. Ex parte vero potentiæ, nec intellectum, nec voluntatem. Quia ergo voluntatem nulla creatura immutare potest, nec gratiam per quam voluntas immutatur aliqua creatura conferre poterit. Tertia ratio sumitur ex fine ipsius gratiæ, finis enim proportionatur principio agenti, eo quod finis est principium totius vniuersi est vnum, & ideo sicut prima actio per quam res in esse exeunt scilicet creatio est à solo Deo qui est creaturarum primum principium & vltimus finis, ita gratiæ collatio per quam mens rationalis immediatè vltimo fini coniungitur à solo Deo est.

Ad primū. AD PRIMVM ergo dicendum, quod solus Deus remittit peccata actiuè, vt patet Isa. 42. Ego sum qui deleo iniquitates tuas propter me, homines autem dicuntur re-
2 mittere ministerio. Ad secundum dicendum, quod Dionysius loquitur de transfusione diuini luminis per modum doctrinæ, sic enim inferiores angeli à superioribus illumi-
3 nantur quod tibi intendit. Ad tertium dicendum, quod non est ex defectu bonitatis gratiæ, quin habens eam possit in alium diffundere, sed est ex eius eminentia pariter & defectu habentis, quia ipsa trāscendit statum naturæ creatæ, & habens eam non ipsam participat in tanta perfectio-
4 ne, vt eam communicare possit. Ad quartum dicendum, quod non est simile de voluntate & intellectu ratione iam
5 dicta. Ad quintum dicendum, quod Christus secundum quod Deus infundit gratiam effectiuè secundum quod homo ministerio. Vnde dicitur Rom. 15. dico autē Christum
6 Iesum ministrum fuisse &c. Ad sextum dicendum, quod ideo Christus secundum humanam naturam præ aliis ministris caput Ecclesiæ dicitur, quia præ cæteris aliis ministerium habuit, inquantum per fidem ipsius sanctificamur, & per inuocationem nominis eius sacramentis imbuimur, & virtute passionis eius tota humana natura à peccato primi parentis purgatur, & multa alia huiusmodi sunt, quæ
7 Christo singulariter conueniunt. Ad septimū dicendum, quod sicut dicit Dama. tertio libro ipsa Christi humanitas fuit quasi quoddam instrumentum diuinitatis, & ideo quasi instrumentaliter ea quæ sunt humanitatis, vt resurrectio passio & alia ad effectum diuinitatis se habent. Sic ergo resurrectio Christi non causat resurrectionem spiritualem in nobis quasi causa principaliter agens, sed sicut causa instrumentalis. Vel potest dici quod est causa nostræ resurrectionis spiritualis, inquantum per eius fidem beatificamur, vel potest dici quod est causa exēplaris resurrectionis spiritualis, inquantū in ipsa resurrectione Christi est quędam
8 similitudo nostræ spiritualis resurrectionis. Ad octauum dicendum, quod anima sensibilis & vegetabilis non excedunt statum naturę creatæ, sicut nec aliæ formæ naturales. Et ideo agens naturale præsupposita potētia quæ est in natura respectu huiusmodi formarum potest aliquo modo in earum eductionem, non autem est simile de gratia, vt ex
9 dictis patet. Ad nonum dicendum, quod illa ratio non est vsquequaque sufficiens. Nam creari propriè est rei subsistentis, cuius est propriè esse & fieri, formæ autē non subsistentes, siue substantiales, siue accidentales non propriè creantur, sed concreantur: sicut nec esse habēt per se, sed in alio, & quamuis non habeant materiam ex qua, quę sit pars eorum, habent tamen materiam in qua, à qua dependent, & per cuius mutationem in esse educuntur, vt sic eorum fieri sit propriè subiecta eorum transmutari. Secus autem est de anima rationali quæ est forma subsistens. Vnde propriè ei creari conuenit. Suppositā tamē hac ratione soluendum est argumētum dicendo quod falsum & falso concludit. Ad quod dicendum quod duorum adinuicem distantia potest tripliciter se habere. Vno modo quod sit ex vtraque parte infinita, sicut si vnus haberet albedinem infinitam, & alius infinitam nigredinem, & hoc modo est infinita distātia inter esse diuinum & non esse simpliciter. Alio modo ita quod sit ex vtraque parte finita, sicut cum vnus habet albedinem finitam, & alter nigredinem finitam, & sic esse creatum à non esse secundum quid distat. Tertio modo ita quod sit ex vna parte finita, & ex alia parte infinita, vt sic vnus haberet albedinem finitam, & alius infinitam nigredinem, & talis est distantia inter esse creatum, & non esse simpliciter, quia esse creatum finitum est, non esse autem simpliciter est infinitum, inquantum omnem defectum, qui cogitari potest excedit, hæc ergo distantia transiri potest ex parte illa qua finita est, inquantum ipsum esse finitum vel acquiritur vel perditur, nō autem ex parte illa qua infinita est. Ad decimum dicendum, quod posse causare
10 gratiam pertinet ad potentiam simpliciter infinitam, inquantum est potentiæ instituentis naturam quæ est infinita, & ideo ista duo non sunt compossibilia, quod aliquis possit dare gratiam, & alia facere non possit. Ad vndeci-
11 mum dicendum, quod ad gloriam regis pertinet potentia militum talis & tanta, quę eos ab eius subiectione non subtrahat, non autem si per potentiam ab eius subiectione auferentur, per potentiam autem conferendi gratiam creatura Deo æquaretur, vtpote habens potentiam infinitam. Vnde diuinę glorię derogaret, si aliqua creatura talem potentiam haberet. Ad duodecimum dicendum, quod au-
12 ditus non est causa sufficiens fidei, quod patet ex hoc quod multi audiunt, qui non credunt, sed causa fidei est ille qui facit credentem assentire his quæ dicuntur, non autem ad assentiendum cogitur aliqua necessitate rationis, sed volū-
tate, & ideo homo exterius annuncians non causat fidem, sed Deus qui solam voluntatem potest mutare, causat autē fidem in credente inclinando voluntatem & illustrando intellectum fidei, vt non repugnet his quę à prædicatore proponuntur, prędicator autem se habet sicut disponens exterius ad fidem. Ad decimumtertium dicēdum, quod illud 13
quod meum est, sicut possessio possum alij dare, non autem quod meum est, sicut forma inhærens. Non enim dare colorem vel quātitatem meam alteri possum. Sic autem gratia hominis est, & non primo modo. Ad decimumquar- 14
tum dicēdum, quod prælatus quamuis non possit dare gratiam subdito, potest tamen cooperari ad hoc quod gratia alicui detur, vel data non perdatur admonendo vel corrigendo, & ratione huius rationem reddere tenetur de animabus subditorum. Ad decimumquintū dicendum, quod 15
ministri regis temporalis non conciliāt regis gratiā alicui nisi per modū intercessionis, & sic ministri Dei possunt diuinam gratiam alicui peccatori conciliare precibus impetrando, non autem effecti ue causando. Ad decimumsex- 16
tum dicendum, quod manus impositio non causat Spiritumsancti aduentum, sed simul cum manus impositionem Spiritussancti aduenit. Vnde non dicitur in textu quod Apostoli imponentes manus darent Spiritumsancti, sed quod imponebant manus & illi accipiebant Spiritumsactum. Si tamen impositio manuum dicatur aliquo modo causa acceptionis Spiritussancti per modum quo sacramenta sunt causa gratiæ, vt post dicetur, hoc non habebit manus impositio inquantū est ab homine, sed ex institutione diuina.

Ad decimumseptimū dicendum, quod opinio Magistri 17
non tenetur hic communiter, vt scilicet potestas creandi & iustificandi possit creaturę cōferri, quāuis etiam Magister non dicat quod potestas iustificādi per auctoritatem possit creaturæ conferri, sed solum per ministeriū. Nec tamen sequitur si communicabilis est creaturæ quod sit cōmunicata. Cum enim dicitur quod omne quod est creaturæ communicabile, est ei cōmunicatum, intelligendum est de illis, quæ natura eius requirit, non autem de illis quæ possunt esse naturalibus superaddita ex sola liberalitate diuina, de his enim non apparet inuidia, si non conferantur, & ideo non est simile de filio. Nam de ratione filiationis est, vt filius habeat naturam generantis. Vnde si Deus pater plenitudinem suæ naturę filio non communicaret, videretur vel ad impotentiam, vel ad inuidiam pertinere, & præcipuè secundum eos qui dicebant quod pater filiū necessitate naturæ generat. Ad decimumoctauum dicēdum, quod ver- 18
bum Dion. non est intelligendum quod infima fini vltimo coniungantur virtute causarum mediarum, sed quia causæ mediæ disponunt ad hanc coniunctionem, vel per illuminationem, vel quocunque alio ministerio. Ad decimum 19
nonum dicendum, quod potestas illa data est Apostolis ad expellendū dæmones à corporibus, quod constat esse, minus quam expellere peccatum ab anima. Nec iterum datum est eis, vt propria virtute dæmones expellerent, sed per inuocationem nominis Christi impetrando per orationem, quod patet ex hoc q̄ dicitur Matthæi vltimo. In nomine meo dæmonia eiicient. Ad vigesimum dicendum, quod 20
sacerdos legalis, nec etiam per modum ministerij ad gratiæ collationem operatur nisi remote per exhortationem & doctrinam. Sacramenta enim vetteris legis quorum erat minister gratiam non conferebant, sicut conferunt sacramenta nouæ legis quorum est minister sacerdos euangelicus, vnde sacerdotium nouæ est dignius veteri, vt probat Apost. in Epist. ad Heb. Ad vigesimumprimū dicen- 21
dum, q̄ anima aliter se habet ad vitam naturalem, & ad vitam gratiæ. Ad vitā enim gratiæ se habet, vt q̄ alio viuit, ad vitā vero naturæ, vt quo aliud viuit, & ideo vitā gratiæ cōmunicare non potest, sed cōmunicata recipit, vitam vero naturæ cōmunicat. Nec tamen eā cōmunicat, nisi inquā tum formaliter corpori vnitur, non est autem possibile q̄ anima alteri animæ qua vita gratiæ viuere potest formali-
ter vniatur, vnde nō est simile. Ad vigesimumsecundum 22
dicendum, q̄ non est impossibile aliquod agens agere secundum suā speciem vel infra, sed supra suam speciē nihil agere potest. Gratia autem est supra naturam animæ, culpa vero est vel iuxta naturā respectu animalis partis, vel infra naturam respectu rationis. Vnde nō est simile de culpa
23 & gratia. Ad vigesimumtertium dicendum, q̄ in minori mundo, scilicet homine aliquod accidens spirituale q̄ naturam non excedit virtute creata aliqualiter causatur, scilicet scientia à doctore in discipulo, non autē gratia, quia naturam excedit. Alia vero sensibilis & vegetabilis infra na-
24 turalem ordinem continetur. Ad vigesimumquartū dicendum, q̄ perfectio gratiæ potior est perfectione naturæ ex parte formæ perficientis, non autem ex parte perfectibilis. Nam quodāmodo perfectius possidetur q̄ est naturale, quam q̄ est supra naturam, inquantū est naturali virtuti actiuæ proportionatum, cuius proportionem donum supernaturale excedit naturale, & ideo propria virtute nō potest aliquod donum supernaturale transfundere, quamuis possit facere sibi simile in natura. Nec tamen hoc vniuersaliter verum est, quia perfectiores creaturæ sibi simile facere non possunt, vt sol non potest producere alium so-
lem, nec angelus aliū angelum. sed hoc tantū verum est in-
corruptibilibus creaturis, quibus vis generatiua diuinitus
25 est prouisa, vt cōtinuetur esse secundum speciem q̄ secundum individuū continuari nō potest. Ad vigesimūquintum dicēdum, q̄ duplex est actus formæ. Vnus qui est operatio, vt calefacere qui est actus secundus, & talis actus formæ suppositō attribuitur. Alius vero actus formæ est materiæ informatio, quæ est actus primus, sicut viuificare corpus est actus animę, & talis actus supposito formæ non attribuitur. Sic autē iustificare est actus iustitiæ seu gratiæ.

Num nouæ legis sacramenta sint causa gratiæ.

ARTICVLVS IIII.

Primum. QVarto quæritur, vtrū sacramenta nouæ legis sint causa gratiæ. Et videtur q̄ non. sicut enim dicit Bernar. in sermone de Cœna Dñi, sicut Canonicus per librū, Abbas per baculum, Episcopus per annulū inuestitur, sic diuisiones gratiarū diuersis sunt traditæ sacramentis: sed liber nō est causa canonicatus, nec baculus Abbatię, nec anulus Epi-
2 scopatus. ergo nec sacramenta gratiæ. Præterea, si sacramentū est causa gratię, aut principalis aut instrumentalis, non autē principalis, quia sic solus Deus gratię est causa, vt dictū est. Nec iterū vt instrumētalis, quia omne instrumentum habet aliquā actionem naturalem, circa q̄ instrumentaliter operatur, sacramētum autem cum sit quid corporale non positio aliquā naturalem actionem habere circa ani-
3 mam, quæ est gratiæ susceptiua, & sic instrumentalis causa gratiæ esse non potest. Præterea, omnis causa actiua vel est perfectiua vel dispositiua, vt ex verbis Auice. haberi potest, sed sacramētum nō est causa gratiæ perfectiua, quia sic esset causa gratiæ principalis. Nec iterū dispositiua, quia dispositio ad gratiā est in eodem in quo est gratia, scilicet in
4 anima ad quā res corporalis non attingit. ergo sacramentū nullo modo est causa gratiæ. Præterea, si est causa gratię, aut per propriam virtutē, aut per aliquam superadditam, non per propriam virtutem, quia sic quælibet aqua sanctificaret sicut aqua baptismi, similiter nec per aliquam virtutem superadditā, quia omne q̄ recipitur in altero recipitur in eo per modum recipientis, & sic cum sacramentum sit materiale elementum, vt Hug. de S. Vict. dicit, non recipiet nisi virtutem materialem quę non sufficit ad productionem formæ spiritualis. ergo sacramētum nullo modo
5 est causa gratiæ. Præterea, illa virtus suscepta in materiali elemēto, aut erit corporea, aut incorporea, si incorporea cum sit accidens quoddam & subiectum eius sit corpus, accidens erit dignius subiecto. Nam incorporeū corpore nobilius est, si autem sit virtus corporea & causat gratiā quæ est forma spiritualis & incorporea, sequitur q̄ effectus sit nobilior causa, q̄ iterum est impossibile. ergo impossibile est q̄ sacramētum gratiam causet. Si dicatur q̄ huiusmodi virtus superaddita non est q̄ completum in aliqua specie, sed quoddam incōpletum. Sed contra, incōpletum nō po- 6
test esse causa cōpleti, gratia autē quoddam cōpletum est. ergo huiusmodi virtus incōpleta causa gratiæ esse non potest. Præterea, perfectū agens debet habere perfectū in- 7
strumentū, sacramēta autē agunt, vt instrumēta Dei, qui est agens perfectissimum. ergo debent esse perfecta & habere perfectā virtutē. Præterea, secundū Diony. in 5. cap. Cœl. 8
Hier. Lex diuinitatis est p̄ prima media, & per media vltima, adducere ergo cōtra legē diuinitatis est, vt p̄ vltima reducantur media vel prima in Deū, sed in ordine creaturarū corporales sunt vltimę, substātiæ vero spirituales sunt primę. ergo non est cōueniens q̄ per corporalia elemēta gra- 9
tia humanæ menti cōferatur, qua reducitur in Deū. Præterea. Aug. in lib. 83. Quęst. distinguit duplicē Dei actionē, vnam quā operatur per substantiā creaturā, & aliam quam per seipsum immediatè facit, & huiusmodi est illuminare animas, sed gratiā cōferre animę est causa illuminare. ergo Deus nō vtitur sacramēto quasi instrumento medio ad gratiā cōferendā. Præterea, si aliqua virtus elemēto materia- 10
li cōfertur, per quā possit gratiā causare, aut illa virtus manet peracto sacramento, aut non, si manet tunc in aqua baptismi postquā verbo vitæ est sanctificata, si aliquis baptizatur post baptismū alterius, nullis verbis prolatis erit baptizatus, q̄ falsum est, si autem non manet, cum nō sit assignare aliquod corruptiuum contrariū, per seipsam deficit, & hoc videtur incōueniens cū sit quoddam spirituale, & de maximis bonis ex hoc q̄ est causa gratiæ, vt tā subito euanescat. Præterea, agens prestātius est patiente. Vnde Aug. 11
probat 12. sup Gen. ad literā. q̄ corpus nō imprimit in anima similitudines quibus cognoscit, sed magis est remotū, vt corpus non coniunctū animę in ea causet formā gratiæ supernaturalem quā q̄ corpus vnitū in ea effectū naturalem causet. ergo nullo modo videtur possibile q̄ huiusmodi corporalia elementa quæ sunt in sacramentis sint causa gratię. Præterea, efficacius anima disponit se ad habendā 12
gratiā quam disponatur per sacramēta, quia dispositio, qua se anima disponit, ducit ad gratiā sine sacramēto, nō autem econuerso, sed anima quāuis se ad gratiā disponat nō oftendit causa gratiæ. ergo & si sacramenta aliquo modo ad gratiā disponant nō sunt dicenda causa gratię. Præterea, 13
nullus artifex sapiēs vtitur instrumēto aliquo nisi secundū conuenientiā instrumēti, sicut carpentarius nō vtitur malleo ad secandum, sed Deus est artifex sapientissimus. ergo non vtitur instrumēto corporali ad effectū spirituālē, quia corporali naturę non cōpetit. Præterea, medicus sapiens 14
fortioribus morbis fortiora adhibet remedia, sed morbus peccati est vehemētissimus. ergo ad eius curationē per gratiæ collationem fortiora remedia Deus apponere debuit, & non corporalia elementa. Præterea, recreatio animæ 15
creationi debet respondere per similitudinē, sed Deus animā creauit nulla creatura mediante. ergo similiter recreare debet per gratiā nō mediāte sacramento. Præterea, ha- 16
bere auxilia signū est impotētiæ agentis, sed instrumēta coadiuuāt ad effectū principalis agentis. ergo Deo qui est potentissimus agēs nō cōpetit, vt per sacramēta quasi per instrumēta gratiā cōferat. Præterea, in omni instrumēto re- 17
quiritur sua naturalis actio, quæ aliquid cōferat ad effectū intentū à principali agente, sed materialis elemēti naturalis actio nihil facere videtur ad effectū gratię, quē Deus in anima efficere intendit, ablutio enim non magis de prope respicit animā, q̄ ipsa aqua in baptismo. ergo huiusmodi sacramenta non operantur ad gratiā per modū instrumenti.

Præterea, sacramēta sine ministro nō cōferuntur, si ergo 18
sacramēta sunt aliquo modo causa gratiæ, & homo erit aliquo modo causa gratiæ, q̄ est cōtra dictum Aug. qui dicit, quod ministro non est collata potestas iustificandi, ne spes ponatur in homine. Præterea, in gratia datur Spiritussanctus, si ergo sacramenta sunt causa gratię erunt causa datio- 19
nis Spiritussancti quod est contra Augustin. qui dicit quod nulla creatura potest dare Spiritumsanctum. ergo sacramenta nullo modo sunt causa gratiæ.

SED CONTRA est quod Magister dicit in 4. Sen- *Contra.1.*
tent. dist. 1. diffiniens sacramentū nouę legis sic, Sacramentum est inuisibilis gratiæ, visibilis forma, vt imaginem gerat, & causa existat. Præterea, Amb. dicit quod gratia est 2
fortior culpa, & hoc patet ab Apost. Rom. 5 sed culpa cau-

Universidad de Deusto
Biblioteca

satur in anima per infectionẽ corporis. ergo gratia potest causari in animam per sanctificationẽ corporalis elementi.

3 Prꝛeterea, aut per institutionem sacramentorum aliquid superadditur naturalibus elementis, aut nihil, si nihil tunc non est aliquid collatum mundo in institutione sacramentorum, quod est inconueniens; si vero aliquid additur, cum non frustra addatur, erit affectiuũ alicuius, quod prius efficere non poterat, sed nõ nisi gratiæ cum ad hoc sint sacramenta instituta. ergo sacramenta sunt effectiua gratiæ. Sed dicendum, quod non additur nisi ordo quidam ad gratiam.

4 Sed contra. ordo relatio quædam est, relatio autem semper fundatur super aliquid absolutũ, ratione cuius in ad aliquid est motus per accidẽs, si ergo additur oportet quod aliquid absolutum addatur. Prꝛeterea, absolutum non causatur à relatiuo, quia relatiuum habet esse debilissimũ, si ergo sacramentis nihil additur nisi relatio per institutionẽ, non poterunt ex institutione sanctificare, quod est contra Hug. de sancto Vict. Sed dicendũ, quod relatio illa non est causa

6 sanctificationis, sed diuina virtus sacramẽtis assistẽs. Sed cõtra. aut assistit diuina virtus, quę est ipse Deus, alio modo sacramentis post institutionem quam ante, aut non, si non alio modo, non habebunt effectũ post institutionem alium quam ante, si vero alio modo, cum Deus non dicatur nouo modo esse in creatura, nisi per hoc quod nouũ effectum in ea facit, oportebit quod aliquid de nouo sit superadditum

7 ipsis sacramẽtis, & sic idem quod prius. Prꝛeterea, in quibusdam sacramentis requiritur materia sanctificata, sicut in extrema vnctione & in confirmatione, sed illa sanctificatio non inutiliter fit. ergo per eam aliqua virtus spiritualis sacramentis confertur, ratione cuius esse poterunt gratiæ aliqualiter causa, cum ad hoc illa virtus ordinetur.

CONCLVSIO.

Sacramenta nouæ legis, quia non solum instruunt, sed animam iustificant, sunt ne dum gratiæ signum, sed instrumentaliter operãtia ad ipsam gratiã, & sunt quibus nobis applicatur, corporaliter meritum Christi, sicut per fidem applicatur nobis spiritualiter.

RESP. RESPONDEO dicendum, quod sacramenta nouæ legis esse aliqualiter causam gratiæ necesse est poni. Propter hoc enim lex occidere dicebatur, & transgressionẽ augere, quia cognitionẽ peccati faciebat, gratiam vero adiutricem contra peccatum non conferebat: si ergo noua lex gratiam non cõferret, similiter occidere diceretur & transgressionem augere, cuius contrarium apostolica doctrina profitetur. Non autem confert gratiam per solam instructionem, quia lex vetus hoc habebat, sed per sua sacramenta gratiam aliqualiter causando, vnde Ecclesia non est contenta catechismo, quo instruit accedẽtem, sed ei superaddit sacramenta ad gratiam habẽdam, quam quidem veteris legis sacramenta non conferebant, sed tantum significabant, signa vero ad instructionem pertinent. Sic ergo, quia vetus lex tantum instruebat, eius sacramenta erant gratiæ solum signa, quia vero noua lex & instruit & iustificat eius sacramenta sunt gratiæ & causa. quomodo vero sunt causa non

Opinio quorundã. eodem modo omnes tradunt. Quidam enim dicunt quod sunt causa gratiæ, non quia aliquid ad gratiam habendam operentur per aliquam virtutem eis inditã, sed quia in eorum susceptione gratia datur à Deo qui sacramentis assistit, vt sic dicantur causa gratiæ per modum causæ sine qua non, & ponunt exemplum de hoc quod aliquis deferens denarium plumbeum accipit cẽtum libras, non ideo quia denarius plumbeus sit causa faciẽs aliquid ad acceptionem centum librarum, sed quia sic est statutum ab eo qui potest dare vt quicunque defert talem denarium accipiat tantam pecuniam, similiter statutum est à Deo vt quicunq; accipit sacramentum non fictus gratiam accipiat, non quidẽ à sacramentis, sed ab ipso Deo, & hoc idem dicunt sensisse magistrum in 4. Senten. dist. 1. cũ dixit quod accipiens sacramen-

Reprobatio tum quærit salutẽ in inferioribus se, & si non ab illis. Hæc autem opinio non videtur sufficienter dignitatẽ sacramentorum nouę legis saluare, si enim recte consideretur exemplum ab eis propositum & alia similia non inuenitur, quod id quod causam dicunt sine qua non se habeat ad effectum nisi sicut signum. Denarius enim plumbeus non est nisi signum acceptionis pecuniæ, & baculus potestatis, quæ confertur abbati. Vnde si sic se habent sacramenta nouæ legis ad gratiam, sequitur quod sint solum signa gratiæ, & ita nihil habebunt præ sacramentis veteris legis, nisi forte quis dicat quod sacramenta nouæ legis sunt signa gratiæ simul cum eis datę, sacramenta vero veteris legis gratiæ promissæ. Sed hoc magis pertinet ad conditionẽ temporis quam ad dignitatem sacramentorum, quia in tempore illo promittebatur gratiã, nũc autem est tempus plenitudinis gratiæ propter reparationem humanę naturę iam factam, vnde secundum hoc sacramenta ista si tunc fuissent cum toto eo quod nunc habent, nihil plus feciſſent quam illa, nec illa nunc minus facerent, quam ista nulla eis additione facta.

Determinatio sua. Et ideo aliter dicendum, quod sacramenta nouæ legis aliquid ad gratiam habendam operantur. Sed ad aliquem effectũ operatur aliquid dupliciter, vno modo sicut per se agẽs & dicitur per se agere quod agit per aliquam formam sibi inhærentem per modum naturæ cõpletę, siue habeat illam formam à se, siue ab alio, aut naturaliter, aut violenter: per quem modum dicuntur illuminare Sol & Luna, calefacere ignis, & ferrum ignitum, & aqua calefacta. Alio modo aliquid operatur ad effectum aliquem instrumentaliter, quod quidem non operatur ad effectum per formam sibi inhærentem, solum sed inquantum est motum à per se agente, hæc enim est ratio instrumenti inquantum est instrumentum, vt moueat motum. vnde sicut se habet forma completa ad per se agentem, ita se habet motus, quo mouetur à principali agente ad instrumentum, sicut serra operatur ad scannum: quamuis enim serra habeat aliquam actionẽ, quæ sibi competit secundum propriam formam vt diuidere, tamen aliquem effectum habet qui sibi non competit nisi inquantum est mota ab artifice scilicet facere rectam incisionem & conueniẽtem formæ artis, & sic instrumentum habet duas operationes, vnam, quæ competit ei secũdum formam propriam, aliam quæ competit ei secundum quod est motum à per se agente, quæ transcendit virtutem propriæ formæ. Dicendum est ergo quod nec sacramẽtum, nec aliqua creatura potest gratiam dare per modum per se agẽtis: quia hoc solius virtutis diuinæ est, vt ex præcedenti articu. patet. Sed sacramenta ad gratiam operantur instrumentaliter. Quod sic patet. Damas. in 3. lib. dicit quod humana natura in Christo erat velut quoddam organum diuinitatis, & ideo humana natura aliquid cõmunicabat in operatione virtutis diuinæ, sicut quod Christus tangendo leprosum mundauit, sic enim ipse tactus Christi causabat instrumentaliter salutem leprosi, sicut autẽ humana natura in Christo communicabat ad effectus diuinę virtutis instrumentaliter in corporalibus effectibus, ita in spiritualibus: vnde sanguis Christi pro nobis effusus habuit vim ablutiuam peccatorũ. Apoc. 1. Lauit nos à peccatis nostris in sanguine suo, & Rom. 3. Iustificati in sanguine ipsius, & sic humanitas Christi est instrumentalis causa iustificationis, quę quidem causa nobis applicatur spiritualiter per fidem & corporaliter per sacramenta, quia humanitas Christi & Spiritus & corpus est, ad hoc scilicet vt effectũ sanctificationis, quæ est Christi in nobis percipiamus. vnde illud est perfectissimũ sacramentũ, in quo corpus Christi realiter continetur scilicet Eucharistia, & est omnium aliorum cõsummatiuum, vt Dionysius dicit in Ecclesiastica Hierar. Alia vero sacramẽta participant aliquid de virtute illa, qua humanitas Christi instrumentaliter ad iustificationem operatur. ratione cuius sanctificatus baptismo sanctificatus sanguine Christi dicitur ab Apost. Hebr. 10. vnde passio Christi in sacramentis nouæ legis dicitur operari, & sic sacramenta nouæ legis sunt causa gratiæ quasi instrumentaliter operantia ad gratiam.

Aliquid ad effectũ operatur dupliciter.

Sacramẽta causant gratiã instrumẽtaliter.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicẽdum, quod Bernardus insufficienter rationem sacramentorum nouæ legis tangit, loquendo de eis secundum quod sunt signa, & non secundum quod sunt causæ. *Ad 2.* Ad secundum dicendum, quod sacramenta nouæ legis nõ sunt causa gratiæ principalis quasi per se agentia, sed causa instrumentalis. & secundum modum aliorum instrumentorum habent duplicem actionem vna quæ excedit formã propriam, sed est ex virtute formæ principalis agentis scilicet Dei quæ est iustificare, & aliam, quam exercet secundum formam propriam, sicut abluere vel vngere, & hæc actio attingit corporaliter ipsum quidem hominem qui iustificatur secundum corpus per se & secundũ animam per accidens quæ huiusmodi corporalem actionem sentit, spiritualiter vero attingit ipsam animam inquantum ab ea percipitur in intellectu, vt quoddam signum spiritualis mundationis. Ad tertium dicendum, quod quia vltimus finis respondet primo agenti tanquam princi-

principalis principali, ideo non principaliter agẽtibus nõ attribuitur vltimus finis sed dispositio ad finem vltimum, & sic sacramenta dicũtur esse causa gratiæ per modum in-

4 strumentorum disponentium. Ad quartum dicendum, quod sacramenta non operantur ad gratiam per virtutem propriæ formæ, sic enim operarentur, vt per se agẽtia, sed operantur per virtutem principalis agentis, scilicet Dei in eis existentem, quę quidem virtus non habet esse completum in natura, sed est quid incompletum in genere entis, quod patet ex hoc quod instrumentum mouet inquantum mouetur, motus autem est actus imperfectus secundum Philosophum, vnde sicut illa, quæ mouent inquantũ sunt, iam quasi in termino motus assimilata agenti mouent per formam perfectam, ita illa quæ mouent prout sunt in ipso moueri mouent per virtutem incompletam, & huiusmodi virtus est in aẽre ad mouendum visum secũdum quod immutatur à colore parietis vt in fieri non vt in facto esse. vnde species coloris est in aẽre per modũ, intentionis, & non per modum entis completi sicut est in pariete, & similiter sacramenta operantur ad gratiam prout sunt quasi mota à Deo ad hunc effectum, qui quidem motus attenditur secundum institutionem sanctificationẽ & applicationem ad eum qui accedit ad sacramenta, vnde habent virtutem nõ per modum entis completi, sed quasi incompletẽ, & sic non est inconueniens quod virtus spiritualis sit in re materiali. sicut species colorũ sunt spiritualiter in aẽre.

5 Ad quintum dicendum, quod virtus illa neque potest dici corporea neque incorporea propriè loquẽdo, corporeum enim & incorporeum sunt differẽtiæ entis completi, sed propriè dicitur virtus ad incorporeum, sicut motus magis dicitur ad ens quam ens, obiectio autem procedit ac

6 si ista virtus esset quædam forma completa. Ad sextum dicendum, ꝙ incompletum non potest esse causa completi sicut per se agẽs, potest tamen incompletum ordinari aliqualiter ad completum per modum causæ instrumentalis, sicut dicimus motum instrumẽti esse causam formæ induc-

7 tæ à principali agente. Ad septimum dicendum, ꝙ de perfectione instrumenti non est quod agat per virtutem completam, sed quod agat inquantum mouetur, & ita per virtutem incompletam, vnde non sequitur sacramẽta esse imperfecta instrumẽta, quamuis virtus eorum non sit ens

8 completum. Ad octauum dicẽdum, ꝙ instrumentũ comparatur ad actionẽ magis, vt quo agitur quã vt quod agit, principalis enim agentis est, vt agat instrumẽto, & sic quãuis vltima non reducant media vel suprema in Deũ, possunt tamen vltima se habere, vt quibus fiat reductio superiorum & mediorum in Deum, vnde Dionysius dicit quod naturale est nobis vt per sensibilia in Deũ manuducamus, & hanc etiã causam assignat necessitatis visibilium sacra-

9 mentorum in 1. cap. Cœle. Hierar. Ad nonum dicẽdum, ꝙ illuminare animam Deo cõpetit nulla creatura median te quæ ad illuminationem animæ agat, sicut principale & per se agens, potest tamen esse aliquod medium agens in-

10 strumentaliter & dispositiuè. Ad decimum dicendum, quod quædam sacramẽta sunt in quibus requiritur materia sanctificata, sicut in extrema vnctione & cõfirmatione, quædam vero sunt in quibus non requiritur ex necessitate sacramẽti. In omnibus igitur verum est quod virtus sacramenti non consistit in materia tantũ, sed in materia & forma simul, quæ duo sunt vnum sacramentũ. vnde quantumcunque applicetur materia sacramenti ad hominem sine debita forma verborũ, & aliis quæ ad hoc requiruntur, nõ sequitur sacramenti effectus. Sed in sacramentis quæ indigent materia sanctificata, manet virtus sacramenti in materia post vsum sacramenti partialiter, sed non completè. In sacramentis vero quæ non indigẽt materia sanctificata nihil remanet post sacramenti vsum, vnde aqua in qua celebratus est baptismus nihil plus habet quam alia aqua, nisi forte propter mixtionem chrismatis, quod tamẽ non est de necessitate sacramenti, nec est inconueniens, vt virtus illa cesset, quia virtus illa se habet vt in fieri existens & moueri, vt dictũ est, & huiusmodi cessat cessante motione mo-

11 uentis, statim enim quando mouens cessat mouere & mobile cessat moueri. Ad vndecimum dicendum, ꝙ quãuis corporis elementũ sit ignobilius anima, & propter hoc nõ possit aliquid efficere in anima virtute propriæ naturæ, potest tamen aliquid efficere in anima prout est instrumentũ

12 agens in virtute diuina. Ad duodecimum dicendũ, quod anima agit disponẽdo ad gratiam virtute naturæ propriæ, sacramentum autẽm virtute diuina, vt eius instrumẽtum, & ideo non est simile. Ad decimumtertium dicẽdum, ꝙ 13
sacramentum secundum propriam formam significat vel natum est significare effectum illum ad quẽ diuinitus ordinatur, & secundum hoc est conueniens instrumentum, quia sacramenta significando causant. Ad decimumquar- 14
tum dicendum, quod sacramenta nouæ legis non sunt infirma remedia, sed valida, inquãtum eis Christi passio operatur. Sacramenta vero veteris legis quæ passionẽ Christi præcesserunt dicũtur infirma, vt patet Gal. 5. Conuersi estis ad infirma & egena elementa. Ad decimumquintũ dicen- 15
dum, ꝙ creatio nihil præsupponit circa quod posset fieri instrumentalis agentis actio. recreatio vero præsupponit ei, & ideo non est simile. Ad decimumsextum dicẽdum, 16
quod Deus non vtitur instrumẽtis vel causis mediis in sua actione propter sui indigentiã, sed propter effectuum conuenientiam, conueniens enim est vt nobis diuina remedia exhibeatur secundum modum nostrum, id est per sensibilia, vt Diony. dicit 1. cap. Cœlest. Hier. Ad decimumseptimum dicendum, ꝙ actio naturalis materialis instrumenti 17
adiuuat ad effectum sacramẽti, inquantum per eam sacramentum suscipienti applicatur, & inquãtum sacramenti significatio per actionem prædictam completur, sicut significatio baptismi per ablutionem. Ad decimumoctauum 18
dicendũ, ꝙ aliqua sacramenta sunt in quibus non requiritur determinatus minister, sicut patet in baptismo, & in talibus virtutibus sacramẽti nullo modo cõsistit in ministro, quædam vero sacramenta sunt, in quibus requiritur minister determinatus, & horum virtus partialiter consistit in ministro sicut in materia & in forma, nec tamen iustificare dicitur minister, nisi per modum ministerij, inquantũ operatur ad iustificationem conferendo sacramentum. Ad 19
decimumnonum dicendũ, quod Spiritussanctus non datur nisi ab eo, qui causat gratiam sicut principale agens, quod solius Dei est: & ideo solus Deus Spiritumsanctum dat.

Num in vno homine sit vna tantum gratia gratum faciens.

ARTIC. V.

QVinto quæritur, vtrum in vno homine sit vna tãtum gratia gratum faciens. Et videtur quod non. nihil *Primum.*
enim contra seipsum diuiditur. sed gratia diuiditur per operantem & cooperantem: ergo diuersæ sunt gratię operans, scilicet & cooperãs, & sic in vno homine non est vna tantum gratia gratum faciens. Sed dicẽdum, quod est vna gratia secundum habitum operans & cooperans, sed diuisio sumitur secundum diuersos actus. Sed contra, habi- 2
tus distinguitur per actus. si igitur actus sunt diuersi vtriusque gratiæ nõ poterit esse habitus vnus. Prꝛeterea, nullus 3
habet necesse petere id quod iam habet, sed habens gratiã prævenientem necesse habet petere subsequentem secundum August. ergo non est vna gratia prævieniens & subsequens. Sed dicebatur quod habens gratiam prꝛeuenientem non petit gratiam subsequentem quasi aliam gratiam, sed quasi eiusdem gratiæ cõseruationẽ. Sed contra, gratia est 4
potentior quam natura, sed homo in statu naturæ integræ potuit stare per se in eo quod acceperat, vt dicitur 24. dist. secundi libri. ergo ille qui accepit gratiam prævenientem potest in ea stare, & si nõ habet necesse hoc petere. Præ- 5
terea, forma diuersificatur secundum diuersitatem perfectibilium, sed gratia est forma virtutũ, cum ergo virtutes sint multæ, gratia non poterit esse vna. Prꝛeterea, gratia 6
prævieniens pertinet ad vitam. sed gratia subsequẽs pertinet ad gloriã. vnde Augustinus dicit, prævenit, vt pie viuamus, subsequitur vt cũ illo viuamus, prævenit vt vocemur, subsequitur, vt glorificemur: alia autẽ est gratia vitæ & gratia primæ, cum non sit eadẽ perfectio naturæ conditæ & naturæ glorificatæ, vt magister dicit in tertia dist. secundi libri, ergo gratia prævieniens & subsequẽs non sunt idem. Prꝛeterea, gratia operãs pertinet ad actum interio- 7
rem, gratia vero cooperans ad actum exteriorẽ: vnde Aug. dicit quod prævenit, vt velimus, & subsequitur ne frustra velimus, sed nõ est idem quod est principiũ actus interioris & exterioris, sicut patet in virtutibus quod charitas datur ad actum interiorem, fortitudo vero & iustitia, & alia huiusmodi ad actus exteriores, ergo non est eadem gratia operans & cooperãs, siue prævenies & subsequens. Præ- 8
terea, sicut culpa est defectus in anima ex parte affectus,

Universidad de Deusto
Biblioteca

ita ignorantia ex parte intellectus, sed nullus habitus vnus expellit omnem ignorantiã ab intellectu, ergo nec potest esse vnus habitus qui expellat omnẽ culpam ab affectu, sed gratia expellit omnem culpam, ergo gratia non est vnus
9 habitus. Præterea, gratia & culpa sunt contraria, sed vna culpa nõ inficit omnes potentias animę, ergo nec vna gra
10 tia potest omnes perficere. Præterea. Exod. 33. super illud. si inueni gratiam. dicit glo. sanctis non sufficit vna gratia, vna est quę procedit, vt Deum cognoscant & diligant, alia est quæ sequitur, vt se mundo, & inuiolatos custodiant & proficiant, & sic in vno homine non est tantum vna gratia.
11 Præterea, diuersus modus habens specialem difficultatẽ requirit diuersum habitũ. sicut circa collationẽ magnorũ donorum quæ sua magnitudine difficultatẽ faciunt requiritur specialis virtus, scilicet magnificẽtia præter liberalitatem quæ consistit circa communia dona, sed perseuerantem bene velle habet specialem difficultatem super hoc ꝙ est bene velle simpliciter, velle autem bene simpliciter est gratiæ præuenientis, velle autem bene perseueranter, est gratiæ subsequentis, vnde Augu. dicit ꝙ gratia præuenit vt modo velit, sequitur vt impleat atque perfiſtat, ergo gra
12 tia subsequens est alius habitus à gratia præueniẽte. Præterea, sacramenta nouæ lẽgis sunt causa gratiæ vt dictum est, sed ad eundem effectum diuersa sacramenta non ordinãtur. ergo sunt diuersæ gratię in homine quæ per diuersa sacramenta conferuntur. Sed dicendum, ꝙ posteriora sacramenta non conferũtur ad aliam gratiam inducendam.
13 sed ad habitam augmentandam. Sed cõtra, augmentum gratiæ speciem gratiæ non vacuat, si ergo proportio causarum est secundum proportionem effectuum, sequeretur ex responsione prædicta ꝙ sacramenta secundum speciem nõ differant. Sed dicendum, ꝙ sacramẽta differtum specie pẽes diuersas gratias gratis datas, quæ in diuersis sacramentis conferuntur, & sunt proprij sacramentorum effe-
14 ctus. Sed contra, gratia gratis data non opponitur culpę: cum ergo sacramẽta præcipuè ordinentur contra culpam, videtur ꝙ proprij effectus sacramentorum penes quos sa-
15 cramẽta distinguũtur non sunt gratiæ gratis datæ. Præterea, ex diuersis peccatis diuersa vulnera animæ infliguntur, quæ quidem omnia per gratiam sanantur, cum igitur diuersis vulneribus diuersæ respondeant medicinæ, quia secundum verbum Hiero. non sanat oculum quod sanat
16 calcaneum, videtur quod sint diuersæ gratiæ. Præterea, idem ab eodem non potest simul haberi, & nõ haberi, sed aliqui habent gratiam operantem qui nõ habent gratiam cooperantem, sicut paruuli baptizati. ergo non est eadem
17 gratia operans & cooperans. Præterea, gratia proportionatur naturæ sicut perfecto perfectibili, sed in natura humana sic est ꝙ non ab eodem principio immediatè est esse & operatio, nã anima secundũ suam essentiã est principium essendi, sed secundum potentiam est principium operationis. ergo cum in gratuitis gratia operans vel prẽueniẽs sit principium à quo est esse spirituale: gratia vero cooperans sit spiritualis operationis principiũ, videtur quod nõ sit ea-
18 dem gratia operãs & cooperans. Præterea, vnus habitus non potest simul & semel duos actus producere, sed actus gratiæ operantis qui est iustificare vel sanare animam, & actus gratiæ cooperãtis vel subsequentis, qui est iuste operari sunt simul in anima. ergo gratia operãs & cooperans non sunt eadem, & sic in homine non est vna tantũ gratia.

Contra.1. SED CONTRA. Vbi sufficit vnum, superfluum est ponere plura: sed vna gratia homini sufficit ad salutẽ, dicitur enim 2. Corinth. 12. sufficit tibi gratia mea ergo in
2 homine est vna tantũ gratia. Præterea, relatio non multiplicat essentiam rei, sed gratia cooperans supra operantem non nisi relationem addit. ergo eadem est gratia per essentiam operans & cooperans.

CONCLVSIO.

Gratia gratum faciens, prout quoddam habituale donum est in anima dignos vita æterna efficiens, vna tantum est, sunt autem plures, vt diuina alia Dei dona ad fœlicitatem conducentia, exprimit.

RESP. RESPONDEO dicendum, quod sicut ex dictis patet, gratia dicitur vel quod est gratis data, vel ꝙ est gratum faciens. Gratias autẽ gratis datas diuersas esse manifestum est: sunt enim diuersa, quæ homini diuinitus conferuntur & gratis supra meritum & facultatem humanæ naturæ, vt prophetia, operatio miraculorum, & alia huiusmodi de quibus Apostolus dicit. 1. Cor. 12. diuisiones gratiarum sunt: sed de his ad præsens nõ quæritur. Gratia vero gratum faciens, vt ex dictis patere potest, dupliciter accipitur. vno modo pro ipsa diuina acceptatione, quæ est gratuita Dei voluntas. Alio modo pro dono quodam creato, quod formaliter perficit hominẽ & facit eum dignum vita æterna. Accipiendo igitur gratiam hoc secundo modo, impossibile est esse in homine vno, nisi vnam gratiã, cuius ratio est, quia gratia dicitur secundũ quod per eam homo ordinatur in vitam æternã sufficiẽter: dicitur enim gratus quasi acceptatus à Deo vt habeat vitã æternam, illud autẽ, quod ponitur sufficienter ordinare ad aliquid vnum, oportet esse vnum tantum: quia si multa essent neutrum eorum sufficeret vel alterum superflueret. Sed ex hoc necesse est gratiam etiam aliquid vnum esse simplex, possibile enim esset quod nihil vnum sufficiẽter dignũ redderet vita æterna: sed ad hoc homo redderetur dignus ex multis, vtpote ex multis virtutibus, quod si esset nihil illorũ multorum posset dici gratia, sed omnia simul vna gratia dicerentur, quia ex omnibus illis non fieret in homine nisi vna dignitas respectu vitæ æternæ. Sic autem gratia non est vna, sed sicut vnus simplex habitus, & hoc ideo, quia habitus in anima diuersificatur in ordine ad diuersos actus: ipsi autem actus non sunt ratio acceptationis diuinæ, sed prius homo acceptatur à Deo, deinde actus eius, vt habetur Gene. 4. Respexit Deus ad Abel & ad munera eius, vnde illud donum, quod Deus tribuit his, quos acceptat in suum regnum & gloriam præsupponitur ad perfectiones vel habitus quibus humani actus perficiuntur, vt sint digni acceptari à Deo, & sic oportet habitum gratiæ indiuisum manere, vtpote præcedẽtem ea, quibus fit distinctio habituum in anima. Si autem accipiatur gratia gratum faciens. primo modo scilicet pro gratuita Dei voluntate, sic constat quod ex parte ipsius Dei acceptantis est vna tantum Dei gratia, non solum respectu vnius, sed respectu omnium: quia quicquid est in eo non potest esse diuersum. Ex parte autem effectuum diuinorum potest esse multiplex, vt dicamus omnem effectum, quæ Deus facit in nobis ex gratuita sua voluntate, qua nos in suum regnum acceptat pertinere ad gratiam gratum facientem, sicut quod immittat nobis bonas cogitationes, & sanctas affectiones. Sic igitur gratia secundum quod est quoddam donum habituale in nobis est vna tantum, secundum autem quod dicit effectum aliquem Dei in nobis ordinatum ad nostram salutem, possunt dici multæ gratiæ in nobis.

Gratia gratum faciẽs capitur duplex.

Ad primũ.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod gratia operans & cooperans potest distingui & ex parte ipsius gratuitę Dei voluntatis & ex parte doni nobis collati: operans enim dicitur gratia respectu illius effectus, quem sola non efficit, sed cum libero arbitrio cooperante, ex parte vero gratuitæ Dei voluntatis gratia operans dicetur ipsa iustificatio impij, quę fit per ipsius doni gratuiti infusionem, hoc enim donum sola gratuita diuina voluntas causat in nobis, nec aliquo modo eius causa est liberum arbitrium, nisi per modum dispositionis sufficientis. Ex parte vero eiusdẽ gratia cooperans dicetur secundum quod in libero arbitrio operatur motum eius causando, & exterioris actus executionem expediendo & perseuerantiam præbẽdo. in quibus omnibus aliquid agit liberum arbitrium & sic cõstat, quod aliud est gratia operans, & cooperans. Ex parte vero doni gratuiti eadem gratia per essentiam dicetur operans & cooperans: operans quidem secundum quod informat animam, vt operans formaliter intelligatur per modum loquendi, quo dicimus, quod albedo facit album parietẽ, hoc enim nullo modo est actus liberi arbitrij cooperans vero dicetur secundum quod inclinat ad actum intrinsecum & extrinsecum, & secundum quod præstat facultatem perseuerandi vsque in finem. Ad secundum dicendum, quod
2 diuersi effectus qui attribuuntur gratiæ operanti & cooperanti non possunt habitum diuersificare, effectus enim qui attribuuntur gratiæ operanti sunt causæ effectuum, qui attribuuntur gratiæ cooperanti. Ex hoc enim quod voluntas est informata aliquo habitu sequitur, quod in actum volẽdi exeat & ex ipso actu volendi causatur exterior actus, ab ipsa etiam firmitate habitus causatur resistentia, qua resistimus peccato. Et sic vnus & idem habitus gratiæ est qui informat animam & elicit actum interiorẽ & exteriorem & quodammodo perseuerantiam facit, inquantum tentationi

3 tionibus resistit. Ad tertium dicendum, ꝙ quantumcunque homo habeat habitum gratiæ, semper tamen indiget diuina operatione, qua in nobis operatur modis prædictis, & hoc propter infirmitatem nostræ naturæ & multiplicitatem impedimentorum, quæ quidem non erant in statu naturæ conditę, vnde magis tunc poterat homo stare per seipsum quam nunc possint habẽtes gratiam, non quidem propter defectum gratiæ, sed propter infirmitatem naturæ, quãuis etiam tunc indigerent diuina prouidentia eos dirigente & adiuuante. Et ideo habẽs gratiam necesse habet petere diuinum auxilium quod ad gratiam cooperantem pertinet.
4 & 5 Et per hoc patet solutio ad quartum. Ad quintum dicendum, quod gratia nõ dicitur forma virtutum quasi pars essentialis virtutũ, sic enim oporteret quod multiplicatis virtutibus multiplicaretur gratia, sed dicitur forma virtutis inquãtum formaliter actum virtutis complet. Informatur autem actus virtutis tripliciter, vno modo inquãtum circa substantiam actus apponuntur debitæ cõditiones, per quarum limitationẽ in medio virtutis constituitur, & hoc habet actus virtutis à prudentia, nam medium virtutis accipitur secundum rationem rectam, vt dicitur in 2. Ethi. & sic prudentia dicitur forma omnium virtutũ moralium, actus autem virtutis sic cõstitutus in medio est quasi materialis respectu ordinis in finem vltimũ, qui quidem ordo apponitur actui virtutis ex imperio charitatis, & sic charitas dicitur esse forma omnium aliarum virtutum, vlterius vero efficaciam merendi adhibet gratia, nullus enim operũ nostrorũ valor reputatur dignus æternæ gloriæ, nisi præsupposita acceptatione diuina, & sic gratia dicitur esse forma
6 & charitatis, & aliarum virtutum. Ad sextum dicẽdum, quod gratia præueniens & subsequens dicitur secundũ ordinem eorum quæ in esse gratuito inueniũtur, quorũ quidem primũ est subiecti informatio siue impij iustificatio, quod idem est. Secundũ vero est actus voluntatis. tertium vero est actus exterior, quartum vero est spiritualis profectus & perseuerantia in bono, quintũ vero est præmiũ consecutio. Distinguitur igitur vno modo gratia præueniens & subsequens, vt gratia præueniẽs dicatur qua iustificatur impius, subsequens vero secũdum quam iustificatus operatur. Secundo vt præueniens dicatur secũdum quam aliquis rectè vult, subsequens vero secundũ quod rectam voluntatem in exteriori opere consequitur. Tertio vt gratia præueniens ad omnia hæc referatur, subsequens vero ad perseuerantia in prædictis. Quarto vt gratia præueniẽs ad statum totum meriti referatur, gratia vero subsequens ad præmium. In tribus autẽ primis distinctionibus patet qualiter gratia præueniens & subsequens est eadem vel diuersa ex his quæ de operante, & cooperante sunt dicta: quia secundum hos modos idem videtur esse gratia præueniẽs & subsequens quod operans & cooperãs. Secundum quartam vero distinctionem si ipsum donũ gratuitum in se accipiatur quod gratia dicitur, idẽ inuenitur esse gratia præueniens & subsequens. Sicut enim charitas vitæ non tollitur, sed in prima remanet augmẽtata propter hoc quod in sui ratione nullum defectum importat, ita gratia cum nullum in sui ratione importet defectum per sui augmentum fit gloria. nec dicitur esse diuersa perfectio naturæ in statu vitæ & primæ quantum ad gratiam propter diuersam formam perficientẽ, sed propter diuersam perfectionis mensuram. Si autem gratiam accipiamus cum omnibus virtutibus, quas informat: sic gratia & gloria nõ sunt idem, quia
7 aliquæ virtutes in prima euacuantur, vt fides & spes. Ad septimum dicendum, quod actus exterior & interior quãuis sint diuersa perfectibilia, sunt tamen ordinata, quia vnũ
8 est causa alterius, vt dictum est. Ad octauum dicendum, quod in peccato est duo considerare, scilicet conuersionem & auersionem: secundum conuersionem quidem peccata abinuicem distinguuntur, sed in auersione sunt connexa, inquãtum homo per quodlibet peccatum mortale à bono incommutabili auertitur, peccatis igitur ex parte conuersionis virtutes opponuntur: & sic diuersa peccata diuersis virtutibus ex pelluntur, sicut diuersæ ignorantiæ diuersis scientiis. Ex parte vero auersionis omnia remittuntur per
9 vnum quod est gratia, ignorantiæ autem non conuertitur in aliquo vno, & ideo nõ est simile. Ad nonum dicendũ, quod vna culpa formaliter nõ inuenitur perficere omnes culpas, sicut vnus habitus virtutis vel gratię perficit omnes virtutes, & hac ratione vna culpa non inficit oẽs potentias, sicut vna gratia perficit, non quidem, ita ꝙ sit in omnibus, sicut subiecto, sed inquãtum informat omnium potentiarum actus. Ad decimum dicendum, ꝙ illa gratia quæ se- 10
quitur vel intelligitur alius effectus diuinæ volũtatis gratuitæ, vel intelligitur idẽ habitus gratiæ, ad aliũ effectum relatus, vt ex prædictis patet. Ad vndecimũ dicẽdum, ꝙ 11
firmè & immutabiliter habere habitum & operari est cõditio quæ requiritur ad omnẽ virtutẽ, sicut patet ex Philosopho in 2. Ethi. & ideo iste modus nõ requirit specialẽ habitum. Ad duodecimũ dicendũ, ꝙ sicut diuersæ virtutes 12
& diuersa dona Spiritussancti ad diuersos actus ordinãtur, ita diuersi sacramentorum effectus sunt, vt diuersæ medicinæ peccati & participationes virtutis dominicæ passionis, quæ à gratia gratum faciẽte dependent, sicut virtutes & dona, sed virtutes & dona nomẽ speciale habẽt, propter hoc ꝙ actus, ad quos ordinantur, sunt manifesti, vnde secundũ nomen à gratia distinguũtur, defectus autẽ peccati, contra quos sacramenta instituuntur, latentes sunt, vnde sacramẽtorum effectus nomẽ proprium non habent, sed nomine gratiæ nominantur, dicũtur enim gratiæ sacramentales, & penes has sacramenta distinguuntur, sicut penes proprios effectus, pertinent autem isti effectus ad gratiam gratũ facientem, quæ istis effectibus coniungitur, & sic cũ propriis effectibus habent effectum communem, qui est gratia gratum faciens, quę etiam per sacramentũ & non habenti datur, & habenti augetur. Et per hoc patet solutio ad decimumtertium & decimũquartum. Ad decimũquintum di 13 & 14
cendũ, ꝙ omnia peccata ex parte auersionis inferũt vnum 15
vulnus, vt dictum est, & sic per vnum donum gratiæ sanantur, sed ex parte conuersionis inferũt diuersa vulnera, quę sanantur per diuersas virtutes, & per diuersos sacramẽtorum effectus. Ad decimumsextũ dicendum, ꝙ in paruu- 16
lis, & si non sit gratia cooperans in actu, est tamen cooperans in virtute. illa enim gratia operans, quã acceperũt, sufficiens erit cooperari lib. arb. quando ipsius vsum habere poterunt. Ad decimumseptimũ dicendum, ꝙ sicut essen 17
tia animę immediatè est essendi principiũ operationis vero principium est mediantibus potentiis, ita immediatus effectus gratiæ est conferre esse spirituale, quod pertinet ad informationem subiecti, siue ad iustificationem impij, quæ est effectus gratiæ operãtis, sed effectus gratiæ mediãtibus virtutibus & donis est elicere actus meritorios, quod pertinet ad gratiam cooperãtem. Ad decimumoctauum 18
dicendum, ꝙ duos actus qui sunt operationes distinctæ & adinuicem non ordinatæ, non potest vnus habitus causare simul & semel, sed duos actus quorum vnus est operatio & alius subiecti informatio, vel duas operationes, quarum vna sit causa alterius, sicut actus interior est causa exterioris, vnus habitus causare potest. Et sic se habent actus gratiæ operantis, & cooperantis, vt ex dictis patet.

Num gratia sit in ipsa animæ essentia.

ARTIC. VI.

SEXto quæritur vtrum gratia sit in essentia animæ. Et *Primum.*
videtur quod nõ. sicut enim se habet habitus, qui est in potentia, ad potẽtiæ effectum, ita se debet habere habitus vel perfectio in essentia existens ad essentiæ effectum: sed habitus, qui est in potentia aliqua perficit potentiã ad actũ suum, sicut charitas perficit voluntatem ad volẽdum. proprius autem effectus essentiæ animæ est esse, quod anima corpori confert, quia anima secundũ sui essentiam est forma corporis: cum ergo gratia non perficiat ad esse naturale, quod anima corpori confert, non erit in essentia animæ sicut in subiecto. Præterea, oppositа nata sunt fieri circa 2
idem, gratia autem & culpa opponuntur. cum ergo culpa non sit in essentia animæ, quod patet ex hoc quod nihil ab essentia animæ priuatur, cum tamen peccatũ siue culpa secundum Augustinum sit priuatio modi speciei & ordinis, videtur quod gratia non sit in essentia animæ, sicut in subiecto.

Præterea, gratuita præsupponunt naturalia, sed potentię 3
sunt naturales proprietates animæ secũdum Auicen. ergo gratia nõ est in essentia animę, nisi præsupposita potẽtia, & sic est immediatè potentia siue in subiecto. Præterea, ibi 4
est habitus, vel quæcunque forma, vbi inuenitur eius effectus, sed effectus gratiæ quilibet tam operantis quam cooperantis inuenitur in potentiis, vt patet per singulos inducenti. ergo gratia est in potentiis animæ sicut in subiecto.

Præterea, imago recreationis respõdet imagini creatio- 5
nis, quæ duplex imago distinguitur Glo. super illud Psalmi.

Universidad de Deusto
Biblioteca

Signatū est super nos, &c. imago autem creationis attēditur secundū potentias, scilicet secundum memoriā, intelligentiā & voluntatē, quę sunt tres animę vires, vt Magister dicit in 1. Senten. 3. dist. ergo gratia potentias animæ respicit. Præterea, habitus acquisiti contra habitus infusos distinguuntur, sed omnes habitus acquisiti sunt in potentiis animæ. ergo & gratia quæ est donum habituale infusum. 6

Præterea, secundum Aug. per gratiā bona voluntas hominis præparatur, sed nō nisi inquantū per gratiam voluntas perficitur: ergo gratia est perfectio voluntatis, & sic est in voluntate sicut in subiecto, & non in essentia animæ. 7

Contra. 1. SED CONTRA Gratia est in anima secundum hoc quod ad Deum ordinatur. sed tota anima ordinatur ad Deū, vt habens in potentia accipiendi aliquid ab ipso: ergo anima secūdum suam totalitatem est gratiæ susceptiua, sed totum in anima est ipsa substantia animæ, partes vero potentiæ. ergo anima secundū substantiam est subiectum gratiæ. 2 Præterea, primum Dei donum est in eo quod est in nobis prius & Deo propinquius, sed gratia est primum Dei donū in nobis: ipsa enim præcedit & fidem & charitatem & alia huiusmodi, vt patet per August. in 2. lib. de Prædestinatione sanctorum. Id autem quod in nobis prius est & Deo propinquius est animæ essentia, à qua fluunt potētiæ. 3 ergo gratia est in essentia animæ sicut in subiecto. Præterea, idem creatum non potest esse in diuersis, sed gratia est quid creatum. ergo non potest esse in diuersis, sed gratia se extendit ad omnium potentiarum actus, inquantum possunt esse meritorij. ergo est in essentia animę vel in omnibus potentiis, sed non in omnibus: ergo est in essentia 4 animæ sicut in subiecto. Præterea, causa secundaria per prius recipit influentiam primæ causæ quam effectus causæ secundariæ, sed essentia animæ est principium potentiarum, & sic est causa secundaria earū, quarum primaria causa est Deus. ergo essentia animæ per prius recipit influentiam gratiæ, quam potentiæ.

CONCLVSIO.

Gratia cū à virtute, quæ in potētiis est, saltē ratione distinguatur, in essentia animæ est, vt in suo proprio subiecto.

RESP. Opinio. 1. RESPONDEO dicendum, quod sicut prius dictum est, de gratia duplex est opinio: vna quæ dicit gratiam & virtutem esse idem per essentiam, & secundum hanc necesse est dicere, quod gratia sit in potentia animæ, sicut in subiecto secundum rei veritatem, eo quod virtus quæ perficit ad operandum, nō nisi in potentia esse potest, quæ est operationis principium, sed per quandam appropriationē potest dici, secundum hanc opinionem, quod gratia respicit essentiam, virtus vero potentiam, secundum quod gratia & virtus & si non per essentiam, saltem differunt ratione: quia gratificatio per prius ad ipsam animam pertinet quam ad actum eius, cum non propter actus anima accepetur à Deo, sed ecōuerso, vt dictum est. Alia vero opinio *Secūda opinio quā sequitur.* quam sustinemus est quod gratia & virtus non sint idē per essentiam, & secūdum hoc necesse est dicere, quod gratia sit in essentia animæ sicut in subiecto & non in potentiis: quia cum potentia inquantum huiusmodi ordinetur ad operationem, oportet perfectionem potentiæ secundum propriam rationem ad operationem ordinari: istud autem est quod facit rationem virtutis, vt sit proxime perfectiua ad rectè agendum: vnde oporteret, si gratia in potēcia animæ esset, quod esset idem cum aliqua virtutum. Si ergo hoc non sustinetur, oportet dicere quod gratia sit in essentia animæ, perficiens ipsam inquantum dat ei quoddam esse spirituale, & facit eam per quandam assimilationem consortem diuinæ naturæ, vt habetur 2. Petri 1. sicut virtutes perficiunt potentias ad rectè operandum.

Ad primū. AD PRIMVM ergo dicēdum, quod quamuis gratia non sit principium esse naturalis, perficit tamen esse na- 2 turale inquantum addit spirituale. Ad secundum dicendum, quod culpa actualis non potest esse nisi in potentia quæ est principium actus, culpa autē originalis est in anima secundum suam essentiam per quā coniungitur, vt forma carni, ex qua infectio originalis in anima contrahitur. Et quamuis ab anima nihil essentialiū auferatur, impeditur tamen ordo ipsius essentiæ animę per modum cuiusdā elongationis, sicut contrariæ dispositiones elongant potē- 3 tiam materiæ ab actu formæ. Ad tertium dicendū, quod gratuita præsupponūt naturalia si proportionabiliter vtraque accipiantur, & ideo virtus quæ est gratuitum operationis principium, præsupponit potentiam quæ est eiusdem principium naturale, & gratia quæ est principium esse spiritualis præsupponit essentiam animæ quæ est principium esse naturalis. Ad quartum dicendū, quod primus & im- 4 mediatus effectus gratiæ inuenitur in essentia animæ, scilicet forma secundum esse spirituale. Ad quintum dicendum, quod imago creationis consistit & in essentia & in potentiis, secundum quod per essentiam animæ repræsentatur vnitas essentiæ diuinę, & per distinctionē potentiarum distinctio personarum, & similiter imago recreationis: cōsistit in gratia & virtutibus. Ad sextum dicendum, quod 6 habitus acquisiti causantur ex nostris actibus, & ideo non pertinent ad animam, nisi mediantibus potentiis quarum sunt actus, gratia autem ex influentia diuina, & ideo non 7 est simile. Ad septimum dicendum, quod gratia præparat voluntatem mediante charitate cuius gratia est forma.

Num gratia sit in sacramentis.

ARTIC. VII.

SEptimo quæritur, vtrum gratia sit in sacramētis. Et videtur quod non. culpa enim opponitur gratiæ: sed culpa non est in aliquo corporali: ergo nec gratia est in sacramentis, quę sunt elementa materialia, secundum Hugo. de sancto Vict. Præterea, gratia ordinat ad gloriā, sed sola 2 natura rationalis est capax gloriæ. ergo in ea sola potest esse gratia, & ita non est in sacramentis. Præterea, gratia 3 inter maxima bona computatur, sed maxima bona sunt in mediis bonis sicut in subiecto, cum ergo media bona sint anima & potentiæ eius, videtur quod gratia non possit esse in aliquo subiecto, & sic non in sacramentis. Præterea, si 4 cut se habet subiectum corporale ad accidēs corporale, ita subiectum spirituale ad accidens spirituale. ergo commutatim sicut subiectum corporale ad accidens spirituale, ita subiectum spirituale ad accidens corporale, sed accidens corporale in nullo subiecto spirituali esse potest: ergo nec accidens spirituale quod est gratia potest esse in corporalibus elementis sacramentorum.

Primum.

Contra. 2. SED CONTRA est quod Hugo de sancto Victore dicit, quod sacramenta ex sanctificatione inuisibilē gratiam continent. Præterea, Gal. 3. dicit Apost. sacramenta 2 legalia esse infirma & egena elementa, quia gratiam non continent, vt dicit glo. si ergo in sacramētis nouę legis non esset gratia essent ipsa infirma & egena elementa: quod est absurdum. Præterea, super illud Psal. Posuit te. la. 5. dicit 3 Glo. quod remissio peccatorum posita est in baptismo, remissio autem peccatorum est per gratiam: ergo gratia est in sacramento baptismi, & pari ratione in aliis.

CONCLVSIO.

Gratia non est in sacramentis, vt accidens in subiecto, sed vt effectus in causa instrumentali.

RESP. RESPONDEO dicendum, quod gratia est in sacramentis, non quidem sicut accidens in subiecto, sed sicut effectus in causa, per modum illū, quo sacramenta causa gratiæ esse possunt. Effectus autem dicitur esse in causa dupliciter. Vno modo secundum quod causa habet dominium super effectum, sicut actus nostri dicuntur esse in nobis, & sic nullus effectus est in causa instrumentali, quę non mouet nisi mota. vnde nec sic gratia est in sacramentis. Alio modo per vi similitudinem, secundum quod causa producit effectum sibi similē, & hoc contingit quatuor modis. Vno modo quanto similitudo effectus est in causa secūdum esse naturale, & secundum eandem rationem, sicut est in effectibus vniuocis, per quem modum potest dici quod calor aēris est in igne calefaciente. Secundo quando similitudo effectus est in causa secūdum esse naturale, sed non secundum eandem rationem. sicut patet in effectibus æquiuocis, per quem modū calor aēris est in sole. Tertio modo quando similitudo effectus est in causa non secundum esse naturale, sed spirituale tamen quietum, sicut similitudines artificiatorum sunt in mente artificis, forma enim domus in ædificatore non est natura quædam, sicut virtus calefactiua in sole, vel calor in igne, sed est quædam intētio intelligibilis in anima quiescens. quarto modo quando similitudo effectus non secundum eandem rationem, nec vt natura quædam, nec vt quiescens, sed per modum cuiusdam defluxus

fluxus est in causa, sicut similitudines effectuum sunt in instrumentis, quibus mediantibus destruunt formæ à causis principalibus in effectus. Et hoc modo gratia est in sacramentis, & tanto minus quanto sacramenta non proueniūt directè & immediatè ad ipsam gratiam, de qua nūc loquimur, sed ad proprios effectus, qui dicuntur gratiæ sacramentales, ad quod sequitur infusio gratiæ gratum facientis vel augmentum.

Ad primū. AD PRIMVM ergo dicēdum, q culpa est sicut in causa in aliquo purè corporali, scilicet in semine peccatum 2 & 3 originale. Secundū & tertium concludunt q gratia nō sit 4 in sacramentis sicut in subiecto. Ad quartū dicendum, q spirituale nō potest esse instrumētū rei corporalis sicut ecōuerso, & ideo nō tenet in proposito proportio cōmutata.

Ad argumenta in oppositum. Alia quæ sunt in oppositum concedimus, vt tamen intelligatur gratia esse in sacramentis sicut in causis instrumentalibus & dispositionibus, & hoc ratione virtutis, per quam ad gratiam operantur.

QVAESTIO XXVIII.

DE IVSTIFICATIONE impij, in nouem articulos diuisa.

Primo vtrum iustificatio impij sit remissio peccatorum.
2 Vtrum peccatorum remissio possit esse sine gratia.
3 Vtrum ad iustificationem impij liberum arbitrium requiratur.
4 Quis motus liberi arbitrij ad iustificationē requiratur, vtrum scilicet motus in Deum.
5 Vtrum in iustificatione impij requiratur motus liberi arbitrij in peccatum.
6 Vtrum gratiæ infusio, & culpæ remissio sint idem.
7 Vtrum remissio culpę naturaliter præcedat infusionem gratiæ.
8 Vtrum in iustificatione impij motus liberi arbitrij naturaliter præcedat infusionem gratiæ.
9 Vtrum iustificatio sit in instanti.

Num iustificatio impij sit remissio peccatorum.

ARTICVLVS PRIMVS.

Primum. QVÆSTIO est de iustificatione impij. Et primo quæritur, vtrum iustificatio impij sit remissio peccatorum. Et videtur quod non. Iustificatio enim à iustitia dicitur, quę est vna virtus. peccatorum autem remissio non fit per vnam tantum virtutem: nam peccata non vni tantum virtuti opponuntur, sed omnibus. ergo iustificatio non est peccatorum remissio. Sed dicendum, quod peccatorum remissio fit per 2 iustitiam generalem. Sed contra, iustitia generalis secundum Philosophum in quinto Ethico. est idem quod omnis virtus: remissio autem peccatorum non est effectus virtutis: sed gratiæ. ergo peccatorum remissio non debet di- 3 ci iustificatio, sed magis gratificatio. Præterea, si per aliquam virtutem fit peccatorum remissio: per illam præcipuè fieri debet, quæ cum peccato simul esse non potest. hæc autem est charitas quæ nunquam est informis. ergo remissio peccatorum non debet iustitiæ attribui: sed magis cha- 4 ritati. Præterea, idem videtur ex hoc quod dicitur Pro- 5 uerbio. 10. Vniuersa delicta operit charitas. Præterea, peccatum est mors spiritualis animæ: morti autem vita opponitur: cum ergo vita spiritualis præcipuè fidei attribuatur in scriptura, vt patet Abac. 2. & Roma. 1. Iustus autem ex fide viuit: videtur quod peccatorum remissio 6 fidei attribui debeat & non iustitiæ. Præterea, idem videtur ex hoc quod habetur Actu. 15. fide purificans cor- 7 da eorum. Præterea, iustificatio præcedit gratiam sicut motus terminum ad quem: remissio autem peccatorum sequitur gratiam sicut effectus causam. ergo iustificatio prior est quam peccatorum remissio, & sic non sunt idem. 8 Præterea, iustitiæ actus est reddere debitum: sed peccatori non debetur venia, sed magis pœna. ergo remis- 9 sio peccatorum non debet iustitiæ attribui. Præterea, iustitia respicit meritum, misericordia vero miseriam, vt Bernardus dicit, sed peccatoris non est aliquod meritum, sed magis est in statu miseriæ quia miseros facit populos peccatum, vt habetur Prou. 13. ergo remissio peccatorum non debet attribui iustitiæ sed magis misericordiæ. Sed dicendum, quod licet in peccatore non sit meritum condigni est tamen in eo meritum congrui. Sed contra, iusti- 10 tia æqualitatem respicit: meritum autem congrui non est æquale præmio. ergo meritum congrui non sufficit ad rationem iustitiæ. Præterea, remissio peccatorum est vnum 11 de quatuor quæ requiruntur ad iustificationem impij. ergo iustificatio impij non est peccatorū remissio. Præterea, 12 quicunque sit iustus iustificatur: sed aliquis factus est iustus cui peccata remissa non sunt, scilicet Christus & primus homo in statu innocentiæ: si gratiam habuit. ergo iustificatio non est peccatorum remissio.

SED CONTRA est q dicitur in glosa Roma. 8. super illud, quos vocauit hos & iustificauit glo. in remissione peccatorum. ergo remissio peccatorum est iustificatio.

CONCLVSIO.

Iustificatio, vt motus quidam est ad iustitiam, qua homo se *Contra.* habet in debito ordine ad Deum, proximum & ad seip sum, idem est quod peccatorum remissio sola ratione diuersa: vt vero mutatio quædam est, sic differūt, iustificatio quæ iustitiæ generatio est & culparū remissio, quæ illarū corruptio est, ad quā sequitur iustitiæ generatio.

RESP. RESPONDEO dicendum, quod differentia est inter motum & mutationem. nam motus vnus est quo aliquid affirmatiuè significatū abiicitur, & aliud affirmatiuè significatū acquiritur. Est enim motus de subiecto in subiectū, vt dicitur in quinto Physicorum. per subiectum autem intelligitur hoc aliquid affirmatiuè mōstratum: vt album & nigrum. Vnde vnus motus alterationis est, quo album abiicitur & nigrum acquiritur. Sed in mutationibus, quę sunt generatio & corruptio, aliter est. Nam generatio est mutatio de non subiecto in subiectum: vt de non albo in album. Corruptio vero est mutatio de subiecto in non subiectum: vt de albo in non album. Et ideo in abiectione vnius affirmati & adeptione alterius: oportet duas mutationes intelligi: quarum vna sit generatio & alia corruptio vel simpliciter vel secundū quid. Sic ergo si in transitu, qui est de albedine in nigredinem consideretur ipse motus, idem motus figuratur per ablationem vnius & inductionem alterius: non autem significatur eadem mutatio, sed diuersa: tamen seinuicem concomitantes: quia generatio vnius non est sine corruptione alterius. Iustificatio autem significat motū ad iustitiam, sicut dealbatio motum ad albedinem: quamuis posset iustificatio significare formalem iustitiæ effectum. nam iustitia iustificat: sicut albedo facit album. Si ergo iustificatio accipiatur, vt quidam motus, cum oporteat eundem motum intelligi quo peccatum aufertur & iustitia inducitur: idē erit iustificatio quod peccatorum remissio, solum ratione differens: prout ambo eundem motum nominant, sed vnum secundū respectum ad terminum à quo: alium vero secundum respectum ad terminum ad quem. Si autē accipiatur iustificatio per viā mutationis: sic aliam mutationem significat iustificatio, scilicet iustitiæ generationem, & aliam peccatorū remissio, scilicet corruptionem culpæ. Sic autem iustificatio & remissio peccatorum non erunt idem nisi per concomitantiam. Vtrolibet autem modo iustificatio accipiatur: oportet quod à tali iustitia dicatur, quæ peccato cuilibet opposita sit. Nam & motus est de contrario in contrarium; & generatio & corruptio sese concomitantes contrariorum sunt. Dicitur autem iustitia tripliciter. Vno modo secundū quod est quædā specialis virtus contra alias cardinales diuisa: prout dicitur iustitia, qua homo dirigitur in his quæ veniunt in communicationem vitæ: sicut sunt contractus diuersi. hæc autem virtus non est omni peccato contraria: sed tantum illis peccatis, quæ circa huiusmodi communicationem fiūt: sicut furtum rapina: & alia huiusmodi. Vnde sic non potest iustitia hic accipi. Alio modo dicitur iustitia legalis, quæ secūdum Philosophum est omnis virtus sola ratione à virtute differēs. Virtus enim secundū quod actum suum in bonum commune ordinat: ad quod etiam intendit legislator iustitia legalis dicitur: quia legem seruat: sicut fortis cū in acie fortiter consligit propter salutē reipublicæ. Sic ergo patet, q quāuis omnis virtus sit iustitia legalis quodāmodo: non tamen quilibet actus virtutis

est actus

Universidad de Deusto
Biblioteca

est actus legalis iustitiæ:sed ille solus,qui est ad bonũ commune ordinatus: quod potest cõtingere de actu cuiuslibet virtutis.& sic per consequens nec omnis actus peccati iustitiæ legali opponitur. Vnde necà iustitia legali dici potest iustificatio,quæ est remissio peccatorum.Tertio modo iustitia nominat quendam statum proprium,secũdum quem homo se habet in debito ordine ad Deum,ad proximum, & ad seipsum, vt scilicet in eo inferiores vires superiori subdantur. Quod appellat Philosophus in 5.Ethicor.iustitiam Metaphoricè dictam;cum cõsideretur inter diuersas vires eiusdẽ personæ,iustitia propriè dicta semper existente inter diuersas personas.Et huic iustitiæ omne peccatum opponitur, cum per quolibet peccatum aliquid de prædicto ordine corrumpatur. Et ideo ab hac iustitia iustificatio nominatur, siue sicut motus à termino. siue sicut effectus formalis à forma.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendum,quod obiectio illa
2 procedit de iustitia speciali. Ad secundum dicendum, ꝙ iustificatio non dicitur à iustitia legali quæ est omnis virtus,sed à iustitia quę dicit generalem rectitudinem in anima: à qua potius quam à gratia iustificatio denominatur: quia huic iustitiæ directè & immediatè omne peccatũ opponitur:cum omnes potentias animæ attingat:gratia vero
3 est in essentia animæ. Ad tertium dicendum,quod charitas dicitur causa remisionis peccatorum :inquantum per eam homo Deo coniungitur à quod aduersus peccato erat. Non tamen omne peccatum directè& immediatè charitati opponitur,sed prædictæ iustitiæ. Et per hoc patet solutio
4 & 5 ad quartum. Ad quintum dicendum, ꝙ vita spiritualis attribuitur fidei;eo ꝙ in actu fidei primo manifestatur spiritualis vita:sicut dicitur in 1.de Anima:quod viuere ineſt viuentibus secũdum animam vegetabilem propter hoc ꝙ in eius actu primo manifestatur vita. Non tamen omnis actus vitę naturalis est per animam vegetabilem,& similiter non omnis actus vitæ spiritualis est fidei sed aliarũ virtutum. Vnde nõ omne peccatum directè & immediatè fi-
6 dei opponitur. Ad sextum dicendum,ꝙ purificatio cordium fidei attribuitur inquãtum in purificatione prædicta primo apparet motus fidei. Accedentem enim ad Deum
7 oportet credere,quia est:vt habetur Hebr.11. Ad septimũ dicendum, ꝙ sicut iustificatio potest accipi vt motus ad iustitiam & vt effectus formalis iustitiæ, ita etiam remisio culpæ.Nam sicut iustitia formaliter iustificat,ita & culpam formaliter abiicit,sicut formaliter albedo abiicit nigredinem.Sic ergo remisio culpæ,vt est formalis effectus iustitiæ vel gratię sequitur gratiã,& similiter iustificatio:prout autem significatur:vt motus quidam prę intelligitur ad gra-
8 tiam sicut & iustificatio. Ad octauum dicẽdum,quod aliqua operatio potest dupliciter nominari scilicet à principio & à fine, sicut actio qua medicus agit in infirmum nominatur medicatio ex parte principij,quia est effectus medicinæ.sed ex parte finis dicitur sanatio quia est via ad sanitatem. Sic ergo remissio peccatorum dicitur iustificatio ex parte termini vel finis. dicitur etiã & miseratio ex parte principij, inquãtum est opus diuinæ misericordiæ,quãuis & in remissione peccatorum aliqua iustitia seruetur secundũ ꝙ omnes viæ Domini sunt misericordia & veritas: præcipuè quidem ex parte Dei inquantũ remittẽdo peccata facit quod Deũ decet secundum ꝙ Anſel.dicit in Prosologion.cum parcis peccatoribus iustus es:decet enim te.Et hoc est quod in Psalmis dicitur. In iustitia tua libera me. Aliquo etiam modo sed non sufficienter: apparet iustitia ex parte eius cui peccatũ remittitur: inquantũ in eo aliqua dispositio ad gratiam inuenitur:licet insufficiens. Et per
9 10 & 11 hoc respondeo ad nonũ & decimum. Ad vndecimum dicendum, quod remissio peccatorum aliquo modo distinguitur vel re,vel ratione à iustificatione, & sic cõdiuiditur contra gratiæ infusionem, & ponitur vnũ de quatuor quæ
12 ad iustificationem impij requiruntur. Ad duodecimũ dicendum, ꝙ ad iustificationem inquantũ huiusmodi pertinet iustitiæ collatio:sed inquantum est impij iustificatio sic ad eam pertinet peccatorum remissio, & hoc modo Christo non competit nec etiam homini in statu innocentiæ.

Num peccatorum remisio possit esse sine gratia.

ARTICVLVS II.

Primum. SEcundo quæritur,vtrum peccatorũ remissio possit esse sine gratia. Et videtur quod sic. Facilius enim est destruere quam construere, sed homo sufficit per seipsum ad construendum peccatũ. ergo & per seipsum sufficit ad destruendum;& ita remissio peccatorum potest fieri sine gratia. Præterea, contraria peccata non possunt simul inesse
2 eidẽ:sed aliquis qui fuit in peccato vno potest per seipsum transire ad contrarium,sicut qui fuit auarus potest per seipsum fieri prodigus. ergo aliquis per seipsum potest exire à peccato in quo fuit,& sic ad remissionem peccatorũ non requiritur gratia, vt videtur. Sed dicendum,quod peccata sunt contraria:sicut contrarij actus,non autẽ sicut contrariæ formæ. Sed contra,peccatum adhuc remanet quando actu trãsit vt Auguſt.dicit in lib.de Nuptiis & concupiscẽtia.Nec ad remissionem peccatorũ sufficit quod actus peccati transierit. ergo aliquid remanet ex peccato quod remissione indiget, sed contrariorum cõtrarij sunt effectus: illa ergo quæ ex contrariis peccatis remanẽt sunt contraria,& sic non possunt simul esse,& ita idem sequetur quod
4 prius. Præterea, contrariorum mediatorũ vnum potest remoueri sine hoc quod aliud inducatur:sicut nigredo potest expelli absque inductione albedinis: sed inter statum culpæ & statum gratiæ est aliquod medium, scilicet status naturæ conditæ in quo secundum quosdam homo neque gratiam habuit neque culpam. ergo non est necessariũ ad
5 remissionem culpæ quod aliquis gratiam accipiat. Præterea,plus potest Deus in reparando quam homo possit in corrũpendo,sed homo potuit à statu naturæ in quo gratiã non habebat corruere in statum culpæ. ergo Deus potest
6 hominem à statu culpæ reducere in statũ naturæ sine gratia. Præterea, peccatum postquam actu transit dicitur remanere reatu secundum Aug.in lib.de Nuptiis & concupi. inquantum actus peccati præteritus imputatur ad pœnam. ergo econtrario dicitur remitti.secundum quod non imputatur ad pœnam. secundum illud Psal. Beatus vir cui non imputauit Dominus peccatum. sed imputare vel nõ imputare ponit aliquid tantum in Deo.ergo ad remissionẽ peccati non requiritur gratia in eo cui peccatum remittitur.

7 Præterea,quicunque est totaliter causa alicuius potest totaliter in illud ad destruendum & construendum,quia cessante operatione causæ cessat effectus:sed homo est totaliter causa peccati.ergo totaliter potest in peccatum destruẽdum vel construẽdum.& sic,vt videtur homo ad remissio-
8 nem peccati gratia non indiget. Præterea,cum peccatũ sit
9 in anima ab illo solo potest fieri peccatorum remissio quod animæ illabitur, solus autem Deus animæ illabitur secundum Aug. ergo Deus solus per seipsum absque gratia peccatũ remittit. Præterea,si gratia remouet culpã,aut gratia quæ est,aut gratia quæ non est;nõ autẽ gratia quæ non est quia quod non est,non facit aliquid : similiter neque gratia quæ est;quia cum sit accidẽs eius esse,est in esse:cum autem ineſt gratia iam culpa non ineſt, & ita expelli non potest.
10 ergo gratia non requiritur ad remissionẽ culpæ. Præterea, gratia & culpa non possunt simul esse in anima, si ergo gratia infunditur ad remissionem culpæ,oportet quod culpa primo fueritin anima quando gratia non erat.ergo cum culpa esse desierit erit dare vltimũ instans in quo fuit culpa.& similiter cum gratia esse incipiat,oportet dare primũ instans in quo gratia ineſt. hæc autem oportet esse duo instantia, quia gratia & culpa non simul insunt, inter quælibet autem duo instantia est tempus medium,vt probatur in
11 sexto Physi. ergo erit aliquod tempus in quo homo neque culpam neque gratiam habet,& sic non est necessaria gratia, vt videtur, ad remissionem culpæ. Præterea, Augu. dicit quod quia Deus nos amat, ideo nobis sua dona dat,& non econuerso, donum ergo gratiæ præsupponit amorem diuinum:sed amor iste diuinus, quo Deus pater diligit vnigenitum suum,& membra eius,non est hominis existentis in culpa.ergo culpæ remisio præcedit gratiã ordine naturæ, & sic gratia non requiritur ad peccatorũ remissionem.

12 Præterea, per circunciſionem remittebatur in lege veteri peccatum originale, vt patet per Bedam. Circunciſio autem gratiam non conferebat, quia cum minima gratia sufficiat ad resistendum cuilibet tentationi, homo in statu legis habuit.vnde concupiscentiam posset vincere,& sic lex vetus non occidebat occasionaliter,vt dicitur Rom.7.& sic non fuit necessaria mors Christi : quia si ex lege est iustitia Christus gratis mortuus est, vt dicitur Gal.secũdo. hoc autem est incõueniens. ergo inconueniens videtur quod circunciſio gratiam conferret.potest ergo remissio peccatorũ fieri sine gratia.

SED

Contra.1. SED CONTRA est quod dicitur in Psal. Recordatus est,quia caro sunt spiritus vadẽs & non rediens.glo. Hiero.per se vadens in peccatum, & non rediens per se à peccato : ideo Deus per gratiam reuocat homines, quia
2 per se redire nõ possunt. Præterea,Roma.tertio dicitur. Iustificati gratis per gratiam ipsius.

CONCLVSIO.

Non potest peccatorum fieri remissio sine omnipotentis Dei ineffabili gratia, per quam mentem inhabitat, & mens ipsi per charitatis amorem inhæret.

RESP. RESPONDEO dicendũ, ꝙ remissio peccatorum nullo modo sine gratia gratum faciẽte esse potest. Ad cuius euidentiam sciendum est, quod cum in peccato sint duo,scilicet auersio, & conuersio:remissio & retẽtio peccati non respiciunt conuersionem : sed magis auersionem,&
Nota. id quod ad auersionem sequitur. Et ideo,cum aliquis desinit habere voluntatẽ peccandi,non ex hoc ipso est sibi peccatum remissum etiam si in contrariam transeat voluntatem. Vnde Aug.in lib. de Nuptiis & Concupiscentiis. si à peccato desistere hoc esset non habere peccatũ:sufficeret, vt hoc nos moneret scriptura,fili peccasti:non adiicias iterum.Non autem sufficit,sed addidit:& de pristinis deprecare,vt tibi remittantur. Secundum hoc ergo peccatũ remitti dicitur, quod auersio & ea, quæ consequuntur ipsam
Tria sunt ex parte auersionis. ex actu peccati præteriti consequẽs sanatur. Sunt autem tria ex parte auersionis sese concomitantia:ratione quorũ sine gratia remissio peccatorũ fieri non potest,scilicet auersio, offensa, & reatus. Auersio nanque intelligitur à bono incommutabili, quod quis poterat habere, respectu cuius se imporẽtem fecit,alias auersio non esset culpabilis. Non ergo potest prædicta auersio remoueri nisi fiat coniunctio ad bonum incommutabile, à quo homo per peccatum discessit.hæc autem coniunctio non est nisi per gratiam,per quam Deus mentes inhabitat & mens ipsi Deo per amorẽ charitatis inhæret.Vnde ad sanandam prædictam auersionem requiritur gratię & charitatis infusio.sicut ad sanationem cæcitatis requiritur restitutio potẽtiæ visiuæ,offensa etiam, quæ ex peccato sequitur sine gratia aboleri nõ potest,siue accipiatur offensa ex parte hominis inquantũ homo peccando Deum offendit:siue ex parte Dei secundum quod peccatori est offensus : secundum illud Psal. Odisti omnes qui operantur iniquitatem. Quicunque enim rem aliquam digniorẽ indigniori postponit iniuriam ei facit, & tanto amplius quãto res est dignior. Quicunque autem in re temporali finẽ sibi constituit, quod facit omnis mortaliter peccans ex hoc ipso quantũ ad effectum suum præponit creaturã creatori,diligens plus creaturam quã creatorem. Finis enim est quod maximè diligitur. Cum ergo Deus in infinitum creaturam excedat,erit peccantis mortaliter contra Deũ infinita offensa ex parte dignitatis eius cui per peccatum quodammodo iniuria fit, dum ipse Deus contemnitur & eius præceptum. Vnde ad hanc offensam abolendam nõ sufficiunt vires humanæ,sed requiritur munus diuinæ gratiæ.Ipse etiã Deus dicitur peccatori offensus vel eũ audire, nõ odio quod opponitur amori, quo diligit omnia, sic enim nihil odit eorum quæ fecit,vt dicitur Sapien.11. sed quod opponitur amori, quo diligit sanctos, bona æterna eis præparando.huius autem amoris effectus est donum gratiæ gratũ facientis, vt in quæstione de Gratia dictum est. Vnde offensam, qua Deus homini offenditur non remouetur nisi per hoc quod gratiam dat. Reatus etiam peccati non solum est obligatio ad pœnam sensibilem,sed præcipuè ad pœnam damni, quæ est carentia gloriæ.Vnde reatus non tollitur quandiu homini non datur, vnde possit ad gloriam peruenire,hoc autem est gratia.Et ideo sine gratia peccatorum remissio fieri non potest.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicẽdum,quod ipsum peccatum est quædam gratiæ destructio,eius autem remissio est
2 constructio. Vnde facilius est peccatum incurrere,quam à peccato exire. Ad secundum dicendum, ꝙ peccata habent contrarietatẽ ex parte cõuersionis ex qua non attenditur peccatorum remissio, vt dictum est. Ex parte autem auersionis & eorum quæ auersionẽ sequuntur habent conueniẽtiam. Vnde nihil prohibet contrariorũ actuum præcedentium reatus simul in anima remanere. Nõ enim qui ex auaritia in prodigalitatem mutatur reatum auaritia ha-
3 bere desinit,sed solum actũ vel habitum. Ad tertium dicendum,quod peccata quamuis sint contraria ex parte cõuersionis, non tamen oportet quod auersiones vel reatus remanẽtes sint contraria, quia sunt effectus contrariorum per accidens,cum eueniant præter intentionem operãtis. Ex contrarietate autem causarum sequitur contrarietas in effectibus,qui sunt per se, & non qui sunt per accidẽs. Vnde & ex contrariis actibus sequuntur contrarij habitus & dispositiones. huiusmodi enim sunt effectus actiuum peccati secundum suam speciem. Ad quartum dicendum, ꝙ 4
suppoſita illa opinione quod Adam aliquo tẽpore neque gratiam neque culpam habuerit, quamuis hoc à quibusdã non concedatur,dicendum est quod nihil prohibet aliqua contraria esse mediata respectu alicuius subiecti simpliciter accepti, quæ sunt immediata quantũ ad tempus determinatum,sicut cæcus & videns sunt mediata in cane, non tamen post nonum diem,similiter & homini respectu status naturæ conditæ gratia & culpa comparãtur vt contraria mediata,sed post illud tempus quo Adam gratiam accepit vel accipere potuit, ita quod in omnes eius posteros transiret,nullus caret gratia nisi per culpam actualem vel originalem. Ad quintum dicendum, quod etsi Adam in 5
statu suę conditionis gratiam non habuit secundũ quosdã, ponitur tamen ab eisdẽ quod ante casum gratiam est adeptus. Vnde à statu gratiæ cecidit, & nõ solum à statu naturæ;Sed tamen si à solo statu naturę decidisset,nihilominus tamen ad expiationem infinitæ offensæ donum diuinę gratiæ requireretur. Ad sextum dicendum, ꝙ sicut dilectio 6
Dei quæ nos diligit consequenter aliquem effectum in nobis relinquit,scilicet gratiam per quã digni reddimur vita æterna,ad quam nos dirigit, ita hoc ipsum quod est Deum non imputare nobis nostra delicta ex consequenti relinquit in nobis aliquid per quod à reatu prædicto digni sumus absolui, & hoc est gratia. Ad septimum dicendũ, ꝙ 7
peccator per se est peccati causa quantum ad conuersionẽ, sed quo ad auersioni & ea quæ eam consequuntur est causa per accidens,cum sit non intenta. hæc enim per se causam habere non possunt cum ex his sit ratio mali in peccato: malum enim causam non habet secundum Diony.4. cap. de Diuinis nomi. Vel dicendũ,& melius quod peccator est causa peccati quãtum ad fieri,non autem est causa permanentiæ eorum quæ ex peccato relinquũtur, immo horum est causa partim iustitia diuina, per quam iustè ordinatum est,vt qui noluit stare in gratia dum posset,non possit etiã si velit,partim ex defectu virium naturæ quæ non sufficiũt ad expiationem rationibus iam dictis. Sicut homo cum se in foueam proiicit est causa ipsius proiectionis. sed quies quæ consequitur est ex natura. Vnde non potest à fouea exire sicut potuit se in foueam proiicere, & similiter est in propoſito. Ad octauum dicendum, quod operari remis- 8
sionem culpæ intelligitur dupliciter:effectiuè,& formaliter,sicut facere album effectiuè conuenit pictori:formaliter albedini. Gratia igitur non est medium in remisione culpæ sicut effectiuè operans, sed tantum formaliter. per hoc autem quod dicitur quod solus Deus animæ illabitur: non excluduntur qualitates animæ vel naturales gratuitę: his enim anima informatur, sed excluduntur aliæ substantiæ subsistentes quæ intra animam esse non possunt sicut Deus est,qui intimius est in anima quam formæ prædictæ, eo quod Deus est in ipso esse animæ, vt causans & conseruans,sed prædictæ formæ vel qualitates ad hoc nõ pertingunt,sed essentiam animæ quasi circunstant. Ad nonum 9
dicendũ,quod gratia quæ est & ineſt culpam expellit:non eam quæ est,sed quæ non est. prius autem erat. Non enim expellit culpam per modũ causæ efficientis:sic enim oporteret quod ageret in culpam existẽtem ad ipsius expulsionem,sicut ignis agit in aërem existẽtem ad eius corruptionẽ,sed expellit culpã formaliter. Ex hoc enim ipso quod informat subiectum sequitur quod culpa in subiecto non sit,sicut patet de sanitate & infirmitate. Ad decimum di- 10
cendum,quod ad hoc & similia solet esse multiplex. respõ *Respon.* deo. Prima est quod instãs quamuis sit vnum re, est tamen *prima.* plura ratione,inquantũ est principium futuri & finis præteriti. Et sic nihil prohibet simul in eodem instãti esse culpam & gratiam in anima:ita tamẽ quod culpa insit in illo instanti secundum quod est finis præteriti:gratia autem secundum quod est principium futuri. Sed hoc stare non po- *Reproba.*
test.Nam esse principium futuri & finem præteriti dici diuersum respectũ instantis:ex quo eius substantia non multiplicatur,sed manet vna.Et ita secundũ rem sequitur culpam &

Universidad de Deusto
Biblioteca

pam & gratiam in eodem indiuisibili temporis esse in anima. Nam instans nominat indiuisibile temporis. hoc autē est simul esse; & ita sequitur contraria simul inesse. Et præterea secundum Philosophum in 8. Physic. Quando aliquid in mouendo vti vno signo vt duobus: necesse est intercidere quietem mediam: propter q̄ probat motus reflexos nō esse continuos: vnde si aliquis vtatur vno instanti vt duobus: oportet quod intelligat aliquod medium, & sic erit anima aliquando sine gratia & culpa, quòd est inconueniens.

Respon. secunda. Et ideo alij dicūt quod sicut inter duo puncta vnius lineæ cadit linea media: non autem inter duo puncta duarum linearum se tangentium: ita non est necessarium q̄ inter instans quod est vltimum temporis in quo culpa inerat, & inter instans q̄ est primum temporis in quo gratia ineſt sit tempus medium, cum sint instantia diuersorum tēporum.

Reprobatio Sed hoc iterum stare non potest. Nam linea quia est mensura intrinseca diuiditur secundum rerum distinctionem. Tempus autem est mensura extrinseca, & est vnum respectu omnium quæ sunt in tempore. Non enim alio tempore mensuratur esse culpæ & esse gratiæ: nisi dicamus alio tempore, id est alia parte eiusdem temporis continui. Et ideo oportet inter quælibet duo instantia respectu quarumcunq; rerum designentur esse aliquod tēpus medium. Et præterea. duo puncta duarum linearum sese tangētium designatarum in corporibus locatis, vniuntur in vno puncto designato in exteriori linea corporis locantis: quia cōtigua sunt quorum vltima sunt simul. Vnde dato q̄ diuersarum sint diuersa tempora non continua, sed quasi contigua: oportebit nihilominus q̄ in tempore exterius mensurante respondeat eorum terminis vnum instans indiuisibile, & sic redibit inconueniens prædictum quod culpa &

Respon. tertia. gratia sint simul. Et ideo alij dicunt q̄ huiusmodi mutationes spirituales non mensurantur tempore q̄ est numerus motus cœli: eo q̄ anima & quælibet spiritualis substantia est supra tēpus: sed habent proprium tempus inquātum in eis inuenitur prius & posterius. Nec tamen huiusmodi tempus est continuum: cum continuitas tēporis secundum Philosophum in 4. Physic. Consequatur continuitatē mo-

Reprobat. tus. affectiones autem animæ non sunt continuæ. Sed hoc etiam in proposito non habet locum. Nam tēpore mensurantur, non solum quę sunt per se in tēpore, sicut est motus cœli, sed etiam ea quæ habēt per accidens ordinem ad motum cœli, inquantū consequuntur ex aliquibus quæ per se habent ordinem ad tēpus prædictum. Et sic etiam est in iustificatione impij quæ consequitur ex aliquibus cogitationibus locutionibus & aliis huiusmodi motibus: qui per se mensurantur tēpore motus cœli. Et ideo aliter est dicendum, q̄ nō est dare vltimum instans in quo peccator habet culpam, sed vltimum tēpus. Cōtingit autem dare primum instans in quo habuit gratiam, q̄ quidem instans est terminus illius temporis in quo culpam habuit. Inter tēpus autem & terminum temporis nihil cadit medium. Vnde nec oportet dare aliquod tempus vel instās in quo aliquis nec culpam nec gratiam habeat. hoc autem sic patet. Nam infusio gratiæ cum sit in instanti est terminus cuiusdam motus continui, vtpote actus meditationis per quā affectus disponitur ad gratię susceptionem: & eiusdem modus terminus est remissio culpæ, quia ex hoc ipso culpa remittitur quo gratia infunditur. In illo ergo instanti est primo terminus remissionis culpæ: scilicet non habere culpam, & infusionis gratiæ scilicet habere gratiam. In toto ergo tempore præcedenti quo terminatur ad hoc instans quo tempore mensurabatur motus meditationis prędictæ fuit peccator, habens culpam & non habens gratiam, nisi tantummodo in vltimo instanti, vt dictum est. Sed ante vltimum instans huius tēporis non est accipere aliud immediate proximum, quia quodcunque instans accipiatur aliud ab vltimo: inter ipsum & vltimum erunt infinita instantia media. Et si patet quod non est accipere vltimum instans in quo iustificatus sit habens culpam & non habens gratiam. Est autem accipere primum instans in quo habet gratiam & non habet culpam. Et hæc solutio potest accipi ex ver-

11 bis Philosophi in 8. Physi. Ad vndecimum dicendum, q̄ Deus suo amore sicut causat in nobis donum gratiæ: ita & remissionem culpæ. vnde non oportet q̄ remissio culpæ gratiam præcedat. Sequeretur autē si remissio culpæ Dei

12 amorem præcederet, & nō ex eo sequeretur. Ad duodecimum dicendū q̄ sacramenta significando causant. hoc enim causant q̄ figurant. Et quia circuncisio habet significationē in remouendo: ideo eius efficacia directè ordinabatur ad remotionē culpæ originalis: sed ex consequēti ad gratiā: siue ex virtute circūcisionis gratia daretur per modū quo datur ex virtute baptismi, vt quidā dicunt, siue detur à Deo concomitanter ad circūcisionem. Et sic remissio culpæ non fiebat sine gratia. Tamen illa gratia nō ita perfectè reprimebat concupiscentiam: sicut gratia baptismalis. Vnde difficilius erat cōcupiscentiæ resistere circuncisо quam baptizato: & occasione huius lex verus occasionaliter occidere dicebātur quamuis circuncisio intra legis Mosaicæ sacramenta non contineatur, eo quod non est ex Moyse: sed ex patribus: vt dicitur Ioan. 7. Et si in circuncisione aliqua dabatur gratia: non est contra hoc quod dicitur. lex vetus non iustificabat.

Num ad impij iustificationem liberum requiratur arbitrium.

ARTIC. III.

TErtio quæritur, vtrū ad iustificationē impij liberū arbitriū requiratur. Et videtur quod non. Illud enim *Primum.* quod potest cōpetere non habentibus vsum liberi arbitrij non requirit vsum liberi arbitrij, sed iustificatio competit pueris nondum habētibus vsum liberi arbitrij qui per baptismum iustificantur. ego iustificatio impij vsum liberi arbitrij non requirit. Sed dicendum quod hoc speciale est in pueris qui tenentur peccato solum quod aliūde contrahitur: nec habet locum in adultis qui propriis peccatis tenentur. Sed contra. est quod Augustinus dicit in quarto 2 Confes. Quod cum quidam suus amicus laboraret Febribus iacuit diu sine sensu in sudore lætali, & cum desperaretur baptizatus est nesciens me non curante & præsumente id retinere potius animam eius quod à me acceperat, non quod in nescientis corpore fiebat, longe autem aliter erat: nam recreatus est, recreatio autem fit per gratiam iustificantem: ergo gratia iustificans quandoque confert adulto sine motu liberi arbitrij. Sed dicendum, quod hoc habet locum solum vbi homo iustificatur per Sacra- 3 mentum. Sed contra. Deus potētiam suam non alligauit sacramentis: cum ergo iustificatio sit opus diuinum ex eius potentia dependens; videtur quod etiam sine sacramentis aliquis adultus iustificari possit præter motum liberi arbitrij. Præterea, homo in aliquo statu esse potest in quo sit 4 adultus & non habeat peccatum actuale, sed originale tantum, in primo enim instanti quo aliquis est adultus si non sit baptizatus adhuc subiectus est originali peccato, neque tamen adhuc habet aliquod actuale: quia adhuc nihil transgrediendo commisit quo reus peccati teneatur. Nec iterum est reus omissionis quia præcepta affirmatiua non obligant ad semper, vnde non oportet quod homo statim in primo instanti quo est adultus præcepta affirmatiua obseruet, sic ergo adultus potest habere peccatum originale absque omni actuali vt videtur: si ergo hæc est causa quare puer potest iustificari sine motu liberi arbitrij videtur qnod eadem ratio sit in adulto. Præterea, quando- 5 cunque aliquid communiter ineſt aliquibus, oportet quod eis conueniat secundum aliquam causam communem. iustificari autem conuenit pueris & adultis: cum ergo sola gratia sit causa iustificationis in pueris, videtur quod etiam absque vsu liberi arbitrij sufficiat ad iustificationē in adultis. Præterea, sicut iustitia est donum Dei: ita sapientia, 6 sed sapientiam Salomon accepit dormiens. vt habetur tertij Regum tertio. ergo eadem ratione & gratiam iustificantem homo potest dormiens & absque vsu liberi arbitrij accipere. Sed dicendum, quod merito præcedentis Salomon in dormiendo sapiētiam accepit. Sed contra, sicut in bo- 7 nis requiritur voluntas: ita & in malis: quia peccatum non est nisi voluntarium: sed voluntas præcedens somnum non facit, vt id quod in somno agitur, sit peccatum. ergo nec aliquid facit ad hoc quod aliquod diuinum donum in somno percipiatur. Præterea, sicut in dormiente ligatur vsus 8 liberi arbitrij. ita & in ægrotante: sed ægrotans absque vsu liberi arbitrij iustificatur. vt patet ex auctoritate Aug. inducta. ergo & dormiēs: & sic idē quod prius. Præterea, Deus 9 est potentior omni creato agente, sed sol materialis lumen suū influit aëri nulla præparatione in ipso aëre præcedēte. ergo multo fortius Deus lumē gratiæ animæ infundit absque omni præparatione, quæ fit per actum liberi arbitrij. Præterea, cum bonum sit communicatum sui secundum 10

Diony.

Diony. Deus qui summè bonus est, summè seipsum cōmunicat. hoc autem non esset nisi se communicaret & præparanti se & non præparanti. ergo in iustificatione impij non

11 requiritur vsus liberi arbitrij, quasi præparatio ex parte hominis. Præterea, Augu. dicit 11. super Genes. ad literam. quod Deus hoc modo operatur iustitiam in homine sicut sol lumen in aëre quod deficit solis deficiente influxu: non sicut artifex qui operatur arcam in qua postquam facta est nihil operatur, sed sol eodem modo operatur in aëre cum primo illuminatur aër: & cum lumen in eo continuatur. ergo Deus eodem modo operatur iustitiam in homine cū primo iustificatur & cum iustitia in eo conseruatur, sed iustitia conseruatur in homine vsu liberi arbitrij cessante: sicut patet in dormiente. ergo homo potest à principio iusti-

12 ficari absq; omni motu liberi arbitrij. Præterea, dispositio quæ requiritur de necessitate ad introductionem alicuius formæ, ita se habet, quod sine ea forma remanere nō potest. Sicut patet de calore & forma ignis: sed sine vsu liberi arbitrij potest remanere iustitia, vt in dormiēte. ergo vsus liberi arbitrij nō est dispositio quæ de necessitate re-

13 quiratur ad gratiæ infusionem. Præterea, id quod naturaliter est prius & potest esse per nō esse sine posteriori. non requirit posterius ad hoc quod in esse educatur, vt patet de grauitate & defectu sine quo grauitas esse potest, cū scilicet corp⁹ graue impeditur à suo motu: sed gratia est prior naturaliter quam vsus liberi arbitrij, sine quo & potest esse & non esse: est enim eius formale principium sicut grauitas naturalis motus. ergo gratia potest infundi sine vsu li-

14 beri arbitrij. Præterea, corpus infirmum culpam in animam inducit originalem absque omni vsu liberi arbitrij. ergo multo fortius Deus qui est potentissimus non requi-

15 rit vsum liberi arbitrij ad hoc quod gratiā infundat. Præterea. Deus pronior est ad miserendum quam ad condemnandum, vt dicit glosa in principio Hiere. sed Deus punit pueros decedentes sine baptismo absque omni vsu liberi arbit. ergo multo magis miseretur gratiam infundendo.

16 Præterea, dispositio ad formā quę exigitur in recipiente formam non est ab ipso recipiente sed ab alio: sicut calor qui in lignis præcedit, vt dispositio ad formam ignis non est ab ipsis lignis: sed vsus liberi arbi. est ab homine iustificando. ergo non requiritur vt dispositio ad gratiam haben-

17 dam. Præterea, iustificatio est per infusionem gratiæ & virtutum: sed secūdum Augustinum, virtutem solus Deus in nobis sine nobis operatur. ergo ad iustificationem operatio nostra quæ est per vsum liberi arbitrij nō requiritur.

18 Præterea, secundum Apostolum Roma. 4. Et qui operatur merces non imputatur secundum gratiā, sed secundum debitum. vsus autem liberi arbitrij quædam operatio est: si ergo vsus liberi arbitrij ad iustificationem requiritur iustificatio, non erit ex gratia, sed ex debito: quod est hæreticum. Præterea, magis est remotus ille à gratia qui con-

19 tra operatur gratiæ quam ille qui penitus non operatur: sed Deus aliquando dat gratiam alicui qui per liberum arbitrium contra operatur: sicut patet de Paulo Actuum nono, cui dictum est: durum est tibi contra stimulum calcitrare. ergo multo fortius alicui absque vsu liberi arbitrij

20 quandoque gratia infunditur. Præterea, agens infinitæ virtutis non requirit aliquam dispositionem in patiente. quanto enim agens est virtuosius: tanto minori dispositione præexistente complet suum effectum. sed Deus est agēs infinitæ virtutis, intantum quod non requirit materiam præexistentem, sed operatur ex nihilo. ergo multo minus requirit dispositionem. & ita in iustificatione impij quæ est opus diuinum non requirit vsum liberi arbit. quasi dispositionem ex parte hominis.

Contra 1. SED CONTRA est quod super illud 3. Regum 3. Postula quod vis, vt dem tibi: dicit glosa. gratia Dei liberum requirit argumentum. Sed iustificatio fit per gratiam Dei vt habetur Roma. 3. ergo ad iustificationem requiri-

2 tur vsus liberi arbitrij. Præterea, Bernardus dicit, quod iustificatio tamabsque consensu non potest esse recipientis quam absque gratia dantis, sed consensus recipientis est actus liberi arbitrij. ergo absque vsu liberi arbitrij homo iustificari non potest. Præterea, ad receptionem for-

3 mæ requiritur aliqua dispositio in recipiente, non enim quælibet forma in quolibet recipitur: sed actus liberi arbitrij se habet vt dispositio ad gratiam. ergo ad receptionem gratiæ iustificantis vsus liberi arbitrij requiritur.

4 Præterea, in iustificatione impij contrahitur quoddam spirituale matrimoniū hominis ad Deum: Oseæ 2. Sponsabo te mihi in iustitia: sed in matrimonio carnali requiritur mutuus consensus. ergo multo fortius in iustificatione impij, & sic requiritur ibi vsus liberi arbitrij. Præterea, iu- 5 stificatio impij nō fit sine charitate: quia vt dicitur Prouer. 10. Vniuersa delicta operit charitas: sed charitas cum sit quædam amicitia cum readamatione est. vt patet per Philosophum in 8. Ethicor. mutuus autem amor requirit in vtroque vsum liberi arbitrij. ergo iustificatio sine vsu liberi arbitrij esse non potest.

CONCLVSIO.

Nullus habens vsum liberi arbitrij iustificari potest absque aliquo liberi arbitrij vsu in ipso instanti iustificationis.

RESP. RESPONDEO dicendum, q̄ nullus habens vsum liberi arbitrij qui sit in ipso instāti suæ iustificationis. In his autem qui non sunt compotes suæ voluntatis, sicut pueri, hoc non requiritur ad iustificationem. Cuius ratio triplex assignari potest. Prima sumitur ex habituduine agētis & patientis adinuicē. Patet enim in corporalibus quod actio nō perficitur sine aliquo contactu, quo vel solū agens tangit patiens, quādo patiens nō est natum rangere agens, sicut cum corpora superiora agunt in ista inferiora tangentia ea, & non tacta ab eis. Vel mutuo se tangunt agens & patiens quando vtrumque natum est tangere tangi: sicut cum ignis agit in aquam vel econuerso. Vnde & in spiritualibus quando natus est esse mutuus contactus non completur actio sine contractu mutuo, alioquin sufficit quod agens tangat patiens. Ipse autē Deus qui iustificat impium tangit animam gratiam in ea causando. Vnde & in Psalmi. Tange montes. glosa de Gratia tua. Mens autem humana aliquo modo tangit Deum eum cognoscēdo vel amando. vnde & in adultis, qui possunt Deum cognoscere & amare requiritur aliquis vsus liberi arbitrij quo Deū cognoscant & ament, & ista est conuersio ad Deum, de qua dicitur Zachar. 1. Conuertimini ad me & ego conuertar ad vos. pueri autem carentes vsu liberi arbitrij non possunt Deum cognoscere & amare. Vnde in eis sufficit ad iustificationem quod ab eo tangantur per gratiæ infusionem. Secunda ratio sumitur ex ipsa ratione iustificationis. Iustitia enim secundum Anselmum in lib. de Veritate est rectitudo voluntatis propter se seruata. Vnde iustificatio est quædam voluntatis immutatio. Voluntas autem accipitur & pro ipsa potentia & pro actu potentiæ. Actus autem potentiæ voluntaris immutari non potest nisi ipsa cooperante: si enim non esset in ipsa non esset eius actus. Ipsa vero potentia voluntatis sicut sine sua cooperatione est facta: ita sine sua cooperatione potest immutari. In adultis autem requiritur immutatio actus voluntatis ad iustificationē, sunt enim per actum voluntatis ad aliquid inordinatè conuersi. Quæ quidem conuersio immutari non potest nisi per actū contrarium voluntatis. & ideo ad iustificationem adultorum actus liberi arbitrij requiritur. Sed pueri qui non habent per actum voluntatis propriè voluntatem ad aliquid conuersam. sed habent solam potentiam voluntatis culpabiliter originali iustitia destitutā: possūt iustificari sine motu propriè voluntatis. Tertia ratio sumitur ex similitudine diuinæ operationis in rebus corporalibus. Deus enim aliquem affectum producens quem iterum potest producere natura. secundum eandem dispositionem producit sicut & natura. Sicut si Deus aliquem miraculosè sanet, sanitatem in eo causabit cum quadam adæquatione humorum: quam etiam natura operando interdum aliquem sanat, secundum illud Philosophi in 2. Physic. quod si natura faceret opus artis eodem modo faceret: sicut ars facit, & econuerso. Ex naturalibus autem homo iustitiam habere potest dupliciter. Vno modo vt naturalem vel innatam secundum quod quidam ex ipsa natura sunt proni ad opera iustitiæ. Alio modo vt acquisitā. Iustitiæ igitur acquisitæ ex operibus similis est iustitia infusa, per quam iustificantur adulti. vnde sicut in iustitia politica acquisita requiritur actus voluntatis, quo quis amat iustitiam, ita etiam in adultis iustificatio non completur sine vsu liberi arbitrij. Iustitia vero infusa, per quam iustificantur paruuli similis est naturali aptitudini ad iustitiam, quæ etiā in pueris inuenitur, & ad neutram vsus liberi arbitrij requiritur.

AD PRIMVM ergo dicendum, q̄ quia pueri non *Ad primū.*

Universidad de Deusto
Biblioteca

habent vnde possint conuerti ad causam iustificantem: ipsa causa iustificans scilicet passio Christi applicatur eis per
2 sacramentum baptismi, & ex hoc iustificantur. Ad secundum dicendum, quod de adulto qui non est suæ mentis cõpos distinguendum est: quia si nunquã habuit vsu suæ rationis idem iudicium est de eo quod de paruulis. Si autem iudicium rationis aliquando habuit: si in illo tempore quo vsum rationis habuit baptismum desiderauit: si tempore amentiæ baptizetur non sentiens vel retinens consequitur effectum baptismi propter voluntatem præcedentem. & tunc præcipuè quando post baptismum recuperat vsum liberi arbitrij & placet ei quod factum est: in quo casu loquitur August. hoc enim quod contra nititur non sibi imputatur cum non voluntate agat: sed phantasia agatur. Si autem dum erat suæ mentis compos baptismum non desiderauit: non est sibi vel non sentienti vel renitenti baptismus exhibendus in quantocunque sit mortis periculo. Iudicabitur enim secundum vltimum instans in quo suæ mentis compos fuit, & si sibi exhibeatur non accipit nec sacramentum nec rem sacramenti, quamuis ex ipsa inuocatione Trinitatis & sanctificatione aquæ miraculose possit in eo aliqua
3 dispositio relinqui, vt cum recuperauerit vsum liberi arbi. facilius ad bonũ immutetur. Ad tertium dicendum, quod eriam sine sacramento Deus aliquibus paruulis gratiam infundit, sicut patet de sanctificatis in vtero. Similiter etiam posset alicui adulto qui non esset compos suæ mentis absque sacramento gratiam conferre eodem modo quo cum
4 sacramento confert. Ad quartum dicẽdum, quod ista positio apud quosdã impossibilis reputatur quod aliquis adultus habeat peccatum originale sine actuali. Cum enim adultus esse incipit si quod in se est faciat gratia ei dabitur per quam à peccato originali erit immunis: quod si non faciat reus erit peccati omissionis. Cum enim quilibet teneatur peccatum vitare, & hoc fieri non possit, nisi præstito si-bi debito fine, tenetur quilibet cum primo suæ mentis est compos ad Deum se conuertere, & in eo finem constituere: & per hoc ad gratiam disponitur. Et præterea August. dicit quod concupiscentia peccati originalis paruulũ facit habi-lem ad concupiscendum: adultum vero actu concupiscere. Non enim de facili contingere potest, vt aliquis peccato originali infectus concupiscentiæ peccati se per consensum
5 peccati non subdat. Ad quintum dicendum, quod iustificatio secundum vnam communem causam inest paruulo & adulto: scilicet secundum gratiam, quæ tamen recipitur inparuulo & adulto diuersimodè secundũ diuersam vtriusque conditionem. omne enim quod recipitur in aliquo est in eo per modum recipientis. Et inde est quod adulto recipitur gratia cum vsu liberi arbitrij non autem in paruulo.
6 Ad sextum dicendum, ꝙ ad hoc potest tripliciter responderi. Vno modo, vt dicatur quod somnus ille in quo Salomoni fuit sapientia infusa non fuit somnus naturalis, sed somnus prophetię de quo habetur Numeri 12. si quis fuerit inter vos Propheta Domini visione apparebo ei: vel per somnium loquar ad eum. In hoc autẽ somno vsus liberi ar. non ligatur. Alio modo potest dici quod sicut ad infusionẽ iustitiæ requiritur quod voluntas quæ est eius obiectũ conuertatur ad Deũ ita in infusione sapientiæ requiritur quod
In somno cõuerti ad Deũ quomodo quis possint. intellectus conuertatur ad Deum. In somno autem potest intellectus conuerti ad Deum: non autem liberum arb. vel voluntas cuius ratio est, quia ad intellectum duo pertinẽt, scilicet percipere & iudicare de perceptis. Intellectus autẽ in dormiendo non impeditur quin aliquid percipiat, vel ex his quæ prius cõsideravit. vnde quandoque homo dormiẽdo syllogizat, vel ex illustratione alicuius substantiæ superioris: ad cuius præceptionẽ intellectus dormientis est habilior propter quietem ab actibus sensuum, & præcipuè phantasmatibus quietatis, vnde dicitur Iob. 38. per somniũ in visione nocturna quando sopor solet occupare homines & dormiunt in lectulo suo: tunc aperit aures virorum, & erudiens eos instruit disciplinam. Et ista est causa præcipua quare in somnis præuidentur futura: Sed perfectum iudiciũ intellectus non potest esse in dormiendo: eo quod tunc ligatus est sensus, qui est primum principiũ nostræ cognitionis. Iudicium enim fit per resolutionẽ in principia. vnde de omnibus oportet nos iudicare secundum id quod sensu accipimus, vt dicitur in tertio Cœli & Mundi. Vsus autẽ liberi arbitrij sequitur iudicium rationis: & ideo vsus liberi arbitrij per quem voluntas in Deum conuertitur in dormiendo sufficiens esse non potest, quia & si sit aliquis motus voluntatis, magis sequitur phantasiam quam iudicium completum rationis. Et ideo homo in dormiẽdo percipere potest sapiẽtiam: non autem iustitiam. Tertio modo potest dici quod intellectus cogitur ab intelligibili: voluntas autem non potest cogi ab appetibili. Et ideo absque vsu liberi arbitrij potest infundi sapientia, quæ est rectitudo intellectus: non autem iustitia quæ est rectitudo voluntatis.

Ad septimum dicẽdum, quod motus liberi arbi. qui præ-7 cedit in vigilante. non potest facere, vt actus dormientis sit meritorius, vel demeritorius secundum se cõsideratus. potest tamen facere quod habeat aliquam rationem bonitatis vel malitiæ. inquantum virtus actus vigilantis relinquitur in operibus dormientium: sicut virtus causæ relinquitur in affectu. Et inde est quod virtuosi nanciscuntur in dormiendo meliora Theoremata præ aliis non virtuosis, vt dicitur in primo Ethico. Et inde est etiã quod nocturna pollutio interdũ culpabilis imputatur. Et sic etiam Salomon in vigilando potuit se disponere ad sapientiam accipiendam in dormiendo. Ad octauum dicendum, quod sacramentum 8 baptismi non est exhibendum ægroto dum non est suæ mentis compos, etiam si prius habuit votum baptismi: nisi quando timetur periculum mortis: quod quidem de dormiente non timetur. vnde quantum ad hoc est dissimile. quantum vero ad alia simile. Ad nonum dicendum, quod 9 aër secundum naturam suæ speciei est in vltima dispositione ad lumen suscipiendum ratione diaphanitatis: & ideo statim ad præsentiam illuminantis illuminatur, nec requiritur aliqua alia præparatio, nisi forte remotio prohibentis. Sed mens intellectualis non est in vltima dispositione ad susceptionem iustitiæ, nisi cum est actu volens, quia potentia completur per actum per quem determinatur ad alterum oppositorum de se in potentia existens ad vtrunque, sicut materia in potentia existens ad plures formas per dispositiones aptatur ad vnam formã magis quam ad aliam.

Ad decimum dicendum, quod Deus infinita bonitate 10 seipsum communicat creaturis secundum aliquam similitudinem suæ bonitatis quam eis largitur ex hoc ipso quod optimo modo suam bonitatem communicat: ad quem modum pertinet, vt ordinatè secundum suam sapientiam donasua largiatur, hoc est vnicuique secundum suam conditionem. Et inde est quod requiritur dispositio vel præparatio aliqua ex parte eorum quibus Deus sua dona largitur. Vel potest dici quod obiectio illa procedit de præpa-6 ratione quæ tempore præcedit gratiæ infusionem: sine qua Deus quandoque gratiam tribuit, subito in aliquo motum cõuersionis operans, & gratiam infundens. Quia vt dicitur Ecclesiastici vndecimo: facile est in oculis Dei honestare pauperem. Non autem per hoc excluditur vsus liberi arbitrij: qui est in ipso instanti quo gratia infunditur. In hoc enim ostenditur perfectior communicatio diuinæ bonitatis, quod simul facit in homine habitum & actum iustitiæ quam si faceret habitum tantum. Ad vndecimum dicen- 11 dum, quod sicut sol est causa luminis non solum quantum ad esse, sed quantum ad fieri, ita etiam Deus est causa gratiæ & quantum ad esse & quantum ad fieri. Aliquid autem requiritur ad fieri rei quod importat quandã imitationem: quod non requiritur ad esse ipsius: sicut cum fit lumen in aëre requiritur. quod aër se habeat in alio respectu ad solem quam ante. Quod fit per motum solis: sine quo posset esse conseruatio luminis in aëre sole semper præsente. Et similiter ad fieri ipsius gratiæ requiritur quod voluntas alio modo se habeat ad Deum quã prius: ad quod exigitur immutatio voluntatis quæ sine vsu liberi arb. non est in adultis, vt dictum est. Ad duodecimum dicẽdum, quod aliqua 12 dispositio requiritur ad fieri rei quæ non requiritur ad esse rei, sicut patet: præcipuè in generatione animalium & plantarum. Vnde prohibet talibus dispositionibus cessantibus, postquam res iam facta est eam nihilominus in suo esse conseruari. Et sic cessante motu liberi arbitrij qui erat necessarius ad iustificationem potest iustitia habitualiter remanere. Ad decimumtertium dicendum, quod nihil 13 prohibet aliquid naturaliter prius non posse fieri sine posteriori: quod tamen sine posteriori esse potest, sicut anima quæ cum sit causa corporis formalis efficiens & finalis, vt dicitur in secundo de Anima, est naturaliter prior corpore potest esse sine corpore, cum tamen secundum ordinẽ naturæ non possit fieri, nisi in corpore, & similiter est de gratia & vsu liberi arbitrij. Ad decimumquartum di- 14 cendum, quod corpus inficit animam originali peccato, ex hoc

hoc ipso quod ei vnitur. Hoc autem peccatum non respicit voluntatem ipsius qui inficitur, sed naturam. Et ideo nõ est mirum si ad huiusmodi infectionẽ vsus liberi arbitrij non requiratur. Similiter autẽ anima pueri gratiã consequitur ex hoc ipso ꝙ Christo per sacramentum baptismi vnitur absq; vsu liberi arbitrij. In adulis vero requiritur vsus li-
15 beri arb. ratione iam dicta. Ad decimumquintũ dicendũ, quod ex hoc ꝙ dicitur, Deus pronior ad miserẽdum, quam ad puniendum: non excluditur tam bonum ꝙ miserendo Deus in nobis operatur, quam malum quod Deus in nobis punit. Quia bonũ secundum Dionys. consistit ex vna & integra causa, malum autem ex singularibus defectibus. Sed ex hoc ostenditur ꝙ Deus miseretur secũdum id quod ex eo est, punit autem secũdum id quod ex nobis est, quod est tale, vt ordinatum esse non possit, nisi in pœnam. vnde ex principali intentione misertus, sed punit quasi præter intentionẽ voluntatis antecedentis secundum voluntatẽ consequentem. Et tamen ad propositum potest dici quod infectioni peccati originalis qua anima inficitur antequã vsum
16 liberi arbitrij habeat respondet per quandam similitudinẽ iustificatio puerorũ ante vsum liberi arbi. Ad decimumsextũ dicendum, ꝙ res naturales per quandam violentiam possunt disponi ad formam: vt scilicet principiũ dispositionis sit extra nil conferente vim passo. vnde in eis dispositio ad formam non est ab aliquo principio intrinseco sed ab extra. voluntas vero violentiam pati nõ potest, & ideo non
17 est similis ratio. Ad decimumseptimũ dicẽdum, ꝙ Deus virtutes in nobis operatur sine nobis virtutes causantibus,
18 non tamẽ sine nobis cõsentientibus. Ad decimumoctauũ dicendum, ꝙ actus liberi arb. qui est in iustificatione impij alio modo se habet ad habitum iustitiæ generalis de qua dictum est: & alio modo se habet ad eius executionẽ & augmentũ. Ad habitum quidem se non potest habere, vt meritũ: eo ꝙ in ipso instanti iustitia infunditur quæ est principium merendi: sed se habet, vt dispositio tantum. Ad exe cutionem vero iustitiæ & eius augmentum se habet in ratione meriti, quia per primum actum gratia informatum homo mereretur diuinum auxilium in prædictis. Sic ergo iustitia non redditur humanis operibus quasi merces: sed iustitiæ augmentum, & continuatio aliquo modo habet ratione mercedis in cõparatione ad actus meritorios præ-
19 cedentes. Ad decimumnonum dicẽdum, ꝙ licet Paulus antequam iustificatus esset, immediatè gratiam fidei impugnaret, tamen in ipso instanti iustificationis suæ consentit per liberum arb. diuina gratia cõmotum. Motũ enim gratuitæ voluntatis in instanti potest Deus alicui mittere: sine quo non est iustificatio. Sed sine præparatione præcedenti
20 iustificatio esse potest. Ad vigesimũ dicendum, ꝙ ista dispositio non requiritur propter impotentiã agentis: sed per cõditionẽ recipientis, scilicet voluntatis quæ immutari nõ potest per violentiã: sed proprio motu immutatur. Iste autem motus liberi arb. non solũ se habet ad gratiã, vt dispositio, sed vt cõplementum: operationes enim sunt quædam complexiones habituum. vnde perfectionem agentis attestatur, quod habitus inducatur simul cum sua operatione: quia perfectio effectus demonstrat perfectionem causæ.

Num liberi arbitrij in Deum motus ad iustificationem requiratur.

ARTIC. IIII.

QVarto quęritur quis motus liberi arbitrij ad iustificationem requiratur, vtrum scilicet requiratur motus
Primum. in Deum. Et videtur ꝙ non. Illud enim ꝙ iustificationem sequitur non requiritur ad iustificationem: sed moueri in Deum cũ sit ex gratia, iustificationẽ sequitur, vnde dicitur Trenor. 4. Conuerte nos Dñe, &c. ergo motus libe. arbi. in Deum non est de his, quæ requiruntur ad iustificationem.
2 Præterea, motus liberi arb. requiritur ad iustificationẽ vt dispositio quædam ex parte libe. arb. id autem ad ꝙ homo trahi indiget, non pertinet ad liberũ arbitrium. cum ergo ad hoc ꝙ homo cõuertatur in Deũ indigeat trahi. secundũ illud Io. 6. Nemo venit ad me, nisi pater qui misit me, traxerit eum, videtur ꝙ motus liberi arbitrij in Deũ non sit
3 de his quæ ad iustificationẽ impij requiruntur. Præterea, ad iustitiam homo peruenit per viã timoris, nam qui sine timore est non poterit iustificari: vt dicitur Ecclesiast. 1. sed per timorem homo non mouetur in Deum, sed magis in pœnas. ergo motus libe. arbi. qui requiritur ad iustificationem impij, non est motus in Deum. Sed dicendum, ꝙ hoc verũ est de timore seruili, non autẽ de filiali. Contra, om- 4
nis timor fugã in sui ratione includit: sed per fugã aliquis recedit ab eo ꝙ fugitur, nõ autẽ accedit ad ipsum. ergo ex hoc ꝙ homo timet Deũ non mouetur in Deum, sed magis recedit à Deo. Præterea, si motus libe. arb. in Deũ ad iu- 5
stificationem requiritur præcipuè ille deberet requiri per quẽ homo in Deum cõpletissimè mouetur, cõpletius autẽ mouetur homo in Deũ per charitatem quam per fidem. si ergo motus libe. arb. in Deum ad iustificationẽ requiritur, non deberet attribui iustificationi fidei: sed magis charitati, cuius contrarium apparet Rom. 5. Iustificati ex fide, &c.

Præterea, motus libe. arb. qui in iustificatione requiritur, 6
est sicut vltima dispositio ad gratiã, cum qua gratia infunditur. Dispositio autẽ ad formam cũ qua inducitur forma, talis est ꝙ sine forma esse non potest, cum sit necessitas ad formam, cũ igitur motus fidei possit esse sine gratia: videtur ꝙ iustificatio nõ debeat attribui motui fidei. Præter- 7
ea, homo naturali ratione potest Deũ cognoscere, sed fides non requiritur ad iustificationẽ, nisi inquantũ facit Deũ cognoscere. ergo videtur ꝙ sine motu fidei possit homo iustificari. Præterea, sicut per motum fidei homo cognoscit 8
Deum: ita per actũ sapientię, nõ ergo magis fidei quam sapientiæ iustificatio debet ascribi. Præterea, in fide multi 9
articuli continentur. si ergo motus fidei requiritur ad iustificationẽ, videtur ꝙ oporteat omnes articulos fidei cogitare, ꝙ non potest subito fieri. Præterea, Iacob. 4. dicitur 10
ꝙ Deus humilibus dat gratiam, & sic ad iustificationẽ impij requiritur motus humilitatis qui nõ est motus in Deũ, aliàs humilitas haberet Deum pro obiecto & fine: & esset virtus Theologica. ergo motus qui requiritur ad iustificationem impij non est motus liberi arbit. in Deum. Præ- 11
terea, in iustificatione impij voluntas hominis ad iustitiam immutatur. ergo motus libe. arbi. debet esse actus iustitiæ, qui nõ est motus in Deũ. Præterea, ad iustificationẽ impij 12
se habet homo, vt remouẽs prohibens: sicut ille qui aperit fenestram dicitur causa illuminationis domus, sed impedimentum gratiæ est peccatũ. ergo ex parte iustificati nõ requiritur motus libe. arb. in Deum: sed solum in peccatum.

SED CONTRA est ꝙ dicitur Iaco. 4. Appropin- *Contra.* 1.
quate Deo & appropinquabit vos. Appropinquat autem Deus nobis per gratiæ infusionem: ergo ad hoc quod iustificemur per gratiã requiritur quod nos appropinquemus Deo per motum liberi arbi. in Deum. Præterea, iustifica- 2
tio impij est quędam hominis illuminatio: sed in Psal. dicitur. Accedite ad eum & illu. cũ ergo ad Deum non accedat homo passibus corporis sed motibus mentis, vt Aug. dicit. videtur ꝙ motus liberi arbi. requiratur ad iustificationem impij. Præterea, Rom. 4. dicitur. Reputabitur fides ad iu- 3
stitiam credentibus in eum qui iustificat impium. ergo ad hoc ꝙ impius iustificetur requiritur motus fidei in Deũ.

CONCLVSIO.

Motus aliquis liberi arbitrij in iustificatione requiritur fidei, scilicet spei & charitati, quibus anima in Deum ipsum mouetur.

RESPONDEO dicẽdum, quod sicut supra dictum *RESP.*
est, motus libe. arb. qui est in iustificatione requiritur ad hoc ꝙ homo causam iustificantem cõtingat per actum propriũ. Causa autem iustificationis Deus est: qui nostram operatus est iustificationem per mysterium incarnationis suæ, per quam factus est Dei & hominũ mediator. Et ideo motus lib. arb. in Deum ad iustificationẽ impij requiritur. Sed cũ liberũ arbit. multipliciter in Deum moueri possit, ille motus de necessitate ad iustificationẽ requiri videtur, qui est primus inter alios & in omnib⁹ aliis includitur: hic autem est motus fidei, accedentem enim ad Deum oportet primo credere quia est: vt habetur Heb. 11. Nullus quocũq; alio motu potest in Deũ moueri nisi simul cũ hoc motu fidei moueatur: quia omnes alij motus mẽtis in Deum iustificantem pertinẽt ad affectũ. solus autẽ fidei motus ad intellectum pertinet. Affectus autem nõ mouetur in suũ obiectum, nisi secundum ꝙ est apprehensum. Bonum enim apprehensum mouet affectum, vt dicitur in 3. de Anima. Vnde motus apprehensiuę requiritur ad motum affectiuę, sicut motio mouentis ad moueri mobilis. Et per hũc modum motus fidei includitur in motu charitatis, & in quolibet alio motu, quo mens mouetur in Deum. Sed quia iustitia completiuæ in affectu existit, ideo si homo secũdum

Universidad de Deusto
Biblioteca

intellectum tantum conuerteretur in Deum non contingeret Deum secundū id quod iustitiam recipit, id est, secundum affectum, & sic iustificari non posset. Requiritur ergo quod non solum intellectus cōuertatur in Deum, sed affectus. primus autē motus affectus in aliquid est motus amoris, vt in quæstione de passionibus animæ dictum est: qui quidem motus in desiderio includitur sicut causa in effectu. Desideratur enim aliquid quasi amatū. Ipsa vero spes desiderium quoddā importat cum quadā animi erectione quasi in quoddam arduum tendens. Sicut ergo simul est motus cognitionis cum motu amoris, ita motus amoris, cū motu spei vel desiderij. Sicut enim apprehēsum mouet amorem. ita amor mouet desiderium seu spem. Sic ergo liberum arbitrium in iustificatione impij mouetur in Deū motu fidei, charitatis & spei: oportet enim iustificatum in Deum conuerti amando ipsum, cum spe veniæ. Et hæc tria cōputantur pro vno motu completo, inquantum vnum includitur in alio. denominatur tamen ille motus à fide eo, quod virtute continet in se illos motus & in eis includitur.

Ad primū. AD PRIMVM ergo dicendū, quod moueri in Deū per liberum arbitrium, sequitur quodam modo ordine naturæ gratiæ infusionem. non autem tempore, vt infra patebit. Gratię autem infusio est vnum eorum, quę requiruntur ad iustificationē. vnde non sequitur propter hoc quod motus liberi arbitrij in Deum iustificationē sequatur. Ad
2 secundū dicendū, quod tractus ille non importat violentiam: sed operationem diuinā, qua operatur in liberū arbitrium vertendo id quocunq; voluerit. Et sic illud ad quod homo
3 trahitur aliquo modo ad liberum arbitrium pertinet. Ad tertium dicendū, quod timor seruilis qui habet oculum ad pœnam tantum requiritur ad iustificationem vt dispositio præcedens, non autem vt intrans substantiam iustificationis: quia simul cum charitate esse non potest, sed introeūte charitate timor discedit. vnde 1. Ioan. 4. timor nō est in charitate. Timor autem filialis qui timet separationem includitur virtute in motu amoris, eiusdē enim rationis est desi-
4 derare coniunctionem amati & timere separationem. Ad quartum dicēdum, quod timor filialis includit aliquam fugam: non tamen fugam Dei, sed fugam separationis à Deo vel adæquationis ad Deum. secūdum quod timor importat quandam reuerentiam per quam homo non audet diuinæ
5 maiestati se comparare: sed ei se subiicit. Ad quintum dicendū quod motus charitatis in Deū requiritur, sed tamen
6 in hoc motu includitur motus fidei, vt dictū est. Ad sextum dicēdum, quod licet credere Deo vel Deum posse esse sine iustitia. tamen credere in Deū quod est actus fidei formatæ sine gratia vel iustitia esse non potest. Et tale credere requiritur ad iustificationem, vt patet Rom. 4. credenti in
7 eum qui iustificat impiū fides reputatur ad iustitiam. Ad septimum dicendum, q̄ quia post lapsum humanæ naturæ homo non potest reparari nisi per mediatorem Dei & hominum Iesum Christum, quod quidem sacramentum, scilicet mediationis Christi sola fide tenetur, ideo ad iustificationem impij non sufficit cognitio naturalis: sed requiritur fides Iesu Christi vel explicitæ vel implicitæ secundum diuersa tempora & diuersas personas. Et hoc est quod dicitur
8 Rom. 3. Iustitia autē Dei per fidem Iesu Christi. Ad octauum dicendum, quod sicut intellectus principiorum naturaliter cognitorum se habet ad sapientiam vel scientiam ratione acquisitam in ratione principij, ita fides ad sapientiā infusam. vnde primus motus cognitionis gratuitę in Deū
9 non est sapientiæ vel scientiæ infusæ: sed fidei. Ad nonū dicendum, quod licet sint multi articuli fidei: non tamen oportet quod actu omnes cogitētur in ipso instanti iustificationis: sed solum quod cogitetur Deus secundū hunc articulū qui est iustificans & peccata remittens: in quo includitur implicitè articulus incarnationis & passionis Christi
10 & aliorum quæ ad nostram iustificationē requiruntur. Ad decimum dicendum, quod motus humiliratis consequitur motum fidei secundum quod aliquis considerata altitudine diuinæ maiestatis seipsum ei subiicit. & ita motus humilita-
11 tis non est primus, qui requiritur in iustificatione. Ad vndecimum dicendum, quod in iustitia generali de qua nunc loquimur includit ordinatio debita hominis ad Deum, vt supra dictum est. Et sic tam fides quam spes, quam charitas
12 sub huiusmodi iustitia continentur. Ad duodecimum dicendum, quod peccatum prohibet gratiam præcipue ratione auersionis, & ideo ad remouendum hoc prohibens requiritur conuersio liberi arbitrij in Deum.

Num in impij iustificatione requiratur motus liberi arbitrij in peccatum.

ARTICVLVS V.

QVinto quæritur vtrum in iustificatione impij requiratur motus liberi arb. in peccatū. Et videtur quod non. *Primum.* Motus enim charitatis ad remissionem peccatorum sufficit. Luc. septimo. Dimissa sunt ei peccata multa quoniam dilexit multum, sed motus charitatis est directe in Deum: ergo ad iustificationem impij sufficit motus in Deum, & non requiritur motus in peccatum. Præterea, bonum incommu- 2
tabile est efficacius, quā bonum commutabile, sed conuersio ad bonum commutabile sufficit ad hoc, quod homo incurrat peccatum. ergo conuersio ad bonum incommutabile sufficit ad hoc quod homo iustificetur. Præterea, homo 3
non potest moueri in peccatū nisi de peccato cogitet: nullus autem cogitare potest de eo quod memoria non tenet: contingit autem aliquem oblitum esse peccati commissi. si ergo ad iustificationem impij requiritur motus liberi arbitrij in peccatum: videtur quod talis qui est peccatorū suorum oblitus nūquam possit iustificari. Præterea, contin- 4
git aliquem multis esse criminibus inuolutum. si ergo motus liberi arbitrij in iustificatione requiritur. videtur pari ratione quod eum oporteat in illo instanti de singulis suis peccatis cogitare: quod est impossibile. non enim est maior ratio de vno, quam de alio. Præterea, quicunq; cōuertitur 5
in aliquid sicut in finē vltimū ex hoc ipso ab alio fine auertitur vltimo: quia impossibile est vnius esse multos fines vltimos, sed homo quādo mouetur per fidē formatā in Deū, mouetur in ipsum sicut in fine vltimum. ergo ex hoc ipso auertitur à peccato, & ita nō videtur esse necessarius aliquis motus liberi arbitrij in peccatū. Præterea, nō est idē motus 6
à peccato & in peccatū: sicut nec ab albo & in albū. sed iustificatio est motus à peccato. ergo non est motus ad peccatū.

SED CONTRA est quod in Psal. dicitur Confitebor aduersum me in iustitiam meam domino, & tu remisisti impietatem peccati mei, sed homo non potest hoc dicere, nisi de peccato cogitando. ergo motus liberi arbitrij in peccatum ad iustificationem requiritur. Præterea, ad iu- 2
stificationem impij contritio requiritur, quæ est prima pœnitentiæ pars per quam peccata tolluntur, sed contritio est dolor de peccato. ergo motus liberi arbitrij in peccatū requiritur in iustificatione impij.

Contra 1.

CONCLVSIO.

Præter motum in Deum, alius quidam motus detestationis in peccatum requiritur ad iustificationem, quod est humilitatis actus, quo se peccatrix hominem pigeat, & iterare non velit.

RESPONDEO dicendum, quod iustificatio impij addit aliquid supra iustificationem simpliciter. Nam iustificatio simpliciter importet solummodo iustitiæ infusionem, sed super hoc addit iustificatio impij remissionem culpæ. Quæ quidem remissio non fit solum per hoc quod homo desistit à peccato, sed aliquid amplius requiritur. Vnde Aug. dicit in lib. de Nup. & concu. si à peccando desistere hoc esset non habere peccata, sufficeret, vt hoc nos moneret scriptura: fili peccasti non autē sufficit, sed addidit, & de præteritis deprecare, vt tibi remittantur. Sic ergo ad iustificationem simpliciter requiritur conuersio hominis per liberum arbitrium in causam iustificantem, quæ est motus liberi arb. in Deum, sed supra hoc in iustificatione impij requiritur, quod cōuertatur ad destructionem peccati præteriti. Sicut autem conuersio in Deum fit per hoc quod homo cognoscit Deum per fidē & eum amat, & gratiam desiderat seu sperat, ita oportet quod conuersio liberi arbi. in peccatum fit per hoc, quod homo se peccatorem recognoscit quod est humilitatis, & peccatum præteritum detestatur, vt pigeat fecisse & iterare non velit.

RESP. *Actus pœnitentiæ & cordis cō tritio.*

Ad primū

AD PRIMVM ergo dicendū quod dilectio non potest esse sine detestatione eius, quod à Deo separat. Et ideo præter motū dilectionis in Deum requiritur in iustificatione peccati detestatio. Vnde & Magdalena: cui dictum est: dimissa sunt ei peccata multa, lachrymas emiserat pro peccatis. Ad secundum dicēdum, quod conuersio in bonum 2
incommutabile sufficit ad iustificationem simpliciter: sed ad iustificationē impij requiritur etiam motus in peccatū: vt dictū est. Quia ad hoc quod homo iustificetur à peccato præte-

prætērito non solum sufficit q̄ iustitiam velit & non peccet, sed q̄ contra præteritam iniquitatem operetur detestando ipsam. Non autem in eo qui peccat requiritur detestatio Dei vel iustitiæ: nisi ex consequenti, quia id quod est bonum nullus habet odio, nisi inquātum est incōpossibile alteri bono q̄ diligit. Vnde peccator non nisi per accidens odit iustitiam & Deum, ex hoc ipso. videlicet q̄ amat im-
3 moderatè bonum cōmutabile. Ad tertium dicendum, q̄ non est necessarium, q̄ aliquis in ipso momento iustificationis de hoc vel illo peccato determinatè cogitet: sed solum q̄ doleat se propria culpa à Deo esse auersum, vel absolutè: vel sub conditione, si scilicet auersus est: quando scilicet aliquis ignorat an vnquam per peccatum mortale à Deo auersus fuerit. Et per huiusmodi motum ille qui obli-
4 tus est de peccato cōteri potest. Ad quartum dicendum, quod omnia peccata conueniunt in auersione à Deo ratione cuius gratiam impediunt. Vnde ad iustificationem non requiritur quod in ipso iustificationis momento aliquis de peccatis singulis cogitet, sed sufficit q̄ cogitet de hoc quod per culpam suam est auersus à Deo. Recogitatio autem singulorum peccatorum debet vel præcedere vel saltem se-
5 qui iustificationem. Ad quintum dicendum, quod ex hoc quod aliquis sibi Deum finem cōstituit sequitur quod non constituat sibi finem in peccato, & ita quod auertitur à proposito peccandi. Hoc autem nō sufficit ad deletionem peccati præteriti: vt dictum est, & ideo ratio non sequitur.
6 Ad sextum dicendum, quod motus liberi arbi. in peccatum prosequendum vel amplectēdum iustificationi opponitur. non autem motus libe. arb. in peccatum fugiendum. hic enim motus cum iustificatione conuenit quę est motus à peccato. Nam fuga alicuius, est motus ab illo.

Num gratiæ infusio, & culpæ remissio idem sint.

ARTICVLVS VI.

Primum. SExto quæritur vtrum gratiæ infusio, & culpæ remissio sint idem. Et videtur q̄ sic. Idem enim est positio affirmationis, & remotio negationis: sed culpa nihil aliud esse videtur quā defectus gratiæ, ergo idem videtur esse remo-
2 tio culpæ, & infusio gratiæ. Præterea, gratia & culpa opponūtur sicut tenebra & lux: sed remotio tenebræ & inductio lucis sunt idem. ergo remissio culpæ & infusio gratiæ
3 sunt idem. Præterea, remotio culpæ præcipuè attenditur quantū ad deletionem maculæ: macula autem non videtur esse aliquid positiuè in anima, quia sic aliquo modo esset à Deo: & sic videtur q̄ sit priuatio sola, non autē est priuatio nisi eius cū quo simul esse, non potest: q̄ est gratia. remotio ergo culpæ nihil est aliud quam infusio gratiæ. Sed dicere-
tur, q̄ macula non solum ponit absentia gratię, sed aptitudinem & debitum respectu gratiæ habendę. Sed contra,
4 omnis priuatio ponit aptitudinem in subiecto: cum remotio priuationis & inductio habitus sint idem. ergo hoc non impedit: quin remotio culpæ & infusio gratiæ sint idem.
5 Præterea, secundum Philosophū generatio vnius est corruptio alterius. cum ergo remotio culpę sit quædam ipsius corruptio: infusio autem gratiæ est quædam ipsius generatio. ergo idem est infusio gratiæ, quod remotio culpæ.

Contra 1. SED CONTRA est q̄ inter quatuor quæ requiruntur ad iustificationē impij connumerantur duo, infusio
2 gratiæ, & culpæ remissio. Præterea, quæcunq; sic se habent q̄ vnum potest esse sine altero, nō sunt idem: sed infusio gratię potest esse sine remissione alicuius culpę: sicut in angelis beatis, & in primo homine ante casum, & in Christo. ergo remissio culpæ, & infusio gratiæ non sunt idem.

CONCLVSIO.

Cum culpa aliquid secundum rem ponat in anima, non est idem in ipsa iustificatione quod infusio gratiæ.

RESP. RESPONDEO dicendum, q̄ remissio culpę & infusio gratiæ non sunt idem. Et hoc sic patet. mutationes enim penes terminos distinguuntur: infusionis autem gratiæ terminus est gratiam inesse: remissionis vero culpę culpam non esse. Est autem oppositorum quantum ad hoc attendenda quædā differentia. nam quædam opposita sunt quorum vtrum ponit naturā aliquam, vt album, & nigrū. Et in talibus oppositis negatio vtriusq; est negatio realis, id est alicuius rei. Et ideo, cum sit affirmatio non sit negatio: quia esse album non est idem, q̄ non esse nigrum, sed realiter differunt, & ideo corruptio nigri, cuius terminus est nō esse nigrū: & generatio albi: cuius terminus est esse album, sunt realiter diuersæ mutationes: quamuis sit vnus motus: vt supra dictū est. Quędam vero opposita sunt, quorum alterū tantum est natura quædam: reliquum vero non est nisi remotio vel negatio ipsius: sicut patet in oppositis secundum affirmationē & negationem, vel secundum priuationem & habitum. Et in talibus negatio oppositi, quod ponit naturam aliquam, est realis: quia est alicuius rei: negatio vero alterius oppositi non est realis: quia non est alicuius rei. Est enim negatio negationis, quæ est negatio alterius oppositi. Et ideo hæc negatio negationis nihil differt secundum rem à positione alterius. vnde secundū rem idem est generatio albi, & corruptio non albi. Sed quia negatio, quamuis nō sit res naturæ, est tamen res rationis: ideo negatio negationis secundum rationem siue secundum modum intelligendi, est aliud à positione affirmationis. Et sic corruptio non albi secundum modū intelligendi est aliud quam generatio albi. Patet igitur, q̄ si culpa omnino non est aliquid positiuè, idem est infusio gratiæ & remissio culpæ secundum rem, secundum rationem vero nō idem. Si autē culpa aliquid ponit non secundum rationem sed re, est aliud remissio culpæ & infusio gratiæ, si considerentur vt mutationes: quamuis in rationes motus sint vnum, vt supra dictum est. Culpa autem aliquid ponit, & non solam absentiam gratiæ. Absentia enim gratię secundum se considerata habet tantum rationem pœnæ, non autem rationem culpæ, nisi secundum q̄ relinquitur ex actu voluntario præcedente: sicut tenebra nō habet rationem vmbræ, nisi secundum quod relinquitur ex interpositione corporis opaci. Sicut ergo ablatio vmbræ importat non solum remotionem tenebræ, sed remotionem corporis impedientis, ita remissio culpæ non solum importat ablationem absentiæ gratiæ, sed ablationem impedimēti gratiæ, quod erat ex actu peccati præcedente, nō vt actus ille non fuerit, quia hoc est impossibile: sed vt propter illum influxus gratiæ nō impediatur. Patet igitur quod remissio culpe, & infusio gratiæ non sunt idem secundum rem.

Ad prima 4 & 5

ET PER hæc patet solutio ad prima quatuor. Ad quintum dicendum, quod generatio vnius dicitur esse à Philosopho corruptio alterius per concomitantiam, quia de necessitate sunt simul, vel propter vnitatem motus, qui ad has duas mutationes terminatur.

Num culpæ remissio infusionem gratiæ præcedat.

ARTICVLVS VII.

SEptimo quæritur. vtrū remissio culpæ naturaliter præcedat infusionem gratiæ. Et videtur q̄ sic: quia super illud Psal. Sic in sancto apparui tibi. dicit gl. nisi quis prius deficiat in malo nūquam perueniet ad bonū: sed remissio culpæ facit deficere à malo: infusio autē gratiæ peruenire ad bonum: ergo prius naturaliter est remissio culpæ quam
1 infusio gratiæ. Præterea, prius in ordine naturæ est intelligere recipiens quam ipsam receptionē, sed forma nō recipitur, nisi in propria materia. ergo prius est intelligere materiā propriā quam receptionē formę, sed ad hoc quod materia sit propria alicui formæ, requiritur q̄ sit denudata à forma contraria. ergo prius naturaliter materia denudatur ab vna forma, quā recipiat aliā, & sic naturaliter prius est remissio culpæ, quā infusio gratię. Sed diceretur, q̄ gratia secundum q̄ habet respectum ad Deū infundentē gratiam est prior naturaliter quā remissio culpæ, secundū vero q̄ habet ordinē ad subiectum, sic est prior naturaliter, q̄ remissio culpæ: secundū vero q̄ habet ordinē ad subiectū, sic est posterior q̄ remissio culpæ. Sed contra, in infusio-
3 ne gratiæ includitur respectus gratiæ ad suum subiectum cui infunditur. si ergo secundum hunc respectū ad subiectum est posterior: videtur q̄ simpliciter infusio gratiæ naturaliter sit post remissionē culpæ. Sed diceretur, q̄ gratia habet duplicem respectum ad subiectum: vnum secundum q̄ informat subiectum, & quantum ad hunc respectum est posterior q̄ remissio culpæ: alium quo culpam expellit à subiecto, & sic infusio gratiæ naturaliter præcedit remis-
sionem culpæ. Sed contra, gratia expellit culpam ratione
4 oppositionis quam habet ad ipsam: opposita autem mutuo se expellunt, ex hoc quod non patiuntur se in eodem subiecto. ergo ex hoc ipso quod gratia informat subiectum expellit culpam, & sic nō potest esse quod gratia secundum

Primum.

Universidad de Deusto
Biblioteca

respectum quem habet ad subiectum quod informat sit posterior: & secundum respectū quem habet ad culpam quam
5 expellit sit prior. Præterea, esse rei naturaliter prius est quam agere ipsius: de gratia cum sit accidens eius esse est in esse. ergo prior est naturaliter respectus quem habet gratia ad subiectum quod informat, quam respectus quem habet ad contrarium quod expellit; & sic prædicta responsio
6 non videtur posse stare. Præterea, prius naturaliter est declinare à malo, quam facere bonum: sed remissio culpę pertinet ad declinationem mali, infusio autem gratiæ ordinatur ad operationem boni. ergo prius naturaliter est remis-
7 sio culpæ quam infusio gratiæ. Præterea, secundum ordinem effectuum est ordo causarum, sed effectus remissionis culpæ est esse mundum, effectus autem infusionis gratiæ est esse gratum. prius autem est naturaliter esse mundum, quam esse gratum. Nam omne gratum est mūdum: sed non conuertitur. prius autem secūdum Philosophum est à quo non conuertitur subsistendi consequentia. ergo prius natu-
8 raliter est remissio culpæ quam infusio gratiæ. Præterea, culpa & gratia se habent adinuicem sicut forma contrariæ in natura, sed in rebus naturalibus prius naturaliter est expulsio vnius formæ quā introductio alterius, eo quod non contingit formas contrarias esse simul in materia. vnde oportet quod forma quę prius erat intelligatur expulsa, antequam noua forma introducatur. ergo & remissio culpæ
9 naturaliter prius est, quam infusio gratię. Præterea, prius naturaliter est recedere à termino à quo, quā peruenire ad terminū ad quē, sed in iustificatione impij culpa se habet, vt terminus à quo, à quo receditur per culpæ remissionem: terminus autem ad quē est ipsa gratia, ad quam peruenitur per eius infusionē. ergo prius naturaliter est culpæ remis-
10 sio quam gratiæ infusio. Sed diceretur, quod gratiæ infusio est posterior inquantum gratia est terminus institutionis: sed inquantum est principium disponens remouendo contrarium sic est prius. Sed contra. agens infinitæ virtutis
11 non exigit dispositionē in materia in quam operatur: sed gratiæ infusio est ab agente infinitæ virtutis, scilicet à Deo ergo nō exigitur aliqua dispositio. Præterea, nulla forma
12 quæ totaliter est ab extrinseco exigit dispositionē in materia: sed gratia est huiusmodi. ergo &c. Præterea, remissio culpæ & infusio gratiæ se habēt sicut purgatio & illumination, sed secūdū Diony. purgatio anteponitur illuminationi. ergo remissio culpæ naturaliter præcedit gratiæ infusionē.
13 Præterea, si Deus successiuē operaretur in iustificatione impij prius tēpore remoueret culpā, quam infunderet gratiam: sicut in dealbatione natura prius remouet nigredinē quam indueat albedinē, sed hoc quod Deus subito operatur iustificationem remouet ordinem tēporis, non naturæ. ergo naturaliter prius est remissio culpæ quā infusio gratiæ.

Contra.1. SED CONTRA. Causa naturaliter præcedit effectum: sed gratia est causa remissionis culpæ: non nisi secundū quod est infusa. ergo gratiæ infusio naturaliter præcedit
2 culpæ remissionē. Præterea, agens naturale non expellit formam contrariam à materia nisi per hoc quod inducit similitudinē suæ formæ in materia. ergo eadem ratione & Deus non remouet culpā ab anima, nisi per hoc quod similitudinem suæ bonitatis scilicet gratiam in ea inducit: & sic
3 infusio gratiæ naturaliter præcedit remissionem. Præterea, sicut quandoq; culpa remittitur per gratiā: ita aliquando gratia expellitur per culpam, sed gratia expellitur per culpam præcedentem expulsionem gratiæ ergo similiter culpa remittitur per gratiam præcedentem culpæ remissio-
4 nem. Præterea, gratia creando infunditur & infundendo creatur, sed creatio gratiæ est prius naturaliter, quam remissio culpæ. ergo infusio gratiæ naturaliter prior est quā
5 culpæ remissio. Præterea, agens naturaliter est prius patiē te, sed in iustificatione impij gratia est ex parte agentis: culpa ex parte patientis seu recipientis. ergo prius naturaliter est gratiæ infusio quam culpæ remissio.

CONCLVSIO.

Infusio gratię simpliciter loquēdo secundum naturę ordinem præcedit remissionem culpę, quę materiali & subiecti ratione præcedit gratię infusionem.

RESP. RESPONDEO dicendum, quod in quolibet genere causæ causa naturaliter est prior causato. Contingit autē secūdum diuersa genera causarum idem respectu eiusdem esse causam & causatū. sicut purgatio est causa sanitatis in genere causæ efficiētis: sanitas vero est causa purgationis secundū genus causæ finalis. similiter materia causa est formæ aliquo modo inquantum sustinet formam, & forma est aliquo modo causa materiæ inquantū dat materiæ esse actu. Et ideo nihil prohibet aliquid altero esse prius & posterius secundum diuersum genus causæ. Sed tamen illud est prius *Finis est primū simpliciter.* simpliciter dicendum ordine naturæ, quod est prius secundum genus illius causæ, quæ est prior in ratione causalitatis. sicut finis, qui dicitur causa causarum, quia à causa finali omnes aliæ causæ recipiunt quod sint causæ: quia efficiens non agit nisi propter finem, & ex actione efficientis forma perficit materiam: & materia sustinet formam. Sic ergo dicendum, quod quandocunque à materia vna forma expellitur & alia inducitur: ex pulsio formæ præcedētis est prior naturaliter in ratione causæ materialis: omnis enim dispositio ad formam reducitur ad causam materialem. denudatio autem materiæ à forma cōtraria est quædam dispositio ad formę susceptionem. Subiectum etiam, id est materiam: vt dicitur in 1. Physi. numerabilis est. numeratur enim secūdum rationem inquantū in eo præter subiecti substantiam inuenitur priuatio, quæ se tenet ex parte materiæ & subiecti. Sed in ratione causæ formalis est prior naturaliter introductio formæ, quæ formaliter perficit subiectum, & expellit contrarium. Et quia forma & finis in idem numero incidunt. forma vero & efficiens in idem specie inquātum forma est similitudo agētis: ideo formę introductio est prior naturaliter secundum ordinē causę efficientis & finalis. Et ex hoc patet secundum prædicta quod ordine naturæ sit simpliciter prior. Sic ergo patet quod simpliciter loquendo secundum ordinē naturę prior est gratię infusio quā culpę remissio: sed secundū ordinē causæ materialis est ecōuerso.

Ad primū. AD PRIMVM ergo dicendū, quod glo. illa loquitur quantum ad vitationē operis mali & operationem operis boni. minus est enim dimittere malum quam operari bonum, & ideo naturaliter prius. non autem loquitur quātum ad habitus, qui infunduntur vel expelluntur. Ad se- 2
cundum dicendum, quod ratio illa procedit secundum ordinem causę materialis: secundū quem in respectu ad subiectum infusio gratię posterior est. Vnde patet solutio ad
tertium. Ad quartum dicendū, quod obiectio illa procedit 3 & 4
secundum ordinem causę formalis. Formaliter enim gratia inhęrendo expellit culpam. Ad quintū dicendum, q̄ gra- 5
tia non expellit culpam effectiuē, sed formaliter: vnde non
est prius quā expellat culpam, sed simul. Ad sextum dicē- 6
dum, quod obiectio illa procedit quantū ad operationes: &
non quantū ad habitus: sicut & prima. Ad septimū dicen- 7
dum, q̄ esse mundum non est proprius effectu remissionis culpę, quia potest esse, non intellecta remissione culpę, vt in homine in statu innocentię: sed proprius effectus remissionis culpę est fieri mundū. Et hoc non est cōmunius quā esse gratum: quia nullus potest fieri mūdus, nisi per gratiā. Sciendum tamē quod per hoc non probaretur prioritas naturalis, nisi secundum ordinem causę materialis. nam genera se habēt per modum materię in comparatione ad species.
Ad octauum dicendū, quod eadem distinctione opus est 8
informis naturalibus, & in proposito. Ad nonū dicendum, 9
quod recessus à termino à quo, est prius in via generationis & motus, cum reducatur ad ordinem materię. nam motus est actus existentis in potētia: sed accessus ad terminum ad
quem est prior secundum ordinem causę finalis. Ad deci- 10
mum dicendum, quod in operibus Dei non requiritur dispositio propter impotentiā agentis, sed propter conditionē effectus, & præcipuē talis dispositio, scilicet remotio cōtrarij: quia contraria simul esse non possunt. Ad vndecimum 11
dicendū, quod forma quæ est totaliter ab extrinseco requirit dispositionē debitam in subiecto, vel præexistentē, sicut lumē & diaphanitatem in aëre: vel simul impressam ab eodem agente sicut calor consumatus simul introducitur cum forma ignis: & similiter à Deo simul cum infusione gratiæ expellitur culpa. Ad duodecimum dicēdum, quod simili 12
distinctione vtendū est in ordine purgationis & illuminationis: sicut in proposito. Ad decimūtertium dicendū, quod 13
si Deus successiuē iustificationē operaretur: expulsio culpę esse prior tempore, sed posterior natura. Ordo enim temporis sequitur ordinē motus & materię. Et secundum hunc modum Philosophus dicit, quod in eodem actus est posterior tempore quam potentia: sed natura prior: quia secundum illud dicitur aliquid esse simpliciter natura prius, quod est prius secundum ordinem causæ finalis: vt dictum est.

Num

Num in impij iustificatione motus liberi arbitrij gratiæ infusionem præcedat.

ARTIC. VIII.

OCtauo quæritur, vtrum in iustificatione impij motus liberi arbitrij naturaliter præcedat gratiæ infusionē.

Primum. Et videtur quod sic. causa enim naturaliter præcedit effectum, sed contritio est causa remissionis culpæ. ergo naturaliter eam præcedit, & per consequens infusionem, quia se concomitantur. Sed diceretur, q̄ contritio non est causa remissionis culpæ, nisi per modum dispositionis mate-
2 rialis. Sed contra, contritio est causa sacramēralis remissionis culpæ & infusionis gratiæ, pœnitentia enim cum sit sacramētum nouæ legis gratiam causat: & sic remissionem culpę, nec hoc facit ratione aliarum suarum partium, scilicet confessionis & satisfactionis quæ gratiam & culpæ remissionem præsupponunt, & si relinquitur, q̄ ipsa contritio sit sacramentalis causa remissionis culpæ & infusionis gratiæ, sed causa sacramentalis est causa instrumentalis, vt ex præcedenti quæstione patet. ergo cum instrumentum reducatur ad genus causæ efficientis, contritio nō erit causa remissionis culpæ, vt dispositio materialis, sed magis in
3 genere causæ efficientis. Præterea, attritio precedit gratiæ infusionem & culpæ remissionem, sed contritio ab attritione non differt nisi secundum intensionem doloris quæ speciem non variat. ergo contritio naturaliter ad minus præcedit gratiæ infusionem & culpæ remissionem.
4 Præterea, in Psalm. dicitur. Iustitia & iudicium præparatio sedis eius. anima autem efficitur sedes Dei per gratię infusionem, & culpæ remissionem. cum ergo homo iustitiam & iudicium faciat per hoc quod de peccato conteritur, videtur quod contritio sit præparatio ad gratiæ infu-
5 sionem, & ita naturaliter est prior. Præterea, motus ad terminum naturaliter præcedit terminum, sed cōtritio est quidam motus tendens in destructionem peccati. ergo na-
6 turaliter precedit remissionem culpæ. Præterea, Augu. dicit, qui creauit te sine te, non iustificabit te sine te, & ita motus liberi arbitrij qui ex parte nostra est requiritur ad iustificationem, & naturaliter præcedit eam, sed iustificatio terminatur in remissionem culpæ. ergo motus liberi
7 arbitrij præcedit naturaliter remissionē culpæ. Præterea, in matrimonio carnali consensus mutuus naturaliter matrimonij copulam præcedit, sed per gratię infusionem contrahitur quoddam spirituale matrimonium animæ cum Deo, secundum illud Oseæ 2. Sponsabo te mihi in iustitia. ergo motus liberi arbitrij per quem est animæ consensus
8 in Deum præcedit naturaliter gratiæ infusionem. Præterea, sicut in his quæ mouentur ab alio, sed habet motio mouentis exterioris ad moueri mobilis, ita in his quæ mouentur à seipsis: sed motio qua exterius agens mouet siue moueat, vt principale agens, siue vt coadiuuās naturaliter præcedit moueri ipsius mobilis. ergo cum in iustificatione impij anima non totaliter moueatur, sed ipsa quodāmodo se moueat, vt coadiuuans, secundum illud 1. Cor. 3. Dei adiutores sumus, videtur q̄ ipsa operatio animæ, scilicet motus libe. arb. naturaliter præcedat remissionē culpæ secundum quam mouetur anima de vitio in virtutem.

Contra.1. SED CONTRA. Contritio est actus meritorius: sed actus meritorius nō est nisi à gratia, ergo gratia est causa contritionis, sed causa naturaliter præcedit effectū. ergo
2 gratiæ infusio naturaliter præcedit cōtritionē. Præterea, Rom. 5. super illud. Iustificati igitur ex fide. &c. dicit glos, gratiam Dei nō præcedit aliquod meritum humanum, sed contritio est quoddam humanum meritum. ergo non præcedit gratiæ infusionem. Sed diceretur, quod precedit sicut quædam dispositio. Sed cōtra, dispositio est minus perfecta quā forma ad quam disponit, sed contritio dicit aliquid
3 magis perfectum quam gratia. ergo contritio non est dispositio ad gratiam. probatio mediæ. actus secundus est maioris perfectionis quam primus, cū se habeat per modum habitus. contritio autem est actus secundus cum sit operatio gratiæ, sicut considerare est operatio scientiæ. ergo sicut consideratio est perfectius quam scientia, ita contritio
4 est perfectius quam gratia. Præterea, effectus causæ efficientis nunquam est dispositio ad causam efficientem, quia in via motus sequitur efficientem, cum tamen in eadem via dispositio præcedat id ad quod disponit, sed cōtritio se habet ad gratiam sicut effectus causæ efficientis ad suam causam efficientem. ergo cōtritio non est dispositio ad gratiam, & sic idem q̄ prius. probatio mediæ. habitus & potentia ad idem genus causæ reducuntur, cum habitus suppleat quod potentiæ deest, sed potentia est causa actus in genere causæ efficientis. ergo & habitus, sed gratia comparatur ad contritionem sicut habitus ad actum. ergo contritio comparatur ad gratiam sicut effectus ad causam efficientem.
Præterea, quod nihil facit ad introductionem formæ nō 5
est dispositio ad formam, sed contritio nihil facit ad gratię infusionem, quia sine cōtritione potest esse gratiæ infusio, sicut patet in Christo angelis, & primo homine in statu innocentiæ. ergo contritio non est dispositio ad gratiam, & sic idem quod prius. Præterea, Bernardus dicit. q̄ ad opus 6
salutis nostræ duo requiruntur, scilicet Deus dans, & liberum arbitrium recipiens, sed datio naturaliter est prius quam receptio. ergo gratia quæ in iustificatione nostra est ex parte Dei dantis naturaliter præcedit cōtritionem quæ est ex parte liberi arbitrij recipientis. Præterea, contri- 7
tio non potest esse simul cum peccato. ergo remissio peccati naturaliter contritionem præcedit.

CONCLVSIO.

Motus liberi arbitrij non nisi dispositiuè præcedere dicitur gratiæ infusionem in ipsa iustificatione.

RESP. RESPONDEO dicendum, q̄ circa hoc est triplex opinio. Quidam enim dicunt q̄ motus liberi arbitrij naturaliter præcedit gratiæ infusionem absolute. Dicunt enim q̄ ille motus liberi arbitrij nō est contritio, sed attritio, quę non est actus fidei formatę, sed fidei informis. Sed hoc non videtur esse ad propositum. Nam omnis dolor de peccato in habente gratiam est contritio, & similiter omnis actus fidei gratię coniunctus est fidei formatę actus. Ergo actus fidei informis & attritio, de quibus isti loquuntur tempore precedunt gratię infusionem. Et de talibus motibus liberi arbitrij ad præsens non loquimur, sed de illis qui sunt simul cum gratię infusione, sine quibus iustificatio esse non potest in adultis. Nam sine precedentibus potest, vt ex supra dictis patet. Et ideo alij dicunt, q̄ motus isti sunt meritorij & gratia informati. vnde naturaliter gratiam sequuntur. Precedunt autem remissionem culpę naturaliter: quia gratia per hos actus remissionem culpę operatur. Sed hoc nō potest esse. Nam quod causat aliquid per operationem causat per modum causę efficientis. Gratia igitur, si per actum contritionis & fidei formatę remissionem culpę causat, causabit eam per modum causę efficientis: quod esse nō potest. Nam causa effectiuè destruens aliquid prius ponitur inesse, quam hoc q̄ destruit sit in nō esse. Non enim ageret ad eius destructionem q̄ iam non est. vnde sequeretur, quod gratia prius esset in anima, quā culpa esset remissa: quod est impossibile. vnde patet, quod gratia non per aliquam operationem est causa remissionis culpę, sed per informationē subiecti, quę importatur per gratię infusionem & culpę remissionem. Et ideo inter gratię infusionem & culpę remissionem nihil cadit medium. oportet igitur dicere secundum aliam opinionem, quod prędicti motus eodem ordine se habeant ad vtrumque, vt quodammodo precedant, quodammodo sequantur ordine naturę. Nam si ordo naturę attendatur, secundum rationem causę materialis, sic motus liberi arbitrij precedit naturaliter gratię infusionem sicut dispositio materialis formam. Si autem attendatur secundum rationem causę formalis est econuerso. Et est simile in rebus naturalibus de dispositione, quę est necessitas ad formam, quę quodammodo precedit formam substantialem scilicet secundum rationem causę materialis. Dispositio enim materialis ex parte materię se tenet, sed alio modo scilicet ex parte causę formalis forma substantialis est prior, inquantum perficit & materiam & accidentia materialia.

Ad primū. AD PRIMVM ergo dicendum, quod contritio est causa remissionis culpę, inquantum est dispositio ad gratiam. Ad secundum dicendum, quod pœnitentię sacra- 2
mentum habet conferre gratiam ex virtute clauium, quibus se pœnitens subiicit. Contritio igitur si secundum se *Cōtritionis hæc notatur in hoc*
consideretur non se habet ad gratiam, nisi per modum dispositionis, sed si cōsideretur inquātum habet virtutem clauium in voto, sic sacramentaliter operatur in virtute sacramenti pœnitentię, sicut & in virtute baptismi, vt patet in *doctore, et quidem ca-*
adulto, qui habet sacramentum baptismi in voto tantum. *tholica est.*
Ex hoc igitur non habet quod contritio sit causa efficiens

Universidad de Deusto
Biblioteca

remissionis culpæ per se loquendo, sed virtus clauis, vel baptismus. Vel potest dici quod contritio ad remissionem culpæ quoad reatum temporalis pœnæ se habet per modum causæ efficientis, sed quantum ad maculam & reatum pœnæ æternæ se habet solum per modum dispositionis. 3 Ad tertium dicendum, quod contritio ad attritionem præcedentiã non differt solum secundum intensionem doloris, sed secundum informationem gratiæ. Et ita contritio habet aliquem ordinem posterioritatis ad gratiam, 4 quod non habet attritio. Ad quartum dicendum, quod præparatio illa est per modum dispositionis materialis. 5 Ad quintum dicendum, quod contritio est motus ad remissionem culpæ, non quasi ab ea distans, sed vt ei coniuncta. Vnde magis consideratur vt in motum esse, quam vt in moueri. Et tamen motus præcedit terminum in ordinem causæ materialis, quia motus est existentis in potentia.

6 Ad sextum dicendum, quod intelligendum est, non iustificabit te sine te, disponente aliqualiter ad gratiam. Et sic non oportet quod motus liberi arbitrij præcedat nisi per 7 modum dispositionis. Ad septimum dicendum, quod consensus est causa efficiens matrimonij carnalis. Motus autem liberi arbitrij non est causa efficiens infusionis gra- 8 tiæ, & ideo non est simile. Ad octauum dicendum, quod in iustificatione impij homo non est adiutor Dei, quasi cum eo simul efficiens gratiam, sed solum sicut præparans se ad gratiam.

Ad primũ. AD PRIMVM quod in contrarium obiicitur dicendum, quod contritio est à gratia sicut ab informante, & ita sequitur quod in ratione causæ formalis gratia sit prior.

2 Ad secundum dicendum, quod meritum humanum non præcedit gratiã in ratione merendi, ita scilicet quod gratia cadat sub merito. potest tamen præcedere actus humanus gratiam, vt dispositio materialis. Ad tertium dicendum, 3 quod contritio est à libero arbitrio & à gratia. Secundum, quod procedit à libe. arb. est dispositio ad gratiam simul existens cũ gratia, sicut dispositio quæ est necessitas, simul est cum forma, sed secundum quod est à gratia comparatur, vt actus secundus ad gratiam, Ad quartum dicẽdum, 4 quod sicut actus formaliter perficit potentiã, ita id quod ex habitu relinquitur in actu est formale respectu substantiæ actus, quam potentia ministrat. Et sic habitus est formale principium actus formati, quãuis respectu formationis habeat rationem causæ efficientis. Ad quintum dicendum, 5 quod dispositio non facit aliquid ad formam effectiuè, sed materialiter tantum, inquantum per dispositionem materia efficitur congrua ad receptionẽ formæ. Et sic cõtritio facit ad gratiæ infusionem in eo qui culpã habet, quamuis non requiratur in innocente. plura enim requirũtur dispositiuę ad remotionem formæ cõtrariæ & ad introductionem for- 6 mæ simul, quam ad solam formæ introductionẽ. Ad sextum dicendum, quod illud quod est ex parte dantis est prius formaliter, sed quod est ex parte recipientis prius materia- 7 liter. Ad septimum dicendum, quod ex illa ratione non sequitur quod remotio culpæ præcedat contritionem, quia per ipsam contritionẽ quodammodo culpa remittitur, sicut per calorem in summo expellitur forma aquæ, & ita non sunt simul, & similiter nec culpa & contritio.

Num iustificatio impij fiat in instanti.

ARTICVLVS IX.

Primum. NOno quæritur vtrum iustificatio impij fit in instanti. Et videtur quod non, impossibile enim est eiusdem potẽtiæ simul, & semel esse plures motus. sicut nec vna materia simul & semel est sub formis diuersis disperatis, sed in iustificatione impij requiritur duplex motus liberi arbitrij, vt ex dictis patet. ergo iustificatio impij non potest esse in instanti. Sed diceretur, quod illi duo motus sunt diuersarum potentiarũ, nam motum liberi arbitrij in Deum est cõcupiscibilis, motus autem liberi arbitrij in peccatum 2 cum sit quædam detestatio peccati, est in irascibili. Sed contra. detestari est idem quod odire, sed odium est in cõcupiscibili sicut & amor, vt in secundo Topicorum. ergo 3 detestari non est in irascibili. Præterea, irascibilis & concupiscibilis secũdum Damascẽ. sunt partes sensibilis appetitus, sed sensibilis appetitus non se extendit, nisi in bonũ, quod est ei conueniens, vel in eius contrarium. huiusmodi autem non sunt ipse Deus & peccatum sub ratione peccati inquantum est detestabile. ergo non pertinẽt isti motus ad concupiscibilem & irascibilem, sed ad voluntatem, & sic sunt vnius potentiæ. Sed diceretur, quod motus liberi arbitrij in Deum est motus fidei, qui ad intellectum pertinet, contritio autem pertinet ad voluntatem cuius est de peccato & dolẽre, & sic non sunt vnius potentiæ. Sed contra. se- 4 cundum Aug. credere non potest homo nisi volens: ergo licet in credendo requiratur actus intellectus, nihilominus requiritur ibi actus voluntatis, & sic relinquitur quod duo motus eiusdem potentiæ ad iustificationem impij requirũtur. Præterea, eiusdem est moueri à termino, & ad termi- 5 num, sed detestari peccatum est moueri à termino, moueri autem in Deum est moueri ad terminũ. ergo contritio quę est peccati detestatio est eiusdem potentiæ cuius est motus in Deum, & sic non possunt esse simul. Præterea, nihil mo- 6 uetur simul ad diuersos & contrarios terminos, sed Deus & peccatũ sunt diuersi & cõtrarij termini. ergo anima non potest simul in Deum & in peccatum moueri, & sic idem quod prius. Præterea, gratia non datur nisi digno, sed 7 quandiu aliquis est subiectus culpæ non est dignus gratia. ergo oportet quod prius expellatur culpa quam infundatur gratia. & sic iustificatio, quæ hęc duo includit, non est in instanti. Præterea, forma quę recipit magis & minus suc- 8 cessiuè, vt videtur, debet in subiecto fieri: sicut forma quæ non recipit magis & minus recipitur subito in subiecto, vt patet de formis substantialibus, sed gratia intẽditur in subiecto. ergo videtur quod successiuè introducatur, & ita infusio gratiæ non est in instanti, & per consequens nec iustificatio impij. Præterea, sicut in qualibet mutatione ita & 9 in iustificatione impij necesse est ponere duos terminos, scilicet terminum à quo & terminum ad quem, sed cuiuslibet mutationis duo termini sunt incontingentes, id est qui non possunt simul esse. ergo in iustificatione impij includuntur duo quæ se habent secundum prius & posterius, & ita iustificatio impij est successiua & non in instanti. Præ- 10 terea, nihil quod prius est in fieri quã in facto esse, fit in instanti, sed gratia prius est in fieri, quam in facto esse. igitur infusio gratiæ non est in instanti, & sic idem quod prius. probatio mediæ. In permanentibus quod fit non est. cum vero factum est iam est, sed gratia est permanentium: si ergo simul fit & facta est, simul est & non est, quod est impossibile. Præterea, omnis motus est in tempore, sed in iusti- 11 ficatione impij requiritur quidam motus liberi arbitrij. ergo iustificatio impij fit in tempore & ita non in instanti.

Præterea, ad iustificationem impij requiritur contritio 12 de peccatis, sed quando aliquis multa peccata commisit non potest de omnibus peccatis in eodem instanti contineri, nec cogitare. ergo iustificatio impij non potest esse in instanti. Præterea, quandocunque inter extrema mutatio- 13 nis est aliquod medium, mutatio est successiua, non momentanea, sed inter culpam & gratiam est aliquid medium, scilicet status naturæ cõditæ. ergo iustificatio impij est mutatio successiua. Præterea, culpa & gratia non sunt simul 14 in anima. ergo instans in quo vltimo culpa inest est aliud ab instanti in quo primo gratia inest, sed inter quælibet duo instantia cadit tempus medium. ergo inter expulsionem culpæ & infusionem gratiæ cadit tempus medium, sed iustificatio vtrumque horum includit. ergo iustificatio est in tempore, & non in instanti.

Contra. SED CONTRA. Iustificatio impij est quædam spiritualis illuminatio: sed illuminatio corporalis fit in instanti, non in tempore: cum ergo spiritualia sint simpliciora corporalibus & minus tempori subiecta, videtur quod iustificatio impij sit in instanti. Præterea, quanto 2 aliquod agens est potentius, tanto in minori tempore suum effectum producit, sed actor iustificationis est Deus, qui est infinitæ virtutis. ergo iustificatio est in instanti. Præ- 3 terea, in libro de Causis dicitur, quod substantiæ spirituales cuius modi est anima & substantia & actio, est in momento æternitatis, & non in tempore. Præterea, in eodem in- 4 stanti in quo est dispositio completa in materia est & forma, sed motus liberi arbitrij qui in iustificatione requiritur est dispositio completa ad gratiam. ergo in eodem instanti in quo sunt illi motus est gratia.

CONCLVSIO.

Cum impij iustificatio sit inter culpæ remotionem, & gratiæ infusionem, inter quæ non cadit medium, necessario fit in instanti.

RESP.

RESP. RESPONDEO dicendum, quod iustificatio impij est in instanti. Ad cuius euidẽtiam sciendum est, quod quando dicitur aliqua mutatio esse in instanti, non intelligitur quod duo termini eius sint in instanti: hoc enim est impossibile, cũ omnis mutatio sit inter terminos oppositos per se loquendo sed intelligitur ꝙ transitus de vno termino in alium est in instanti. Quod quidẽ in aliquibus opositis contingit, in aliquibus nõ contingit. Quãdo enim inter terminos motus est accipere aliquod medium, oportet quod transitus de vno termino in alium sit successiuus: quia medium est in quod primo mutatur ꝙ mouetur continuè, quam in vltimum, vt patet per Philosophũ in quinto Physi. & intelligo medium per qualemcunque distãtiã ab extremis, siue sit distantia in situ, sicut in motu locali, siue sit distantia secũdum rationem quantitatis, sicut in motu augmenti & diminutionis: siue secundum rationem formæ, vt in alteratione. & hoc siue illud medium sit alterius speciei, sicut pallidum inter album & nigrum, siue eiusdẽ speciei, sicut minus calidum inter magis calidum & frigidum. Quando vero inter duos terminos mutationis, vel motus, non potest esse medium aliquo prædictorum modorum, tunc transitus de vno termino in alterum non est in tempore, sed in instanti hoc autem est, quando duo termini motus vel mutationis sunt affirmatio & negatio, siue priuatio & forma. Nam inter affirmationem & negationẽ nullo modo est medium, neque inter priuationem & formam circa propriũ susceptibile. Et hoc dico per modum, quo aliquid alterius speciei est mediũ inter extrema. Sed per modum, quo aliquid est medium secundum intensionem & remissionem, & si non possit esse medium per se, potest tamen esse medium per accidens. Nam negatio siue priuatio per se loquendo non intenditur neq; remittitur, sed per accidens secundum suam causam potest considerari aliqua eius intensio vel remissio, vt si dicatur magis esse cæcus ille qui habet oculum erutum, quam qui habet aliquam pannum in oculo, ex eo quod causa cæcitatis est efficacior. Si igitur accipiendo huiusmodi mutationes secundum proprios terminos: per se loquendo, oportet eas esse instantaneas & non in tempore: sicut est illuminatio, generatio, & corruptio. & alia huiusmodi. Accipiendo vero eas quantum ad causas suorum terminorum potest in eis considerari successio, sicut patet in illuminatione. Nam quamuis aër subito transeat de tenebris ad lumen, tamen causa tenebrositatis successiuè tollitur, scilicet absentia Solis, qui per motum localem successiuè sit præsens. Et sic illuminatio est terminus motus localis, & est indiuisibilis, sicut & quilibet terminus continui. dico igitur, quod extrema iustificationis sunt gratia & priuatio gratiæ, inter quæ nõ cadit medium circa proprium susceptibile. Vnde oportet quod trãsitus de vno in alterum fit in instanti: quamuis causa huius priuationis successiuè tollatur, vel secundum quod homo cogitando disponit se ad gratiam, vel saltem secundum quod tẽpus præterit postquam Deus se gratiam daturum præordinauit, & sic gratiæ infusio fit in instanti. Et quia expulsio culpæ est formalis effectus gratię infusæ, inde est quod tota iustificatio impij in instanti est. Nam forma & dispositio ad formam completam, & abiectio alterius formæ, totum est in instanti.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicẽdum, quod quando duo sunt motus omnino disparati, non possunt esse simul in eadem potentia, nisi vnum sit ratio alterius. Tunc enim simul esse possunt, quia quodãmodo sunt vnus motus, sicut cum aliquis appetit aliquid propter finem, & id quod est ad finem, & similiter cum aliquis fugit illud quod est fini repugnans simul appetit finem, & fugit cõtrarium. Et similiter voluntas simul mouetur in Deum & odit peccatum, quia 2 est contra Deum. Ad secundũ dicendum, quod huiusmodi motus liberi arbitrij ad voluntatẽ pertinent, non ad irascibilem & cõcupiscibilem. & hoc ideo quia obiectum eorũ est aliquid intelligibile non aliquid sensibile. inueniuntur tamen aliquando attribui irascibili & concupiscibili, inquantum voluntas ipsa dicitur irascibilis & concupiscibilis propter similitudinem actus. Et tunc contritio potest attribui & cõcupiscibili inquantum homo odit peccatum, & irascibili inquantum cõtra peccatũ irascitur. vindictam 3 de eo sumere proponẽs. Et per hoc patet solutio ad tertiũ, 4 5 & 6 ad quartum, & ad quintum. Ad sextum dicendum, quod voluntas nõ mouetur simul ad contraria prosequenda, sed simul potest moueri ad vnũ fugiendũ, & aliud prosequendum, & præcipuè si prosecutio vnius sit ratio fugę alterius.

Ad septimum dicendum, ꝙ gratia datur digno, nõ ita ꝙ 7 aliquid sit sufficienter dignus antequam gratiam habeat, sed quia ex hoc ipso ꝙ datur facit hominẽ dignum. Vnde simul est dignus gratia & gratiam habens. Ad octauum 8 dicendũ ꝙ ad hoc ꝙ aliqua forma successiuè recipiatur in subiecto, nihil operatur intensio vel remissio eius in subiecto: sed intensio vel remissio formæ cõtrariæ vel oppositi termini. Priuatio autem gratiæ non suscipit magis vel minus, nisi per accidẽs ratione suæ causæ, vt iam dictũ est. Et ideo non oportet ꝙ gratia successiuè recipiatur in subiecto. Si aũt in subiecto remitteretur posset hoc aliquid cõferre ad hoc ꝙ successiuè gratia abiceretur. Sed gratia non remittitur in eodem subiecto, & ideo nec successiuè abiicitur propter hoc ꝙ ipsa nõ remittitur, nec successiuè inducitur propter hoc ꝙ eius priuatio nõ remittitur. Ad 9 nonũ patet solutio ex prædictis. nam non ideo dicitur mutatio esse in instanti, quia duo termini eius sint in eodem instanti, vt dictum est. Ad decimũ dicendum, ꝙ fieri ali- 10 cuius rei permanentis potest accipi dupliciter. Vno modo propriè. & sic dicitur res fieri quandiu durat motus, cuius terminus est rei generatio. Et sic ꝙ fit non est in permanentibus, sed fieri est rei per successionem, secũdum quod Philosophus dicit in 6. Physic. ꝙ fit fiebat & fiet. Alio modo dicitur fieri impropriè, vt scilicet dicatur aliquid fieri in illo instanti in quo primo factum est. Et hoc ideo quia illud instans in quantũ est terminus prioris rẽporis in quo fiebat, vsurpat sibi hoc ꝙ priori tempori debetur. Et esse nõ est verum ꝙ id ꝙ fit non est. sed ꝙ nunc primo est. & ante hoc non erat. & sic est intelligendum ꝙ in his quæ fiunt subito simul est fieri & factum esse. Ad vndecimũ dicen- 11 dum, ꝙ motus nõ accipitur hic secundum ꝙ est exitus de potentia in actum. sic enim tempore mensuratur: sed accipitur motus liberi arbitrij pro ipsa eius operatione quę est actus perfecti. vt dicitur in tertio de Anima. Et ita potest esse in instanti, sicut perfectũ esse est in instanti. Ad duo- 12 decimum dicendum, quod in illo instanti quo homo iustificatur non requiritur quod fit contritio specialiter de singulis peccatis, sed generaliter de omnibus cõtritione speciali de singulis peccatis præcedente vel subsequente. Ad 13 decimumtertium dicendum, quod postquam homo in culpam incidit non potest esse medium inter gratiam & culpam: quia culpa non aufertur nisi per gratiam, vt ex supradictis patet: nec gratia peritur nisi per culpam, quamuis ante culpam esse status medius inter gratiã & culpam secundam quorundam opinionem. Ad decimumquartum 14 dicendum, quod nõ est vltimum instans in quo culpa fuit: sed vltimum tempus, vt supra dictum est.

QVAESTIO XXIX.

DE GRATIA CHRISTI, in octo artículos diuisa.

Primo enim quæritur vtrum in Christo sit gratia creata.
2 Vtrum ad hoc quod natura humana verbo vniretur in persona requiratur habitualis gratia.
3 Vtrum gratia Christi sit infinita.
4 Vtrum gratia capitis Christo cõueniat secundum humanam naturam.
5 Vtrum in Christo requiratur habitualis gratia ad hoc quod sit caput.
6 Vtrum Christus mereri potuit.
7 Vtrum Christus aliis mereri potuit.
8 Vtrum Christus in primo instanti suæ conceptionis mereri potuit.

Num in Christo sit gratia creata.

ARTICVLVS PRIMVS.

QVAESTIO est de gratia Christi. Et primo quæritur, vtrum in Christo sit gratia creata. Et videtur ꝙ nõ. Homo enim dicitur per gratiam creatam filius adoptiuus, sed Christus secũdum sanctos non fuit filius adoptiuus: ergo non habuit gratiam creatam. Præterea, vbi est comunctio rei per essentiam, non est necessa- *Primum.*

ria conjunctio per similitudinem: sicut ad cognoscendum requiritur vnio cognoscibilis ad rem cognitam, & tamen quando aliqua sunt in anima per sui essentiam, non est necessarium ad cognitionem, quod sint in ea per similitudinem: sed Deus est animæ Christi vnitus per essentiam realiter in vnitate personæ. ergo non requiritur quod vniatur
3 per gratiam quæ est vnio per similitudinem. Præterea, ad ea quæ possumus per nostra naturalia, non indigemus gratia, sed Christus poterat peruenire ad gloriam per id quod erat sibi naturale. est enim filius naturalis, & si filius, & hæres. cum ergo gratia infundatur mentibus ad consequendam gloriam, videtur quod Christus gratia creata non in-
4 diguerit. Præterea, subiectum potest sine accidēte intelligi: sed gratia si fuit in Christo accidens fuit, potest ergo Christus intelligi sine gratia. sic ergo intellecto, aut ei debetur vita æterna, aut non. si sic. ergo frustra addetur ei gratia. si autem non. cum filiis adoptiuis vita æterna debeatur, ex hoc quod sunt filij, videtur quod filiatio adoptionis præponderet filiationi naturali, quod est inconueniens.
5 Præterea, quod est bonum per essentiam, nō indiget bonitate participata, sed Christus est bonus per essentiā, quia est verus Deus. ergo nō indiget gratia quæ est bonitas par-
6 ticipata. Præterea, plus superat bonitas increata bonitatē gratiæ, quam lumen Solis lumen candelę, sed ille cui ad est lumen solis non indiget lumine candelæ. ergo cum Chri-
7 sto affuerit bonitas increata per vnionem, videtur quod nō indiguerit gratia. Præterea, vnio diuinitatis ad Christum aut sufficit ei, aut non, si nō, prædicta vnio imperfecta fuit. si autē sufficit ergo appositio gratiæ superflueret, nihil autem in operibus Dei superfluum inuenitur. ergo Christus
8 creatam gratiā non habuit. Præterea, qui scit aliquid notitia nobiliori, vtpote, per medium demonstratiuum, non indiget vt cognoscat idem notitia minus nobili, vtpote per medium probabile. sed Christus erat bonus bonitate nobilissima, scilicet bonitate increata. ergo nō indiguit vt esset bonus bonitate minus nobili, scilicet bonitate creata.
9 Præterea, instrumentum non indiget habitu ad suam operationem, præcipuè si agens cuius est instrumentum sit perfectæ virtutis, sed humanitas Christi est sicut instrumentum diuinitatis sibi vnitæ, vt Dam. dicit in tertio lib. cum ergo virtus diuina sit perfectissima, videtur quod hu-
10 manitas Christi gratia non indiguerit. Præterea, habenti plenitudinem omnis boni, nihil superaddi est necesse, sed anima Christi omnis boni plenitudinem habuit ex hoc ipso quod verbum fuit sibi vnitum in quo est thesaurus omnis boni. ergo non fuit necessarium quod superadderetur
11 bonitas gratiæ. Præterea, id quo aliquid fit melius est nobilius eo, sed nulla creatura est nobilior anima verbo vnita: ergo per nullam gratiā creatam anima Christi potest fieri melior. frustra igitur in ea creata gratia esset.
12 Præterea, duplex est imago Dei in nobis, vt habetur exglo. super illud Psal. Signatum est &c. vna creationis quæ consistit in mente secundū vnam essentiam, & tres potentias: alia recreationis quæ attenditur secundum lumen gratiæ. aut ergo imago gratiæ est Deo similior quam imago mentis Christi, aut non: si est Deo similior. ergo gratia est nobilior creatura quam anima Christi. si vero non est similior. ergo per eam mēs Christi non propinquius accederet ad Dei conformitatem, ad quod solum gratia menti infun-
13 ditur, frustra igitur gratia in anima Christi poneretur. Præterea, si effectus sunt repugnantes, & causas repugnantes habebunt. sicut enim cōgregatio & disgregatio vi fus adinuicem repugnāt, ita albedo & nigredo, sed filiatio naturalis cuius principium est natiuitas æterna repugnat filiationi adoptionis, cuius principium est infusio gratiæ. ergo & gratia infusa repugnat natiuitati æternæ. cum ergo natiuitas æterna Christi conueniat, videtur quod gratia ei infusa non sit.

Contra.1. SED CONTRA. Ioannis primo dicitur. vidimus eum plenum gratiæ & veritatis: sed in Christo fuit scientia
2 creata, ad quē pertinet veritas. ergo & gratia creata. Præterea, meritū requirit gratiam: sed Christus meruit sibi & nobis, vt sancti dicunt. ergo Christus habuit gratiam crea-
3 tam, nam creatoris non est mereri. Præterea, Christus fuit simul viator & comprehensor, sed perfectio viatoris est gratia creata. ergo Christus gratiam creatam habuit.
4 Præterea, nulla perfectio animæ Christi defuit, quæ aliis insit, cum sit perfectissima, sed aliæ sanctorum animæ non solum habent perfectionem naturæ sed gratiæ. ergo vtraq;
perfectio fuit in Christo. Præterea, sicut se habet gloria 5
ad comprehensorem, ita gratia ad viatorem, sed in Christo qui erat viator & comprehensor fuit gloria creata, quia per actum creatum diuinitate fruebatur. ergo fuit in eo gratia creata.

CONCLVSIO.

Præter gratiam vnionis increatam, quia anima Christi est Deo vnita in persona, fuit alia habitualis gratia animæ eius necessaria, qua Deo vniretur per actum fruitionis.

RESP. RESPONDEO dicendum, quod necesse est ponere in Christo gratiam creatam. Cuius ratio necessitatis hinc sumi potest, quod animæ ad Deum duplex potest esse coniunctio. Vna secundum esse in vna persona, quæ singulariter est animæ Christi. Alia secundum operationem, quæ est communis omnibus cognoscentibus & amantibus Deum. prima quidem coniunctio sine secunda ad beatitudinē non sufficit, quia nec ipse Deus beatus esset si se nō cognosceret & amaret. Non enim in seipso delectaretur, quod ad beatitudinem requiritur. Ad hoc ergo quod anima Christi sit beata præter vnionem ipsius ad verbum in persona requiritur vnio per operationem, vt scilicet videat Deum per essentiam, & videndo fruatur, hoc autem excedit naturalem potentiam cuiuslibet creaturæ, soli autē Deo secundum naturam suam conueniens est. oportet igitur supra naturam animæ Christi aliquid sibi addi, per quod ordinetur ad prędictam beatitudinem, & hoc dicimus gratiam. Vnde necesse est in anima Christi gratiam creatam ponere. Ex quo patet falsitas cuiusdam opinionis, quæ posuit in superiori parte animæ Christi gratiam habitualem non esse, sed immediatè vniri verbo, & ex tali vnione effluere gratiam in inferiores vires. Nam si loquatur dē vnione in persona non solum pars superior animæ Christi vnitur verbo, sed tota anima, si autem loquatur de vnione per operationem ad hanc requiritur habitualis gratia vt dictum est.

Ad primū. AD PRIMVM ergo dicendum, quod illa, quæ nata sunt personæ conuenire ratione suipsius, non possunt dici de Christo si habent repugnantiam ad proprietates personæ æternæ, quæ sola in eo est: sicut patet de hoc nomine creatura. Ea vero, quæ non sunt nata conuenire personæ. nisi ratione naturæ vel partis naturæ, possunt dici de Christo, quamuis habeant repugnantiam ad personam æternam, & hoc propter dualitatem naturarum, sicut pati & mori & alia huiusmodi. Filiatio autem per prius respicit personam, gratia autem non respicit personam nisi ratione mentis, quæ est pars naturæ, & ideo filiatio adoptionis nullo modo conuenit Christo. cōuenit tamen gratiam habere. Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit 2
quando vnio per essentiam & per similitudinē ad idem ordinantur. hoc autem non est in proposito. Nam realis vnio diuinitatis ad animam Christi ordinatur ad vnitatem personæ. Vnio autem per similitudinem gratiæ ad fruitionem beatitudinis. Ad tertium dicendum, quod beatitudo est 3
naturalis Christo secundum naturam diuinam, non autem secundum humanam naturam, & ideo ad hoc indiget gratia. Ad quartum dicendum, quod si ponatur anima 4
Christi non habere gratiam, tunc Christo conueniet beatitudo increata inquantum est filius naturalis, non autem beatitudo creata quæ debetur filiis adoptiuis. Ad quin- 5
tum dicendum, quod Christus secundum diuinam naturam est bonus per essentiam, non autem secundum humanam naturam, & quantum ad hanc indiget participatione gratiæ. Ad sextum dicendum, quod lumen solis & candelæ ad idem ordinantur, non autem vnio diuinitatis ad ani- 6
mam Christi & personam per gratiam, & ideo non est simile. Ad septimum dicendum, quod vnio diuinitatis ad 7
animam Christi sufficit ad hoc quod est, non tamen sequitur quod vnio gratiæ superfluat, quia ad aliud ordinatur.

Ad octauum dicendum, quod scientia nobilior & igno- 8
bilior ad idem ordinantur, scilicet ad cognitionem rei, non autem ita est in proposito. Vnde ratio non sequitur. Ad 9
nonum dicendum, quod duplex est instrumentum, quoddam inanimatum quod agitur & non agit, vt securis. & tale non indiget habitu. Quoddam vero animatum, vt seruus quod agit & agitur, & hoc indiget habitu, & tale instrumentum est humanitas diuinitatis.

Ad decimum dicendum, quod animæ Christi vnita 10
erat

erat plenitudo omnis boni ex ipsa personali verbi vnione non tamen formaliter sed personaliter, & ideo indigebat
11 informari per gratiam. Ad vndecimū dicendum, q̄ anima vnita verbo personaliter nulla creatura est melior simpliciter loquendo, sed secūdum quid nihil prohibet. Sicut enim eius corpore nobilior fuit color secūdū quid, prout scilicet erat actus eius: ita & anima Christi melior est gra-
12 tia eius, inquātum est perfectio ipsius. Ad duodecimum dicendum, quod gratia est similior quantū ad aliquid, inquantum comparatur ad animam Christi, vt actus ad potentiam. Et secundū hoc per gratiam anima Christi Deo conformabatur. Sed quātum ad alia ipsa mens est similior scilicet quantū ad naturales proprietates in quibus Deum
13 imitatur. Ad decimumtertium dicendū, sicut ad primū.

Num ad hoc quod humana natura verbo vniretur in persona aliqua requiratur habitualis gratia.

ARTIC. II.

SEcundo quæritur, vtrum ad hoc quod humana natura verbo vniretur in persona requiratur habitualis gratia.
Primum. Et videtur quod non. prius enim est intelligere substantiam in esse suppositi, quam aliquod accidens ei inhærens: sed per vnionem humanæ naturæ cum verbo constituitur humana natura in esse suppositi: cum ergo gratia sit accidens, videtur quod prius sit intelligere vnionem humanæ
2 naturæ ad verbum, quam gratiam: & ita gratia non requiritur ad vnionem. Præterea, humana natura est assumptibilis à verbo inquantum est rationalis. hoc autem non datur sibi per gratiam. ergo per gratiam nō disponitur ad
3 vnionem. Præterea, anima ad hoc infunditur corpori, vt in ea perficiatur scientia & virtutibus vt patet per Magistrū secūda distinctione secūdi libri Senten. sed per prius vnitur verbo, quā corpori anima Christi: aliās sequeretur q̄ suppositum esset assumptum: nam ex vnione animæ ad corpus constituitur suppositū. ergo prius est intelligere vnionem animæ Christi ad verbum, quam sit intelligere gratiam in ipsa, & sic gratia ad vnionem prædictam non di-
4 sponit. Præterea, inter naturam & suppositum non cadit aliquod accidens medium: sed natura humana vnitur verbo sicut supposito. non ergo cadit ibi gratia sicut medium
5 disponens. Præterea, natura humana vnitur verbo, non solum secundum animam, sed etiam secūdum corpus. corpus autem non est gratiæ susceptiuum. ergo ad vnionem humanæ naturæ ad verbum non exigitur gratia, sicut di-
6 spositio media. Præterea, sicut dicit Augustinus in Epistola ad Volusianum. in his quæ mirabiliter fiunt, tota ratio facti est potentia facientis: sed vnio humanæ naturæ ad diuinam est, super omnia mirabiliter facta. ergo non oportet ex parte facti aliquam dispositionē ponere, sed sufficit potentia faciētis, & sic non requiritur aliqua gratia media.

Contra.1. SED CONTRA est quod Augustinus dicit quod quicquid conuenit filio Dei per naturam, conuenit filio hominis per gratiam: sed esse Deum conuenit filio Dei per naturam: ergo & filio hominis conuenit per gratiam, conuenit autem ei per vnionem. ergo ad vnionem requiritur
2 gratia. Præterea, excellentior est vnio in persona, quam per fruitionem, sed ad hanc secundam vnionem requiritur gratia. ergo & ad primam.

CONCLVSIO.

Ad hoc quod humana natura verbo Dei vniretur in persona non requiritur aliqua habitualis gratia ad hoc necessitans: sed requiritur potius secundum congruitatis rationem & si hæc gratia sit magis esse ipsum in persona verbi, in quam aliqua habituali gratia.

RESP. RESPONDEO dicēdum, q̄ habitualem gratiam ad vnionem prædictam requiri, potest intelligi dupliciter. Vno modo per modum principij causantis, & ponere vnionem in Christo esse factam per gratiam sonat hæresim Nestorij: qui ponebat non aliter humanitatem esse in Christo verbo vnitam, nisi secundum perfectam similitudinem gratiæ. Alio modo per modum dispositionis. Et hoc potest esse dupliciter. vel secundum modum dispositionis necessitatis vel congruitatis. Necessitatis quidem, sicut calor est dispositio ad formam ignis, vel raritas: quia materia non potest esse propria materia ignis, nisi intelligatur cum calore & raritate. Congruitatis vero sicut pulchritudo est quædam dispositio ad matrimonium. Dicunt ergo quidam, quod gratia habitualis est dispositio per modum necessitatis, quasi faciens humanam naturam esse assumptibilem. Sed istud non videtur. Nam gratia magis est finis assumptionis quod dispositio ad assumptionem. dicit enim Damascenus quod Christus ad hoc assumpsit humanam naturam, vt eam curaret, quæ quidem curatio est per gratiam. vnde gratia habitualis in Christo magis intelligitur, vt effectus vnionis, quam vt præparatio ad vnionem. Et hoc significatur Ioan. primo. Vidimus eum quasi vnigenitum à patre plenum gratiæ, & veritatis. Quasi ex hoc ipso plenitudo gratiæ Christo conueniat, quod est vnigenitus patris per vnionem. Et sic habitualis gratia nō intelligitur dispositio ad vnionem nisi per modum congruitatis. Et per hunc modum habitualis gratia potest dici gratia vnionis, quamuis conuenientius & magis secundum intentionem sanctorum gratia vnionis intelligatur ipsum esse in persona verbi, quod humanæ naturæ absque meritis præcedentibus collatū est: ad quod non requiritur gratia habitualis, sicut ad fruitionē, quę in operatione consistit. nam habitus non est principiū essendi, sed operandi.

ET PER hoc patet solutio ad obiecta. *Ad arg.*

Num gratia Christi sit infinita.

ARTIC. III.

TErtio quæritur vtrum gratia Christi sit infinita. Et *Primum.*
videtur quod sic. omne enim finitum est mensuratū: sed gratia Christi non est mensurata, quia Spiritus datus est Christo non ad mensurā, vt dicitur Ioan. 3. ergo gratia Christi est infinita. Præterea, quolibet finito Deus po- 2
test quodlibet maius facere, sed Deus non potuisset maiorem gratiam dare Christo, vt Magister dicit tertio libro distinct. 13. ergo gratia Christi est infinita. Sed dicendum, quod hoc non dicitur pro tanto quod Deus non posset maiorem gratiam facere. sed quia anima Christi non poterat maiorem recipere. erat enim tota capacitas eius gratiæ repleta. Sed contra, Augustinus dicit in libro de Natura 3
boni. quod bonum consistit in modo, specie & ordine, & vbi hæc tria magna sunt. ibi magnū bonum est, vbi parua paruum. ergo secundum hoc quod crescit creatura aliqua in bonitate, secundū hoc & modus eius crescit, & per consequens eius capacitatis mensura ampliatur. Nam modus mensuram sequitur, vt Augustinus dicit tertio super Gene. ad literam. Et ita tanto plus augetur capacitas in anima Christi. Præterea, Anselmus in lib. cur Deus homo 4
probat quod oportuit Deum incarnari, quia satisfactio pro natura humana non poterat fieri, nisi per meritum infinitum, quod non potest esse hominis puri, ex quo patet quod meritum hominis Christi fuit infinitum, sed causa meriti est gratia. ergo gratia Christi est infinita. quia à causa finita non potest egredi effectus infinitus. Præterea, charitas viatoris in infinitum augeri potest, quia quantumcunque homo in hac vita proficiat semper potest in amplius proficere. si ergo gratia Christi esset finita, gratia alterius hominis posset tantum crescere, quod esset maior gratia Christi, & sic ille esset melior Christo, quod est inconueniens. Præterea, aut capacitas animæ Christi est finita 6
aut infinita. si infinita & tota sua capacitas plena est. ergo habet gratiam infinitam. si autem sic finita, quolibet autem finito potest Deus quodlibet maius facere. ergo potest facere maiorem capacitatem, quam habeat anima Christi. & sic potest facere meliorem Christum, quod est absurdum. Sed dicendum quod Deus posset facere maiorem capacitatem quantum in se est, sed creatura non posset maiorem recipere. Sed contra, optima creatura distat à Deo in in- 7
finitum: ergo sunt infiniti gradus medij inter Deum & creaturam optimam, & sic qualibet bonitate vel capacitate creata potest Deus facere meliorem. Præterea, nullum 8
finitum potest super infinitam, sed gratia Christi poterat super infinita. poterat enim super salutem infinitorum hominum, & super abolitionem infinitorum peccatorum. ergo gratia Christi erat infinita.

SED CONTRA nullū creatū est infinitū, alias creatura creatori adequaretur: sed gratia Christi erat quid creatū. ergo infinita. Præterea, Sapiē. 11. dicitur. Omnia in pō- 2
dere, numero & mēsura disposuisti, sed nullum infinitum habet pondus & mensuram determinatā. ergo omnia quæ

sunt

sunt facta à Deo sunt finita, & ita gratia non est infinita.

CONCLVSIO.

Fuit gratia Christi finita quo ad essentiã: infinita vero quo ad participationem & perfectionis rationem.

RESP. RESPONDEO dicendum, quod quæstio ista introducitur occasione illorum verborum, quæ habentur Io. 3. Non ad mensuram dat Deus Spiritum. Et ideo horum verborum intellectum accipere oportet ad veritatem

Prima solutio. præsentis quæstionis considerandam. Potest autem in primis occurrere talis intellectus verborum dictorum, vt dicatur Spiritus non ad mensuram Christo datus, quia Spiritus sanctus, qui in se est finitus, Christum repleuit per gratiam. Sed iste intellectus non est secundum intentionem

Non ad mensuram Christo collata est gratia. literæ. Nam verba præmissa inducuntur ad distinguendum inter Christum & Ioannem & omnes sanctos. vt gl. ibidem dicit. Secundum autem intellectum prædictum Christus quantum ad hoc non differt à creaturis. Nam Spiritus sanctus, qui est tertia persona in Trinitate, & est in se infinitus & quemlibet sanctorum inhabitat. Et ideo ponitur in glosa alius intellectus, & vt prædicta verba referantur ad generationem æternam, secundum quam pater dedit filio naturam infinitam, vt sic per spiritum spiritualis natura diuina intelligatur, vnde dicit glosa ibidem vt tantus sit filius

Reprobatio eius. quantus & pater: æqualem enim sibi genuit filiũ. Sed hic sensus verbis sequentibus nõ concordat, quia subiungitur pater diligit filium, vt quasi dilectio patris ad filium ratio prædictæ donationis intelligatur. Nec potest dici, quod dilectio sit ratio generationis æternæ, cũ magis dilectio personalis ex generato sit, dilectio autem essentialis ad voluntatem pertiner. Non autem conceditur quod pater genuit filiũ voluntate. Et ideo ponitur in glosa alius intellectus, vt referatur ad vnionẽ verbi ad humanam naturam. Ipsum enim Dei verbum quod est diuina sapientia singulis creaturis secundum aliquam determinatam mensuram communicatur: inquantũ Deus per omnia opera sua suæ sapientiæ sparsit indicia, secundum illud. Eccle. 1. Effudit Deus illam scilicet sapientiã super omnia opera sua, & super omnem carnem secundum datũ suum præbens illam diligentibus se. Sed humanæ naturæ in Christo ipsum verbũ absque mensura plenariæ est vnitũ, vt sic per Spiritum qui nõ est ad mensuram datus ipsum Dei verbũ intelligatur. vnde glosa ibidem dicit. Sicut pater plenum & perfectũ genuit verbum, sic plenum & perfectum est vnitum humanæ naturæ. Sed hic etiam intellectus sequentibus verbis non vsquequaque concordat. Hæc enim datio, de qua præmissa verba loquuntur, filio facta esse ostenditur cum subiungitur, pater diligit filium, & omnia dedit in manu eius. Per vnionem autem non est aliud datum filio, sed datum est homini vt sit filius. Et ideo propria prædicta verba videntur ad gratiam habitualem pertinere, in qua scilicet Spiritus sanctus animæ Christi datus esse ostenditur, præsupposita vnione, per quam ille homo erat filius Dei. Hæc autem gratia simpliciter loquendo finita erat, sed quodammodo

Determinatio vera & solutio vltima & propria. infinita. Ad cuius euidentiam sciendum est, quod finitum & infinitum circa quantitatem intelliguntur, vt patet per Philosophum in 1. Physic. est autem duplex quãtitas scilicet dimensiua, quæ secũdum extensionem consideratur & virtualis, quæ attenditur secundũ intẽsionem. Virtus enim rei est ipsius perfectio. secundũ illud Philosophi in 7. Physico. Vnumquodque perfectũ est quando attingit propriæ virtuti. Et sic quantitas virtualis vniuscuiusq; formæ attenditur secundum modũ suę perfectionis. Vtraque autẽ quãtitas per multa diuersificatur. Nam sub quantitate dimensiua continetur longitudo, latitudo & profundum, & numerus in potentia. Quantitas autem virtualis in tot distinguitur quot sunt naturæ vel formæ quarum perfectionis modus totam mensuram quãtitatis facit. Contingit autem id quod est secundum vnam quantitatem finitũ esse secundum aliam infinitum. Potest enim intelligi aliqua superficies finita secundũ latitudinem, & in finita secundum longitudinem, patet etiam hoc si accipiatur vna quantitas dimensiua, & alia virtualis. Si enim intelligatur corpus albũ infinitum, non propter hoc albedo intensiuè infinita erit: sed solum extensiuè & per accidens. poterit enim aliquid albius inueniri, patet nihilominus idem si vtraque quantitas sit virtualis. Nam in vno & eodem diuersa quãtitas virtualis attendi potest, secundum diuersas rationes eorum, quæ de ipso prædicãtur, sicut ex hoc quod dicitur ens consideratur in eo quantitas virtualis, quantum ad perfectionẽ essendi & ex hoc quod dicitur sensibilis consideratur in eo quantitas virtualis ex perfectione sentiendi, & sic de aliis. Quantum igitur ad rationem essendi, infinitũ esse non potest nisi illud, in quo omnis essendi perfectio includitur, quæ in diuersis infinitis modi variari potest. Et hoc modo solus Deus infinitus est secundum essentiam, quia eius essentia non limitatur ad aliquam determinatam perfectionem, sed in se includit omnem modum perfectionis, ad quẽ ratio entitatis se extendere potest. Et ideo ipse est infinitus secundum essentiam, hæc autem infinitas nulli creaturæ competere potest. Nam cuiuslibet creaturæ esse est limitatum ad perfectionem propriè speciei. Si ergo intelligatur aliqua anima sensibilis, quę habeat in se quicquid potest concurrere ad perfectionem sentiendi qualitercunque illa quidem anima erit finita secundum essentiam, quia esse suum est limitatum ad aliquã perfectionem essendi scilicet sensibilem, quã excedit perfectio intelligibilis, esset tamen infinita secundum rationem sensibilitatis, quia eius sensibilitas ad nullum determinatum modum essendi limitaretur. Et similiter dico de gratia habituali Christi, quod est finita secundum essentiam, quia esse suum est limitatum ad aliquam speciem entis, scilicet ad rationem gratiæ, est tamen infinita secũdum rationem gratiæ, quia cum infinitis modis possit considerari perfectio alicuius quantum ad gratiam, nullus eorum defuit Christo, sed habuit in se gratiam secũdum omnem plenitudinem & perfectionem, ad quam ratio huius speciei, quæ est gratia, potest se extendere. Et hunc intellectum manifestè ponit glo. ibidem dicens. Ad mensuram dat Deus Spiritum hominibus, filio autem non ad mensuram, sed sicut totum ex seipso genuit filium suum, ita incarnato filio suo totum Spiritum suum dedit non particulariter, nec per subdiuisionem, sed vniuersaliter & generaliter. Et Augustinus. dicit ad Dardanũ, quod Christus est caput in quo sunt omnes, sensus sed in sanctis quasi solus tactus est, quibus datus est Spiritus ad mensuram. Sic ergo dicẽdum est quod gratia Christi fuit finita secundum essentiam, sed infinita fuit secundum perfectionem rationis gratiæ.

Ad primũ AD PRIMVM ergo patet solutio ex dictis. Ad secundum dicendum, quod gratia est finita secundum essentiam, sed infinita secundum rationem gratiæ. Potest enim Deus facere meliorẽ essẽtiam, quam sit essentia gratiæ, nõ tamen aliquid melius in genere gratię, cum gratia Christi omnia includat ad quæ ratio gratiæ se potest extendere.

Ad tertium dicẽdum, quod capacitas creaturæ dicitur secundum potentiam receptibilitatis quæ est in ipsa. Est autem t duplex potentia creaturæ ad recipiendum. Vna naturalis quæ potest tota impleri, quia quicquid Deus de creatura faciat adhuc remanet in potentia recipiendi à Deo. Modus autem qui ereſcente bonitate creſcit, sequitur magis mensuram perfectionis receptæ quam capacitatis ad recipiendum. Ad quartum dicendum, quod forma est principium actus secundum autem quod habet esse in actu non est possibile, quod à forma cuius est essentia finita procedat actio infinita secundum intensionem. Vnde & meritum Christi non fuit infinitum secundum intensionẽ actus. finitæ enim diligebat & cognoscebat, sed habuit quandam infinitatem ex circunstantia personæ quæ erat dignitatis infinitę. Quãto enim maior est qui se humiliat, tanto eius humilitas laudabilior est. Ad quintum dicendum quod quamuis charitas vel gratia viatoris in infinitum augeri possit, nũquam tamen potest peruenire ad æqualitatem gratiæ Christi. Quod enim finitum aliquod per continuum augmentum possit attingere ad quantumcunque finitum, veritatem habet, si accipiatur eadem ratio quantitatis in vtroque finito sicut si comparemus lineam ad lineam, vel albedinem ad albedinem, non autem si accipiatur alia & alia ratio quantitatis. Et hoc patet in quantitate dimensiua. Quantumcunque enim linea augeatur in longum, nunquam perueniet ad latitudinem superficiei. Et similiter patet in quantitate virtuali vel intensiua. Quantumcunque enim cognitio cognoscentis Deum per similitudinem proficiat, nunquã potest adęquari cognitioni comprẽhensoris, qui videt Deum per essentiam. Et similiter charitas viatoris non potest adęquari charitati comprẽhẽsoris, aliter enim aliquis afficitur

afficitur ad præsentia, & aliter ad absentia. Similiter etiam quantumcũque crescat gratia alicuius hominis qui gratiã, secundũ aliquam particularem participationem possidet, nũq̃ potest adæquare gratiã Christi, quæ vniuersaliter plena existit. Ad sextum dicendũ, q̃ capacitas animæ Christi est finita, & potest Deus maiorem capacitatem facere & meliorem creaturam quam sit anima Christi, si per intellectum separetur à verbo. Nõ tamen sequitur quod possit facere meliorem Christum, quia Christus habet ex alio bonitatem scilicet ex vnione ad verbũ, ex qua parte eius bonitas maior intelligi nõ potest. Et per hoc patet solutio ad septimum. Ad octauum dicẽdum, q̃ ex circunstantia personæ habet anima Christi quod possit super infinita, ex quo meritum eius habet infinitatẽ, vt prius dictum est.

Num gratia capitis conueniat Christo secundum humanam naturam.

ARTIC. IIII.

Primum. QVarto quæritur, vtrum gratia capitis conueniat Christo secundum humanam naturam. Et videtur q̃ non. capitis enim est influere in membra: sed Christus nõ influit in homines secundum humanam naturã per spiritualem influxũ, qui præcipuè ad animas pertinet, quia sicut dicitur glosa. Augu. Ioan. 5. Per verbũ Dei viuificantur animæ, sed per verbum caro factũ viuificantur corpora. ergo Christus secundũ humanam naturã non est caput Ecclesię. Sed dicẽdum, quod Christus influit in animas effectiuè secundum diuinã naturam, sed dispositiuè secundũ humanã.

2 Sed contra, ministri Ecclesiæ inquantũ sacramẽta dispẽsant ad vitam spiritualẽ disponũt. nã sacramẽtum est causa dispositiua gratiæ, sed ministri Ecclesiæ non dicũtur Ecclesiæ caput. ergo nec Christus secundũ hoc caput Ecclesiæ dicetur. 3 Præterea, Ecclesia fuisset etiam si homo non peccasset, nõ autem verbũ Dei humanam naturã assumpsisset, vt dicit quædã glosa super illud 1. Thimo. 1. Christus Iesus venit in hunc mũdum, &c. Ecclesia autem sine capite esse non potest. ergo Christus non est caput Ecclesiæ secũdum humanam naturam. Sed diceretur quod homine non peccante Christus fuisset caput Ecclesię inquantũ est verbum Dei, post peccatum autem inquantũ est verbum caro factũ.

4 Sed contra, ad plenam reparationẽ humani generis requiritur quod homo nõ sit debitor suæ salutis alicui prius non fuisset, & propter hoc vt Anselmus dicit in libro Cur Deus homo. Reparatio per angelum fieri nõ potuit, sed si Christus ante peccatũ fuisset caput Ecclesiæ solum inquantum est verbum, homo ante peccatũ nulli creaturæ debitor fuisset pro sua salute, est autem post peccatum debitor Christo secundum humanam naturam, si secũdum eam est caput. ergo videtur quod non sit plena reparatio humani 5 generis facta, quod est inconueniens. Præterea, boni angeli & homines ad vnã Ecclesiam pertinent. vnius autem Ecclesiæ vnum est caput. cum ergo Christus non sit caput bonorum angelorum, qui nunquam peccauerunt, nec sunt ei in natura conformes, videtur quod nec hominum caput 6 secundum humanã naturam existat. Præterea, caput est corporis membrum, sed Christus vt videtur non est membrum Ecclesiæ, quia membrum partialitatem quandam importat, & per consequens imperfectionem. ergo Chri- 7 stus non est caput Ecclesię. Præterea, secundum Philosophum in 13. de Animalibus. cor est principium sensuum & motus & vitæ. si igitur ratione spiritualis influentiæ Christo aliquod nomen debetur: magis debetur ei nomen cordis quam capitis: præcipuè cum caput à corde recipiat. 8 Christus autem à nullo Ecclesiæ membro. Præterea, Ecclesia est congregatio fidelium, sed Christus non habuit fidem. si ergo Christus sit caput Ecclesiæ non erit caput conformæ membris: quod est contra rationem capitis.

9 Præterea, caput non est posterius membris, sed multa membra Ecclesiæ præcesserunt Christum. ergo Christus non est caput Ecclesiæ. Sed dicẽdum, quod quamuis Christus non esset tunc in rerum natura, erat tamen in fide pa- 10 trum. Contra, Christus secundum quod est caput Ecclesiæ gratiam mẽbris Ecclesiæ infundit. si ergo ad rationem capitis sufficit, quod Christus sit in fide credentium, videtur quod æqualis copia gratiæ fuerit in veteri testamento, 11 sicut in nouo, quod est falsum. Præterea, quod nõ est non potest agere, sed Christus quando erat in fide patrum tantum non habebat esse in seipso secundum humanam naturam. ergo non poterat influere, & ita non poterat esse caput. Præterea, omnis propositio cuius subiectum est res rationis, & prædicatũ est res naturę est falsa, sicut si dicatur quod genus vel species currit, sed Christus secundũ q̃ est in fide significatur, vt res rationis, cũ igitur esse caput vel influere dicat rem naturę, videtur q̃ hęc propositio sit falsa. Christus secundum quod est in fide est caput ecclesiæ. 12

Præterea, vnius corporis vnũ est caput, sed Christus est caput ecclesiæ secundũ diuinitatem. non ergo secundũ humanitatẽ. Præterea, capitis non est caput: sed caput Christi est Deus. 1. Cor. 11. ergo Christus non est caput ecclesiæ. 13 14

Præterea, de ratione capitis est quod habeat omnes sensus qui sunt in corpore, vt dicit Aug. ad Dardanum. sed aliquis sensus spiritualis est in Ecclesia, qui non est in Christo, scilicet fides & spes. ergo Christus non est caput Ecclesiæ. Præterea, Ephes. 1. super illud. Ipsum dedit caput supra omnem ecclesiam. dicit glo. illi subiiciuntur tanquam capiti à quo habent originẽ, non tamen habent originem homines & angeli à Christo secundum humanã naturam, sed secundum diuinam. ergo Christus non est caput ecclesiæ secundum humanam naturam, sed secũdum diuinam. 15 16

Præterea, August. dicit in lib. 83. quæst. quod illuminare animas est actus soli Deo conueniens. ergo non conuenit Christo secundum humanam naturam. ergo Christus secundum humanam naturam non est caput ecclesiæ. 17

SED CONTRA. Ephe. 1. super illud. Ipsum dedit caput super omnem ecclesiam. dicit glo. secundum humanitatem. Præterea, capitis ad corpus est vnio secundum conformitatem naturæ, non autem est conformitas Christi ad ecclesiam secundum diuinam naturam, sed secundum humanam naturam. ergo Christus secundum humanam naturam est caput ecclesiæ. *Contra.* 1. 2.

CONCLVSIO.

Christus est caput spirituale totius Ecclesiæ.

RESP. RESPONDEO dicẽdum, q̃ in spiritualibus caput dicitur per transumptionem à capite corporis naturalis. & ideo consideranda est habitudo capitis ad membra, vt appareat qualiter Christus sit ecclesiæ caput. Inuenitur autem caput ad alia membra esse in duplici habitudine scilicet distinctionis & conformitatis. distinctionis quidem quantum ad dignitatem: quia caput plene possidet omnes sensus, non autem alia mẽbra. Secundo ratione gubernationis: quia caput omnia alia mẽbra in suis actibus gubernat & regulat, tam per sensus exteriores quam per interiores, qui in capite sedem habẽt. Tertio ratione causalitatis. Nam caput influit omnibus membris sensum & motum. Vnde & medici dicunt neruos à capite originem ducere, & quicquid pertinet ad vires animales apprehẽsiuas & motiuas. Inuenitur etiã triplex conformitas capitis ad membra. prima quidem secundũ naturam. Nam caput & cætera membra partes sunt vnius naturæ. Secũda ratione ordinis. est enim quædam vnio ordinis inter caput & membra, inquantum membra subseruiunt sibi inuicem secundum q̃ dicitur 1. Cor. 12. Tertia est ratione continuitatis. Nam caput cæteris membris in corpore naturali cõtinuatur. Secũdum has ergo conformitates & distinctiones nomen capitis diuersimodè secundũ metaphoram diuersis attribuitur. Quædam enim sunt, inter quæ est conformitas secundum naturam, & in his aliqui eorũ nomen capitis attribuitur ratione solius eminentiæ, sed dignitatis, sicut dicitur Leo caput esse animalium, vel ciuitas aliqua caput regni ratione suæ dignitatis. Isa. 7. Caput syriæ damascus. Quædã vero habent conformitatem adinuicem secũdum ordinis vnionem, quia scilicet ad vnum finem ornantur. Et in istis attribuitur nomen capitis ratione gubernationis quæ est per ordinem ad finẽ, & sic principes dicuntur capita populi secundum illud Amos 6. Optimates capita populorum. Sed vbi est continuitas dicitur caput ratione influentiæ, sicut fons dicitur caput fluminis. Est istis tribus modis Christus secundum humanam naturam dicitur ecclesiæ caput. Est enim eiusdem naturæ secundum speciem cum cæteris hominibus. & sic competit ei caput ratione dignitatis, secundum quod gratia in eo abundantior inuenitur. Est etiã in ecclesia inuenire ordinis vnitatem, secundum quod mẽbra ecclesiæ sibi inuicẽ deseruiũt & ordinatur in Deum. Et sic Christus dicitur ecclesiæ caput vt gubernator. Est etiã in ecclesia continuitas quædam, ratione Spiritus sancti, qui vnus & idem numero totã ecclesiam replet & vnit. Vnde *RESP.*

etiam

Universidad de Deusto
Biblioteca

etiam & Christus secũdum humanam naturã dicitur caput ratione influentiæ. Sed ad spiritualem sensum & motum potest aliquis intelligi influere dupliciter. Vno modo sicut principale agẽs, & sic solius Dei est influere gratiã in membra Ecclesiæ. Alio modo instrumentaliter, & sic etiã humanitas Christi causa est influentiæ prædictæ, quia vt Damas. dicit. sicut ferrum vrit propter ignem sibi coniunctum, ita rationes humanitatis Christi erant propter diuinitatẽ vnitam, cuius quasi organũ erat ipsa humanitas, & hoc ad rationẽ capitis sufficere videtur. Nam & caput naturalis corporis non influit in membra, nisi ratione latentis virtutis. Christus tamẽ secũdum duas vltimas cõditiones capitis potest dici caput angelorũ secundum humanã naturam: & caput vtrorumq; secundum diuinã. Non autẽ secundum primam, nisi accipiatur cõmunitas, quantum ad naturã generis, secundum q̃ homo & angelus in natura rationali conueniunt & vlterius cõmunitas analogiæ secundum q̃ filio cũ omnibus creaturis cõmune est à patre accipere, vt Basilius dicit, ratione cuius dicitur primogenitus omnis creaturæ. Colos. 1. Vt ergo propriẽ loquamur Christus totus secundum vtranq; naturam simul est caput totius Ecclesiæ secundum tres conditiones prædictas. Et per has tres conditiones Apost. probat ad Colos. 1. Christũ Ecclesiæ caput sic dicens. Ipse est caput corporis Ecclesiæ, qui est principiũ primogenitus ex mortuis vt sit in omnibus ipse primatum tenens, quo ad gubernationem: quia in ipso cõplacuit omnem plenitudinem habitare, quo ad dignitatẽ, & per eum reconciliare omnia, quo ad influentiam. *Nota.*

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicẽdum, quod viuificare tam animas quã corpora attribuitur diuinitati verbi, sicut principaliter agenti: humanitati vero sicut instrumento. Attribuitur tamen vita animarum diuinitati verbi, & vita corporum humanitati per quandam appropriationem, vt attendatur conformitas inter caput & membra, sicut dicitur quod passio est causa remissionis culpæ, & resurrectio causa iustificationis. 2
Ad secundum dicendum, quod alij ministri Ecclesiæ nõ disponunt nec operantur ad spiritualem vitam quasi ex propria virtute, sed virtute aliena. Christus autem virtute propria. Et inde est quod Christus poterat per seipsum effectum sacramentorum præbere, quia tota efficacia sacramentorũ in eo originaliter erat. nõ autẽ hoc possunt alij qui sunt Ecclesiæ ministri. Vnde non possunt dicit caput, nisi forte ratione gubernationis, sicut quilibet princeps dicitur caput. 3
Ad tertium dicendum, quod supposita illa opinione quod Christus non fuisset incarnatus si homo non peccasset, Christus ante peccatum fuisset caput Ecclesiæ secundum diuinam naturam solum. Sed post peccatum oportet quod sit Ecclesiæ caput, etiam secundum humanam. Nam per peccatum natura humana vulnerata est, & ad sensibilia demersa, vt ad inuisibilem verbi gubernationem non sit sufficienter idonea. Vnde oportuit medicinam vulneri adhiberi per humanitatẽ Christi, per quam Christus satisfecit, & oportuit quod visibilem naturam assumeret. vt per visibilem gubernationem ad inuisibilia homo reuocaretur. 4
Ad quartum dicendum, quod humana natura quandam infinitatem dignitatis sortitur ex hoc ipso, quod diuinæ vnita est in persona, vt non sit iniuriosum homini, quod Christo secũdum humanam naturam debitor efficiatur suę salutis, quia humana natura operatur per virtutem diuinæ, vt dictum est. Vnde & vna veneratione Christũ in vtraque natura veneramur scilicet latria. 5
Ad quintum dicendum, quod Christus non solum secundum diuinam naturam, sed etiam secundũ humanam est angelorum caput, quia eos illuminat secũdum humanam naturam, vt Diony. dicit 7. cap. de Diuinis nominibus. Vnde & ad Colos. 2. dicitur, quod ipse est caput omnis principatus & potestatis. Sed tamen humanitas Christi aliter se habet ad angelos quam ad homines quantũ ad duo. Primo quantum ad naturę conformitatem per quam est in eadem specie cum hominibus, non autem cũ angelis. Secundo quantum ad finem incarnationis, quæ quidem principaliter facta est propter hominum liberationem à peccato. Et sic humanitas Christi ordinatur ad influentiam quam facit in homines sicut ad finem intẽtum. Influxus autem in angelos non est vt finis incarnationis, sed vt incarnationem consequens. 6
Ad sextum dicendum, quod Christus ab Apostolo expresè dicitur Ecclesiæ membrum. 1. Cor. 12. Vos estis corpus Christi, & membra de membro. dicitur autem membrum ratione distinctionis ab aliis Ecclesiæ membris. distinguitur autem ab aliis membris ratione suę perfectionis, quia in Christo est vniuersaliter gratia, non autem in aliquo aliorum, sicut & caput corporis naturalis ab aliis mẽbris distinguitur. vnde non oportet quod Christo attribuatur aliqua imperfectio. 7
Ad septimum dicendum, quod cor est membrum latens, caput autem apparẽs. vnde per cor potest significari diuinitas Christi vel Spiritussanctus. per caput autem ipse Christus secũdum naturam visibilem, cui natura diuinitatis inuisibilis influit. 8
Ad octauum dicendum, quod Christus habuit cognitionem perfectam eorum, de quibus alij fidem habent, & ita quantum ad cognitionem aliis conformatur, sicut perfectum imperfecto. Talis autem conformitas inter caput & membrum attenditur. 9
Ad nonum dicendum, quod Christus secundum quod homo mediator est inter Deum & homines, vt dicitur 1. Thimo. 2. Vnde sicut Deus dupliciter nos iustificare dicitur, principaliter scilicet per actionem suam inquantum est causa efficiens nostræ salutis, & etiam per operationem nostram inquantum est finis à nobis cognitus & amatus: ita etiam Christus secũdum quod homo dupliciter nos iustificare dicitur. Vno modo secundum suam actionem inquãtum nobis meruit, & pro nobis satisfecit, & quantum ad hoc non poterat dicit caput Ecclesiæ ante incarnationem. Alio modo per operationem nostram in ipsum, secundum quod dicimur per fidem eius iustificari, & per hunc modum etiam poterat esse caput Ecclesię ante incarnationem secundum humanitatem. vtroque autem modo est caput Ecclesiæ secundum diuinitatem & ante & post. 10
Ad decimum dicendum, quod quia nondum erat meritũ Christi in actu, nec satisfactio ante incarnationem: ideo non erat tanta gratiæ plenitudo, sicut & post. 11
Ad vndecimum dicendum, quod Christo conuenit ratio capitis non solum per actionem suam, sed per actionem nostrã in ipsũ. Vnde ratio nõ sequitur. 12
Ad duodecimũ dicendũ, q̃ esse caput vel influere per operationẽ nostram in ipsum inquantum in eum credimus non est prædicatum, quod sit res naturæ, sed quod si res rationis. Vnde ratio non sequitur. 13
Ad decimumtertium dicendum, quod Deus & homo vnus est Christus. vnde per hoc quod Christus est caput secundum humanitatem & secũdum diuinitatem, non sequitur quod Ecclesia habeat duo capita. 14
Ad decimumquartum dicendum, quod non secũdum eandem rationem omnino dicitur Deus caput Christi, & Deus caput Ecclesiæ. Vnde ratio procedit quasi ex æquiuocatione. 15
Ad decimumquintum dicendum, quod quicquid est perfectionis in fide & spe, totum conuenit Christo: solum autem quantum ad id quod imperfectionis est, de ipso negatur. 16
Ad decimumsextum dicendum, quod licet Christus vno modo sit caput secundum diuinitatem, non tamen remouetur quin sit caput alio modo secundum humanitatem, quia ab ipso Christo secundum humanitatem spiritualẽ originem sumimus. secundum illud Ioan. 1. de plenitudine eius omnes accepimus. 17
Ad decimumseptimum dicendum, quod solius Dei est illuminare animas principaliter & effectiuè. Sic autem humanitas Christi spiritualiter nõ influit in nos, sed alio modo, vt dictum est.

Num in Christo requiratur aliqua habitualis gratia, ad hoc quod sit caput.

ARTICVLVS V.

QVinto quæritur, vtrum in Christo requiratur aliqua habitualis gratia ad hoc quod sit caput. Et videtur *Primum.* quod non, quia Apostolus ad Colos. 1. ex hoc ponit in Christo capitis rationem, quia complacuit in ipso omnem plenitudinem inhabitare, vt in auctoritate supradicta patet: sed omnis plenitudo diuinitatis Christum inhabitauit ex vnione. ergo præter vnionem non requiritur alia gratia ad hoc quod sit caput. 1
Præterea, Christus caput Ecclesiæ est secundum quod ad nostram salutem operatur. operatio autem humanitatis eius salutẽ nobis contulit. vt Damascenus dicit secũdum quod humanitas quasi instrumentum diuinitatis erat. cum igitur in instrumento non requiratur aliquis habitus: sed tãtum motum à principali agente mouetur, videtur quod in Christo ad hoc quod esset caput Ecclesię nulla habitualis gratia requireretur. 2
Præterea, dupliciter alicuius hominis actio alteri potest esse salubris. vno modo secundum quod agit vt persona singularis, & sic ad hoc quod eius actio sibi vel alteri meritoria esse possit

possit requiritur gratia. Alio modo vt persona cõmunis, & sic sunt ministri ecclesiæ, qui sacramenta dispensando, & per orationes quas ex persona ecclesiæ Deo fundunt ad salutem aliorum operantur, & ad hoc non requiritur aliqua gratia: sed solũ modo potestas vel status. fiunt enim huiusmodi non solum per bonos, sed etiam per malos. Christus autem inquantum est ecclesiæ caput consideratur vt persona communis, cuius vicem obtinent omnes ecclesiæ ministri. ergo ad hoc quod esset caput habituali gratia non indigebat. 4
Præterea. Christus fuit caput ecclesię secundum quod eius meritum fuit infinitũ, sic enim in omnia membra ecclesiæ influere potuit ad deletionem omnium peccatorum: sed meritum eius infinitatem non habuit ex gratia habituali quæ finita erat. ergo Christus non fuit caput ratione alicuius habitualis gratiæ. 5
Præterea, Christus est caput ecclesiæ inquantum est Dei & hominum mediator, sed mediator Dei & hominum est inquantum est medius inter Deum & homines habens cum Deo diuinitatẽ, cum hominibus humanitatem, quod quidem est per vnionem. ergo sola vnio absque habituali gratia sufficit ad capitis rationem. 6
Præterea, vnius subiecti vna est vita. gratia autem est vita animæ. ergo in vna anima est vna gratia, & ita in Christo præter gratiam quæ est eius vt est singularis persona non requiritur aliqua habitualis gratia per quam sit capur. 7
Præterea, ex hoc Christus est caput, quod influit in ecclesiæ membra: sed Christus influere non posset quantumcunque gratiam haberet, nisi esset Deus & homo. ergo non requiritur gratia habitualis per quam sit caput: sed hoc ex sola vnione habet.

Contra. 1. SED CONTRA est quod dicitur Ioã. 1. De plenitudine eius nos omnes accepimus gratiam pro gratia, & ita gratiam aliquam habuit per quam in nos gratiam refudit. 2
Præterea, caput corporis mistici similitudinem habet cũ capite corporis naturalis, sed ad perfectionẽ corporis naturalis requiritur q̃ sit in eos vis sensitiua plenissimè ad hoc, quod sensum in mẽbra refundere possit. ergo in Christo ad hoc q̃ sit caput requiritur gratiæ plenitudo. 3
Præterea, Dionysius 2. cap. Cœl. Hierar. dicit quod illi qui sunt alios illuminantes, perficientes & purgantes præhabent lumen, puritatem, & perfectionem: sed Christus inquantum est caput ecclesiæ, purgat, illuminat & perficit. ergo oportet ad hoc quod sit caput, quod in eo sit gratiæ plenitudo per quam sit purus lucidus & perfectus.

CONCLVSIO.

Vna & eadem gratia dicitur fuisse in Christo, gratia vnionis, vt naturæ diuinitati vnitæ congruit: & gratia capitis inquantum per illum in alios fit refusio ad salutem: & gratia singularis personæ inquantum ad opera meritoria perficiebat.

RESP. RESPONDEO dicendum, q̃ sicut dicit Damascenus humanitas Christi quasi instrumentum diuinitatis fuit. & ideo actiones eius nobis poterant esse salubres. Inquantum ergo speciale diuinitatis instrumentum fuit, oportuit quandam specialem coniunctionem ipsius ad diuinitatem esse. Vnaquæque autem substantia tanto à Deo plenius bonitatem eius participat quanto ad eius bonitatem appropinquat, vt patet per Dionysium 12. capi. Cœle. Hierar. Vnde & humanitas Christi ex hoc ipso quod præ aliis vicinius & specialius diuinitati erat coniuncta, excellentius bonitatem diuinã participauit per gratiæ donum. Ex quo idoneitas in ea fuit, vt non solum gratiam haberet, sed etiam per eam gratia in alios transfunderetur, sicut per corpora magis lucentia lumen solis ad alia transit. Et quia Christus in omnes creaturas rationales quodammodo effectus gratiarũ influit, inde est quod ipse est principium quodammodo omnis gratiæ secundum humanitatem. sicut Deus est principium omnis esse. vnde sicut in Deo omnis essendi perfectio adunatur, ita in Christo omnis gratiæ plenitudo & virtutis inuenitur, per quam non solum ipse possit in gratiæ opus: sed etiam alios in gratiam adducere, & per hoc habet capitis rationem. In capite enim naturali non solum est vis sensitiua, ad hoc, quod sentiat per visum auditum & tactum & huiusmodi sensus, sed etiam est in eo vt in radice, à qua in alia mẽbra sensus effluunt. Sic ergo vna & eadem gratia habitualis in Christo dicitur gratia vnionis, inquantum congruit naturæ diuinitati vnitæ, & capitis, inquantum per eam fit refusio in alios ad salutem: singularis vero personæ. inquantum ad opera meritoria perficiebat.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicẽdum, q̃ in Christo intelligitur duplex plenitudo. vna diuinitatis, secundum quam Christus est plenus Deus: Alia gratiæ, secundum quam dicitur plenus gratiæ & veritatis. Et de hac plenitudine loquitur Apostolus ad Colos. 1. De prima autem Colos. 2. hæc autem secunda à prima deriuatur, & per eam gratia capitis completur. Ad secundum dicendũ, q̃ instrumẽtum inanimatũ quale est securis habitu non indiget. instrumentum autem animatũ quale est seruus indiget, & tale instrumentum diuinitatis est humana natura in Christo. 2
Ad tertium dicendum, q̃ minister ecclesiæ non agit in sacramentis, quasi ex propria virtute, sed ex virtute alterius scilicet Christi. Et ideo in eo non requiritur gratia personalis, sed solum auctoritas ordinis per quã quasi Christi vicarius constituitur. Christus autẽ operatus est nostram salutem quasi ex propria virtute, & ideo oportuit quod in eo esset gratiæ plenitudo. 3
Ad quartũ dicendum, q̃ quamuis meritum Christi quandam infinitatis rationẽ habeat ex dignitate personæ, tamen rationẽ meriti habet ex gratia habituali, sine qua meritũ esse non potest. 4
Ad quintum dicendum, quod Christus est mediator Dei & hominũ etiam secundum humanam naturam inquãtum cum hominibus habet passibilitatem. cum Deo vero iustitiam quæ est in eo per gratiam. Et ideo requiritur præter vnionẽ habitualis gratia in Christo ad hoc quod sit mediator & caput. 5
Ad sextum dicendum, quod vna & eadem gratia habitualis diuersa ratione est gratia capitis, & singularis personæ, & vnionis, per modum superius dictum. 6
Ad septimum dicendum, quod licet in Christo requiratur ad hoc quod sit caput vtraque natura, tamen ex ipsa vnione diuinę naturæ ad humanam sequitur in humana quædam gratiæ plenitudo, ex qua in alios redundantia fiat à capite Christo. 7

Num Christus mereri potuerit.

ARTIC. VI.

SExto quæritur, vtrum Christus mereri potuerit. Et videtur quod non. omne enim meritum ex libertate arbitrij procedit, quia indeterminatè se habet ad multa: sed liberum arbitriũ in Christo determinatè se habebat ad bonum: ergo mereri non potuit. *Primum.*
Præterea, quæ est comparatio recipientis ad receptum, eadem est comparatio merentis ad præmium, quia ad hoc meretur aliquis vt recipiat quod meretur, sed recipiens debet esse denudatũ à recepto, vt patet in lib. de Anima. ergo ille qui meretur debet esse absque præmio quod de Christo dici non potest cum ipse fuerit v[illegible]is comprehensor. ergo videtur quod Christus mereri non potuit. 2
Præterea, id quod debetur alicui non oportet quod mereatur, sed ex hoc ipso quod Christus comprehensor erat debebatur ei impassibilitas mentis & corporis. ergo ista non meruit. 3
Præterea, meritum non est respectu eorũ quæ necessario consequuntur quasi naturali ordine, quia meritũ est respectu eius quod ex volũtate alterius redditur, quasi merces, sed gloria corporis quodam naturali ordine ex gloria animæ habetur per Augustin. in epistola ad Dioscorum. ergo cum Christus esset beatus quãtum ad animam, vtpote qui diuinitate fruebatur. videtur quod gloriam corporis mereri non potuerit. 4
Præterea, sicut Christus ante passionem habuit gloriam animę & non corporis, ita & sancti qui nunc sunt in gloria, sed sancti nunc non merentur gloriam corporis. ergo nec Christus meruit. 5
Præterea, non potest esse idem principium meriti & terminus, & sic non potest esse idem primum & principium merendi, sed charitas quæ erat in Christo ad præmium eius pertinebat, quia erat de perfectione beatitudinis cũ per eam frueretur. ergo non poterat esse principium merendi, omne autem meritum est ex charitate. ergo in Christo meritum esse non potuit. 6
Præterea, remoto priori remouetur posterius, sed meritum per prius respicit beatitudinem animæ quam Christus non meruit, quia ab instanti conceptionis eam habuit. ergo nec aliquid aliud mereri potuit. 7

Contra. 2. SED CONTRA est quod in Psal. super illud. Conserua me domine, dicit glo. præmium quoniam speraui in te etiam meritũ. ergo Christus meruit. Præterea, cuicunque redditur merces aliqua pro suis operibus meretur, sed Christo propter suam humilitatem passionis reddita est

Universidad de Deusto
Biblioteca

merces exaltationis. vt patet Philippens. 2. propter quod Deus exaltauit illum,& donauit illi nomen,quod est super
3 omne nomẽ. ergo Christus meruit. Præterea,sicut fruitio est actus comprehensoris, ita meritum viatoris, sed Christus fruebatur inquantum comprehensor. ergo merebatur inquantum viator.

CONCLVSIO.

Quo Christus comprehensor fui mereri non potuit, sed quo viator propter naturæ faelutatem, & gratiæ plenitudinem.

RESP. RESPONDEO dicendum,ꝙ Christus meruit ante passionem quando erat viator & comprehensor,ꝙ sic patet. Ad meritũ enim duo requiruntur scilicet status merentis,& facultas merẽdi. Ad statum quidem merendi requiritur,ꝙ desit sibi id quod mereri dicitur:quamuis quidam dicant ꝙ aliquis poteſt mereri id ꝙ iam habet: sicut dicunt de angelis ꝙ beatitudinem,quam simul cum gratia acceperunt,meruerunt per opera sequentia, quæ circa nos faciunt. Sed hoc non videtur esse verum propter duo. primo quia cõtrariatur probationi August. per quam contra Pelagianos probat gratiam sub merito cadere non posse: quia ante gratiam nulla sunt merita , nisi mala : cum ante gratiam homo sit impius : & meritis impij non gratia sed pœna debetur. Non ergo posset dici ꝙ gratiam quis meretur per opera,quæ quis post acceptam gratiam facit. Secundo,quia est contra rationem meriti. Nam meritum est causa præmij, nõ quidem per modum finalis causæ,sic em magis præmium est causa meriti:sed magis secundum reductionẽ ad causam efficientem , inquãtum meritum facit dignum præmio,& per hoc ad præmium disponit.id autẽ, quod est causa per modum efficientis , nullo modo potest esse posterius tempore eo,cuius est causa. vnde non potest esse,quod aliquis mereatur quod iam habet. Quod autem in humanis aliquis pro accepto beneficio Domino suo seruit,magis habet rationem gratiarũ actionis quam meriti. Facultas vero merendi requiritur ex parte naturæ , & ex parte gratiæ. Ex parte naturæ quidẽ,quia per actum proprium quis mereri nõ potest nisi sit Dominus sui actus, sic enim suum actum quasi precium pro præmio dare potest. Est autem quis Dominus sui actus per liberum arbitrium. Vnde naturalis facultas liberi arbitrij requiritur ad merendum. Ex parte vero gratiæ:quia cum præmium beatitudinis facultatem humanæ naturæ excedat, per naturalia pura ad illud merendum homo non potest sufficere , & ideo requiritur gratia,per quam mereri possit.Hæc autem omnia in Christo fuerunt. defuit tantum aliquid eorum, quæ ad beatitudinem perfectam requiruntur , scilicet impassibilitas animę,& gloria corporis : ratione cuius viator erat. Fuit etiam in eo facultas naturæ , ratione voluntatis creatæ , & facultas gratiæ , propter plenitudinem gratiarum, & ideo mereri potuit.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendum , quod licet anima Christi esset determinata ad vnum secũdum genus moris scilicet ad bonum , non tamen erat determinata ad vnum simpliciter.poterat enim hoc vel illud facere & non facere,& ideo libertas in eo remanebat quę requiritur ad me-
2 rendum. Ad secundum dicendum , quod beatitudinem animæ ratione cuius erat comprehensor non meruit , sed solum beatitudinem corporis & impassibilitatem animæ
3 quæ sibi deerant. Ad tertium dicendum , quod Christus non meruit aliquid quasi sibi non debitum,vt fieret ei debitum : sicut homines in primo actu meritorio merentur. Nec iterum vt id quod erat debitum fiat magis debitum:sicut in his quorum gratia augetur, sed vt id quod erat vno modo debitum ratione gratiæ, fieret ei alio modo debitũ
4 ratione meriti. Ad quartum dicendum,quod gloria corporis sequitur ex gloria animæ , quando anima est omni modo glorificata secundum ordinem ad Deum, & secundum ordinem ad corpus. Sic autem anima Christi non erat glorificata, sed solum in ordine ad Deum. Secundum
5 autẽ quod erat forma corporis, passibilis erat. Ad quintum dicendum, quod animæ sanctorum in prima sunt totaliter extra statum viatorum , quia iam sunt & beatæ per fruitionem & impassibiles , quod de anima Christi non
6 erat.& ideo non est simile. Ad sextum dicendum, quod charitas quantum de se est semper nata est esse merendi principium. sed quandoque non est merendi principium propter habentem qui est extra merendi statum , sicut patet de sanctis in prima. Christus autem non erat extra statum merendi , quia viator erat. Et ideo charitate eadem fruebatur & merebatur,sicut & eadem voluntate. Nec tamen erat idem principium meriti & præmij, quia nõ merebatur gloriam animæ ad quam pertinet charitas,sed gloriam corporis vt dictum est. Ad septimum dicendum, 7
quod ratio illa sequeretur si ex defectu Christi contingeret quod gloriam animæ mereri non potuerit,quod patet ex prædictis esse falsum.

Num Christus aliis mereri potuerit.

ARTIC. VII.

SEptimo quæritur, vtrum Christus aliis mereri potuerit. Et videtur quod non. Christus enim non meruit *Primum.*
nisi secundum quod homo : sed alij homines non possunt
aliis mereri ex condigno:ergo nec Christus. Præterea, 2
sicut meritum cõsistit in actu virtutis,ita & laus,sed nullus laudatur ex opere alterius,sed solum ex proprio.ergo nec alicui imputatur ad merendum opus alienum,& ita opera Christi non sunt aliis meritoria. Præterea, Christus ca- 3
put est ecclesiæ inquantum in ecclesia primatum tenet vt patet Ephe.1.sed alij prælati primatum in ecclesia habentes nõ possunt subditis mereri. ergo nec Christus potuit. *ezc.*

Præterea,meritum Christi æqualiter se habet ad omnes 4
homines quãtum est de se, si igitur alicui Christus meruit salutem omnibus meruit , sed meritum Christi fruſtrari non potest.ergo omnes salutẽ cõsequuntur,quod patet esse falsum. Præterea, sicut Christus est caput hominũ, ita & 5
angelorum,Angelis vero nõ meruit.ergo nec hominibus.

Præterea , si Christus aliis mereri potuit , quilibet suus 6
actus nobis meritorius fuit,sed nõ nisi salutis.ergo eius passio non erat necessaria ad nostrã salutem. Præterea,quod 7
per vnum fieri potest superfluũ est sit per duo fiat, sed gratia quæ datur homini sufficiens est ad hoc quod homo pro se mereatur vitam æternã. ergo superfluũ esset si Christus eam nobis meruisset. Præterea, aut Christus sufficienter 8
meruit nobis, aut insufficienter,si sufficiẽter, meritum nostrum non requiritur ad salutẽ,si insufficienter insufficientis gratiæ fuit , quorum vtrunque est inconueniens. ergo Christus nobis non meruit. Præterea,sicut mẽbris Chri- 9
sti aliquid ad gloriam deerat ante passionem ipsius , ita & nunc:sed nunc nobis non meretur.ergo nec tunc merebatur. Præterea,si Christus nobis meruisset,eius merito no- 10
stra conditio immutata fuisset, sed eadem videtur esse hominis conditio post Christum sicut ante erat,quia sicut ante diabolus tentare poterat,sed non cogere,ita & modo,sicut etiam peccatoribus pœna debebatur, ita & modo sicut iustis opera meritoria requirebãtur,ita & modo.ergo Christus nobis non meruit. Præterea, in Psalmis dicitur. Tu 11
reddes vnicuique iuxta opera sua,hoc autẽ non esset si merita Christi nobis imputarentur. ergo Christus nobis non meruit. Præterea,præmiũ mensuratur secũdum radicem 12
meriti, si ergo Christus nobis meruit , vnicuique nostrum præmium gloriæ reddetur secundum quantitatem gratiæ Christi,quod patet esse falsum. Præterea,id quod pro me- 13
ritis datur potius redditur quam gratis detur,si ergo Christus nobis iustificationem meruit,videtur quod non gratis iustificemur à Deo & sic gratia non erit gratia. ergo Christus nihil nobis meruit.

SED CONTRA.Christus pro nobis satisfecit.pri- *Contra.*
mæ Ioã. 2. Ipse est propitiatio pro peccatis nostris : sed satisfactio sine merito esse non potest. ergo Christus nobis
meruit. Præterea,caput in corpore naturali non solum si- 2
bi sed membris operatur omnibus , sed Christus est caput corporis sui scilicet Ecclesiæ. ergo eius operatio membris
meritoria fuit. Præterea , Christus & Ecclesia sunt quasi 3
vna persona , sed ratione vnitatis prædictæ ex persona ecclesiæ loquitur,vt patet in glo.super Psal. Deus deus meus respice &c. ergo similiter ratione vnitatis prædictæ Christus quasi ex persona aliorum mereri potuit.

CONCLVSIO.

Christus propter personæ dignitatem & gratiæ plenitudinem,non tãtum sibi, sed aliis mereri potuit quo idonei ad gloriæ consecutionem redderentur, & pro omnibus satisfaceret , sic vt singuli proprio opere Christi satisfactionem haurirent.

RESPON

RESP. RESPONDEO dicendum,ꝙ opus humanum gratia informatum ad vitam æternam cõsequendam dupliciter valet, secũdum quod duo sunt,quibus homo deficit à gloriæ consecutione.Quorum primum est indignitas personæ. sicut patet in eo, qui non habet charitatem , qui non est idoneus nec dignus quod habeat vitam æternam, & secundum hoc opus humanum valet ad vitam æternam consequendam:inquantum per ipsum quædam dignitas & idoneitas in homine cõsequitur vis consecutionis gloriæ. Sicut enim actus peccati reddit in quandam animæ deformitatem , ita & actus meritorius in quendam animi decorem & dignitatem,& ex hoc dicitur meritum condignum. Aliud per quod deficit homo à consecutione gloriæ est aliquod impedimentum superueniens, vt homo, qui aliàs est dignus gloriam non consequatur:& hoc est reatus alicuius pœnæ temporalis. Et sic opus humanum ordinatur ad gloriam quasi per modum cuiusdam precij,quo à reatu pœnæ absoluitur , & ex hoc habet opus humanũ rationem satisfactionis. Quantum ergo ad vtrumque horum opus Christi efficacius fuit operibus aliorum hominum. Nam per opus alterius hominis nõ redditur idoneus ad gloriæ perceptionem nisi ille qui operatur , eo quod vnus homo in alium spiritualiter influere nõ potest.Et ideo vnus alio ex condigno mereri non potuit gratiam , vel vitam æternam.Sed Christus secundum suam humanitatem spiritualiter influere potuit in alios homines. vnde & eius opus in aliis causare potuit idoneitatem ad consecutionem gloriæ:& ideo potuit aliis ex condigno mereri secundũ quod influere in alios poterat inquantum erat humanitas eius diuinitatis instrumentum secũdum Dama. Similiter etiam quantum ad secundũ maior efficacia consideratur in Christo, quam in aliis hominibus.Nam licet vnus homo possit pro altero satisfacere,dummodo ille sit in gratia constitutus,non tamẽ potest satisfacere pro tota natura, quia opus vnius puri hominis non æquialet bono totius naturæ. Sed opus Christi inquantum erat Dei & hominis habuit quandam dignitatem , vt æquialeret bono totius naturæ, & ideo pro tota natura satisfacere potuit.

Ad primũ. AD PRIMVM ergo dicendum,ꝙ Christus secundum quod homo est aliis hominibus dignior. vnde non oportet quod aliis conueniat quod Christo homini conue-
2 nit. Ad secundum dicendum , quod actus virtutis habet rationem laudis per comparationem ad agentem, & ideo non potest vnus propter actum alterius laudari,sed rationem meriti habet ex ordine ad finem ad quem potest aliquis idoneus reddi ex influentia Christi, & ideo Christus
3 nobis mereri potuit. Ad tertium dicendum,quod Christus primatum tenet in ecclesia per propriam virtutẽ , sed alij prælati inquãtum gerunt personam & vicem Christi. vnde Christus pro fidelibus tanquã pro suis membris me-
4 reri potuit,nõ autem alij prælati. Ad quartũ dicendum, quod meritum Christi quantũ ad sufficientiam æqualiter se habet ad omnes,non autẽ quantum ad efficaciam, quod accidit partim ex libero arbitrio partim ex diuina electione per quam quibusdam misericorditer effectus meritorum Christi confertur,quibusdam vero iusto iudicio sub-
5 trahitur. Ad quintum dicendum, ꝙ sicut mereri est viatoris, ita non nisi pro viatore aliquis mereri potest : quia oportet vt ei pro quo quis meretur aliquid desit eorũ quæ sub merito cadunt. Angeli autem non sunt viatores quantum ad præmium essentiale,& ideo quantum ad hoc nihil eis meruit. Sunt autẽ aliquo modo viatores respectu præmij accidentalis, inquantum nobis ministrãt. ad quod va-
6 let eis meritũ Christi.vnde dicitur Ephe.1. quod per eum restaurantur,quæ in Cœlis & quæ in terra sunt. Ad sextum dicendum, quod licet quilibet actus Christi esset nobis meritorius, tamen ad satisfaciendum pro reatu naturæ humanæ quæ erat morti ex diuina sentẽtia obligata:vt patet Gene.2.oportuit quod loco omnium mortẽ sustineret.
7 Ad septimum dicendum , quod gratia quæ alicui personaliter datur sufficit quantũ ad id quod ad personam ipsius pertinet,non tamẽ ad absolutionem reatus totius naturæ, quod patet in antiquis patribus qui gratiam habentes propter reatũ naturę ad gloriã peruenire non poterãt. Et ideo requirebatur meritum Christi & satisfactio, vt reatus ille tolleretur. Gratia & personalis nulli vnquã post peccatum primi hominis data fuit,nisi per fidẽ mediatoris explicitã
8 vel implicitam. Ad octauum dicendum , quod meritum Christi sufficienter operatur vt quædam causa vniuersalis salutis humanæ, sed oportet hãc causam applicari singulis per sacramenta , & per fidem formatam quæ per dilectionem operatur. Et ideo requiritur aliquid aliud ad salutem nostram præter meritum Christi,cuius tamen meritũ Chri-
9 sti est causa. Ad nonum dicendum,ꝙ similitudo non tenet quia mereri nõ conuenit nisi viatoribus. Christus autẽ ante passionem erat viator & comprehensor. nunc autem est tantum comprehensor.& ideo tũc poterat mereri,licet nunc mereri non possit. Deficit etiam illa ratio qui nunc beatis qui sunt membra Christi mystica nihil deest ad gloriam qui delectãtur non solum de visa diuina essentia, sed etiam de Christi humanitate glorificata. Ad decimũ di- 10
cendum,ꝙ post passionẽ Christi humana conditio est multum immutata,quia iam expiato reatu naturæ humanæ homines possunt liberè ad patriã euolare,pœnæ etiam æternæ pro peccatis personalibus debitæ per fidem passionis Christi remittuntur æternæ , & diminuuntur temporales virtute clauium in quibus Christi passio operatur.Dæmones etiam reprimuntur virtute passionis Christi , vt non possint tam violenter tẽtare. Fidelibus auxilia multa dantur ad resistẽdum tentationibus gratia etiam per virtutem passionis Christi datur in sacramentis ad merendum. Ad 11
vndecimum dicendũ,quod Christus & membra eius sunt vna persona mystica.vnde opera capitis sunt aliquo modo membrorum. Et sic cum propter opera Christi aliquid nobis à Deo datur , non fit contra id quod dicitur in Psal. Tu reddes vnicuique iuxta opera sua. Et tamẽ ita merita Chri-
sti nobis prosunt,vt in nobis per sacramenta gratiam causent per quã ad opera meritoria incitamur. Ad duodeci- 12
mum dicendũ,quod meritum Christi comparatur ad præmium nostrum sicut causa prima & remota. Vnde ei non commensuratur, sed illi merito quod est causa proxima ꝙ cõsistit in actu proprio illius cui præmium redditur. Ad 13
decimumtertium dicendum, quod hoc ipsum gratis alicui nostrum à Deo confertur , quod efficaciam meriti Christi consequatur. vnde per hoc ratio gratiæ non euacuatur.

Num Christus in primo instanti suæ conceptionis mereri potuerit.

ARTIC. VIII.

OCtauo quæritur, Vtrum Christus in primo instanti suæ conceptionis mereri potuerit. Et videtur quod *Primum.*
non. Ad meritum enim deliberatio requiritur.sed deliberatio requirit tempus : ergo in primo instanti suæ creationis anima Christi mereri nõ totuit. Præterea,sicut meri- 2
tum ita & demeritum in actu liberi arbitrij consistit: sed angelus non potuit peccare in primo instanti suæ creationis, quia sic in primo instanti suæ creationis malus fuisset, quod est erroneũ.ergo nec anima Christi in primo instanti suæ creationis mereri potuit. Præterea,quandocunque 3
sunt duo motus ordinati adinuicem , impossibile est quod in eodem instanti terminetur vterque , sed creatio animæ Christi & motus liberi arbitrij ipsius sunt quidam motus ordinati,nam motus liberi arbitrij creationem præsupponit.ergo impossibile est quod motus lib.arbi. terminetur in primo instanti in quo creatio terminatur, cum scilicet primo creata est anima. Sed dicẽdum, quod anima Christi adiuuabatur ad merendum in primo instanti per gratiam.

Sed contra, nulla gratia creaturæ collata trahit eam ex- 4
tra limites creaturæ , sed hoc conuenit animæ inquantum est creata vt in primo instanti quo est , motũ liberi arbitrij habere nõ possit,vt ex ratione inducta patet.ergo per gratiam non potest ad hoc adiuuari vt in primo instanti mereatur. Præterea, gratia perficit animam per modum cu- 5
iusdam habitus, habitus vero cum potẽtiam præsupponat non dat animæ posse agere simpliciter,quod alias nõ posset agere , sed posse taliter agere qualiter sine habitu non posset.ergo si anima Christi secundum suam naturam non poterat vsum liberi arbitrij in primo instanti suæ creationis habere,videtur quod hoc ei gratia nõ contulit quod in
primo instanti mereretur. Præterea, sicut se habet pun- 6
ctus ad lineam,ita se habet instans ad tempus, sed secundũ Philosophum in octauo Physicorum,quando aliquod mobile vtitur vno pũcto,vt duobus scilicet vt principio vnius lineæ & fine alterius de necessitate intercedit quies media, vt patet in motu reflexo : cum ergo instans in quo anima Christi creata est , accipiatur vt terminus creationis & vt principium motus liberi arbitrij & sic vno instanti vtimur

vt duobus

Universidad de Deusto
Biblioteca

vt duobus, videtur quod incidit tempus medium, & sic non in primo instanti suæ creationis anima Christi mereb atur.

7 Præterea, sicut se habet natura ad actum naturæ, ita gratia ad actum gratiæ, sed natura non potest in actum gratiæ. ergo nec gratia potest in actum naturæ. ergo non potest esse, quod per gratiam anima Christi habuerit actum in primo instanti suæ conceptionis qui ei naturaliter compe-
8 tit scilicet eligere. Præterea, forma habet tres actus, quia dat esse distinguit: & ordinat in finem. Hi autem actus adinuicem ordinati sunt, sicut & ens & vnū & bonum. Nam ens à primo actu relinquitur, vnum à secundo, bonum à tertio. ergo & res aliqua prius est ens, quam ordine in finem, anima autē Christi per actum meritorium in finem ordinabatur. ergo non potest esse quod in primo instanti
9 suæ creationis in quo esse habuit mereretur. Præterea, meritum consistit in actu virtutis qui præcipuè electione perficitur secundū Philosophū, sed anima Christi non potuit in primo instanti suæ creationis actum electionis habere, nam electio præsupponit consilium, cum sit appetitus præconsiliati vt dicitur in 3. Ethicorum, consilium autem tempore indiget. cum sit inquisitio quędam. ergo anima Christi in primo instanti suæ creationis mereri non
10 potuit. Præterea, imbecillitas organorum vsum liberi arbitrij impedit, vt patet in pueris recenter natis. sed hanc imbecillitatē Christus assumpsit, sicut & alias nostras passibilitates. ergo in primo instanti suæ creationis anima Christi non meruit.

Contra.1. SED CONTRA. Christus in instanti suę creationis fuit perfectissimus secundum animam: sed maior perfectio est quæ est secundum habitum & actū, quam quæ est secūdum habitum tātum. ergo in Christo fuerunt virtutes in primo instanti suæ creationis non solum secundum habitum sed secundum actum, actus autē virtutum sunt meritorij. ergo Christus in primo instanti suæ creationis me-
2 ruit. Præterea, Christus in primo instanti suæ creationis fruebatur, vt verus comprehensor, fruitio autem est per actum charitatis. ergo in primo instāti suæ creationis actū charitatis habuit. Actus autem charitatis erat in Christo meritorius. ergo idem quod prius. Sed dicebatur quod actus Charitatis non erat meritorius, nisi cum deliberatio-
3 ne. Sed contra. deliberatio vel consilium non est de fine vltimo, sed de his quæ sunt ad finem, vt dicitur in 3. Ethic. sed motus charitatis præcipuè est meritorius secundum quod tendit in ipsum finem vltimum. ergo non requiritur ad hoc quod sit meritorius, quod sit ibi aliqua collatio vel deliberatio. Sed dicebatur quod motus ille qui est in finem vltimum non est meritorius, nisi secundum quod aliquis illum refert in finem: & sic est ibi aliqua collatio
4 quæ non potest esse in instanti. Sed contra. pars animæ intellectiua potētior est in sua operatione, quam sensitiua, sed simul dum aliquis sentit, sentit se sentire. ergo simul dum affectus fertur in Deum potest fieri comparatio huius motus ad ipsum & sic non est necessarium, quod hoc fiat
5 successiuè. Præterea, quicunque intelligit aliquid, simul intelligit quod est de intellectu eius, sicut qui intelligit hominem simul intelligit animal: sed vnū relatiuorum est de intellectu alterius. ergo quicunque intelligit vnum relatiuorum simul intelligit alterum. possibile est ergo vt in eodem instanti mens referat motum charitatis in Deum comparando vnum ad alterum, & sic non requiritur ibi tē-
6 pus. Præterea, Anselmus dicit quod quicquid intelligitur esse perfectionis totum Christo est attribuendum, sed habere perfectam operationem in primo instanti suæ creationis ad perfectionē pertinet. ergo Christo est attribuen-
7 dum. Præterea, Christus iuxta animæ meritum non habuit quo posset proficere, habuisset autem si in primo in-
8 stanti suæ creationis non meruisset, ergo &c. Præterea, potentia rationalis in Christo nō fuit minus perfecta quā potentia naturalis alterius creaturæ, sed aliqua potentia alterius creaturæ in primo instanti quo esse incipit, potest habere suam operationem, sicut patet in candela, quæ in ipso instanti quo accenditur aërem illuminat. ergo anima Christi in primo instanti suæ creationis habuit actum po-
9 tentiæ rationalis, & ita potuit mereri. Præterea, Gregorius dicit in Home. Pente. amor Dei non est ociosus, nam operatur magna si est, si vero desinit operari, amor nō est, sed Christus habuit perfectam charitatem in primo instāti suæ creationis, ergo in eo fuit aliquis actus dilectionis,
10 & ita fuit in eo meritum in illo instanti. Præterea, illud quod est posterius natura, non potest esse prius tempore, sed forte simul, meritū autem est prius natura quam præmium, Christus autem in primo instanti suæ conceptionis habuit præmium, quia fuit verus comprehensor. ergo saltem in eodem instanti habuit meritum.

CONCLVSIO.

Christus in ipso primo conceptionis suæ instanti mereri potuit.

RESPONDEO dicendum, q̄ circa hoc est duplex opinio. Quidā enim dicunt, quod Christus in primo *RESP.* instanti suę conceptionis nō meruit, sed statim post primū instans mereri incœpit. Alij vero dicunt quod in ipso primo instanti meruit. Quæ quidē opinio videtur esse rationabilior. Nā quicquid perfectionis spiritualis est possibile alicui creaturæ, totum creditur animæ Christi esse collatū in primo instanti suæ creationis. Quod enim in aliquo instanti meritum esse non possit, hoc dupliciter potest cōtingere. Vno modo ex parte operantis. Alio modo ex parte actus. Ex parte quidem operantis. potest hoc contingere propter defectū duplicis facultatis, scilicet gratuitæ, sicut si dicamus quod in illo instanti, quo aliquis mortaliter peccat non potest mereri, quia gratiam non habet: & iterū ex defectu facultatis naturalis, sicut puer in primo instanti, quo incipitur mereri non potest, quia non habet vsum lib. arb. Neutrum autē horū potest dici in proposito. Christus enim in primo instanti habuit facultatē gratiæ, vtpote gratia plenus, & facultatē naturæ, vtpote plenariè vsum liberi arbi. habens: aliās non potuisset esse comprehensor: ergo non fuit ex parte operantis Christi aliquid quo minus posset in primo suę conceptionis instanti mereri, similiter nec ex parte actus meritorij. Quod enim aliquis actus in aliquo instanti esse non possit, potest contingere dupliciter. vno modo per hoc quod in actu illo successio inuenitur, & sic in instanti compleri non potest. Secundo per hoc quod actus præsupponit quædam, quæ nō possunt præcedere instans aliquod determinatū. sicut non potest esse quod ignis primo instanti suæ generationis si est extra locū suum generatus sit in primo loco: quia motus præexigitur qui non potest esse ante primum instans generationis. Neutro autem istorum modorum impeditur quin Christus in primo instanti meruit, primo quidem quia motus libe. arb. in quo meritum consistit, non habet successionem, sed est simplex & instantaneus. Secundo vero quia ad motum voluntatis non præexigitur nisi actus apprehensiuę virtutis, qui quidem motus in eodem instanti est cum actu voluntatis, eo quod bonum apprehensum mouet voluntatem. Simul autem est motio mouētis, & motus mobilis. Ipsa vero apprehensio boni in Christo non præexigebat aliquam inquisitionem, ad hoc quod esset de bono certum iudicium: quia secundum certitudinē Christus statim de omnibus verum iudiciū habuit patet igitur quod nihil prohibet Christum in primo instanti meruisse. Et ideo concedendum quod in primo suæ conceptionis instanti meruit.

AD PRIMVM ergo dicendum, quod deliberatio, *Ad primū.* duo importat scilicet perceptionem rationis cum certitudine iudicij de eo, de quo fit deliberatio: Et sic potest esse in instanti in eo in quo non est dubitatio de agendis, & sic fuit in Christo. potest etiam dicere discussionem siue inquisitionem, & sic importat discursum quendam, vnde non potest esse in instāti. Et tali deliberatione Christus non indigebat, quia non erat dubitatio de agendis. Ad secundum 2 dicendum, quod voluntas rationalis naturæ naturaliter ordinatur in bonum. non autem in malum. Et ideo in primo instanti suæ creationis nisi aliquid impediat potest ferri in bonum, non autem in malum, in quod non fertur nisi per errorē qui incidit in conferendo vel inquirēdo. vnde prę-exigitur tempus collationis ad malum, non autem ad bonum. Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit in 3 motibus successiuis, non autem in instantaneis cuius ratio est, quia quando duo motus sunt ordinati, idē instans quod est finis primi motus potest esse principium secundi, sicut in eodem instanti quo cōpletur generatio ignis extra suum locum naturalem, incipit motus localis eiusdem nisi sit aliquid impediens. Si ergo principium secundi motus & terminus eiusdem sunt idem, sicut accidit in motibus instantaneis, tunc principium motus secūdi est in eodem instanti cum termino motus primi, sicut illuminatio & visio in eodem

eodem instanti terminantur. Si vero terminus secundi motus non possunt esse in eodem instanti cum principio eiusdem sicut accidit in omnibus motibus successiuis, tūc impossibile erit quod terminus secundi motus sit in eodem instanti cum termino primi motus. Cum igitur motus liberi arbitrij sit instantaneus, nihil prohibet meritum eius esse in eodem instanti cum termino creationis. Per hoc patet solutio ad quartum. Non enim est extra facultatem creaturæ vt in primo instanti compleatur eius motus
5 instantaneus. Ad quintum dicēdum, q̄ licet potentia rationalis in primo instanti suæ creationis possit habere suā operationē quantum est de se, tamen si accipiatur potentia alligata organo, quod nondum est aptum ad perfectam operationem: impeditur ex defectu organi ne tunc operationem habere possit. hoc autem impedimentum ab anima Christi per gratiam esse remotum, secundum hoc per
6 gratiam habuit, vt in primo instanti agere posset. Ad sextum dicendum, quod non est simile de instanti in tempore & de puncto in magnitudine quātum ad propositum pertinet. Nam eodem puncto in magnitudine non potest aliquod mobile vti, vt duobus, nisi in eadem specie motus, sed eodem instanti temporis potest aliquod mobile vti, vt duobus etiam quantum ad diuersas species motus. In eadem autem motus specie non est possibile, quod sit continuitas motus, si motus vno actu terminetur & altero actu incipiat: quia sic intercidi quies media, & per consequens tempus. possibile autem est in diuersis motibus secundum speciem quod simul sit terminus vnius motus & principium alterius, eo quod inter eos non requiritur aliqua continuitas, nec aliquis ordo, cum ambo possint esse simul: sicut simul dum aliquid mouetur potest dealbari, & in instanti in quo incipit dealbari terminatur motus secundum locum. Quandoque vero inter partes eiusdem motus est ordo, vt duæ earum non possint esse simul. Vnde nec terminus vnius partis est simul cum principio alterius, si accipiantur ambo in actu. Et sic patet, quod vti vno instanti vt duobus, non cogit vt sit tempus medium: sicut cogit ad hoc vti vno puncto vt duobus in motu locali. Ad septimum dicendum, quod cum gratia sit perfe- 7
ctio naturæ, non sic se habet gratia ad naturam sicut econuerso. Commutata autem proportio non in omnibus tenet, sed in mensuris continuis vel discretis. Ad octa- 8
uum dicendum, quod illa ratio procedit de ordine naturæ, non de ordine tēporis: quod patet ex hoc quod in eodem instanti forma dat esse, ordinat & distinguit. Ad no- 9
num dicendum, quod consilium requiritur ad electionem quando aliquis non est aptus in agēdis, quod in Christo locum non habuit. Ad decimum dicendum, quod 10
Christus non assumpsit defectus qui in imperfectionem gratiæ & scientiæ redundare possent. huiusmodi autem defectus est ineptitudo organorum ad actum animæ. Vnde hunc defectum Christus non assumpsit, sed per gratiam confortabantur organa, vt essent idonea ad operationem animæ, sicut in statu innocentiæ accidisset forrassis. Alia concedimus, quia verum concludunt, licet aliqua eorum non sufficienter.

Quæstionum disputatarum de veritate.

FINIS.

Este Libro es de D.r Juan Miguel de Ames
y es de Libreria de Viana

Universidad de Deusto
Biblioteca

Universidad de Deusto
Biblioteca

Universidad de